

Daniel-Pascal Zorn

Vom Gebäude zum Gerüst

Entwurf einer **Komparatistik**
reflexiver Figurationen in der Philosophie

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4033>

Daniel-Pascal Zorn

Vom Gebäude zum Gerüst

Entwurf einer Komparatistik reflexiver
Figurationen in der Philosophie

Die vorliegende Arbeit wurde im Oktober 2014 gemeinsam mit dem zweiten Band *Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger* von der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt als Inauguraldissertation angenommen.

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.

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2016
Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4033-3

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Danksagung

Einleitung.....9

Problemstellung.....15

Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie..... 25

1. Einleitung: Philosophie und Reflexion..... 25

1.1. Die methodologische Reformulierung der Aufgabe 34

1.2. Der Vorbegriff von ‚philosophisch‘, ‚Philosophie‘ 36

1.3. Exkurs: Zu zwei Auffassungen von ‚Philosophie‘ in der
philosophischen Tradition 41

1.4. Der Schritt in die Explikation 50

2. Dekonstruktion und Rekonstruktion 55

2.1. Eugen Fink: ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘ (1957) 56

2.2. Jacques Derrida: Dekonstruktion als kritische Theorie (1967/1972)..... 65

2.3. Jean-Pierre Schobinger: Operational aufmerksame textimmanente
Lektüre (1992) 78

3. Reflexivität und Verschiebung..... 99

3.1. Phänomenologie von Reflexivität 100

3.2. Struktur – Hinsicht – Selbstbezug 106

3.3. Reflexive Verhältnisse..... 112

3.4. Reflexive Strukturmomente..... 119

3.5. Was ‚ist‘ Reflexivität? 130

3.6. Philosophie in reflexiver Hinsicht 134

3.7. Philosophie und Reflexivität 138

4. Komplizierung..... 143

4.1. Einfache Reflexivität 146

4.2. Infiniter Regress und Reflexive Komplizierung 156

4.3. Komplizierte Reflexivität..... 169

4.4. Zwei Richtungssinne von Reflexivität 177

4.4.1. Platon: Sophistes	178
4.4.2. Plotin: Enneaden	193
4.4.3. Hölderlin: Urtheil und Seyn – Seyn und Urtheil – Seyn Urtheil Möglichkeit.....	208
4.5. Philosophie und Komplexität	217
5. Reste.....	221
5.1. Reduktion und Regress	228
5.2. Petitio principii.....	240
5.3. Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch.....	252
5.4. Paradoxien.....	268
5.5. Implizite Reflexivität	278
5.6. Gegenwändige Fügung: Seinslogische Nivellierung und denklogische Differenzierung.....	308
5.7. Philosophie und Metaphysik.....	336
6. Immanenz	339
6.1. Gründung und Ausgang.....	343
6.2. Textimmanenz und Denkimmanenz	351
6.3. Begründung und Geltung	365
6.3.1. Seinslogische Nivellierung.....	372
6.3.2. Denklogische Differenzierung.....	377
6.3.3. Dogmatischer Exzess	394
6.3.4. Poietischer Prozess	413
6.4. Philosophie und Letztbegründung.....	463
7. Lektürehinsicht und Strukturanalyse	477
7.1. Die Heuristik reflexivitätslogischer Strukturanalyse	481
7.2. Die Entfaltung der reflexiven Figuration	485
7.3. Philosophie und Lektürehinsicht	489
7.4. Die Lehre des Jean Joseph Jacotot.....	500
Schluss.....	509
Anhänge.....	513
Personenregister.....	535
Quellen- und Literaturverzeichnis.....	539

Danksagung

Dieser Monographie liegt die, mit einer neuen Problemstellung versehene, ergänzte und gekürzte Fassung des ersten Bandes meiner Arbeit *Vom Gebäude zum Gerüst. Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie. Dargestellt am Beispiel von Michel Foucault und Martin Heidegger* zugrunde, die im Oktober 2014 von der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt als Inaugural-Dissertation angenommen wurde. Der zweite Band wird zeitgleich mit diesem unter dem Titel *Vom Gebäude zum Gerüst. Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger. Ein Vergleich* beim Logos-Verlag in Berlin erscheinen.

Gefördert wurde die Dissertation durch ein Promotionsstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes, für das ich mich an dieser Stelle herzlich bedanke. Die finanzielle und die ideelle Förderung der Studienstiftung stellen beide auf ihre Weise Bedingungen dar, ohne die meine Dissertation in dieser Form nie zustande gekommen wäre. Die wichtigen Impulse aus Diskussionen auf den Doktorandenforen in Weimar, Düsseldorf und Köln haben an vielen Stellen Eingang in den Gedankengang gefunden und ihn auf mannigfaltige Weise bereichert. Ich danke außerdem dem Logos-Verlag für das großzügige Jubiläums-Angebot und die Möglichkeit, meine Arbeit in der eingereichten Form zu veröffentlichen. Meinen Eltern danke ich für die Unterstützung der Drucklegung der beiden Bände meiner Dissertation.

Mein besonderer und ausdrücklicher Dank gilt den beiden Gutachtern der vorliegenden Arbeit, die dem ungestümen und oft schwer zu bändigenden Geist des Verfassers die nötige Freiheit und die unverzichtbaren Anstöße gegeben haben, die für die Entwicklung eines philosophischen Denkens notwendig sind: Meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Walter Schweidler für die Eröffnung des Denkraumes, der noch die Philosophie selbst und das umfasst, was sie als geistige Macht ist und vollzieht und meiner Zweitgutachterin Frau Prof. Dr. Claudia Bickmann für das Denken des Denkens und die Gelegenheiten, bei denen ich meine Gedanken in ihrem Doktorandenkolloquium in einer selten gewährten ausgreifenden Art darstellen und diskutieren konnte – beiden aber für ihre sich komplementär ergänzende Sicht auf die Philosophie als wesentlich reflexives Geschehen..

Eine Dissertation entsteht über viele Jahre und durch viele Diskussionen mit wichtigen Dialogpartnern und -partnerinnen hindurch, so vielen, dass es unmöglich ist, sie vollständig aufzuzählen. Allen, denen ich auf meinem Weg begegnet bin und die unsere Gespräche in diesem Buch wiederfinden, danke ich für ihren philosophischen Geist und die intellektuelle Neugier, die unser gemeinsames Unternehmen erst möglich machen. Einige von ihnen haben mich aber über weite oder wichtige Strecken der Abfassung begleitet und ihnen gebührt besonderer Dank: Allen voran den ehemaligen Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums von Prof. Dr. Schweidler, Dr. Katharina Bauer, Dr. Annika Schlitte, Dr. Tobias Holischka, Dr. Dr. Michael Rasche, Dr. Konstantinos Masmanidis und Dr. Winfried Rohr für scharfe Kritik und familiären Zusammenhalt; Prof. Dr. Thomas

Ruster, Prof. Dr. Jürgen Straub, Prof. Dr. Carsten Zelle und Prof. Dr. Alexander Haardt für das Vertrauen, das sie in mich gesetzt haben; Bernhard Stricker für den entscheidenden Hinweis auf Urs Schällibaum, ohne den es meine Arbeit nicht gäbe; Dr. Urs Schällibaum für das, was er philosophisch zu geben hat und bereit war, über sein Buch hinaus in Gesprächen mit mir zu teilen; Dr. André Reichert, Dr. Florian Klinger und Andreas Peter für die Gelegenheit, in kritischer Absetzung zu ihnen meine eigene Position zu finden; Prof. Dr. Burkhardt Mojsisch (†) und Laura Martena für Gespräche über Platon; Prof. Dr. Jürg Berthold, Dr. Jörg Bernardy, Dr. Alexander Friedrich, Dr. Katharina Kraus, Nicklas Baschek und Milan Herold für wertvolle Hinweise und Diskussionen; Dr. Jens Bonnemann, Selin Gerlek und Daniela Zumpf für *Philosophia*; Dr. Markus Hien, Dr. Marc Schutzzeichel, Markus Wierschem, David Lanius und Kathrin Kazmaier für ihre Freundschaft; Mathias Ernst und Moritz Thies für die Musik. Britta Wagner danke ich für die stilistische Beratung und die Einbandgestaltung.

Ich danke meiner Familie, meinen Eltern Ines und Georg Zorn und meinem Bruder Maximilian Zorn, für den Glauben, die Liebe und die Hoffnung, die mich in diesem Leben halten und tragen. Mein Dank aber für das, was mit Dank allein nicht abgegolten werden kann, sondern nur mit Treue, Hingabe und Glaube an das gemeinsam Gelebte, gilt der Philosophin, deren Unerschütterlichkeit und Loyalität die Bedingung der Möglichkeit meines eigenen Glaubens ist, dem Transzendental der Freiheit meines Denkens in ihrer Liebe zu mir, meiner Gefährtin Jennifer Schellhöh.

Ich widme dieses Buch meiner Großmutter Maria Hoffmann für das Licht, das immer irgendwo herkommt. Sie sprach von diesem Licht und war es zugleich – in dieser Reflexivität ruht mein Werk.

Einleitung

„[Der] Name ‚Mensch‘ bedeutet, daß die anderen Tiere von dem, was sie sehen, nichts betrachten, noch vergleichen oder eigentlich anschauen, der Mensch aber, sobald er gesehen hat, auch zusammenstellt und anschaut. Daher wird unter allen Tieren der Mensch allein Mensch genannt, weil er zusammenschaut, was er gesehen hat [anathrôn â ôpopen].“¹

Dieses Buch ist ein Buch über das Lesen. Es handelt vom Lesen philosophischer Texte, vom philosophischen Lesen solcher Texte und von der Frage danach, wie ein solch ‚philosophisches‘ Lesen aussehen könnte. Es handelt also vom Lesen, wie es noch den Leser oder die Leserin des vorliegenden Buches betrifft – und es nimmt auch und insbesondere dieses Verhältnis vom Leser zum Text in den Blick, als *philosophisches* Verhältnis. Wer mehrere philosophische Texte liest, der kann sie miteinander vergleichen. Ein Vergleich schließt immer eine gleiche Hinsicht mit ein. Neben dem Lesen geht es also in diesem Buch auch um das, was nach Platon den Menschen auszeichnet, „weil er zusammenschaut, was er gesehen hat“: Das Zusammennehmen, Zusammenlegen, die ‚sýn-thesis‘ und das Vergleichen dessen, was zusammengenommen und zusammengelegt wurde. Zusammennehmen und Zusammenlegen, zumal in der Lektüre, geschieht aber stets auf eine *bestimmte* Weise – und so ist das Nachdenken über das *Wie*, die Art und Weise einer Lektüre philosophischer Texte, über eine *philosophische* Lektüre solcher Texte, immer auch das Nachdenken über die eigene *Lektürehinsicht*.

Das Lesen ist eine Kulturtechnik, die sich wiederum historisch in mehreren unterschiedlichen Kulturen des Lesens manifestiert hat.² Dennoch ist sie diejenige Kulturtechnik, die die Philosophie als ein *sich selbst tradierendes Nachdenken* über verschiedenste Themen und die eigene Herangehensweise erst möglich macht.³ Für uns liegt die philosophische Tradition vor *als Text*. In diesem Text liegen für den Leser Versprechen von ‚Wahrheit‘, ‚Erkenntnis‘ oder ‚Weisheit‘, was ihn die Bücher und Hefte aufschlagen lässt, in denen uns das Denken meist längst verstorbener Philosophen überliefert ist. Dabei schlagen wir nicht alle Bücher und Hefte gleich oft auf – viele Texte bleiben ungelesen, während andere Texte so oft gelesen wurden, dass ihre Leser über sie wieder Texte verfasst haben, die wieder gelesen werden und andere Texte anstoßen usw. Was wir ‚philosophische Tradition‘ nennen, das ist

¹ Platon, *Krat.* 399c.

² Vgl. dazu Gauger, Hans-Martin: Die sechs Kulturen in der Geschichte des Lesens, in: Goetsch, Paul (Hg.): *Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1994, S. 27-47.

³ Vgl. Sloterdijk, Peter: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1999, S. 7: „Daß überhaupt die geschriebene Philosophie nach ihren Anfängen vor mehr als 2500 Jahren bis heute virulent bleiben konnte, verdankt sie den Erfolgen ihrer Fähigkeit, sich durch den Text Freunde zu machen. Sie ließ sich weiterschreiben wie ein Kettenbrief durch die Generationen, und allen Kopierfehlern zum Trotz, ja vielleicht dank solcher Fehler, zog sie die Kopisten und Interpreten in ihren befreundenden Bann.“

einmal die Ansammlung aller Texte, denen wir das Prädikat ‚philosophisch‘ verleihen, und ein andermal die Ansammlung aller Texte von den sogenannten ‚großen Philosophen‘. Dies sind dann diejenigen Texte, die durch die Geschichte hindurch am meisten ‚Einfluss‘ auf die Texte von wieder anderen Philosophen ausgeübt haben. Diese sind vielleicht in ihrer Lektüre auf etwas Interessantes gestoßen oder auf einen Fehler, den sie zu korrigieren suchten; sie waren motiviert, ein einmal angestoßenes Themenfeld zu erweitern oder auf bestimmte grundlegende Fragestellungen zuzuspitzen; sie wollten schließlich die Tradition vor dem Hintergrund einer bestimmten geltenden Lehre neu interpretieren oder sich auf die Suche nach dem eigentlichen Sinn der Texte machen. So vielfältig die Texte sind, die wir als ‚philosophische Tradition‘ bezeichnen, so vielfältig sind auch die Motivationen und sind entsprechend die Perspektiven ihrer Rezeption. So sehr aber die Leser philosophischer Texte auf der Suche waren und sind nach der Absicht des Autors, nach dem Sinn des Textes, nach einem sich im Text verbergenden Geheimnis oder nach der Entzauberung eines bislang allzu unkritisch erhobenen Anspruches in demselben – *das letzte Kriterium bleibt der Text*. Er ist oft alles, was von den Leben derjenigen übrig geblieben ist, die wir – dann – die ‚großen Philosophen‘ nennen.

Die vorliegende Arbeit will nicht darin innovativ sein, dass sie etwas über Philosophie sagt, was noch niemand über sie gesagt hat. Vielmehr will sie an Einsichten erinnern, die in der Philosophiegeschichte oft formuliert und genauso oft wieder vergessen wurden. Sie geht von der nur scheinbar trivialen Tatsache aus, dass die Rezeption philosophischer Texte eben auf ganz verschiedene Weisen stattfinden und diese verschiedenen Lektürehinsichten dann eben auch Verschiedenes an und in philosophischen Ansätzen aufzeigen können. Die Pluralität von Lektürehinsichten im Bezug auf eine Pluralität philosophischer Ansätze kann zu dem pauschalen Urteil führen, dass die Philosophie in sich in einem Jahrtausende währenden Meinungsstreit über bestimmte ‚Wahrheiten‘ verfangen ist und zu der Entscheidung, dass nur ein beherztes Eingreifen und Partei-Ergreifen die offenbar verworrenen Fäden ordnen kann. Sie kann auch zu dem ebenso pauschalen Urteil führen, dass dieser Pluralismus eigentlich ein Relativismus von in sich stets dogmatischen Positionen ist, so dass die Entscheidung darüber, welche Philosophie man wählt, vor allem weltanschauliche Züge besitzt. Die Pluralität von Lektürehinsichten – unter die dann die beiden pauschalen Perspektiven eben auch nur als *zwei unter viele* fallen – kann aber auch Anlass dafür sein, die *Bedingungen der Möglichkeit dieser Pluralität* zu bedenken. Eben dies versucht die vorliegende Arbeit. Sie bedenkt Philosophie nicht als eine Ansammlung von Antworten auf eine im Nirgendwo gestellte Frage oder als eine Ansammlung von Definitionen eines im Nirgendwo schon so und so vor-verstandenen Begriffs. Sondern sie bedenkt sie in ihrer Vielfalt, als ‚philosophische Tradition‘, und sucht das *Gemeinsame* aller Texte, aller Ansätze, aller Reflexionen, die zu dieser Tradition gehören.

Weil sie philosophische Ansätze selbst noch einmal in den Blick nimmt und sie nicht als Autoritäten zu diesem oder jenem Thema heranzieht und weil sie aber – in diesem Vorhaben – selbst in der Rechtfertigungspflicht steht, ist der Titel der *Philosophischen Komparistik* hier doppeldeutig: Er bezeichnet erstens eine *Komparistik philosophischer Ansätze*, die Ausbildung einer Lektürehinsicht also, die philosophische Texte hinsichtlich eines ihnen

allen Gemeinsamen in den Blick nehmen will. Zweitens aber nennt er die Komparatistik selbst ‚philosophisch‘, so dass hier eben keine bloß literaturwissenschaftliche Arbeit über philosophische Texte (unter anderen, z. B. literarischen oder pragmatischen Texten) vorliegt, sondern selbst ein philosophischer Text. Die vorliegende Arbeit ist also in dieser Hinsicht eine philosophische Komparatistik, d. h. *die Ausbildung einer Lektürehinsicht auf philosophische Texte, die selbst den Anspruch hat, philosophisch zu sein.*

Im Folgenden wird in aller Kürze der Aufbau der Arbeit vorgestellt und werden einige Anmerkungen zur Zitierweise und zur Funktion des Anmerkungsapparates, sowie der hier verwendeten Literatur gemacht.

Aufbau der Arbeit

Die an diese Einleitung anschließende *Problemstellung* exponiert zunächst noch einmal genauer das Thema des Vergleichs und weist die vorliegende Arbeit als *komparatistische* Arbeit aus. Problematisch wird dann sogleich die Hinsicht eines Vergleichs philosophischer Ansätze: Wie können solche Ansätze verglichen werden, ohne bereits mit Voraussetzungen an sie heranzugehen, die nicht diejenigen dieser Ansätze selbst sind? Um die Frage zum Problem zu verschärfen, werden einige Beispiele gegeben, an denen sich das Problem der Vergleichbarkeit philosophischer Ansätze in besonderer Weise zeigt. Die Besprechung dieser Beispiele führt zurück zu der – nun exemplarisch verschärften und konkretisierten – Frage nach einer Vergleichshinsicht für philosophische Ansätze.

Der Hauptteil der Arbeit nimmt diese Aufgabenstellung auf, entfaltet in Kapitel 1 einige Aspekte rund um den *Begriff der ‚Reflexion‘* und macht einen Vorschlag für einen *Vorbegriff von Philosophie*, von dem die vorliegende Arbeit von da an ausgehen wird. Dieser Vorbegriff wird sich im Verlauf der Untersuchung aber immer weiter anreichern, je mehr sie ganz verschiedene Zugänge zur philosophischen Tradition entwirft. In Kapitel 2 wird dann in drei aufeinander aufbauenden Beispielanalysen ein Begriff von ‚Lektüre‘ gewonnen, der mit dem aspektischen Verständnis von ‚Reflexion‘ und dem Vorbegriff von ‚Philosophie‘ zusammengedacht wird. Am Ende dieses Kapitels ergibt sich so diejenige *Lektürehinsicht*, von der die vorliegende Arbeit im weiteren Verlauf ausgehen wird. Aufbauend auf der letzten der drei Beispielanalysen von Kapitel 2 ergibt sich in Kapitel 3 der philosophische Dreh- und Angelpunkt der vorliegenden Arbeit. In diesem Kapitel wird eine bislang eher unbekannte Analyse philosophischer Ansätze systematisch untersucht und aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet. Aus ihr heraus ergibt sich schließlich dasjenige, das von der – vorher bereits dargestellten – Lektürehinsicht aus *an* und *in* philosophischen Ansätzen in den Blick genommen wird: ‚Reflexivität‘. Die folgenden Kapitel 4, Kapitel 5 und Kapitel 6 entfalten dieses *Gemeinsame des Vergleichs philosophischer Ansätze* dann in drei parallel zueinander ausgerichteten Hinsichten: Kapitel 4 gibt eine eher formale Betrachtung von ‚Reflexivität‘, die in der ersten Hälfte des Kapitels in einer strukturanalytischen Explikation und einer ersten heuristischen Unterscheidung gipfelt. Die zweite Hälfte des Kapitels gibt drei philosophische Beispiele, an denen das vorher nur strukturanalytisch Entwickelte exemplarisch deutlich gemacht wird. Kapitel 5 geht von einer eher inhaltlichen Betrachtung aus und entwi-

ckelt in der ersten Hälfte einen systematischen Zugang zu zwei miteinander verbundenen philosophischen Problemlagen und den zwei ihnen entsprechenden logischen Prinzipien. Die zweite Hälfte fügt dem einige Aspekte hinzu und gibt wieder eine exemplarische Verdeutlichung anhand der philosophischen Tradition, wobei nun viele verschiedene Ansätze in den Blick genommen werden. Kapitel 6 greift schließlich die systematischen und begrifflichen Entwicklungen der beiden vorhergehenden Kapitel auf und entfaltet sie in insgesamt vier Schritten. Insbesondere der dritte und der vierte Schritt, die zusammen etwa das Vierfache von den ersten beiden Schritten ausmachen, geben noch einmal eine ganze Reihe von nun wieder systematisch entwickelten Beispielen und außerdem die Begründung der vorliegenden Arbeit. Kapitel 7 gibt die Zusammenfassung der heuristischen und komparatistischen Begrifflichkeit der bis hierhin entwickelten *Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie*. Dazu werden auch einige Überlegungen zur möglichen Anwendung dieser Komparatistik angestellt, die zudem auf diejenige exemplarische Analyse hinaus deuten, die ich im zweiten Band⁴ meiner Dissertation angestellt habe, der unter dem Titel *Vom Gebäude zum Gerüst. Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger. Ein Vergleich* ebenfalls bei Logos in Berlin erschienen ist. Außerdem rückt noch einmal die Frage in den Blick, wie eine gemeinsame Lektüre philosophischer Texte vor dem Hintergrund der bis dahin gewonnenen Erkenntnisse aussehen und woran sie scheitern könnte. Den Schluss von Kapitel 7 bildet ein für sich stehendes letztes Beispiel philosophischen Lesens und Lernens, das zudem die Funktion einer Reprise besitzt. Der darauf folgende Schluss des gesamten Bandes zieht noch einmal eine allgemeine Bilanz, erfüllt aber vor allem die Funktion, die Verbindung zur Einleitung wieder herzustellen.

Um den Gedanken angemessen entfalten zu können, wird der Leser gebeten, die Arbeit von vorne bis hinten zu lesen und vom sogenannten ‚Querlesen‘ abzusehen. Der Hauptteil entwickelt den Gedanken Schritt für Schritt, so also, dass jedes Kapitel auf dem vorhergehenden aufbaut. Die Folge der Gedankenentwicklung gehört so in der vorliegenden Arbeit untrennbar zu ihr dazu. Entsprechend muss der Leser angesichts der Länge der Darstellung ein wenig Geduld mitbringen. Auch aufgrund dieser Länge wurde versucht, Leserfreundlichkeit und Sachangemessenheit so zueinander ins Verhältnis zu setzen, dass die Arbeit eine gewisse Dramaturgie und vielleicht – von Anfang bis Ende – auch ein wenig narrative Spannung aufweist. Durch diese Dramaturgie des Textes, die durchaus beabsichtigt und Teil der ‚Sache des Denkens‘ der vorliegenden Arbeit ist, und die vielen verschiedenen philosophischen Beispiele auf verschiedenen Stufen der Explikation, kann dieses Buch schließlich auch explizit als *Handbuch*, *Leitfaden* oder *Einführung* in die hier vorgestellte Lektürehinsicht dienen. Aus diesen Gründen erlaubt es sich einige Redundanzen und bittet den Leser fortlaufend,

⁴ Die Dissertation wurde bereits zweibändig eingereicht und für die Veröffentlichung als zwei getrennte, jedoch klar aufeinander bezogene Monographien angepasst. Der vorliegende Band entspricht dem ersten Hauptteil, der Band zu *Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger* dem zweiten Hauptteil. Einleitung und Schluss wurden für diesen Band übernommen und entsprechend für den anderen Band neu erstellt. Die in der Originalfassung naturgemäß engeren Verweise der Hauptteile untereinander wurden, wo es sinnvoll war, übernommen und ansonsten auf ein Minimum reduziert, so dass beide Bände getrennt voneinander lesbar werden.

auf die bis dahin gegebene Rede zurückzublicken. Wer dieser Bitte entspricht, der kann verstehen, was es heißen kann, eine Lektürehinsicht *einzuüben*.

Eine solche ‚Bitte an den Leser‘ gehört zur Philosophie dazu: Sie ist in der Tradition niedergelegt in Rahmenhandlungen, Vorreden, Vorworten und Vorbemerkungen, Einleitungen und Prologen. In ihr liegt das Verständnis von Philosophie als einem gemeinsamen Geschehen. Die Bitte an den Leser ist die *andere Seite* der Anerkennung der Freiheit seines Neinsagen-Könnens. Sie berücksichtigt, dass Erkenntnis, so begrenzt sie ist, nur *als ‚Übereinkunft‘ von mehreren* geschehen kann – nicht schon einer Wahrheitsüberzeugung, sondern bereits in dem Bewusstsein, auch und gerade im philosophischen Reden immer schon notwendig auf andere bezogen zu sein. Wird dieser Bitte vom Leser stattgegeben, dann gebührt ihm auch und gerade deswegen: Dank.

Zitierweise und Anmerkungsapparat

Wenn es dem Verständnis der logischen Verhältnisse dient oder in nichtphilosophischen Kontexten wird meistens in der Originalsprache zitiert, ansonsten aus einer deutschen Übersetzung unter Beachtung des Originals. Griechische Texte wurden unter Beibehaltung nur der wichtigsten diakritischen Zeichen in die lateinische Schrift übertragen. Wenn nicht anders angegeben sind Übersetzungen eigene. Alle Hinzufügungen von meiner Seite erfolgen in eckigen Klammern. Eckige Klammern in Zitaten wurden in runde Klammern umgewandelt. Hervorhebungen durch mich sind entsprechend markiert.

Der Anmerkungsapparat dieser Arbeit erfüllt mehrere Funktionen: Zunächst dient er, wie üblich, dem Nachweis der zitierten Literatur, sowie ihr zugeordneter Forschungsliteratur. Wegen des komparatistischen Charakters der vorliegenden Arbeit und den vielen Wechseln zwischen ganz unterschiedlichen Begriffsvokabularen bestehen oft auch die Anmerkungen aus Zitaten. Dadurch erfüllt der Anmerkungsapparat neben der Nachweis- auch eine Art Kommentarfunktion. Schließlich wird er außerdem genutzt, um an wenigen neuralgischen Stellen der Argumentation die Diskussion eines bestimmten Forschungsbeitrags zum Thema oder ein weiteres Beispiel einzuflechten. Um die Lesbarkeit zu erhöhen, wurden längere Anmerkungen aus dem Haupttext in den eigens dafür geschaffenen Anhang verschoben. Dort findet der Leser vor allem Auseinandersetzungen mit exemplarischer oder aktueller Forschungsliteratur, sowie weitere Beispiele für die im Haupttext erläuterte Thematik. – Den Literaturangaben in den Anmerkungen entspricht im hinteren Teil des Buches ein Quellen- und ein Literaturverzeichnis. Doppelnennungen wurden in einigen Fällen in Kauf genommen, um die Übersichtlichkeit zu erhöhen. Vor dem Literaturverzeichnis findet sich außerdem der bereits erwähnte Anhang zu einigen Anmerkungen im Text, sowie ein Personenregister.

Die Unterbrechungen des Leseflusses, die sich aus dem konsequenten Nachvollzug der Anmerkungen und des Anhangs ergeben können, wurden schließlich auch deswegen in Kauf genommen, weil sie über die genannten inhaltlichen Funktionen hinaus noch eine Art ‚di-

daktische⁵ Funktion erfüllen: Sie weisen, ganz dem komparatistischen Charakter der Arbeit angemessen, auf die vielen Anschlussmöglichkeiten hin, die sich aus der Pluralität der gegebenen Beispiele ergeben. Sie versuchen dem Leser auch deutlich zu machen, dass dem Anspruch auf Vollständigkeit nur angemessen durch eine reflektierte Inanspruchnahme ihrer Unmöglichkeit entsprochen werden kann. Und sie zeigen die Philosophie schließlich so, wie die vorliegende Arbeit sie sieht: Frei nach Borges als „Garten der Wege, die sich verzweigen.“

⁵ Wie diese letzte, hier als ‚didaktisch‘ angesprochene, Funktion mit der Argumentation der vorliegenden Arbeit zu tun hat, werden die Kapitel 6 und 7 des Hauptteils erweisen.

Problemstellung

Wer Philosophen liest, der kann sie miteinander vergleichen. – Dieser einfache Umstand ist für sich genommen nicht besonders aufregend, denn der Vergleich verschiedener philosophischer Ansätze miteinander gehört offenbar untrennbar zur Philosophie dazu: Platon vergleicht im *Sophistes* die Meinungen über das ‚Seiende‘; Aristoteles vergleicht in der *Metaphysik* die Auffassungen der Vorsokratiker über den ‚Grund‘; Sextus Empiricus stellt die Perspektiven der Dogmatiker, akademischen Skeptiker und der pyrrhonischen Skepsis gegeneinander; Plotin vergleicht wiederum Aristoteles und Platon miteinander. – Lange bevor der philosophische Vergleich in der Scholastik zur formelhaften Auseinandersetzung mit der Schultradition wird, die ihr den Namen gibt, lange bevor die Auseinandersetzung mit der Tradition in der Moderne schließlich zu dem wird, was *wir* philosophische Tradition, Philosophiegeschichte oder Doxographie nennen, ist der Vergleich das grundlegende Geschäft des Philosophen. In ihm misst er gleichsam die Abstände und Unterschiede zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen aus, grenzt sich von ihnen ab oder führt das eigene Denken auf sie zurück. Mit dem Vergleich gewinnt umgekehrt der philosophische Forscher die Möglichkeit, sich einen Eindruck z. B. davon zu verschaffen, *wie* ein Philosoph sich zu seinen Vorgängern und zu seinen Zeitgenossen verhält. Um seinen Kollegen die Möglichkeit zu geben, seine eigenen Forschungsergebnisse wiederum mit denjenigen anderer in einen Vergleich zu bringen und sie so in den Forschungsdiskurs einordnen zu können, gehört zu jeder philosophischen Arbeit – wie überhaupt zu jeder Arbeit mit wissenschaftlichem Anspruch – schließlich ein Anmerkungsapparat dazu, in dem der Leser fortlaufend zum Vergleichen aufgefordert wird: Diesen Gedanken mit jenem von diesem oder jenem Philosophen, Wissenschaftler oder Forscher; diese Formulierung mit derjenigen dieses oder jenes berühmten Philosophen, Literaten oder Künstlers.

Ein Vergleich nimmt eine bestehende Gleichheit zwischen X und Y auf oder stellt diese allererst her. Vergleicht man zwei Philosophen miteinander, müssen sie also etwas gemeinsam haben, anhand dessen man sie miteinander vergleichen kann – ein *tertium comparationis*. Solche Vergleichshinsichten sind zahlreich, aber auch durch den Kanon der Forschung gut etabliert. Sie reichen von Vergleichen auf der historischen und biographischen Ebene, die Einordnung des Denkens in einen geschichtlichen Kontext und die Verknüpfung von Leben und Werk, über philologische und linguistische Vergleiche, die aus ganz verschiedenen theoretischen Ansätzen heraus etwas am Text untersuchen, bis zu Vergleichen, die auf allerlei Inhaltliches bezogen sind. Darunter fallen u. a. der Vergleich hinsichtlich eines bestimmten gemeinsamen Begriffs – ‚der Begriff q bei X und Y‘ –, hinsichtlich eines bestimmten gemeinsamen Problems, eines gemeinsamen Themas oder einer gemeinsamen Methode. Philosophische Ansätze können schließlich auch verglichen werden hinsichtlich dessen, was sie zu bestimmten, in der Alltagssprache, von den eigenen Überzeugungen und Intentionen oder in anderen theoretischen Rahmen vorgegebenen Dingen

zu sagen haben – ein beliebtes Thema vor allem in philosophischen Sammelbänden. Zumeist erschließen sich diese Vergleichshinsichten quasi von alleine, ergeben sich aus dem gemeinsam geteilten Allgemeinwissen über die Philosophie oder die Philosophiegeschichte oder eben aus scheinbar gemeinsamen Bezugspunkten. Besprechen zwei Philosophen die ‚Gerechtigkeit‘ in ihren Ansätzen, dann kann sich derjenige, der sie hinsichtlich dessen miteinander vergleicht, noch selbst dazu verhalten.

Alle genannten Vergleichshinsichten verstehen das *tertium comparationis*, das ‚Dritte des Vergleichs‘, aber offenbar im Sinne einer Voraussetzung, die der Vergleichende zum Vergleich quasi *mitbringt*. Wer Philosophen in einem geschichtlichen Kontext miteinander vergleicht, muss diesen schon voraussetzen; wer eine linguistische Analyse macht, muss schon wissen, was Linguistik ist und inwiefern sie aufschlussreiche Erkenntnisse ermöglicht; auch wer philosophische Ansätze inhaltlich – also über Begriffe, Probleme und Themen – miteinander vergleicht, muss schon voraussetzen, dass die zu vergleichenden Philosophen über etwas sprechen, das sie miteinander oder zumindest mit demjenigen, der sie vergleicht, gemeinsam haben. Das *tertium comparationis* spannt ein Dreieck auf aus einer Voraussetzung und dem, was diese Voraussetzung zu vergleichen erlaubt, z. B. also Philosoph X und Philosoph Y. – Das setzt nun allerdings voraus, dass die Vergleichshinsicht von allen so anerkannt wurde, wie der Vergleichende es voraussetzt. Weil aber ein Vergleich stets auf seiner Vergleichshinsicht aufruht, können allzu selbstverständlich vorausgesetzte Hinsichten genau dann problematisch werden, wenn der Leser eines solchen Vergleichs nicht einsehen kann, warum er genau nun *diese* Vergleichshinsicht teilen muss. Das kann auf der einen Seite für Pluralität und produktiven Diskurs sorgen – wenn die verschiedenen Hinsichten selbst noch einmal hinsichtlich ihrer Voraussetzungen betrachtet werden –, das kann aber auch in kämpferische oder sogar polemische Schulstreitigkeiten ausarten, in denen sich selbst als ‚letzte‘ Hinsicht verstehende Ansätze einander unversöhnlich gegenüber stehen. Die von ‚außen‘ herangetragenen Hinsichten können also auch zum Problem werden, etwa dann, wenn sie als die *einzig* möglichen oder sinnvollen oder rationalen Hinsichten einem bestehenden Diskurs gleichsam verordnet werden.

Wer also mit einer von ‚außen‘ an die zu vergleichenden Texte angelegten Hinsicht an die Texte herangeht, der bringt immer das Problem seiner Voraussetzung mit. Dieses Problem scheint trivial, weil unlösbar zu sein: Jeder, der Texte miteinander vergleicht, muss immer schon bestimmte Voraussetzungen machen – und deswegen scheint es so, als ginge es eben nicht anders. Das Problem verschärft sich dann, wenn zwei philosophische Ansätze miteinander verglichen werden sollen, deren Verbindung eigentlich keine solche Voraussetzung zu erlauben scheint. Dann muss das *tertium comparationis* entweder über historische oder systematische Zwischenglieder gleichsam überbrückt werden – oder die Hinsicht wird eben sehr allgemein gefasst, so allgemein, dass man sie letztlich mit jedem Philosophen in Verbindung bringen kann. Zu der ersten Weise des Vergleichs zählen die genealogischen Vergleiche, die ein Gemeinsames über mehrere Schritte von X nach Y verfolgen. Die zweite Weise des Vergleichs bilden solche Auslegungen, die einen ganz bestimmten Begriff von ‚Logik‘, ‚Argument‘, ‚(Erkenntnis-)Fortschritt‘ oder ‚Rationalität‘ insgesamt voraussetzen und dann die philosophischen Ansätze daran anmessen. Auch diese beiden Hinsichten kön-

nen schnell problematisch werden: Der genealogische Vergleich rekonstruiert ja keine irgendwo wirklich vorliegende Gedankenführung, sondern *rekonstruiert* eben, d. h. zieht für den Vergleich Schlussfolgerungen aus seiner eigenen Anordnung des Materials. Dabei müssen immer Zwischenglieder weggelassen werden, viele Quellen sind – je weiter es in die Geschichte zurückgeht – auch vielleicht gar nicht mehr vorhanden und die Konstruktion muss sich in toto an einem vorausgesetzten Begriff von Geschichte – Philosophiegeschichte, Begriffsgeschichte, Problemgeschichte – orientieren. Was eine solche Untersuchung am Ende herausbekommt, kann dann, als bloß historische Klärung, für ‚drängende Gegenwartsfragen‘ irrelevant erscheinen. Diese Einschätzung ergibt sich vor allem aus der zweiten Weise des Vergleichs: Wer für den Vergleich bestimmter Philosophen etwa schon einen für alle anderen gültigen ‚(Erkenntnis-)Fortschritt‘ voraussetzt, für den ist klar, dass die historische Untersuchung philosophischer Ansätze grundsätzlich nur darauf führen kann, die Irrtümer von gestern mit den Erkenntnissen von heute zu verrechnen. Der Argumentationsmodus solcher Vergleiche bewegt sich dann stets in der Logik von ‚was X schon wusste/noch nicht wusste‘. Aus der Sicht eines historisch arbeitenden Philosophen kann dann wieder umgekehrt diese Beurteilung ‚bloß historischer‘ Arbeiten hinsichtlich ihres eigenen Ausgangspunktes als geschichtsvergessene und – hinsichtlich der eigenen Gegenwart – teleologische Betrachtung der philosophischen Tradition erscheinen. Wollte man die Problematik beider Weisen des Vergleichs auf die Spitze treiben, so könnte man sagen, dass die eine – die historische – Ansätze miteinander vergleicht, um ein möglichst vollständiges Bild von der Entwicklung des Denkens zu bekommen (welche keineswegs gleich ein ‚Fortschritt‘ sein muss), während die andere – die systematische – Ansätze miteinander vergleicht, um aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen. Beide aber machen wieder Voraussetzungen: entweder in dem Postulat einer möglichst vollständigen Geschichte, oder in dem Postulat einer möglichst rationalen – und d. h. nach den eigenen Maßstäben rationalen – Argumentation.

Aber sind diese Vergleichshinsichten, die man quasi von ‚außen‘ an die zu vergleichenden Texte anlegt, wirklich die *einzig* Weisen, philosophische Ansätze in einen Vergleich zu bringen? Müssen wirklich immer irgendwelche bestimmten und schon für alle anderen geltenden Voraussetzungen gemacht werden, um eine Vergleichshinsicht zu haben, die überhaupt sinnvoll ist und sich in die bestehende Forschung einordnen lässt? Ist das nicht auch das Dilemma der Philosophie, das sich in der demütigen Akzeptanz artikuliert, selbst nur so etwas wie der ‚Arbeiter im Weinberg des Herrn‘ zu sein oder die ‚Arbeit am rauhen Stein‘ zu vollziehen? Ist Philosophie nicht auch die ewige Suche nach der Wahrheit – und damit jederzeit auch noch danach, was ‚Wahrheit‘ hier eigentlich bedeuten soll? Heißt das also, dass man sich mit der stets partikulären Perspektive arrangieren muss? – Auf alle diese Fragen antworten zu wollen, erscheint ein unendliches Unterfangen zu sein, das selbst direkt in die Philosophie hinein führt – in Fragen nach der ‚Wahrheit‘, der ‚Geschichte‘, der ‚Methode‘, schließlich nach der ‚Philosophie‘ selbst, was sie ‚ist‘ oder ‚tut‘. Deswegen stellt sich die vorliegende Arbeit zunächst nur ein Problem aus diesem Geflecht von aufeinander verweisenden Problemlagen, eben das *Problem der Vergleichbarkeit philosophischer Ansätze*. Genauer gesagt, stellt sie sich das Problem, inwiefern philosophische Ansätze *ohne* ‚äußere‘ Vo-

raussetzungen miteinander verglichen werden können. Gibt es eine Vergleichshinsicht auf philosophische Reflexionen, die von etwas ausgeht, das *alle* philosophischen Ansätze *gemeinsam* haben, *ohne* sie jedoch zugleich einem Kriterium unterzuordnen, das ihnen *von sich aus* fremd ist? Ist es möglich, eine solche Vergleichshinsicht zu finden, die nicht von einem von ‚außen‘ an philosophische Ansätze herangetragenen Voraussetzung, sondern von einer gleichsam von ‚innen‘ her gewonnenen Gemeinsamkeit ausgeht? Und liegt aber in diesen Fragestellungen nicht zugleich die Notwendigkeit, mehr darüber herauszufinden, was hier ‚philosophisch‘ eigentlich meint? Oder ist das umgekehrt nicht viel eher ein künstliches Problem – und sollte man nicht lieber wieder zu den gewohnten Vergleichshinsichten zurückkehren, bei denen man dann, trotz der oben aufgeworfenen Probleme, immerhin weiß, woran man ist?

Um diese Fragen nicht im abstrakten Raum stehen zu lassen und um zugleich zu zeigen, dass sie durchaus auch ganz praktische Probleme betreffen können, die beim Versuch auftreten, Philosophen miteinander in einen Vergleich zu bringen – im weitestmöglichen Sinn: den einen auf den anderen zurückzuführen, mit dem anderen zusammenzubringen, gegen den anderen abzugrenzen –, soll der oben angedeutete Streit der Perspektiven etwas genauer in Augenschein genommen werden. Denn der Leser, der mit einer schon fertigen – und nicht aus dem Text und seiner Lektüre selbst gewonnenen – Vorstellung davon, was der Text oder die Lektüre ist oder sein soll an diesen Text herangeht, findet sich in einem seltsamen Zirkel wieder. Der Zirkel besteht darin, dass eine im Vorhinein in Geltung gesetzte Annahme über einen Gegenstand die Blickrichtung der Untersuchung maßgeblich verzerren kann. Derjenige, der eine solche Annahme macht, findet sie tendenziell in seiner Erklärung oder Explikation bestätigt, während umgekehrt diejenigen Aspekte, die der eigenen im Vorhinein in Geltung gesetzten Annahme widersprechen, gerade weil diese Annahme als bereits in Geltung erscheint, tendenziell missachtet oder von vornherein als unsinnig ausgeschlossen werden. Der selbstaffirmative Aspekt dieses Zirkels ist in der experimentellen Psychologie und der Wissenschaftstheorie als ‚confirmation bias‘¹ oder ‚Bestätigungsfehler‘ bekannt geworden. Zentral ist die Feststellung der im Vorhinein in Geltung gesetzten Annahme, die dazu führt, dass der Anwender „[is] building a case to justify a conclusion already drawn.“ Das führt dazu, dass „one selectively gathers, or gives undue weight to, evidence that supports one's position while neglecting to gather, or discounting, evidence that would tell against it.“² Die Verabsolutierung einer Annahme im Vorhinein führt tendenziell zum Ausschluss oder zur Missachtung alternativer Blickwinkel. Diese Form zirkulä-

¹ Vgl. Wason, Peter C.: On the failure to eliminate hypotheses in a conceptual task, in: Quarterly Journal of Experimental Psychology 12,3 (1960), S. 129-140.

² Nickerson, Raymond S.: Confirmation Bias. A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises, in: Review of General Psychology 2,2 (1998), S. 175-220: 175. – Nickerson kommt am Ende seiner exzellenten Überblicksstudie zur ‚confirmation bias‘ in verschiedenen Wissenschaftskulturen übrigens wieder bei einem sehr alten philosophischen Prüfverfahren an: „The knowledge that people typically consider only one hypothesis at a time and often make the assumption at the outset that that hypothesis is true leads to the conjecture that reasoning might be improved by training people to think of alternative hypotheses early in the hypothesis-evaluation process. They could be encouraged to attempt to identify reasons why *the complement of the hypothesis in hand might be true* [Hervorh. v. mir, D.P.Z].“ (211)

rer Selbstbestätigung wurde in der philosophischen Tradition freilich schon viel früher wahrgenommen. Eine zugleich knappe und gelungene Zusammenfassung findet sich etwa in Francis Bacons *Novum Organum*, gleich im Anschluss an die bekannte ‚Idolenlehre‘:

„Der menschliche Verstand zieht in das, was einmal sein Wohlgefallen erregt hat – sei es, weil es so überliefert und geglaubt worden ist, sei es, weil es anziehend ist –, auch alles andere mit hinein [omnia trahit], damit es jenes bestätige und mit ihm übereinstimme. Und wenn auch die Bedeutung und Anzahl der entgegengesetzten Fälle größer ist, so beachtet er sie nicht [non observat], oder verachtet sie, schafft sie durch Haarspalterei beiseite und verwirft sie [rejecit], nicht ohne schwerwiegendes und verderbliches Vorurteil [praejudicio], nur damit das Ansehen jener alten fehlerhaften Beziehungen unangetastet bleibe.“³

Auf die Lektüre eines Textes übertragen bedeutet dieser ‚Bestätigungsfehler‘, dass ein Leser, der mit einer schon in Geltung gesetzten Annahme über Text und Lektüre an den- und dieselbe herangeht, sich in die selbstgeschaffene Gefahr begibt, in den Gedanken des Anderen nur und ausschließlich das Eigene, als selbstverständlich Angenommene wiederzufinden. Dass diese Gefahr aber nicht nur nicht die Ausnahme ist, sondern – im Gegenteil – weitverbreitet, dass sie möglicherweise sogar mitverantwortlich ist für das, als was und wie Philosophie sich im akademischen Diskurs ausformt, das kann folgende kurze – zugegebenermaßen zugespitzte – Darstellung vielleicht noch etwas deutlicher machen.

Viele Philosophen, die sich selbst als zur modernen Tradition der ‚Analytischen Philosophie‘ zugehörig verstehen, setzen etwa voraus, dass der gegenwärtige Stand der Forschung von vornherein auch der beste Stand der Forschung ist. Sie folgen dabei insgesamt einem Selbstverständnis von *Philosophie als Wissenschaft*, d. h. aber Philosophie, die sich am Methodenverständnis und Präzisionsideal naturwissenschaftlicher Forschung orientiert. Mit dieser Voraussetzung gerät eine solche Perspektive aber in mehrfacher Hinsicht in den Bestätigungsfehler: In systematischer Hinsicht erscheinen alle Ansätze, die nicht das naturwissenschaftliche Methodenideal voraussetzen (oder die formale Logik im Verständnis dieser Philosophen als Grundstruktur von Argumentation), als unzulänglich und unwissenschaftlich, bis hin zum Vorwurf der Irrationalität oder Sinnlosigkeit. In historischer Hinsicht sind sämtliche Ansätze von vornherein der eigenen teleologischen Weltanschauung untergeordnet. Sie erscheinen damit tendenziell vor allem im Modus entweder von Vorläufern der eigenen anerkannten wissenschaftlichen und philosophischen Überzeugungen oder aber als bloß historisch-literarische Exponenten von überwundenen Sinnzusammenhängen. Der akademische Vollzug eines solchen wissenschaftlichen Selbstverständnisses kann dann als Mimesis-Effekt beschrieben werden: Philosophie differenziert sich aus in ganz unterschiedliche ‚Disziplinen‘, während sie zugleich den Innovations- und Publikationsdruck der wissenschaftlichen Forschung übernimmt und entsprechend fortlaufend Theorien über ... produziert. Die Wahrnehmung ihrer selbst als wissenschaftskritische Prüfung etablierter wissenschaftlicher Modelle – ohne diese *prinzipiell* in Frage zu stellen – kaschiert mehr schlecht als recht die unendliche Annäherung der Philosophie an ein naturwissenschaftliches Ideal, dem sie zugleich, weil sie eben keine Naturwissenschaft ist, niemals genügen kann.

³ Vgl. Bacon, Francis: Neues Organon. Teilband 1, hg. v. Wolfgang Krohn, übers. v. Rudolf Hoffmann, Hamburg 1990, S. 107.

Auf der anderen Seite der philosophischen Landschaft erscheint die akademische Philosophie den ‚wissenschaftlichen Philosophen‘ als bloß historische Erschließung philosophischer Texte, versunken in die Gedanken vergangener Zeiten. Die Kritik lautet zugespitzt, es gehe ihr bloß um die historische Klärung vergangener Positionen bei gleichzeitigem Ignorieren von Sachfragen mit Relevanz für die Gegenwart. Diese Kritik aus der analytischen Perspektive ist allerdings nicht vollständig unbegründet.

Wie viele Philosophen der ‚Analytischen Philosophie‘ sich am Wissenschaftsideal der Naturwissenschaften orientieren, so orientieren sich viele Philosophen, die sich auf Philosophiegeschichtsschreibung und die philosophische Doxographie spezialisiert haben, an der Vorstellung von *Philosophie als geschichtswissenschaftlicher Forschung*: Philosophische Texte sind in historische Zusammenhänge eingebettet, aus denen allein sie erschlossen werden können. Diese Zusammenhänge reichen von impliziten Konstellationen gemeinsam geteilter Begriffsrahmen über biographische Zusammenhänge bis in alle möglichen historischen Kontexte hinein. Die philosophischen Texte werden so von vornherein in andere Texte eingebettet, die aus historischer Sicht den wesentlichen Rahmen bilden, von dem aus diese Texte verstanden werden müssen. Auch hier lässt sich eine Art Mimesis-Effekt beobachten: Da philosophische Texte quasi nur das Quellenmaterial für die historische Forschung abgeben, rückt zunehmend die Kommentarliteratur in den Vordergrund, die dann Texthierarchien ausbildet. Um sich überhaupt mit einem philosophischen ‚Klassiker‘ beschäftigen zu dürfen, müssen dann erst alle als ‚maßgeblich‘ geltenden Kommentare abgearbeitet werden. Wie bei der Auffassung von Philosophie als Wissenschaft ergibt sich hier ebenfalls ein regressives Moment: So wie K. in Kafkas *Das Schloß* verliert sich auch der Leser bei jedem Versuch, sich dem Ziel anzunähern, in unüberschaubaren sekundären Zusammenhängen.

Aber auch Lektüren, die versuchen, ganz ohne solche historistischen oder szientistischen Voraussetzungen auszukommen, können sich in diesem Regress der unendlichen Annäherung verlieren. Sie gehen z. B. von einer zugrundeliegenden ‚Autorintention‘ oder einem ‚letzten Textsinn‘ aus, reduzieren einen philosophischen Ansatz auf ein ihnen besonders einleuchtendes Grundproblem oder einen Grundgedanken, oder nehmen ihn schon zu Beginn als Bestätigung einer vom Leser a priori vorausgesetzten Wahrheit über den Text.

Die intentionale Auslegung setzt dabei – für jeden ersichtlich – etwas voraus, das kein Leser einzuholen imstande ist: Bei toten Autoren ist die eigentliche ‚Autorintention‘ unwiederbringlich verloren. Doch auch bei noch lebenden Autoren ist eine Selbstausslegung des Autors nicht das letzte Wort, das über ein Werk gesprochen werden kann. Sie besitzt sicherlich eine heuristische Leitfunktion, die den Leser gerade davor bewahren kann, die eigene Annahme einer ‚Autorintention‘ nicht zu überschätzen. Setzt er eine solche auktoriale Selbstausslegung aber umgekehrt als alleinigen hermeneutischen Schlüssel ein, bringt er sich um seine eigene kritische Kompetenz, diese Selbstausslegung mit seiner eigenen Lektüre abgleichen und hinsichtlich Abweichungen gegebenenfalls kritisieren zu können. Oft führt eine solche implizite Gleichsetzung von eigener und auktorialer Auslegung dann in den Modus der bloßen Wiederholung der Gedanken des Philosophen statt in eine differenzierte Auseinandersetzung mit ihnen. Das reicht vom berühmt-berüchtigten Habitus des ‚Hegelns‘ oder

‚Heideggers‘ bis zur bloß autoritativen Geste von Argumenten, die begründet werden mit Formulierungen wie ‚Kant sagt...‘ oder ‚Nietzsche sagt...‘.

Ähnliche Probleme ergeben sich mit der Annahme eines ‚letzten Textsinns‘ oder einer ‚eigentlichen Textbedeutung‘: Weil der Sinn des Textes nicht *in* ihm, sondern gleichsam *hinter* ihm gesucht wird, erscheint jede Explikation, die zunächst einmal den Gedanken verstehend auslegen will, als von vornherein unzureichend. Die Frage „Was soll ... bedeuten?“, wenn sie nicht nach dem konkreten Begriffsgebrauch im Text fragt, gerät in den assoziativen Modus des Ratens und Rätselfns. Ebenso wie die ‚Autorintention‘ schickt auch die Frage nach dem ‚letzten Sinn‘ oder der ‚eigentlichen Bedeutung‘ den Leser auf die Reise einer unendlichen Approximation an etwas, das zuvor als ‚noch immer nicht eingeholt‘ vorausgesetzt wird. Eine Abwandlung dieser hermeneutischen Haltung besteht darin, nicht (oder nicht nur) das ‚Eigentliche‘ des Textes suchen zu wollen, sondern einen Textkommentar daraufhin anzulegen, dass er den Text irgendwie ‚vollständig‘, d. h. ohne weiteres Desiderat auszulegen hat. Da sich zu jedem Text aber immer beliebige Kontexte hinzufügen lassen, wird die extensiv aufgefasste Forschungseinstellung der kommentierenden Abdeckung aller Aspekte niemals fertig. Der an sich sinnvolle kritische Einwand, man habe bezüglich der eigenen Forschungsfrage Wesentliches ausgelassen, kann so zu einer Art Leerformel oder Kritikillusion gerinnen, die immer noch jedem vorwerfen kann, etwas Bestimmtes *nicht* gesagt zu haben. Umgekehrt ist es auch in dieser Einstellung nicht verwunderlich, dass der erschöpfte philosophische Forscher irgendwann einen bestimmten Kommentar als maßgeblich anerkennt – und damit der Aufgabe einer unendlichen Annäherung an das Ziel einen Torwächter hinzufügt, hinter dem sich für den philosophischen Novizen immer nur noch ein weiterer Torwächter verbirgt.

Die Auszeichnung eines Grundproblems oder Grundgedankens als alleiniges Kriterium wiederum kann den Bestätigungsfehler in einen Text selbst verlegen. Wenn von vornherein in Geltung gesetzt ist, dass eine bestimmte Passage den Grundgedanken formuliert, dann ergibt sich die Illusion, dass alle anderen Passagen sich diesem Grundgedanken anpassen müssten. Da der Text sich allerdings nicht der Auslegung anpasst, sorgen solche Passagen für Irritation, die sich dieser Setzung partout nicht beugen wollen. Die Strategie, die auf den Bestätigungsfehler hinweist, besteht dann darin, solche Passagen entweder als unwichtig oder für die Argumentation unwesentlich zu deklarieren und aufgrund dessen zu ignorieren⁴, oder als ‚dunkel‘ oder ‚unverständlich‘ aus der Untersuchung auszuschließen bzw. ihre Explikation den anerkannten ‚Spitzenkräften‘⁵ der Kommentarliteratur zu überlassen.

Das Problem mit der Voraussetzung einer von vornherein in Geltung gesetzten ‚Wahrheit‘ über den Text zeigt sich am deutlichsten in, im engeren oder weiteren Sinne, psychologischen Unterstellungen bezüglich des Autors als Schlüssel zu diesem Text. Annahmen über

⁴ Das lässt den Zirkel deutlich werden: Eine Passage wird als ‚wesentlich‘ gesetzt – dadurch erscheinen andere Passagen als ‚unwesentlich‘ – was dadurch begründet wird, dass sie nicht ‚wesentlich‘ für die Argumentation sind.

⁵ Wenn dann immer mehr Forscher diese ‚Spitzenkräfte‘ zitieren, kann sich ein ‚Zitierkartell‘ ausbilden, das durch die schiere Menge an Reaktualisierungen als immer mächtiger erscheint, während alternative Lesarten immer mehr zu ‚randständigen‘ degradiert werden.

politisch-ideologische Überzeugungen, biographische Prägung, psychische Pathologien konstruieren eine Art ‚Verblendungszusammenhang‘, in dem der Leser von Anfang an diejenige Position einnimmt, die es bereits immer schon besser weiß. Das gilt freilich nicht nur für skeptische, sondern auch für affirmative Lektüreabsichten: Die im Vorhinein gemachte Unterstellung, der Autor habe ‚die Wahrheit‘ erblickt oder teile uns den objektiven Sinn der Geschichte mit, wird den Leser nicht zu einer Auseinandersetzung mit dem Gedankengang führen, sondern nur in die Bestätigung der eigenen Weltanschauung. Die von vornherein in Geltung gesetzte Annahme also, der Autor habe a priori ‚unrecht‘ bzw. ‚recht‘, führt zu nichts anderem als der Bestätigung dieser Annahme. Auch hier schickt die Setzung einer hinter dem Text gesuchten ‚Wahrheit‘ den Leser zumeist in eine bloß assoziative Verknüpfung derjenigen Momente, in denen er die Bestätigung seiner von vornherein in Geltung gesetzten Annahme am deutlichsten erblickt. – Es ist klar, dass diese Annahme von ‚Unrichtigkeit‘ oder ‚Richtigkeit‘, gerade weil sie mit ihm die wesentliche Struktur eines sich immer weiter verabsolutierenden Bestätigungsfehlers teilt, auch in ihrem jeweiligen Gegenpart nur die Bestätigung ihrer eigenen These finden wird: Auf der einen Seite finden sich die (meistens von der Gegenseite so genannten) ‚Apologeten‘, die ‚ihren‘ Philosophen als Repräsentanten einer von ihnen geteilten Weltanschauung lesen und ihn bei jeder sich bietenden Gelegenheit – oft auch im Verein mit anderen derart ausgezeichneten Kollegen – zur Legitimation dieser Weltanschauung heranziehen. Entsprechend gilt ihnen der Angriff auf ‚ihren‘ Philosophen auch als Versuch finsterner Kräfte, die ‚Wahrheit‘ zu unterdrücken. Auf der anderen Seite finden sich die Ideologiekritiker, die sich der einfachen Unterstellung einer aller Philosophie zugrundeliegenden (oder sogar mit ihr identischen) Ideologie bedienen, um dann Passage um Passage als Bestätigung derselben anzuführen, nicht selten verbunden mit der Forderung, die Lektüre dieses Philosophen ein für alle Mal einzustellen oder ihn sogar aus den Bibliotheken in den Giftschränk der Geschichte zu verbannen. Auch sie verstehen die Haltung der Gegenseite als eigentliche Legitimation des eigenen Unterfangens, die ‚Wahrheit‘ ans Licht zu heben und dadurch die ‚falsche Wahrheit‘ der Gegenseite gleichsam zu ‚entlarven‘.

Natürlich sind die hier skizzierten Perspektiven auf den philosophischen Vergleich, wie oben bereits gesagt, Zuspitzungen. Sowohl der Impetus der analytischen Philosophie, Auslegungen vornehmlich auf Argumente zu stützen und sich präzise auf den konkreten Text zu beziehen, als auch ihre Skepsis gegenüber allzu selbstverständlich übernommenen metaphysischen Annahmen sind sinnvolle Ermahnungen einer philosophischen Lektüre, die in den Text hineinzulegen versucht, was nicht da steht. – Umgekehrt darf der historische Horizont eines Textes nicht einfach ausgeblendet oder in einer allzu einfachen teleologischen Geschichtsauffassung vom philosophischen ‚Fortschritt‘ zur bloßen Magd des eigenen Erkenntnisstrebens degradiert werden. Die philosophiehistorische Forschung kann nicht nur Korrektiv zur Überschätzung des gegenwärtigen Horizontes sein, sie bewahrt den philosophischen Forscher nicht nur vor allzu voreiligen Innovationsansprüchen⁶, sie kann ihn vor

⁶ Vgl. Kondylis, Panajotis: Gedanken und Sprüche. Aphorismen von Panajotis Kondylis, in: Horst, Falk (Hg.): Panajotis Kondylis. Aufklärer ohne Mission. Aufsätze und Essays, Berlin 2007, S. 185-190: 188: „Der Mangel an historischer Bildung ist die unerschöpfliche Inspirationsquelle der Philosophen.“

allem allererst verstehen lassen, was ‚philosophische Tradition‘, in ihrer Pluralität, heißen kann. – Die hermeneutische Lektüre wiederum kann dem Leser, wenn sie die ‚Approximation‘ nicht als zu behebenden Mangel, sondern als regulative Idee versteht, die Begrenztheit und die Bestimmtheit seiner Auslegung verdeutlichen. Der Hinweis auf die Autorintention hilft dabei, die diesbezüglichen Signaturen des Autors im Text nicht gänzlich zu ignorieren. Die Auszeichnung von Grundproblemen und Grundgedanken kann – nimmt man sie nicht als Schwerpunkte einer ‚schiefen Ebene‘ der Auslegung, sondern als offensichtliche Ziel-, Umkehr- oder Komplexionspunkte des philosophischen Gedankens – bestimmte Richtungen der Argumentation, textdramaturgische Entscheidungen oder sogar zentrale Momente dessen aufschließen, was für den Text als Problem oder seine Lösung erscheint. Dasselbe gilt für ‚dunkle‘ Passagen im Text: Sie lassen erst Verständnisschwierigkeiten deutlich werden, in denen die eigene Lektürehinsicht an ihre Grenzen gerät und eine Neuausrichtung erfordert. Die apologetische Lektüre ist schließlich die Verzerrung einer eigentlich sinnvollen Forderung, dem Text gegenüber sich fair zu verhalten und vor die Kritik das Verstehen zu setzen, so wie die ideologiekritische Lektüre die Verzerrung einer grundsätzlich kritischen Haltung gegenüber dem Text ist, die nicht alles, was er sagt, für bare Münze hält und die auch über problematische im Text oder in der Lektüre gemachte Voraussetzungen nicht einfach hinwegsieht.

Das Problem sind also nicht, gerade nicht, die genannten Perspektiven selbst, sondern ist ihre Verabsolutierung. Die Tendenz zu dieser Verabsolutierung liegt gerade darin, dass diese Perspektiven vor der Lektüre des Textes schon ausgeprägt sind; dass sie die Lektüre also, als in Geltung gesetzte Vorurteile, gleichsam präfigurieren und ihre Aufmerksamkeit selektiv werden lassen. Wer bei jeder Lektüre dasselbe voraussetzt, weil es ihm zur Gewohnheit geworden ist oder weil es ihm schon immer als selbstverständlich erschien, so und nicht anders einen Text zu lesen, der wird bei jeder Lektüre genau diese Voraussetzung wiederholen und in der Wiederholung immer stärker machen, während alternative Lektüren immer mehr als mangelhaft erscheinen.

Diese Feststellung gilt nicht nur für offensichtliche hermeneutische Einstellungen, die als solche Schule gemacht haben, sondern auch noch für Fragestellungen, die eigentlich als unverdächtig erscheinen und die sich noch näher an der konkreten Befragung eines philosophischen Textes bewegen. Die *Befragung philosophischer Begriffe* etwa, die Philosophen über ein Begriffswort dekliniert, das beide gebrauchen oder die nach der ‚eigentlichen Bedeutung‘ des Begriffs fragt, setzt schon voraus, dass alle unter dem Begriffswort bzw. Begriff dasselbe verstehen. Eine solche Befragung kann insbesondere im zweiten Modus der Fragestellung in einen impliziten Begriffsesentialismus münden, der sich wiederum auch auf die Lektüre philosophischer Texte auswirken kann. Auch der Ausgang von ganz allgemein als ‚gegenwärtig relevant‘ vorausgesetzten *Themen* kann sich selbst in dem Eindruck fangen, dass die Philosophen der Tradition uns nichts mehr zu sagen haben. Das kann dann umschlagen in die Forderung, einen Philosophen zu ‚aktualisieren‘, quasi in unsere Zeit zu ‚übersetzen‘, um seine Nennung überhaupt noch sinnvoll finden zu können. Was ‚relevant‘ oder ‚gegenwärtig‘ ist, hat der Ausleger dabei freilich schon vorausgesetzt. Ähnlich gelagert ist der sehr einfache Abgleich philosophischen Sprechens mit eigenen, normativ vorausge-

setzten, Sprach- und Rationalitätsvorstellungen oder moralischen Überzeugungen: Sofern der Philosoph nicht die eigene Auffassung teilt, wird er, vor dem Hintergrund solcher Voraussetzungen, immer schon verloren haben.

Diese kurze Durchmusterung verschiedener Lektürehaltungen soll deutlich machen, was das Denkproblem der vorliegenden Arbeit ist: Wie ist es möglich, philosophische Texte miteinander zu vergleichen, ohne in eine Verabsolutierung, d. h. in einen andere Alternativen a priori ausschließenden Bestätigungsfehler zu geraten? Die mit diesem Denkproblem verbundene Aufgabe kann, vor dem Hintergrund der gegebenen Aporien, die sich aus dem Vergleich philosophischer Ansätze miteinander ergeben können, dann wie folgt formuliert werden: Es gilt, einen Ansatz zu finden – oder zuallererst zu entwickeln –, der es ermöglichen würde, *das Denken von zwei Philosophen ohne Annahme eines ‚äußeren‘ Dritten zu vergleichen*, das als bereits bestehend, konstituiert, oder sogar geltend vorausgesetzt würde. Ein solcher Ansatz müsste etwas als tertium comparationis besitzen, das einerseits *jedem* Denken zukommt, insofern es ‚philosophisch‘ genannt werden kann, das andererseits aber gerade keinen normativen Begriff davon im Vorhinein voraussetzt, was endgültig, auch für alle anderen, als ‚philosophisch‘ zu gelten hat und was nicht, sondern das dem *Spezifischen*, dem je Eigenen eines philosophischen Denkens, Rechnung trägt. Unversehens ist aus dem Problem des Vergleichs zweier philosophischer Positionen das Problem geworden, was an diesen Positionen eigentlich ‚philosophisch‘ heißen kann, mit anderen Worten: Wie Philosophie sich verwirklicht und warum sie sich so verwirklicht, dass sie sich in ganz unterschiedlichen Formen zum Ausdruck bringt. Gefragt ist also nach dem Gemeinsamen von philosophischen Ansätzen, Positionen, Reflexionen, und zwar so, dass dieses Gemeinsame nicht von ‚außen‘ gleichsam ‚appliziert‘, aufgeklebt wird und damit den Blick auf das verzerrt, was sich als philosophische Reflexion zu denken gibt. Die Frage aber, *worin sich die philosophischen Ansätze zweier Philosophen vergleichen ließen*, was nicht schon irgendwie als gegeben vorausgesetzt würde, bleibt weiter fragwürdig und sie bleibt solange unbeantwortet, wie keine Antwort auf die Frage *nach dem Gemeinsamen so unterschiedlicher philosophischer Ansätze* gegeben ist. Beide Antworten bedingen sich gegenseitig, sofern beide Fragen radikal gestellt sind und sie lassen sich zusammenführen in der Frage: Was haben philosophische(s) Denken, Ansätze, Positionen gemeinsam, *hinsichtlich dessen, dass sie als ‚philosophisch‘ verstanden werden können?* Damit ist ein erster Schritt hin zu dem gemacht, was das Thema des folgenden Hauptteils ist: Die Frage nach dem ‚Philosophischen‘, das sich in philosophischem Denken ‚zeigt‘, führt auf eine *Hinsichtnahme* auf philosophisches Denken, eine bestimmte Weise der *Lektüre philosophischer Texte*. Sie führt in eins damit auch zu der Frage, wie eine solche Hinsichtnahme sich selbst noch als ‚philosophisch‘ verstehen könnte. Erst im Durchgang durch diese Fragen wird sich das gesuchte Gemeinsame philosophischer Ansätze ergeben, das nicht von ‚außen‘ an sie angelegt ist, sondern das sich daraus ergibt, dass diese Ansätze eben *philosophische* Ansätze sind.

Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie

„And what there is to conquer
By strength and submission, has already been discovered
Once or twice, or several times, by men whom one cannot hope
To emulate – but there is no competition –
There is only the fight to recover what has been lost
And found and lost again and again: and now, under conditions
That seem unpropitious. But perhaps neither gain nor loss.
For us, there is only the trying. The rest is not our business.“¹

(T. S. Eliot, East Coker, The Four Quartets)

1. Philosophie und Reflexion

Der Begriff, der mit ‚Philosophie‘ zumeist² verbunden oder gleichgesetzt wird, ist der Begriff der ‚Reflexion‘. Als philosophischer Begriff eher jüngerer Datums, gehört er heute wie selbstverständlich zu dem Vokabular, mit dem in verschiedenen Hinsichten das menschliche Denken im Allgemeinen und das philosophische Denken im Besonderen bezeichnet werden kann.³ Dazu gehören die beiden soeben genannten Spezifikationen von ‚Denken‘ ebenso, wie das Begreifen von ‚Reflexion‘ als Verstandes- oder Vernunfttätigkeit, als Überlegung oder Nachdenken, als intellektuelle Tätigkeit oder als Denken, das in ausgezeichneter Weise etwas in Betracht zieht, auf etwas ‚hinsieht‘, was einer anderen Weise des Denkens sonst entginge. Dementsprechend kann ‚Reflexion‘ als Denktätigkeit verstanden werden, die unterschieden wird von einem nicht reflektierten Denken, oder als eine besonders, durch eine Methode oder einen Anspruch, ausgezeichnete Weise des Denkens im Unterschied zu dem,

¹ Ich danke Viktoria Burkert für den Hinweis auf Eliot.

² Mit der hier und in allem Weiteren vorgenommenen Einschränkung der Perspektive auf die abendländische Philosophietradition ist *nicht* einer eurozentristischen Verabsolutierung das Wort geredet. So hat Schweidler gegen einen solchen Vorwurf eine mögliche „Begründung des Zusammenhangs zwischen kulturellem Ursprung und gleichwohl universalem Anspruch des philosophischen Denkens und Argumentierens“ plausibel gemacht, „nämlich aus der weltgeschichtlichen Virulenz des ‚griechischen Sonderwegs‘, der seinen Ursprung gerade in einer aufs engste mit der Philosophie verknüpften, spezifisch abendländischen *Literalität* und *Textualität* hat.“ Vgl. Schweidler, Walter: Was ist Philosophie?, in: Ders.: Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik, Freiburg/München 2008, S. 24-53: 34. Vgl. ebd., S. 33-41, insbesondere S. 40.

³ Der Begriff ‚Reflexion‘ teilt damit in gewisser Weise das Schicksal anderer Begriffe, deren extensionales Feld im alltagssprachlichen Gebrauch hinsichtlich verschiedener Gebrauchsweisen gleichsam ‚explodiert‘ ist, darunter der Begriff ‚Problem‘, vgl. dazu Bréhier, Émile: La notion de problème en philosophie (1948), in: Ders.: Études de philosophie antique, Paris 1955, S. 10-16: 10.

was nicht dieser Weise entspricht: einem alltäglichen, einfachen, vortheoretischen usw. Denken. ‚Reflexion‘ kann auch ein Denken bezeichnen, das noch einmal denkt, was schon gedacht ist, von der Metapher des Spiegels her, der das Licht, das auf ihn fällt, reflektiert;⁴ ein Denken, das in sich selbst noch einmal den Unterschied von Denken und (Noch-) Nicht-Denken, Denken und Wahrnehmung, Sensation, Anschauung, Denken und bloßer Anwendung oder Praxis wiederholt und wiederholen kann. ‚Reflexion‘ bezeichnet aber so auch die Tätigkeit des Abbildens eines ‚Urbildes‘, eine Tätigkeit, die es ermöglicht, eine Korrespondenz, Übereinstimmung, Angleichung von Gegenstand und Erkenntnis, Tatsachen und Sachverhalten festzustellen, und sie ist noch die Fähigkeit, die die Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) dieser Feststellung selbst festzustellen ermöglicht. – Entsprechend den hier genannten Verwendungen von ‚Reflexion‘ kann auch das Adjektiv oder Adverb ‚reflektiert‘ gebraucht werden: reflektiertes Handeln – ein Handeln, das von Überlegung begleitet und geleitet ist; ein reflektierter junger Mann – ein junger Mann, der nicht nur drauf los spricht, sondern der seine Worte überlegt wählt, der überlegt handelt, der Alternativen abwägt und gewichtet; eine reflektierte Aussage – eine Aussage, in der z. B. ihre eigenen Bedingungen mit ausgesagt sind, der Grund oder die Grenze ihrer Gültigkeit mit angegeben werden, die den Kontext, in dem sie gemacht wird, mit beachtet.

Schon in dieser kurzen und naiven, keineswegs Vollständigkeit beanspruchenden Aufzählung der verschiedenen Möglichkeiten ‚Reflexion‘ und ‚reflektiert‘ zu gebrauchen, stellt sich der Eindruck ein, dass verschiedene Überzeugungen über das, was menschliches Denken ausmacht, in das weite Begriffsfeld mit eingeflossen sind: dass es eine Trennung gibt zwischen einem einfachen und einem nicht mehr ganz so einfachen Denken, das auch als Leistung betrachtet werden kann; dass diese Leistung darin bestehen kann, ein größeres Wissen, eine bessere oder genauere Kenntnis zu besitzen, schärfer oder präziser zu denken, feiner unterscheiden oder zerteilen, analysieren zu können; dass Begriffe wie ‚Erkenntnis‘, ‚Kontext‘, ‚Geltung‘, ‚Begründung‘ mit ‚Reflexion‘ zu tun haben. Darüber hinaus lassen sich insgesamt gemeinsame Aspekte oder Merkmale an diesen verschiedenen Hinsichten auf ‚Reflexion‘ feststellen: So etwa, dass es sich um eine *Bewegung oder eine Tätigkeit* handelt, die entweder die Denktätigkeit selbst ist oder mit ihr zu tun hat; dass es ein *Kriterium der Unterscheidung* geben muss zwischen ‚Reflexion‘ und nicht-reflektierendem Denken; dass ‚Reflexion‘ etwas mit *Wiederholung und Verdopplung* zu tun hat, mit der Tätigkeit des Abbildens eines Urbildes, gedacht in der Metapher eines Spiegels; schließlich dass ‚Reflexion‘ sich auf etwas bezieht, auf das sich nicht immer jeder bezieht, der überhaupt denkt und dass dieses ‚etwas‘ den Charakter hat von *dem, was auch oder mit dabei ist* – Kontext, Wissen, Kenntnis –, was Aussagen zu Behauptungen und andere Aussagen zu Begründungen machen kann und was damit mit dem eben genannten Kriterium der Unterscheidung zu tun haben kann.

⁴ Vgl. dazu immer noch zutreffend Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt a. M. 1981. Vgl. S. 22: „Das Bild, das die traditionelle Philosophie gefangenhält, ist das Bild vom Bewußtsein als einem großen Spiegel, der verschiedene Darstellungen enthält [...] und mittels reiner, nichtempirischer Methoden erforscht werden kann.“

Ein Blick auf die Begriffsgeschichte⁵ bestätigt diesen ersten, ganz und gar cursorischen Eindruck. ‚Reflexion‘ – von lat. ‚reflectere‘, ‚reflexio‘: ‚zurückbeugen‘ – ist seit Beginn des 17. Jahrhunderts enzyklopädisch als philosophischer Begriff nachgewiesen. Zugleich stellt er sich auch alltagssprachlich in den Bedeutungen ‚Überlegung‘ und ‚nachdenkende Betrachtung‘ ein.⁶ Dabei lässt sich ‚reflexio‘ bis weit in die mittelalterliche Scholastik zurückverfolgen: Der Begriff wird bereits von Thomas von Aquin gleichbedeutend mit ‚reditio‘ gebraucht.⁷ Die ‚reditio (in seipsum)‘, die ‚Rückkehr (in sich selbst)‘, ist wiederum eine Übersetzung des griechischen Begriffs ‚epistrophé‘, der prominent bei Plotin und dann bei Proklos gebraucht wird. ‚Epistrophé‘, Infinitiv ‚epistréphein‘, bedeutet ‚herumwenden‘, ‚hin und her wenden‘, ‚richten auf‘ und besitzt damit bereits die Bedeutungen der doppelten Hinsicht von ‚con-versio‘, ‚re-ditio‘ und ‚re-flexio‘, der Drehbewegung, im ‚Um-kehren‘, ‚Um-wenden‘⁸ und im ‚re-spectus‘, dem ‚Hin-wenden‘, ‚Zu-wenden‘, im Sinne einer ‚Hinsicht‘ oder ‚Aufmerksamkeit‘ auf etwas. Insofern ‚epistrophé‘ und seine lateinischen Übersetzungen als „begriffsgeschichtliche Vorläufer [...] zu ‚Selbsterkenntnis‘ und ‚Selbstbewußtsein‘ betrachtet werden müssen“⁹, erlangt der Begriff der ‚Reflexion‘ in der Frühen Neuzeit, etwa in der Selbstvergewisserung der Erkenntnis bei Descartes und Locke, einen zentralen systematischen Ort. Bei Descartes wird ‚réflexion‘ allerdings noch nicht in einem streng terminologischen Sinn verwendet. In den *Meditationes de prima philosophia*¹⁰ taucht der

⁵ Vgl. dazu und im Folgenden: Zahn, Lothar: Art. ‚Reflexion‘, in: Gründer, Karlfried/Ritter, Joachim (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 8, Darmstadt 1992, Sp. 396-405. – Im Folgenden zitiert mit der Sigle HWP mit Bandangabe.

⁶ Vgl. Zahn, Art. ‚Reflexion‘, Sp. 396.

⁷ Vgl. Wébert, Jourdain: ‚Reflexio‘. Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas d’Aquin, in: Mélanges Mandonnet. Études d’histoire littéraire et doctrinale de moyen âge Bd. 1, Paris 1930, S. 285-325; Putallaz, François-Xavier: Le sens de la réflexion chez Thomas d’Aquin, Paris 1991. Vgl. Zahn, Art. ‚Reflexion‘, Sp. 405 Anm. 8.

⁸ Damit entfernter verwandt ist die ‚Umwendung‘ (der Seele), die ‚periagogé‘ in Platons *Politeia*, die durch die ‚paideia‘ bewirkt werden soll (Platon: *Politeia*, 518d, explizit 521c). Entfernt deswegen, weil zu beachten ist, dass es hier um die Deutung des Höhlengleichnisses geht: Die ‚periagogé‘ ist gerade keine plötzliche Konversion (521c), sondern eine langsame Gewöhnung, die den „nächtlichen Tag zum wahren Tag“ werden lässt (ebd.). Die ‚periagogé‘ korrespondiert auch mit dem ‚periagein‘ des Halses dessen, der gerade von seinen Fesseln befreit wird und für den das Licht, das sich im gefesselten Zustand in seinem Rücken (!) befand, noch zu hell ist (515c-e). Die ‚paideia‘, die zur Vorbereitung Arithmetik und Geometrie (inklusive Stereometrie und Astronomie) vorsieht, gipfelt in der Dialektik (533c-d), die allein zum ‚anhypotheton‘ vordringen kann (511b-c). – Den Begriff der ‚metanoia‘, der insbesondere in der christlichen Rekontextualisierung der platonischen Dialoge als ‚Buße‘, ‚Reue‘ oder ‚Umkehr‘ von Paulus her zentral wird, gebraucht Platon fast gar nicht. Wo er eingesetzt wird (Platon: *Euthydemos* 279c) bedeutet er ‚Neubesinnung‘, konkret an der genannten Stelle aber bereits als Aufmerksamkeit auf die soeben geführte Rede.

⁹ Zahn, Art. ‚Reflexion‘, Sp. 396.

¹⁰ Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*, in: *Œuvres de Descartes* Bd. VII, hg. v. Charles Adam und Paul Tannery, Paris 1996. Zitiert wird nach der Paginierung dieser Ausgabe mit dem Kürzel AT und der Bandnummer in römischen Zahlen. – Für die Übersetzung, wenn nicht anders angegeben, ist hier maßgeblich die Ausgabe: *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch-deutsch, übers. u. hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2008.

Begriff an den systematisch zentralen Stellen gar nicht auf¹¹, während er im *Discours de la Méthode*¹² einfach mit ‚Überlegung‘ übersetzt werden kann.¹³ Bei Locke wird der Begriff ‚reflection‘ in *An Essay Concerning Human Understanding* im eigentlichen Sinn terminologisch verwendet: „By REFLECTION then, in the following part of this Discourse, I would be understood to mean, that notice which the Mind takes of its own Operations, and the manner of them [...]“.¹⁴ Mit der Bestimmung der ‚reflection‘ als Tätigkeit des ‚mind‘ ist zugleich die Verwendung von ‚Reflexion‘ als gleichbedeutend mit ‚Selbsterkenntnis‘ und ‚Selbstbewusstsein‘ vorgezeichnet.¹⁵ Diese Verortung der ‚Reflexion in uns‘ wiederholt sich, wenngleich in kritischer Absicht, bei Leibniz im Vorwort der *Nouveaux Essais sur l’Entendement Humaine*: „[...] la réflexion ne’est autre chose qu’une attention à ce qui est en nous.“¹⁶ Der kritische Unterschied liegt in der Behauptung von ‚eingeborenen Ideen‘ gegenüber Locke, die allerdings nur „virtuel“¹⁷ gegeben sind. Dementsprechend unterscheidet Leibniz auch zwischen ‚perceptions‘ mit und ohne ‚réflexion‘¹⁸, so dass der ‚réflexion‘ neben der Rückwendung und der Aufmerksamkeit auf das, was „in uns ist“ auch die Aufgabe der Explikation zukommt, „fournir aussi quelque chose de pensée de nostre propre fonds à nous mêmes [...]“.¹⁹

¹¹ Wichtiger als die ‚reflexio‘ ist in den *Meditationes* der Begriff der ‚perceptio‘, der bestimmt wird als „solius mentis inspectio“, die, abhängig von dem ‚attendere‘ – dem ‚Achten auf‘ – klar oder verworren sein kann, vgl. AT VII, 31. Das kann darauf hinweisen, Descartes nicht nur im Hinblick auf offensichtliche Begriffe wie ‚cogitatio‘ hin zu lesen.

¹² Descartes, René: *Discours de la méthode*, in: *Œuvres de Descartes* Bd. VI, hg. v. Charles Adam und Paul Tannery, Paris 1996 (Ausgabe zit. mit der Sigle AT); vgl. Descartes, René: *Discours de la méthode*. Französisch-deutsch, übers. u. hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2011.

¹³ Vgl. Descartes, AT VI 1,14; 3,6; 4,4.

¹⁴ Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, hg. v. Peter H. Nidditch, Oxford 1975, Buch II Kapitel 1 §4, S. 105. Das ist die erste explizite von mehreren, implizit bleibenden, Bestimmungen von ‚reflection‘, die sich in Lockes Essay fortschreiben (wichtig dabei ist z. B. das Verhältnis der ‚reflection‘ zu anderen ‚operations of the mind‘ sowie zum Konzept der ‚ideas‘, die unterschieden werden in ‚determinate (simple) ideas‘ und ‚determined (complex) ideas‘, vgl. ebd., S. 13). Das hat Cassirer dazu veranlasst, von dem „proteusartigen Begriff der ‚Reflexion‘“ bei Locke zu sprechen, „der sich allen Wendungen und Wandlungen von Lockes Gedanken gleichmäßig anbequemt [...]“ Vgl. Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* Bd. 2, Darmstadt 1974, S. 234.

¹⁵ Ebenso ist mit Lockes kategorischem Ausschluss der „Speculations which [...] I shall decline, as lying out of my Way in the Design I am now upon“ und dem Bekenntnis zu diesem ‚Design‘, der „historical, plain method“, der Weg vorgezeichnet, der bis zu den aktuellen Diskursen der Philosophie des Geistes im Verein mit Neuro- und Kognitionswissenschaften reicht. Vgl. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* I.1 §2, S. 43.

¹⁶ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* Bd. 1. Französisch und deutsch, hg. u. übers. v. Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Frankfurt a. M. 1996, S. XVI.

¹⁷ Leibniz, *Neue Abhandlungen* Bd. 1, S. XVIII. Zum Begriff ‚virtuellement‘ bei Leibniz als Konzept einer ‚bestimmten Möglichkeit‘, vgl. Okolowitz, Herbert: *Virtualität bei G. W. Leibniz. Eine Retrospektive*, Augsburg 2006 (Zugl. Univ. Diss); Zorn, Daniel-Pascal: *Textflächen und Denktiefen. Zur Virtualität philosophischer Reflexionen*, in: Röttgers, Kurt/Schmitz-Emans, Monika (Hgg.): *Oben und Unten. Oberflächen und Tiefen*, Essen 2013, S. 103-111: 106-108.

¹⁸ Leibniz, *Neue Abhandlungen* Bd. 1, S. XX, XXII.

¹⁹ Leibniz, *Neue Abhandlungen* Bd. 1, S. XVIII. Leibniz bringt damit die Bewegung von ‚innen‘ nach ‚außen‘, die vom ‚Geist‘ oder der ‚Seele‘ ausgeht in Verbindung mit der Bewegung, die durch die ‚Umwendung‘ auf das,

Das Verständnis von ‚Reflexion‘ als Vermögen des menschlichen Geistes, das die Erkenntnis dieses Vermögens zuallererst ermöglicht; der Versuch, das Selbstbewusstsein *und* die methodische Explikation desselben gleichermaßen als ‚Reflexion‘ zu denken, ist das Unternehmen von Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Mit dem Begriff der ‚transzendentalen Reflexion‘ oder ‚Überlegung‘²⁰, die zuallererst die Unterscheidung der Hinsichten von ‚Gegebenem‘ und ‚Gedachtem‘, wie auch noch die Rechtfertigung dieser Unterscheidung ermöglicht, und der methodischen Unterscheidung gleich zweier Weisen von ‚Reflexion‘, in den Begriffen der transzendentalen und der ‚logischen Reflexion‘ etabliert Kant die Philosophie selbst als Thema und Methode in Gestalt der ‚Reflexion‘. Thema ist explizit die ‚Kritik‘ der reinen Vernunft und die unterschwellige Verbindung von ‚Selbstreflexion‘ als Thema vorangegangener epistemologischer und ontologischer Ansätze und Problemen, die sich aus der Selbstbezüglichkeit der Reflexion ergeben, in der ‚transzendentalen Dialektik‘.²¹ Dabei ist ‚Reflexion‘ gerade nicht gedacht als das, worin sie selbst stattfindet, sondern das ‚Worin‘ wird angegeben mit der Gattung ‚Vorstellung überhaupt‘, aus der sich dann alle anderen Begriffe – Perzeptionen, Empfindungen, Anschauungen, Begriffe bis zur Idee selbst – ableiten.²² Die ‚Reflexion‘ ist dabei mit der Vorstellung, obschon implizit, mit-gegeben: „Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subjekt, 2) die Beziehung auf Objekte, und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt.“²³ Mit diesem Unternehmen Kants ist ausgesprochen ein Bestreben, der ‚Reflexion‘ als philosophischer Reflexion – d. h. bei Kant: als Metaphysik – ihre ‚Schranken‘ aufzuweisen.²⁴ Neben das Konzept des ‚reflexiven Selbstbewusstseins‘, wie es sich von Descartes und Locke über Leibniz bis Kant ergibt, tritt so die ‚philosophische Reflexion‘, die sich selbst als eine im positiven Sinne ‚beschränkte‘ Reflexion versteht. Zugleich bildet sich, etwa bei Herder, über den Bezug auf die ‚Sprache‘ als Gegenstand, ein philosophisches Verständnis von ‚Geschichte‘ als „überindividuelle[m] R[eflexions]zusammenhang“²⁵ heraus, der den Begriff der ‚Kultur‘ als Gegenstand der Geisteswissenschaften vorbereitet.

Es liegt nahe, dass ein Überbieten des kantischen Ansatzes sich selbst nur als Überwindung verstehen kann: „Von dieser kritischen Beschränkung ging der Impuls aus, die transzendentale wiederum durch eine ‚absolute R[eflexion]‘ zu überbieten und dabei gleichzeitig auch

was zunächst und zumeist im Rücken liegt und was damit zuallererst erschlossen wird und zeichnet damit schon das Unternehmen Kants vor, der beide Bewegungen miteinander zu verbinden sucht.

²⁰ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 317-319.

²¹ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A VII: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse, daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“

²² Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 376-377.

²³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 390-391. Vgl. zu Kant auch die Kapitelabschnitte 5.1 und 6.3.2.

²⁴ Vgl. Schnädelbach, Herbert: *Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie*, in: Högrefe, Wolfram (Hg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen* (Sammelband zum XIX. Deutschen Kongress für Philosophie), Berlin 2004, S. 283-295: 294.

²⁵ Zahn, Art. ‚Reflexion‘, Sp. 397.

der geschichtlichen Seite der R[eflexion] gerecht zu werden.²⁶ Der Versuch Kants, im Konzept der ‚Reflexion‘ zugleich die gegenständliche Ebene ‚Selbstbewusstsein‘, die methodische Ebene ‚transzendente Reflexion‘ und ihre (hinsichtlich objektiver Urteile) geltungslogische Beschränkung zu denken, wird als unzureichend empfunden und drängt im weiteren Verlauf zu Versuchen, ‚reflexives Selbstbewusstsein‘ als eine reine Tätigkeit zu konzipieren, die sich selbst sowohl im Sinne einer ursprünglichen, in sich selbst zurückkehrenden Instanz, wie auch als Möglichkeitsbedingung der Entfaltung von Seinsbestimmungen zu denken vermag. Von Fichte ausgehend, der seine *Wissenschaftslehre* zunächst von Kants ‚transzendentelem Ego‘ her entwickelt²⁷ und in ihr noch 1812 eine Ausführung der transzendentalen Logik sieht, die das „Denken mit Ausschluß der Anschauung“²⁸ zum Thema hat, ergibt sich der Versuch, über die Beschränkungen Kants hinauszudenken, zunehmend als Kritik an der ‚Reflexionsphilosophie‘, die damit zugleich zum philosophischen Begriff wird. Dabei geht etwa die Kritik Schellings vor allem auf die ‚entzweiende‘ oder ‚spaltende‘ Funktion der ‚Reflexion‘, die eine Rückkehr in das Ursprüngliche verunmöglicht, während Hegel die festlegende und vereinzelnende Funktion der bloßen ‚Reflexion‘ (v.a. bei Kant, Jacobi und Fichte) der lebendigen Bewegung des Gedankens im spekulativen Denken entgegensetzt.²⁹ Die Kritik der Philosophen der späteren Klassischen Deutschen Philosophie an der ‚Reflexion‘ und die Etablierung von methodischen Konzepten – von Fichtes Wissenschaftslehre über Schellings bis hin zu Hegels Dialektik –, die nichtsdestotrotz ‚Reflexion‘ wie auch immer einzubinden versuchen, zeigt die Grenze der ‚Reflexion‘ als Konzept dort auf, wo sie als ‚Selbstbewusstsein‘ eines *endlichen*, aber souverän sprechenden, denkenden und die Welt bezeichnenden und auslegenden Wesens gedacht wird, das *zugleich* in einem diese Endlichkeit *übergreifenden* Zusammenhang (Vernunft, Geschichte, Natur, Sprache usw.) stehen soll. Mit der ‚Deflation‘ des Deutschen Idealismus und der Krise des Absolutheitsanspruchs vor dem Hintergrund neu entstehender wissenschaftlicher Disziplinen wird die Philosophie, als methodische ‚Reflexion‘, an eben diese zurückgebunden.³⁰ Gleichzeitig mit dieser ‚Profes-

²⁶ Zahn, Art. ‚Reflexion‘, Sp. 398. – Dieser Impuls war allerdings bei Kant bereits angelegt, in seinen vielen Erklärungen, die eine ‚Transzendentalphilosophie‘ erst, im Gefolge der KrV, in Aussicht stellten, vgl. Sala S. J., Giovanni B.: Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 95 (1988), S. 18-53: 48-53, insbesondere S. 52: „[D]ie behauptete Aufgabe der KrV im Hinblick auf ein noch zu entwickelndes System der Transzendentalphilosophie [...] kam gerade den gescheiterten Schülern [...] Kants sehr gelegen. Sie sahen in dieser Distinktion des Meisters grünes Licht für eine Fortbildung des Kantischen Ansatzes, die in der Tat auf eine Umbildung der KrV insgesamt hinauslief [...]“

²⁷ Vgl. Arndt, Andreas/Jaeschke, Walter (Hgg.): Geschichte der Philosophie Bd. IX,2. Die Philosophie der Neuzeit 3. Teil 2: Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel, München 2013, S 19-23.

²⁸ Fichte, Johann Gottlieb: Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik (Oktober-Dezember 1812), Hamburg 1982, S. 4.

²⁹ Zahn, Lothar: Art. ‚Reflexionsphilosophie‘, in: HWP Bd. 8 (1992), Sp. 407-408: 407.

³⁰ Vgl. Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt a. M. 1983, bei dem die Rede ist von einer „Identitätskrise“ der Philosophie, vgl. S. 17-18, 22. Vgl. S. 23: „Die Situation der Philosophie nach dem absoluten Idealismus ist auch dadurch gekennzeichnet, daß es keine systematische Gesamtdeutung der Wirklichkeit mehr gibt, die mit Grund auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben könnte.“ Mit Blick auf Dilthey, Simmel, Nietzsche, Freud (und den frühen Heidegger) wird der Absolutheitsanspruch im Begriff des ‚Lebens‘ aufrechterhalten und zugleich transformiert, so, „daß der Lebensbegriff der einzige *Totalitätsbegriff* ist, dessen sich das Denken nach der Abwendung vom idealistischen Konzept des Absoluten noch mächtig

sionalisierung³¹ der Philosophie werden im Deutschen Idealismus sichtbar gewordene ‚Strukturen‘³², die sich im Grenzbereich von ‚endlicher‘ und ‚unendlicher Reflexion‘ ergeben haben, in der philosophischen Publizistik (Marx, Kierkegaard, Nietzsche) thematisch. Insbesondere der Bezug auf die Geschichte, die zunehmend als Zusammenhang individueller Ereignisse wahrgenommen wird³³ sowie der Bezug auf die Grenzen der Philosophie im Hinblick auf andere Arten und Weisen der gedanklichen Äußerung – Politik, Kunst, Religion, Wissenschaft – werden für das 20. Jahrhundert prägend. So wird zwar nicht das ‚reflexive Selbstbewusstsein‘ als Gegenstand der Philosophie, wohl aber werden die Antinomien, die Kant in seiner ‚Reflexion‘ auf die Schranken eben dieser ‚Reflexion‘ (wieder-) entdeckt hat, in diesen neuen Bereichen aufgewiesen und problematisiert: die zerstörerische Kraft der Negation in Verbindung mit ‚Reflexion‘ als Wille zur Macht, Interpretation und Bestimmung (Nietzsche); die Probleme des Unendlichen und des Reflexiven in der neuentstehenden Mathematik und Logik (Cantor, Frege, Russell); die vom Frühchristentum her gedachte Problematisierung von philosophischer Rechtfertigung und religiöser Entscheidung (Kierkegaard, Nietzsche) bzw. politischer Entscheidung (Marx, Lenin) als Radikalisierung des Denkens; die geltungslogische Problematik des Psychologismus in der Vergegenständlichung des ‚reflexiven Selbstbewusstseins‘ (Wundt, Brentano, Husserl); die skeptische Problematik eines Bewusstseins, dessen ‚Reflexion‘ auf sich selbst nie ganz aus sich selbst heraus gelingt, das also einer Explikation bedarf (Freud); die fortlaufende ‚Reflexion‘ auf die Sprache als je bestimmte aposteriorische Bedingung von ‚Reflexion‘ und die Explikation von Sprache als differentielles System fortlaufender Aktualisierung (de Saussure); schließlich die (Wieder-) Entdeckung ‚reflexiver‘ Phänomene in Kunst und Literatur im kritischen Anschluss an die Romantik, die sich zugleich als ‚Krise‘³⁴ der darstellenden Kunst ergibt.³⁵ Dem

glaubt. [...] [H]ier wird noch das Ganze gedacht, aber wesentlich als Irrationales.“ Damit sind Begriffe wie ‚(Ur-) Erlebnis‘, ‚Lebensvollzug‘, ‚Wille zur Macht‘, die ‚Leiblichkeit‘ und noch das ‚Unbewusste‘ angezeigt, die allesamt Immanenzphilosophien mit einem sich entziehenden ‚An-sich-Rand‘ erlauben. Das reicht bis zur strukturalistischen Interpretation Freuds durch Jacques Lacan und der ideologiekritischen Relektüre Hegels mit Lacan durch Slavoj Žižek und zu ‚poststrukturalistischen‘ Konzeptionen des Begehrens und Exzesses im Anschluss an Kojève und Bataille, die sich auch in den Werken von Foucault und Deleuze wiederfinden lassen.

³¹ Vgl. Schneider, Ulrich Johannes: Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert, Hamburg 1998, S. 1-28: 18.

³² Vgl. Derrida, Jacques: Grammatologie, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1974, S. 44-45.

³³ Auch dies in Abgrenzung zum Absolutheitsanspruch der Einheit von Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte bei Hegel, vgl. Schnädelbach, Philosophie in Deutschland, S. 22-23.

³⁴ Die breite Einbindung der operativen Leistungen in Literatur (seit der Romantik) und Malerei (beginnend mit dem Impressionismus) in das Kunstwerk, bei Schlegel, Novalis, Mallarmé, Rilke, Roussel, Cézanne, van Gogh u. a. im Zusammenhang mit Konzepten wie ‚Fragment‘, ‚Fiktion/Wirklichkeit‘, ‚Ironie‘, ‚Bruch‘, ‚Weltverlust‘, aber auch ‚Unmittelbarkeit‘, ‚Überwältigung‘ usw. können durchaus als Krisenphänomene der Vorstellung einer vollständig repräsentierbaren Wirklichkeit konstatiert werden. Vgl. zur Malerei: Lyotard, Jean-François: Vorstellung, Darstellung, Undarstellbares, in: Ders./Derrida, Jacques u.a. (Hgg.): Immaterialität und Postmoderne, Berlin 1985, S. 91-102: 97. Vgl. allgemein dazu: Menninghaus, Wilfried: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt a. M. 1987.

reflexionskritischen Potenzial, das sich aus der Verbindung von Marx und Freud, von de Saussure und Freud, von Nietzsche und Husserl (und im Anschluss daran: Heidegger und Foucault) ergibt, steht das *reflexive Potenzial* gegenüber, das sich aus den Problemstellungen der einzelnen Ansätze ergibt, und das die Problemlagen der Philosophie bis hinein in unsere Gegenwart prägt.

Die weiter oben festgestellten vier Aspekte, die sich als Gemeinsamkeit des alltäglichen Verständnisses von ‚Reflexion‘ und ‚reflektierend/reflektiert‘ ergeben haben, lassen sich nun vor dem Hintergrund der geschichtlichen ‚Begriffsentwicklung‘³⁶ weiter spezifizieren: Der Aspekt der *Bewegung oder Tätigkeit* der Reflexion kann als ‚Umwendung‘ und ‚Hinwendung‘ zu dem verstanden werden, was zunächst und zumeist ‚hinter‘ dem alltäglichen Denken sich befindet und so (noch) nicht in den Blick gerät.³⁷ Die *Aufdeckung* oder *Offenlegung* dessen, was durch die ‚Um-‘ und ‚Hinwendung‘ der ‚Reflexion‘ in den Blick gerät, kann als ‚Methode‘ gefasst werden, die sich als (methodischer) Zweifelsgang hin zu einer von sich selbst her notwendigen Gewissheit (Descartes); als Betrachtung, die sich als Beschreibung dessen verwirklicht, was sich in jeder Betrachtung unterscheiden lässt (Locke); als Überlegung, die ihren eigenen Status als Vergleichung und als Bedingung noch der Unterscheidung von Gegebenem und Gedachtem (Kant) ausprägen kann. ‚Reflexion‘ als Vergleichung, Unterscheidung und Rückwendung auf den eigenen Status als ‚Methode‘ kann so begriffen werden als *Explikation impliziter Voraussetzungen*.

Damit ist auch die Frage nach dem *Kriterium* derjenigen Unterscheidung mit gestellt, die mit ihrem Begriff von Philosophie als ‚Reflexion‘ zugleich das mitentwickelt, was als ‚Täuschung‘, ‚Dunkelheit‘ oder ‚Verworrenheit‘, ‚Selbsttäuschung‘ (der Vernunft) oder ‚transzendentaler Schein‘ begrifflich gefasst wird. Sofern nämlich unterschieden ist zwischen der alltäglichen und ‚unreflektierten‘ Überzeugung oder Meinung und der philosophischen und ‚reflektierenden‘ und noch darin ‚reflektierten‘ Überlegung oder Erkenntnis, betrifft das Kriterium dieser Unterscheidung nicht nur den Status von Philosophie, die methodische ‚Reflexion‘ im Unterschied zur Nicht-Philosophie, als *Gegenstände* der Reflexion, sondern noch die ‚Seite‘ der Unterscheidung, *von der her* diese getroffen werden konnte, d. h. den *Gang der Darstellung* selbst. Diese *Nachträglichkeit*, in der das wie auch immer festzulegende inhaltliche *Kriterium der Unterscheidung von Philosophie und Nicht-Philosophie* zugleich die

³⁵ Damit sind selbstverständlich nur die meistgenannten Theoretiker des 20. Jahrhunderts angesprochen und vor allem diejenigen, die den Horizont bilden, vor dem die beiden Philosophen, um die es im zweiten Band meiner Dissertation geht (Heidegger und Foucault), ihre eigene Denkentwicklung durchlaufen. Damit ist auch über Philosophiegeschichte nichts gesagt; vielmehr verbleibt die Darstellung im Rahmen der Begriffs- und Problemgeschichte von ‚Reflexion‘.

³⁶ Die Anführungszeichen zeigen an, dass es natürlich auch dann nicht um eine ‚Entwicklung des Begriffs‘ gehen kann, wenn man Begriffsgeschichte betreibt: Philosophische Begriffe stellen sich immer nur dar in jeweiligen philosophischen Ansätzen. Daher ist so etwas wie ‚Begriffsentwicklung‘ eine unzulässige Abstraktion, solange es der Begriff ist, der ‚sich entwickelt‘, und nicht etwa das Denken, das denselben Namen ganz unterschiedlich zu denken versucht. Anders ausgedrückt: Derselbe Name muss philosophisch nicht dieselbe ‚Sache‘ (des Denkens) ausdrücken, vgl. dazu in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 2.3.

³⁷ Vgl. Henrich, Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Ders./Wagner, Hans (Hgg.): Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt a. M. 1966, S. 188-233: 193: „[...] ‚Reflexion‘ kann nur bedeuten, dass ein bereits vorhandenes Wissen eigens ergriffen und damit ausdrücklich gemacht wird.“

Ebene der ‚Reflexion‘ selbst noch betrifft, wenn es formuliert wurde und diese *Asymmetrie*, die in der Unterscheidung von Philosophie und Nicht-Philosophie eben diese Unterscheidung nur von der Seite der Philosophie her zu treffen vermag, werden im Folgenden zentral für die Betrachtung dessen, was ‚philosophische Reflexion‘ heißen kann.³⁸

Deutlich geworden ist weiterhin, dass der Begriff ‚Reflexion‘ im Ausgang von der Spiegelungsmetapher nicht (oder nicht nur) die *Doppelung* von ‚Urbild‘ und ‚Abbild‘ betrifft, sondern auch die Doppelung von *Unterscheidung zwischen* ‚Urbild‘ und ‚Abbild‘ und der *Tätigkeit* dieses ‚Abbildens‘ selbst. Diese Unterscheidung kann weitergetrieben werden hin zu der Einsicht, dass nicht nur ‚Abbilden‘ eine Tätigkeit ist, sondern auch die Darstellung dieses ‚Abbildens‘ und noch die angesprochenen Unterscheidungen zwischen ‚Urbild‘ und ‚Abbild‘ und ‚Unterscheidung‘ und ‚Abbilden‘, ‚Tätigkeit‘ und ‚Darstellung‘. Dass diese *Verdoppelung und Vervielfältigung der Hinsichten* keine spezifische Eigenschaft des neuzeitlichen Denkens darstellt, zeigt sich bereits in der Struktur³⁹ von ‚epistrophé‘, in der die ‚Rückwendung‘ von einem ‚wo-aus‘ zu einem ‚wo-hin‘ in einer bestimmten ‚Sicht‘ (nämlich ‚Rück-sicht‘ oder ‚Hin-sicht‘) geschieht, was diese Rückwendung selbst noch thematisch macht.⁴⁰ Die ‚Verdoppelung‘ in der ‚reflexio‘ scheint ebenfalls von einem Moment der Asymmetrie geprägt zu sein, so dass z. B. ‚Urbild‘ und ‚Abbild‘ nur auf der Seite des Abbildens selbst noch als solche gefasst werden können. Damit ist der Aspekt der *Wiederholung* oder *Doppelung* nicht einfach im Sinne einer bloßen ‚Entzweiung‘ zu verstehen, sondern, komplexer, als *eine ‚Entzweiung‘, die nur von einer Seite dessen, was da entzweit wird, als solche festgestellt werden kann.*

In diesen Spezifikationen der ersten drei vorläufig herausgearbeiteten Aspekte zeigt sich der vierte Aspekt in allen dreien: Im ersten Aspekt der *Rückwendung auf die eigenen Voraussetzungen* in eben diesen Voraussetzungen, die offensichtlich stets implizit *mit da* sind, im zweiten Aspekt des *Kriteriums der Rechtfertigung* darin, dass die behauptete Geltung dieses Kriteriums nicht nur für eine, sondern für beide Seiten zu gelten hat: Bestimmt werden

³⁸ Das Paradigma dafür, dass eine philosophische ‚Reflexion‘ zugleich mit einem Begriff von ‚philosophisch‘ auch einen Begriff von ‚unphilosophisch‘ oder ‚nichtphilosophisch‘ zu entwickeln hat und die Begründung (das Kriterium) dieser beiden Begriffe noch die Seite von ‚philosophisch‘ betrifft, können die platonischen Dialoge abgeben: Im *Theaitetos* wird explizit die Frage nach ‚epistémé‘ gestellt, so, dass jede Antwort wie auch immer selbst ‚epistémé‘ wird sein müssen. Der Dialog endet zunächst mehrfach in Aporien: Der zweite Definitionsversuch („epistémé ist wahre Meinung“) scheitert daran, dass ohne den Begriff dessen, was ‚falsche Meinung‘ besagt, kein positiver Begriff von ‚wahrer Meinung‘ gewonnen werden kann. Das wird zwar nicht explizit gesagt, weil Sokrates sogleich in die Bestimmung dessen einsteigt, was ‚falsche Meinung‘ ist; es wird aber implizit in der sehr kurzen Widerlegung der zweiten Definition deutlich: „Wenn also Richter [...] überredet worden sind in bezug auf etwas, das nur, wer es selbst gesehen hat, wissen kann, sonst aber keiner, so haben sie dieses nach dem bloßen Gehör urteilend, vermöge einer wahren Meinung, aber ohne Wissen abgeurteilt [...].“ (201b-c) Damit ist das problematisiert, was hier vorläufig ‚Kriterium‘ genannt wurde, nämlich die *Rechtfertigbarkeit* der eigenen Meinung.

³⁹ Vgl. zum Begriff der ‚Struktur‘ und ihrer Bedeutung für die vorliegende Arbeit die Kapitelabschnitte 3.2, 3.4 und 6.2.

⁴⁰ Ebenfalls ein Paradigma, für die inhaltliche Entwicklung dieser Vervielfältigung qua ‚rückwendiger Explikation‘, ist Plotin, bei dem die ‚epistrophé‘ diese Komplexität erreicht, vgl. zu Plotin in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 4.4.2.

muss nicht nur Philosophie, sondern auch das, was Nicht-Philosophie in der jeweiligen Hinsicht zu bedeuten hat; weiterhin muss das Kriterium ein solches sein, das nicht nur das inhaltlich Behauptete, sondern auch die Durchführung der Behauptung geltend betrifft.⁴¹ Im dritten Aspekt der *asymmetrischen Verdoppelung* zeigt er sich schließlich darin, dass jede ‚Verdoppelung‘, ‚Entzweiung‘ oder einfach ‚Unterscheidung‘ immer schon diejenige Ebene *mit da* sein lässt und damit *voraussetzt*, auf der die Unterscheidung zweier Gegenstände als solche *getroffen* werden kann. Diesen Aspekt – das, *was auch oder mit dabei/gesetzt/gesagt ist* –, der die anderen bisher herausgestellten Aspekte in verschiedenen Hinsichten miteinander verbindet, gilt es daher im Folgenden in besonderer Weise im Auge zu behalten.

1.1. Die methodologische Reformulierung der Aufgabe

Der erste Teil der Aufgabe, die am Ende der Problemstellung der vorliegenden Untersuchung gestellt wurde, war: ein Gemeinsames zu finden, vermittels dessen sich jede beliebige philosophische Reflexion mit jeder beliebigen anderen in einen Vergleich bringen lässt. Der zweite Teil dieser Aufgabe war, dieses Gemeinsame so zu konzipieren, dass es nicht von ‚außen‘ an die zu vergleichenden philosophischen Ansätze herangetragen wird, sondern sie *hinsichtlich dessen* in einen Vergleich bringt, was sie zuerst und eigentlich zu *philosophischen* Ansätzen macht. Der dritte Teil der Aufgabe bestand darin, das, was dabei unter ‚philosophisch‘ zu verstehen ist, so zu fassen, dass es von jedem zu vergleichenden philosophischen Ansatz gelten kann und zugleich gerade nicht das Spezifische oder Eigene dieses Ansatzes durch die Bestimmung und die Verabsolutierung des Gemeinsamen zudeckt. Mit anderen Worten: Es soll ein Drittes gefunden werden, das überhaupt Philosophie *als* Philosophie kennzeichnen kann und *zugleich* immer nur in bestimmten Weisen, als bestimmter philosophischer Ansatz, sich darstellt. Oder noch anders formuliert: Dieses Dritte oder Gemeinsame wird gleichermaßen als eine ‚Bedingung‘ philosophischer Ansätze diese überhaupt und zugleich als diejenigen, die sie eben sind, möglich gemacht haben. Dabei ist das *futurum exactum*⁴² des letzten Satzes entscheidend: Bei einem Vergleich verschiedener philosophischer Ansätze sind diese bereits schon als solche gegeben, d. h. das, was hier gesucht wird, hat sich bereits als dieser oder jener philosophische Ansatz gleichsam ‚*verwirklicht*‘. Der vierte Teil der am Ende der vorangegangenen Problemstellung gestellten Aufgabe be-

⁴¹ Die Missachtung dieser doppelten Geltungsfunktion eines ‚Kriteriums‘ führt dann zunächst zu dem, was später ‚performativer Widerspruch‘ genannt werden kann und was bei Platon zugleich Ausgangspunkt der eigenen Darstellung ist, z. B. in den (offensichtlicheren) performativen Widersprüchen der Somatiker und der Ideenfreunde im *Sophistes* oder im (nicht ganz so offensichtlichen) Widerspruch im Satz des Protagoras, wie er prominent im *Theaitetos* entwickelt wird, sowie in der expliziten und diese Dialoge ständig begleitende Wahrnehmung dieser Form des Widerspruchs, der auch immer wieder die eigene Rede bedroht. Vgl. dazu Kapitelabschnitt 4.4.1.

⁴² Insofern mit dem *futurum exactum*, mit Begriffen wie ‚verwirklichen‘ oder ‚ermöglichen‘ so etwas wie eine ‚genetische‘ Perspektive in den Blick kommt, ist schon grob der Weg einer solchen Lektüre vorgezeichnet: Es geht um die Lektüre der Entfaltung eines philosophischen Ansatzes aus sich selbst.

zieht sich schließlich auf den spezifischen Standort eines solchen Vergleichs: Wenn philosophische Ansätze nicht überhaupt oder gemessen an einem ihnen ‚äußeren‘ Dritten miteinander verglichen werden sollen, sondern hinsichtlich dessen, was sich in ihnen als philosophischen Ansätzen als das äußert, was sie einerseits mit allen anderen philosophischen Ansätzen gemeinsam haben und was sie andererseits zu eben diesem oder jenem Ansatz hat werden lassen – dann setzt ein Vergleich zuallererst eine *Lektüre* dieser Ansätze voraus, sofern diese Ansätze als Text überliefert sind. Eine solche Lektüre muss dann unter einer bestimmten *Hinsicht* stattgefunden haben, um philosophische Ansätze hinsichtlich des Genannten zu vergleichen. Eine bestimmte *Hinsicht* kann aber nur eingehalten werden, wenn vor einer Lektüre diese *Lektürehinsicht* selbst gewonnen wurde. Eine solche Gewinnung muss aber insofern Rechenschaft darüber ablegen, an welchen Voraussetzungen sie sich orientiert, so dass ihre spezifische Leistung ebenso wie ihre spezifischen Grenzen eingesehen werden können. Ein Vergleich zweier philosophischer Ansätze setzt also zunächst voraus: (1) einen Begriff davon, was allen philosophischen Ansätzen zukommt, insofern diese als ‚philosophisch‘ verstanden werden können (was zugleich heißt, dass die Bestimmung ‚philosophisch‘ nicht allein für einen solchen Begriff ausreicht); (2) einen Standort, auf dem alle Fragen methodisch so weit wie möglich eingeklammert sind, die die ‚Anmessung‘ eines philosophischen Ansatzes an ein wie auch immer als geltend vorausgesetztes ‚Außen‘ betreffen und der es erlaubt, einen philosophischen Ansatz *als solchen und als diesen, der er ist* in den Blick zu nehmen; (3) einen Begriff davon, was einen philosophischen Ansatz zu einem macht, und zwar in der Art und Weise, dass dieser Begriff *zugleich* philosophische Ansätze überhaupt *und* ihre Pluralität als je so-und-so bestimmte Ansätze möglich macht; (4) die Ausbildung einer *Lektürehinsicht*, von der aus dieses ‚in den Blick nehmen‘ und dieses ‚begreifen‘ möglich ist und die idealerweise durch eben jenen Begriff ermöglicht wird, auf den sie an philosophischen Ansätzen hinsieht, was sie damit selbst als philosophischen Ansatz kennzeichnen würde.

Unschwer lassen sich in diesen vier Teilaufgaben zwei Tendenzen feststellen: Eine erste Tendenz, die auf das hingeht, was hier bereits ‚Standort‘ genannt wurde und auf die spezifische Sicht, die sich durch die Spezifik des Standortes ergibt – und eine zweite Tendenz, die auf das hingeht, was von diesem Standort aus in den Blick genommen werden soll. So lässt sich ein letztes Mal zusammenfassen: I. Ausbildung eines Lektürestandes und einer bestimmten *Lektürehinsicht*, die einen philosophischen Ansatz als solchen überhaupt und als bestimmten Text in den Blick nimmt; II. das, was einen philosophischen Ansatz überhaupt und *zugleich* die Pluralität philosophischer Ansätze – d. h. in Bezug auf einen bestimmten Ansatz: eben diese Bestimmtheit – ermöglicht hat, so, dass es an jedem philosophischen Ansatz, aber stets nur auf eine bestimmte Art und Weise, festgestellt werden kann – *auch an der auszuweisenden Lektürehinsicht selbst*.

1.2. Der Vorbegriff von ‚philosophisch‘, ‚Philosophie‘

Ist die Aufgabe so gestellt, dann wird deutlich, dass die Ausbildung der in I. genannten Lektürehinsicht zunächst mit der Darstellung des in II. gesuchten Gemeinsamen philosophischer Ansätze beginnen muss. Dabei wird aber ein Verständnis von ‚philosophisch‘ vorausgesetzt, das nicht einfach gesetzt werden kann, sondern das begründet werden muss. Weil es sich im Folgenden um die Rechtfertigung einer Lektüre ‚philosophischer‘ Ansätze als Texte handeln soll, an denen wiederum etwas in den Blick genommen wird, das mit diesem ‚philosophisch‘ irgendwie in Verbindung steht, ist ein Vorbegriff davon, was ‚philosophisch‘ in dem Ausdruck ‚philosophische Ansätze‘ zu heißen hat, unerlässlich. Gleichwohl ist der Gegenstand nicht ‚die Philosophie an sich‘, sondern etwas, das sich an ihr zeigt, so dass hier keine ontologischen Aussagen über die Philosophie getroffen werden, sondern nur Aussagen über die Art und Weise, wie sie *als* Philosophie (bislang) in der Tradition erscheint, was dann auch als Anhalt für einen so möglichst abstrakt zu haltenden Vorbegriff dienen kann. Kann zudem aufgewiesen werden, dass dieser abstrakte Vorbegriff selbst *ein* möglicher Ausdruck dessen ist, was an einem philosophischen Ansatz als Text diesen als solchen und als bestimmten möglich gemacht hat, so ist dieser Vorbegriff nicht als das einzige, aber doch als ein mögliches Verständnis dessen aufgewiesen, was ‚philosophisch‘ oder eben: ‚Philosophie‘ heißen kann. Damit ist aber gesagt: Wer mit diesem Vorbegriff von ‚philosophisch‘ oder ‚Philosophie‘ übereinstimmt und noch mit der Darstellung dessen übereinstimmt, was diesen Vorbegriff wie jeden anderen philosophischen Ansatz, für den er Begriff ist, möglich gemacht hat, für den ist die Lektürehinsicht, wie sie hier entfaltet wird, als diese bestimmte Lektürehinsicht möglich geworden. Damit ist aber zugleich die erste Grenze dieser Lektürehinsicht angezeigt: Für denjenigen, der von vornherein nicht mit dem zu gebenden Vorbegriff von ‚philosophisch‘ oder ‚Philosophie‘ übereinstimmt, für den wird die Lektürehinsicht unverständlich. Eine solche Nichtübereinstimmung gälte es aber ebenfalls zu begründen. Entwickelt werden soll also ein erster Blick auf das, was in Teil (1) der gestellten Aufgabe weiter oben so gefasst wurde: *Was alle philosophischen Ansätze gemeinsam haben, insofern sie ‚philosophisch‘ genannt werden.* Insofern dies für „alle“ Ansätze zu gelten hat, muss dies auch für die vorliegende Darstellung gelten, sofern sie beansprucht, eine philosophische zu sein. Soeben wurde gefordert: Ein Vorbegriff von ‚philosophisch‘ oder ‚Philosophie‘ (oder eine Nichtübereinstimmung mit diesem) muss *begründet* werden. Dies wird also von der vorliegenden Darstellung angenommen: *Dass sie die Pflicht hat, was sie sagt, auch zu begründen.* Damit ist eine mögliche Ausgangsthese gegeben, die als vorläufiger Begriff oder auch als eine Art ‚Minimaldefinition‘ von ‚philosophisch‘ gelten soll: *Philosophie ist begründende Darstellung.* Insofern eine solche Darstellung sich, wie hier, als Text, d. h. ‚sprachlich‘⁴³ äußert, soll im weiteren Verlauf diese ‚sprachliche‘ Verfasstheit der Darstellung mit dem Begriff ‚Rede‘ gefasst werden, so dass weiter gesagt werden kann: *Philosophie ist begründende Rede.* – Womit hebt eine solche Rede an? Die vorliegende Rede begann mit einer

⁴³ Warum die spezifische ‚Sprachlichkeit‘ der Philosophie dennoch nicht eine Reduktion auf Sprachphilosophie rechtfertigt, wird in Kap. 5.5 thematisiert.

Behauptung: Dass der Begriff, der mit ‚Philosophie‘ heutzutage zumeist verbunden ist, der Begriff der ‚Reflexion‘ sei. Was war der Anlass dieser Behauptung und überhaupt dieser ganzen Darstellung? Der Anlass war die Fragestellung am Ende der vorangegangenen Problemstellung, die Frage danach, wie philosophische Ansätze miteinander in einer bestimmten Hinsicht verglichen werden können. Eine Frage *erfordert* eine Antwort, eine Behauptung *bedarf* einer Begründung.⁴⁴ Ein philosophischer Ansatz beginnt⁴⁵ also mit einem Anspruch (Forderung, Bedarf), die von ihm gestellte Frage zu beantworten und die von ihm aufgestellte Behauptung zu begründen, einen anfänglichen *Mangel* zu beseitigen. Er fasst in sich beides, Frage und Antwort, Behauptung und Begründung und setzt diese zueinander ins Verhältnis.

In der Philosophie lassen sich verschiedene *Strategien der Begründung* voneinander unterscheiden: Philosophische Ansätze versuchen ihre Antworten oder Behauptungen z. B. dadurch zu begründen, dass sie sich auf eine autoritäre Legitimation berufen – „x sagt, dass y, also gilt y“ – oder auf eine unbefragte Annahme – „es ist empirisch erwiesen, dass y“ – oder auf implizite Voraussetzungen – „wenn ich x sage, dann habe ich y schon vorausgesetzt“. Genauer betrachtet gehen aber die ersten beiden Begründungsstrategien ebenfalls auf implizite Voraussetzungen: In der Berufung auf eine Autorität wird vorausgesetzt, dass das, was diese sagt, bereits allgemein anerkannt ist; in der Berufung auf ein empirisches Faktum wird die gesamte Methode, die dieses Faktum nachgewiesen hat und deren gesamte Vorannahmen vorausgesetzt, inklusive etwaiger ontologischer Annahmen. Die ersten beiden Begründungsstrategien unterscheiden sich so von der dritten, dass jene bestimmte Voraussetzungen im Impliziten belassen und als allgemein anerkannt oder selbstverständlich voraussetzen, diese aber eben auf genau diese im Impliziten belassenen Voraussetzungen geht und diese expliziert. Damit ist offensichtlich ein Unterschied zwischen philosophischen Ansätzen angezeigt, der das Geltenlassen von Voraussetzungen ohne Begründung und umgekehrt den Versuch der Begründung durch die Explikation eben dieser Voraussetzungen betrifft. Lässt ein philosophischer Ansatz Voraussetzungen unbegründet, so ist er damit an sein Ende gelangt, sofern Philosophie begründende Rede sein soll. Er ist deswegen an ein Ende gelangt, weil er an dem angekommen ist, was er als einen letzten Grund betrachtet – *als einen Grund, von dem gelten soll, dass er von allen anerkannt werden können muss.*⁴⁶ Ein solcher

⁴⁴ Für die Thematisierung des Status dieses ‚Erforderns‘ und ‚Bedürfnis‘ vgl. die Kapitelabschnitte 5.6 und 6.1.

⁴⁵ Darin liegt zugleich auch der Sinn von ‚An-satz‘. Vgl. zum ‚Anfangen‘ in der Philosophie Kapitelabschnitt 6.1.

⁴⁶ Vgl. Schweidler, Walter: Geistesmacht und Menschenrecht. Der Universalanspruch der Menschenrechte und das Problem der Ersten Philosophie, Freiburg/München 1994, S. 62: „Die Gründe, die meine Überzeugung rechtfertigen, sind nur Gründe, weil sie nicht nur für mich Gründe sind. Und ich verstehe sie als Gründe nur, wenn ich mich dem Urteil der anderen hinsichtlich der Frage stelle, ob diese Gründe für sie und damit auch für mich Gründe seien. Durch die Möglichkeit der Rechtfertigung meiner Überzeugung bin ich mit allen, denen gegenüber solches Rechtfertigen möglich ist, in eine *Kommunikationsgemeinschaft* gestellt, ohne die ich gar nicht wüßte, was Überzeugen und Überzeugtsein heißt.“ – Vgl. auch Kant, KrV B 766: „Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, [daß] sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Exis-

Grund setzt offenbar Geltung voraus, was ein anderer philosophischer Ansatz wahrnehmen und seinerseits zur Darstellung bringen kann. Philosophische Ansätze problematisieren also nicht nur ihre eigenen Voraussetzungen (ggf. bis zu einem bestimmten Punkt), sondern auch die Voraussetzungen anderer philosophischer Ansätze. Eine solche Problematisierung eines anderen philosophischen Ansatzes hinsichtlich der Geltung seiner Voraussetzungen äußert sich grundsätzlich als bestimmter, ‚kritischer‘ Bezug. Damit ist die Möglichkeit einer *Tradition* gegeben, d. h. die Weitergabe von Fragestellungen und (ungelösten) Problemen, von Namen und Begriffen, aber auch von Lösungen und Überzeugungen.

Philosophische Ansätze haben nicht nur den Anspruch, begründende, sondern auch (gut) *begründete* Rede zu sein. Insofern sie an anderen Ansätzen implizite Voraussetzungen aufdecken können, die nicht mit dem vereinbar sind, was diese Ansätze explizit behaupten, versuchen philosophische Ansätze z. B., an anderen Ansätzen Widersprüche aufzuweisen und ggf. aufzulösen und in der eigenen begründenden Rede zu vermeiden. Das kann zu dem Versuch führen, eine Voraussetzung zu denken, die gleichsam die Voraussetzung aller anderen Voraussetzungen ist, so dass ein solcher philosophischer Ansatz sich als *letztbegründende Rede* verstehen kann.⁴⁷ Eine solche letztbegründende Rede versucht dann etwas noch in der Rede zu fassen, was notwendig und immer und so also auch für sie selbst gilt.⁴⁸ – Derlei Begründungsstrategien sind aber bereits verschiedene Entfaltungen dessen, was Philosophie heißen kann. Sie ließen sich idealtypisch einteilen in Behauptungen, deren Geltung *von Anfang an* vorausgesetzt wird und daher keiner Begründung mehr zu bedürfen scheinen, z. B. wenn ein wie auch immer gefasstes ‚Außen‘ als vermeintlich selbstverständlicher Rahmen gesetzt ist; in Behauptungen, die sich *innerhalb* eines philosophischen Ansatzes auf einen solchen selbstverständlichen Rahmen beziehen (z. B. auf Konzepte, die jeder Philosoph teilen soll); schließlich in Behauptungen, deren Geltung sich daraus ergeben soll, dass sie noch *für die Darstellung selbst* widerspruchsfrei behauptet werden können.

In dem Begriff der ‚Begründung‘, die auf ‚Voraussetzungen‘ geht und in der Frage, wie dieses ‚auf etwas gehen‘ gefasst werden kann, bietet sich nun das an, was als erster Aspekt am

tenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Zustimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein Veto, ohne Zurückhalten muß äußern können.“

⁴⁷ Vgl. Hönigswald, Richard: Vom philosophischen ‚Standpunkt‘, in: Ders.: Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hg. v. Gerd Wolandt, Stuttgart 1959, S. 23-31: 27: „Man hat es oft genug und auf recht verschiedene Weise umschrieben. Aber wie sehr auch die Formeln auseinanderzuklaffen scheinen, in einem wesentlichen Belang kommen sie doch überein. Man mag die Wissenschaftlichkeit der Philosophie behaupten oder leugnen, sie geht, wie man zu sagen pflegt, auf ‚Letztes‘. Ob sie, anders ausgedrückt, das ‚Wesen‘ der Dinge zu erkennen oder zu ‚erschauen‘ strebt, ob sie höchste Werte zu setzen oder zu begründen sucht, ob sie sich um ein System aller nur möglichen Denkbezüge bemüht oder aus Prinzipien die Grundlagen der Wissenschaft erforscht, ob schließlich ihre Fragen in irgendeinem Sinn des Wortes den ‚Menschen‘ betreffen, ja selbst, wo sie sich wissentlich und mit subjektiver Konsequenz auf die ‚Erfahrung‘ stützt oder doch zu stützen glaubt, – überall greift sie *hinter den Bereich dessen zurück*, was sich *in irgendeinem Sinn* als *Anlaß und Ausgangspunkt ihres Verhaltens darbietet*. [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“

⁴⁸ Es geht an dieser Stelle noch nicht darum, das Spezifische solcher Begründungsstrategien zu entfalten, sondern erst einmal überhaupt mögliche Spielarten dessen aufzufächern, was allgemein von philosophischen Ansätzen gesagt werden kann.

Konzept der ‚Reflexion‘ aufgewiesen wurde: Eine ‚Umwendung‘ und ‚Hinwendung‘ zu dem, was bislang (bis zu dieser ‚Umwendung‘) noch nicht in den Blick geraten ist, die ‚Rückwendung‘ als *Explikation impliziter Voraussetzungen*.⁴⁹ Die Bewegung der Begründung geht vom Abgeleiteten zum Ursprünglicheren, hin zu einem Grund, der Grund für das ist, von dem aus man zunächst spricht, vom ‚principatum‘ zum ‚principium‘. Eine solche Rückwendung auf die Voraussetzungen, sofern diese nicht einfach auf eine bereits anderenorts erwiesene allgemeine Geltung verweist oder bloß inhaltliche Verallgemeinerungen zum Thema hat, kann die Aufmerksamkeit auf das *Mediale* (das ‚Wodurch‘ und ‚Womit‘) und das *Topische* (‚von wo her/aus‘) lenken und damit auf Bedingungen, die nicht diejenigen innerhalb einer bereits als geltend angenommenen Welt sind, sondern diejenigen einer bestimmten Rede über dieselbe.⁵⁰ Damit kann der Vorbegriff weiter spezifiziert werden: *Philosophie ist begründende Rede, insofern sie in der Rück-wendung auf implizite Voraussetzungen des jeweils Behaupteten dessen Grund in diesen Voraussetzungen sucht*.⁵¹

⁴⁹ Vgl. Wittgenstein, TLP 4.112: „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen. Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze‘, sondern das Klarwerden von Sätzen.“

⁵⁰ Sie kann sich aber auch (wieder) darin verlieren, stets implizit einen neuen Bezugsrahmen voranzusetzen und diesen zur Explikation zu bringen. Möglich wird dies z. B. dort, wo die Voraussetzungen ‚Sprachlichkeit‘, ‚Geschichtlichkeit‘, ‚Ontologie‘, ‚Logik‘ und ‚Psychologie‘ aufeinandertreffen: Die letzte Voraussetzung ist die eigene Sprache (das ist der Ausgangspunkt einer jeden ‚Sprachphilosophie‘), die aber als solche wiederum einer geschichtlichen Entwicklung unterworfen ist. Dabei geht die erste Position davon aus, dass Sprache vermittle Sprache vollständig eingeholt werden kann (was in eine Antinomie führen kann) und die zweite geht von einem Konzept ‚geschichtlicher Entwicklung‘ aus, das wiederum die Konzepte ‚Geschichte‘ und ‚Entwicklung‘ voraussetzt, also Weisen, in denen Gegenstände überhaupt aufgefasst werden können. Die Anwendung logischer Regeln – z. B. die Feststellung einer Antinomie – und der Umstand, dass wir uns überhaupt auf Gegenstände beziehen können, setzt voraus, dass dies alles Denkleistungen sind und damit psychologisch beschrieben werden müssen. Eine so gefasste Psychologie setzt aber die wissenschaftliche Geltung und damit Konzepte wie ‚Wissenschaft‘ (inklusive ‚Fortschritt‘, ‚Ontologie‘ und ‚Methode‘) und ‚Geltung‘ voraus, so dass dies eigentlich nur vermittle Logik gefasst werden kann usw. – Das entspricht der Möglichkeit, um einen einmal gezogenen Kreis stets immer einen weiteren ziehen zu können – und der philosophischen Unart, der Perspektive des inneren Kreises eben jene Differenz vorzuwerfen, die man von der Perspektive des äußeren Kreises aus zu ihr einnimmt. – Man sieht in diesem frei fabulierten Beispiel, woraus die Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Begründungsstrategien entstehen können, wenn die jeweils eigene – linguistische, historische, ontologische, psychologische, logische usw. – Position *verabsolutiert* und die jeweils andere Position an dieser gemessen wird. Man bedenke dann, dass in Disziplinen wie ‚Sozialpsychologie‘, ‚Neurolinguistik‘ oder ‚analytische Metaphysik‘ ein Gutteil der disziplinären Dynamik auch auf Aushandlungen zwischen den verschiedenen Begründungsstrategien zurückgeführt werden kann, sofern damit implizite oder explizite Ansprüche auf Allgeltung verbunden werden.

⁵¹ Von einer kritischen Perspektive auf bestehende – auch nicht-philosophische – Theorieansätze kann das, was hier ‚implizite Voraussetzungen‘ genannt wurde, auch ausgelegt werden als ‚Erkenntnisinteresse‘, das, gerade wenn es implizit bleibt, die eigene Begründungspflicht auf die bloß faktische Anerkennung der Ergebnisse durch institutionell etablierte Stellen überträgt. Dabei ist symptomatisch, dass ‚Reflexion‘ vor ihrer expliziten Gewinnung als solche, ‚je schon‘ im Spiel ist, vgl. Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. ⁶1973, S. 9: „[Den] [...] Weg aus einer auf den Ausgangspunkt zurückgewendeten [!] Perspektive zu beschreiten, mag helfen, die vergessene Erfahrung der Reflexion zurückzubringen. Daß wir Reflexion verleugnen, ist der Positivismus.“

Philosophische Ansätze als begründende Rede versuchen zugleich begründete Rede zu sein. In den drei genannten Begründungsstrategien äußerte sich das in der Annahme, dass die Aussage einer Autorität, eine empirische Annahme oder eine implizite Voraussetzung und ihre Explikation als allgemein anerkannt gelten können. Damit ist der Anspruch einer Geltung formuliert: dass das Behauptete gilt, weil die Begründung gilt. Der gemeinsame Charakter dieser drei Begründungsstrategien ist in dieser Hinsicht eine allgemeine Anerkennung, die als geltend behauptet wird. Was besagt hier: allgemeine Anerkennung? Sofern sich Philosophie als begründende Rede äußert, die danach strebt, begründete Rede zu sein, geht es in der allgemeinen Anerkennung offensichtlich um die (faktische oder potenzielle) Anerkennung *durch Andere*. D. h.: Philosophische Ansätze als begründende Rede streben danach, als Rede dadurch als begründet zu gelten, dass sie von Anderen in ihrer Geltung anerkannt werden können bzw. müssen. Das bedeutet, dass Geltung immer die Anerkennung einer Begründung durch Andere voraussetzt. *Philosophie als begründende Rede, die durch Explikation impliziter Voraussetzungen danach strebt, begründete Rede zu sein, setzt jemanden voraus, der diese Rede nachvollzieht und der in den genannten Grund (sei er implizit voraussetzungsvoll oder die Behauptung eines ‚Voraussetzungslosen‘) einstimmen kann.* Ist dieser Grund so gefasst, dass er für alle – Leser, Hörer, Andere – nachvollziehbar in einem für alle vollziehbar Notwendigen und/oder in einem von allen als (auch: vorläufig) unbedingt geltend Anerkannten verortet werden kann, ist Philosophie, als fortlaufende Explikation von Voraussetzungen als Prüfung bestehender (eigener/fremder) Geltungsansprüche⁵², als *begründende Rede* auch eine (ggf. letzt-) *begründete Rede*.⁵³

⁵² In diesem Verständnis ist so gesehen die Geltungsbedingung (auch eine jeweils ‚letzte‘) einer philosophischen Rede *radikal an diese Rede gebunden*, weil sie – abseits von jeweils zeitgebundenen wissenschaftlichen oder sonstigen Einsichten – als Teil unserer Tradition und in bestimmten Hinsichten dasjenige ist, *was ihr Verfasser mit seinem Leser teilt. Der so-und-so verknüpfte Text ist das Einzige, was wir haben.* Reduziert man alle philosophische auf zeitgebundene wissenschaftliche Einsicht, führt man also implizit oder explizit die Vorstellung eines Fortschritts im philosophischen Denken ein, ermächtigt man die jeweils gegenwärtige philosophische Perspektive durch teleologische Verabsolutierung dazu, die maßgebliche auch für vergangene Positionen zu sein. Dass unter diesen Umständen eine Philosophie, die sich nicht an den ‚aktuellsten wissenschaftlichen Einsichten‘ orientiert, nur noch *Bestandsverwaltung* statt der dringend nötigen *Bestandsaneignung* (inklusive Didaktik und Propädeutik dieser Aneignung) sein darf, versteht sich von selbst, vgl. dazu auch Berthold, Jürg: Über den Lehrer (der Philosophie), in: Höfliger, Jean-Claude (Hg.): *Verflechtungen. Die Textlichkeit des Originären. Aufsätze zur Philosophie für Jean-Pierre Schobinger*, Zürich 1997, S. 11-27. – Im Gegenteil zu dieser ‚Relevanzwut‘ ist anzunehmen, dass eine wesentliche (wenn nicht *die wesentliche*) Innovation einer Philosophie, wie sie bei Platon zu einem Selbstverständnis gelangt, gerade darin besteht, die momentane Rede, die morgen schon überholt sein kann, eben in der Suche nach notwendigen Bedingungen, gewissermaßen ‚wetterfest‘ zu machen gegen die Wechselfälle der Zeiten und Situationen, vgl. Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Philosophiegeschichte*, Berlin 2006, S. 192: „Platons Dialoge sind, grob gesagt, der bewusste Versuch, das präsentische Element jedes ‚lebendigen‘, damit situationsvarianten, Verstehens und Argumentierens mit dem Invarianten und Dauerhaften schriftlich fixierter Texte zu verbinden.“ So betrachtet erscheint eine philosophische ‚ewige‘ Wahrheit gerade nicht mehr als irgendeine Form der Doktrin, sondern als Lehre eines Denkens, das radikal bis an die Grenzen geht, weil nur in einem solchen Rückgang dasjenige *an, in der und durch die Rede* erscheint, das für alle Teilnehmer (Hörer, Leser), aber stets *gebunden an die jeweilige Rede* über eine jeweilige Sache, gilt. Vgl. dazu auch Merlan, Philip: *Form and Content in Plato’s Philosophy*, in: Ders.: *Kleine philosophische Schrif-*

1.3. Exkurs: Zu zwei Auffassungen von ‚Philosophie‘ in der philosophischen Tradition

Was im Sinne eines solchen Vorbegriffs unter ‚Philosophie‘ verstanden werden kann (und verstanden wurde), lässt sich in einer bestimmten philosophischen Tradition und in gegenwärtig bestehendem Verständnis zeigen, als eine mögliche Grundauffassung davon, was eigentlich ‚Philosophie‘ heißen kann oder soll. Wenn aber die Rede von ‚einer Grundauffassung‘ ist, dann kann davon ausgegangen werden, dass es auch noch andere gibt. In der Tat lassen sich, ganz grob gefasst, in der philosophischen Tradition zwei solche ‚globalen‘ Grundauffassungen von ‚Philosophie‘ annehmen, die einander ‚kritisch‘, d. h. in beständiger gegenseitiger Prüfung und Problematisierung, gegenüberstehen.⁵⁴ Dabei ist die hier gegebene Einschätzung dieser beiden Grundauffassungen idealtypisch zu verstehen, insofern beide Grundauffassungen durchaus auch in ein und demselben philosophischen Ansatz sich zeigen können.⁵⁵ Insofern sie Grundauffassungen von ‚Philosophie‘ in der philosophischen Tradition sind, die sich *aus eben dieser Tradition* speisen und damit Arten und Weisen ergeben, wie Philosophie *sich selbst* historisch auslegt, sind sie für den Zweck der vorliegenden Untersuchung als zwei gleichrangige, wenngleich durchaus unterschiedliche, Auffassungen von ‚Philosophie‘ zu verstehen.

Den Ausgangspunkt kann die kritische Frage nach dem soeben gewonnenen Vorbegriff von ‚philosophisch‘ oder ‚Philosophie‘ abgeben: Gesagt wurde, das *Gemeinsame* aller Philosophie sei, dass sie *begründende Rede ist, die durch Explikation impliziter Voraussetzungen danach strebt, begründete Rede zu sein, die für Andere und von deren Einstimmung her gilt*. Bei einem Blick auf die überlieferten philosophischen Ansätze bietet sich aber ein scheinbar ganz heterogenes Bild von Philosophie: Sie ergibt sich als eine historische Abfolge von ganz unterschiedlichen Perspektiven auf die Welt, die von ganz unterschiedlichen Sachlagen in

ten, hg. v. Franciszka Merlan, Hildesheim u.a. 1976, S. 26-50: 35, 50. Vgl. außerdem in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 6.4.

⁵³ Ein derartiges Philosophieverständnis ist weder eine Neuheit noch eine Seltenheit in der Philosophiegeschichte. Im Gegenteil könnte man es gerade dort verwirklicht sehen, wo das Zu- und Einstimmungsheischende einer Rede problematisch wird und zuallererst einen explizit ‚methodischen‘ Begriff von ‚Philosophie‘ hervorbringt.

⁵⁴ Dort, wo die gegenseitige produktive Problematisierung aufhört und der Dogmatismus beginnt, ergeben sich mehr oder weniger versteckt polemische Gegenüberstellungen, die noch in vergleichsweise neuerer Literatur die Gegenüberstellung von ‚angelsächsischer‘ und ‚kontinentaler‘ Philosophietradition prägen: „Einer ihrem Anspruch nach neutralen und objektiven Philosophie, die sich vorwiegend analytischer Techniken bediente, stand einerseits ein engagierter Subjektivismus [!] mit hermeneutischen Verfahrensweisen und andererseits ein bewußt parteiisches und politisches Denken gegenüber [...]“. Vgl. Albert, Hans: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen ⁵1991, S. 2. Trotz aller Gemeinsamkeiten, so Albert weiter, habe Deutschland durch die Überbetonung von Hegel und Heidegger die Entwicklung der modernen Erkenntnistheorie versäumt, vgl. S. 3.

⁵⁵ Sie erscheinen dann z. B. in der Unterscheidung von ‚gegenständlichem‘ und ‚methodischem‘ Bereich, in der ‚Methodenreflexion‘, und in der Auseinandersetzung mit der Tradition. Diese Trennung ist schon im vorplatonischen Gebrauch des Begriffs ‚philosophèon‘ seit Homer und Solon angelegt, vgl. Schadewaldt, Wolfgang: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Bd. 1, Frankfurt a. M. 1978, S. 13 und die vorliegende Arbeit Kapitel 3, Einleitung.

ihr auszugehen scheinen.⁵⁶ Philosophie erscheint zunächst insgesamt als eine Reihe von Theorien über die Welt und die Gegenstände in ihr.⁵⁷ – Der Teil des oben gegebenen Vorbegriffs, mit dem die soeben (freilich idealtypisch) skizzierte Grundauffassung übereinstimmen kann, ist derjenige, der generell *Philosophie als begründende und begründete Rede* bestimmt. So könnte abweichend von der oben gegebenen Bestimmung gesagt werden, dass Philosophie im Sinne dieser Grundauffassung *begründende und begründete Rede über Gegenstände oder Gegenständliches*, z. B. Dinge, Sachverhalte, Tatsachen usw., *in der Welt*⁵⁸ ist. Von dieser Voraussetzung aus ist jede Philosophie, die einen weiteren Rahmen als den in dieser Bestimmung gegebenen annimmt, insofern ‚Metaphysik‘, als sie über das zu sprechen Anspruch erhebt, was über das hinaus ist, was in der Welt ist, also über das ‚Transzendente‘ oder ‚Übersinnliche‘.⁵⁹ Sofern in der jüngeren und jüngsten Geschichte die mathematische und philosophische Logik (vor dem Hintergrund der Grundlagenkrise in der Mathematik) sich außerdem zu einer eigenen Subdisziplin mit vielen axiomatischen Alternativen entwickelt hat, sowie mit einer beinahe ebenso facettenreichen Wissenschaftstheorie ein umfangreiches methodologisches Instrumentarium zur Verfügung steht, scheint Philosophie als Grundlagenwissenschaft ausgedient zu haben. Wie oben dargestellt, ist die Forderung nach

⁵⁶ Vgl. die exemplarische Auflistung von Titeln für diese Perspektiven in: Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*, S. 196-197.

⁵⁷ Ein historischer Grund für diese Betrachtung von Philosophie ist sicherlich dort zu suchen, wo Philosophiegeschichte sich in der Professionalisierung der Philosophie als universitäre Disziplin im 19. Jahrhundert ergibt. In dieser Professionalisierung ergeben Philosophie und Universität einen vielfältigen Diskurszusammenhang. Vgl. zur Analyse dieses Zusammenhangs: Schneider, *Philosophie und Universität*, S. 6: „Was Philosophen verschweigen und was auch die Philosophiegeschichten im Dunkeln lassen, ist die Transformation der Philosophie in philosophisches Wissen. Philosophie wird an der Universität als ein bestimmtes Wissen gelehrt, gelernt und geprüft, und das in einer Intensität, die bis in die Reflexionen über das Philosophieren und die Vorstellungen vergangener Philosophie reicht.“ Vgl. zu solchen „blinden Fleck[en]“ der Philosophie als universitäre Institution ebd., S. 11 (Philosophische Forschungs- und Lehrpraxis), 16 (Unterrichtsformen, Lektürepraktiken), 21-24 (Politische Abhängigkeiten), 24 (Philosophie als plurale Wissenschaftspraxis). Schneider unternimmt in seinem Buch eine Aufschlüsselung der philosophischen Lehrpraxis durch eine multifaktorielle Analyse von 2606 (Überblickserhebung) bzw. 2790 (Konsekutive Erhebung) Lehrveranstaltungen im Zeitraum von 1810 bis 1881 bzw. 1856 (vgl. ebd., S. 60-68) und exemplifiziert die Subdisziplin der ‚Philosophiegeschichtsschreibung‘ an drei Vorlesungsbeispielen (Coleridge, Cousin, Hegel), an Spinoza als Gegenstand philosophischer Historisierung und in einer bibliographischen Erhebung deutscher, französischer und englischer ‚Philosophiegeschichten‘ für den Zeitraum von 1810-1899. Schneiders Analyse ist damit ein seltenes Beispiel für eine Untersuchung, die Philosophie auch als Ergebnis von Unterrichts- und Lehrpraxis und nicht als historische Abfolge von Doktrinen versteht und damit eigentlich erst ‚Geschichte der Philosophie‘ ist. – Ähnliche Ansätze verfolgt die Empirische Philosophieforschung, die – wie andere disziplinhistorische und wissenssoziologische Untersuchungen zur Philosophie auch – immer noch ein Schattendasein führt und eher als philosophische Hilfswissenschaft eingesetzt wird, vgl. Frank, Hartwig: *Empirische Philosophieforschung. Programm, Methode, Erfahrungen*, in: Häntsch, Carola (Hg.): *Philosophieren im Ostseeraum*, Wiesbaden 2004, S. 11-26.

⁵⁸ ‚Welt‘ wird hier ganz unproblematisch genommen als das, worauf wir uns in unserem Sprechen eben beziehen (müssen).

⁵⁹ Der hier gegebene ‚Nachbau‘ eines (insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert) in systematischer Philosophie und Philosophiegeschichte virulenten Kritikschemas mag vor dem Hintergrund gegenwärtiger ernsthafter Bemühungen, ‚Positivismus‘, ‚Naturalismus‘, ‚Metaphysikkritik‘ auf klassische Positionen hin zu überwinden, simplifizierend wirken. Das bedeutet vor dem Hintergrund gegenwärtiger philosophischer Fragestellungen aber nur, dass dieses Schema mancherorts bereits sich in die impliziten Voraussetzungen verschoben hat.

der Einstellung ‚bloßer Spekulation‘ und die Forderung einer ‚Philosophie als Wissenschaft‘ eine bereits neuzeitliche Position und die konsequente Folge der Grundauffassung, Philosophie sei *begründende und begründete Rede über Gegenstände in der Welt*. Das beschränkt sich nicht nur darauf, Philosophie als Metatheorie der Wissenschaft oder als bloße Logik und Sachwissenschaft zu fordern, sondern Philosophie soll sich selbst als eine nachgeordnete ‚Wissenschaft‘ begreifen, die ihre letzten Gründe bei Gesetzen und Ergebnissen sucht, die in den Naturwissenschaften zugrundegelegt und erzielt werden. Als große Alternative der philosophischen Ausbildung stehen die als bereitstellende Disziplin verstandene Philosophiegeschichte und die als angewandte Disziplin verstandene praktische Philosophie (Bioethik, Wirtschaftsethik, Philosophie als Lebenskunst, Orientierungswissen) sowie verschiedene ‚interdisziplinäre‘ Methodologien wie ‚Argumentationstheorie‘ und ‚angewandte Logik‘ der wissenschaftlich forschenden Philosophie zur Verfügung. Wo das Selbstverständnis naturwissenschaftlicher Forschung selbst das historische Paradigma für das Selbstverständnis der Philosophie abgibt, kann Philosophiegeschichte dann auch als Fortschrittsforschung verstanden werden.

Ist Philosophie in dieser Weise als *begründende und begründete Rede über Gegenstände in der Welt* zu verstehen, kann erstens die Frage nach dem *Geltungsanspruch* einer solchen Rede gestellt werden. Wird Philosophie nicht unbedingt als eine regionale, auf jeden Fall aber der Naturwissenschaft vom Geltungsgrad her untergeordnete Wissenschaft verstanden, so kann doch der Anspruch, begründend und (letzt-)begründet über Gegenstände in der Welt zu sprechen, nur daher rühren, dass ein Anspruch, wie auch immer er sich darstellt, auf Vollständigkeit und Notwendigkeit der gegebenen Gründe (wenn regional: für den jeweils angegebenen Geltungsbereich) erhoben wird. Ein solcher Anspruch wird gegenwärtig zwar oft *explizit* abgelehnt, weil z. B. ‚Letztbegründung‘ mathematisch, logisch und wissenschaftstheoretisch als problematisches Konzept erscheint; er wird aber dennoch überall dort *implizit* erhoben, wo – in Berufung auf ein selbstverständliches ‚Äußeres‘ – ontologische Prinzipien, unmittelbare Intuitionen, zwingende Plausibilität, präreflexives Wissen oder empirische Nachweise als letzte Gründe der Übereinstimmung angegeben werden.⁶⁰ Diesen Anspruch auf vollständige und notwendige Geltung betreffend kann zweitens nach dem *logischen Standort* eines solchen Anspruchs gefragt werden: Er kann sinnvollerweise nur dann erhoben werden, wenn über die Gegenstände in der Welt nicht von einem relativen, sondern von einem absoluten Standort aus geredet wird, d. h. so, als würde man ‚von außen her‘ über die Gegenstände in der Welt und diese Welt selbst sprechen, obwohl man selbst schon ‚in der Welt‘ ist und Gegenstand einer anderen Rede werden kann.⁶¹ Wenn Philoso-

⁶⁰ Damit wird impliziert, dass ‚Letztbegründung‘ in der Philosophie und in der Wissenschaft jeweils anders verstanden wird: Während Philosophie auf Überzeugung durch Argumente und damit auf Übereinstimmung in Bezug auf diese angewiesen ist, muss Wissenschaft notwendig ein bestimmtes Verständnis von ihren Gegenständen, auch in ‚letzten Hinsichten‘, voraussetzen. Diese Differenz geht zurück bis Platon, vgl. Kapitelabschnitt 5.2. Vgl. zum Thema ‚Letztbegründung‘ Kapitelabschnitt 6.4 der vorliegenden Arbeit.

⁶¹ Das ergibt vor dem Hintergrund, dass jede Rede selbst noch ‚in der Welt‘ ist, dann die Antinomie, auf der fast alle Erkenntnistheorien (modern verstanden als wissenschaftlich gesicherte/objektive Erkenntnis) aufbauen: Wie kann von einem relativen Standort aus absolute Geltung, von einem bloß subjektiven objektive Geltung, von einer singulären und kontingenten Meinung her allgemeine und notwendige Geltung erreicht wer-

phie Rede über Gegenstände ist, dann müssen auch die festgestellten (letz-)begründenden ontologischen Prinzipien oder empirischen Grundtatsachen usw. Gegenstände sein, so dass drittens der *gegenständliche Status dessen, womit die Rede begründet wird*, in Frage gestellt ist: letzte Prinzipien oder unmittelbare Einsichten, wissenschaftliche ‚Grundbegriffe‘ wie ‚Materie‘, ‚Energie‘, philosophische ‚letzte Grundbegriffe‘ wie ‚ousia‘, ‚hyle‘, ‚actus purus‘, aber auch ‚Zeit‘, ‚Gott‘, ‚Raum‘ usw. müssen in irgendeiner Weise gegenständig, d. h. unabhängig von der Rede, aufgefasst werden können.⁶² Damit ist schließlich viertens auch die Frage nach dem *Status dieser Rede selbst* gestellt. An der Bestimmung „*Philosophie ist begründende und begründete Rede über Gegenstände in der Welt*“, sofern sie selbst beansprucht, philosophisch zu sein und für die eigene philosophische Rede zu gelten, kann jeder Bestandteil, jeder Teil der Bestimmung sowie sie selbst und ihre Struktur als ‚Gegenstand in der Welt‘ problematisch werden: z. B. ‚Philosophie‘ darin, dass darunter eine Disziplin verstanden wird, die unter der Forderung der Wissenschaftlichkeit steht; die Geltung des definitiven ‚ist‘ (im Unterschied zu anderen Verwendungen von ‚ist‘); die gesamte Aussage und die ‚Rede‘ als Gegenstandsbereich der ‚Sprache‘ (womit zugleich das Verhältnis von ‚Logik‘ und ‚Grammatik‘ bzw. ‚Linguistik‘ problematisiert ist); die ‚Gegenstände‘ hinsichtlich dessen, was in der Entfaltung von ‚Sprache‘ und ‚Logik‘ zum Thema einer philosophischen Rede werden kann und der (ggf. unterschiedliche) ontologische Status von ‚Gegenständen‘; die ‚Welt‘ als ‚Alles, was ist‘ oder als ‚das, was (sicher) existiert‘. Im eigentlichen Sinn *problematisch* für diese Grundauffassung von Philosophie sind, wie bereits in einigen Konsequenzen in der Selbstanwendung dieser Auffassung deutlich wird, mathematisch-logische oder semantisch-sprachliche Paradoxien⁶³ und infinite Regresse, sowie Probleme, die daraus entstehen, dass das Verhältnis und der Übergang von Denken und Sein, von Geist und Körper etc. im Sinne einer ‚Grenze‘ zwischen zwei ‚Seinsbereichen‘ bestimmt werden soll.⁶⁴ Gleichmaßen problematisch ist das Wahrheits- und Erkenntnisproblem, das sich überall dort stellt, wo diese in einem bestimmten Verständnis von ‚Gegenständigkeit‘ je schon vorausgesetzt sind. Die genannten Bereiche werden genau dann problematisch, wenn die Trennung zwischen einem Gegenstandsbereich und einer darüber handelnden Rede nicht mehr aufrechterhalten werden kann.⁶⁵

den? Damit ist aber auch wieder ein (vielleicht: *das*) Grundproblem der Philosophie selbst ausgesprochen, vgl. auch die Kapitelabschnitte 5.2, 5.3 und 6.4 der vorliegenden Arbeit.

⁶² Vgl. Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*, S. 15: „Am Ende kann man sehen, warum jede rein empirisch denkende Wissenschaft mit jeder Art von Semantik Probleme hat. Denn sie nimmt die Bedeutungen ihrer Wörter und Sätze als ewig gegeben an, ohne deren reale Konstitution zu bedenken. Zu dieser Konstitution gehört insbesondere die Differenz zwischen formalem Ideal und empirischer Realität.“ Zu dieser Unterscheidung von idealer und realer Ebene vgl. auch die Auseinandersetzung mit Kant in Kapitelabschnitt 5.1.

⁶³ Vgl. zu dieser Unterscheidung Ramsey, Frank P.: *The Foundations of Mathematics*, London 1931, S. 20-21.

⁶⁴ Vgl. exemplarisch Chalmers, David: *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford 1996; Ders.: *Constructing the World*, Oxford 2012. Vgl. auch Anhang 1.

⁶⁵ Solchen Problemen im Einzelnen, wie auch der Problematik einer ganzen Disziplin, die sich in ihren jeweiligen ontologischen, logischen, semantischen usw. Widersprüchen und der Annahme einer immer noch fehlenden Genauigkeit oder Vollständigkeit ergeben kann, wird dann auch durch die Einführung einer ‚Metalogik‘ bzw. ‚Metadisziplin‘ versucht, zu einer Lösung zu verhelfen bzw. werden die Elemente einer solchen Logik als Bestand definitiv festgeschrieben. Prinzipiell kann so jede Entstehung einer ‚Logik‘ beschrieben werden:

Vor dem Hintergrund der exemplarischen Darstellung der Grundauffassung, Philosophie sei *begründende und begründete Rede über Gegenstände in der Welt*, kann festgestellt werden, dass es sich, insofern die Rede auf Begründung geht, zunächst ebenfalls um eine *Explikation impliziter Voraussetzungen* handelt. Die Voraussetzungen werden aber – hierin scheint ein erster Unterschied zu dem hier gegebenen Vorbegriff zu bestehen – als *Eigenschaften* der Gegenstände⁶⁶ verstanden, von denen die Rede ist und die es in der Rede wahrheitsgemäß zu entfalten gilt, weil die Voraussetzung der Gegenständlichkeit auch noch für die Rede selbst gilt. Damit ergäbe sich der zweite Unterschied daraus, dass sich die Geltung durch Berufung auf einen im Vorhinein oder mit Berufung auf ontologische, (formal)logische, empirische oder pragmatische Begründungen (Einsicht, Nachvollziehbarkeit, Verständnis) gegebenen (letzten) Grund ergeben soll. Im vorangegangenen Abschnitt wurde idealtypisch unterschieden zwischen Behauptungen, deren Geltung *von Anfang an* vorausgesetzt wird und daher keiner Begründung mehr bedürfen, Behauptungen, die sich *innerhalb* eines philosophischen Ansatzes auf einen solchen selbstverständlichen Rahmen beziehen und Behauptungen, deren Geltung sich daraus ergeben soll, dass sie noch *für die Darstellung selbst* widerspruchsfrei behauptet werden können. Solange das Beweisziel einer Rede nicht in einem echten Zirkelschluss⁶⁷ bereits sachlich vorweggenommen wird, lässt sich die soeben skizzierte Grundauffassung von ‚Philosophie‘ vor allem dem zweiten Idealtypus von Behauptungen zuordnen, die ihren Geltungsgrund in einem als allgemein anerkannten oder selbstverständlichen Rahmen finden. Damit ist aber außerdem aufgewiesen, dass Philosophie trotzdem und zunächst auch in dieser Grundauffassung bezeichnet werden kann als *begründende Rede, die durch Explikation impliziter Voraussetzungen danach strebt, begründete Rede zu sein und für Andere und von deren Einstimmung her gilt*. Fraglich ist hier also weniger die Explikation selbst, sondern vielmehr, *in welcher Weise* die jeweils explizierten Voraussetzungen *verstanden* werden: als Eigenschaften von Gegenständen bzw. als je schon geltend vorausgesetzte Überzeugungen darüber, was ‚Gegenstände‘, ‚Welt‘, ‚Geschichte‘, ‚Sprache‘ und ‚Denken‘ *sind* (um die gängigsten ‚Rahmen‘ zu nennen). Insofern damit einerseits stets schon Voraussetzungen gemacht sind und sich andererseits bekannte Probleme ergeben, steht also noch eine Bestimmung von ‚Philosophie‘ aus, die Behauptungen einschließt, deren Geltung sich daraus ergeben soll, dass sie für das Dargestellte und die Darstellung selbst gleichermaßen gelten. Erst von dort ließe sich auch verstehen, was unter ‚letztbegründend‘ und ‚voraussetzungslos‘ verstanden werden könnte.

Der ersten Grundauffassung von Philosophie als *Rede über Gegenstände* steht eine zweite Grundauffassung gegenüber, die genau in der kritischen Explikation derjenigen Voraussetzungen besteht, die in der ersten nicht beachtet wurden. Vorausgesetzt wurde dort ein bestimmtes Verständnis von ‚Gegenständen‘ und ihren ‚Prinzipien‘, die ihrerseits gegenständ-

als die Bestimmung der jeweiligen Prinzipien, Regeln und Grenzen einer vorliegenden Rede im Hinblick auf ihre Allgemeingültigkeit, vgl. aber zu einer anderen Bestimmung von ‚Logik‘ unten Kap. 3.

⁶⁶ Oder: als Eigenschaften des die Gegenstände perzipierenden, wieder gegenständlich aufgefassten, menschlichen ‚Denkens‘, ‚Geistes‘, ‚mind‘ usw.

⁶⁷ Ein echter Zirkelschluss setzt die Geltung dessen, was er behauptet, in ein und derselben Hinsicht voraus. Vgl. zur Unterscheidung von Zirkelschlüssen und ‚transzendentalen Argumenten‘ in der vorliegenden Arbeit die Kapitelabschnitte 5.2 und 6.4.

lich gefasst wurden, außerdem aber auch die Berufung – hinsichtlich Geltung – auf einen bestehenden Rahmen. Geht es also bei der ersten Grundauffassung um die Gegenstände als Thema der philosophischen Rede, so kann dementsprechend die zweite Grundauffassung ausgehend von der ersten gefasst werden als philosophische Rede, die nicht nur die Gegenstände der Rede, sondern auch und insbesondere die Rede *über* diese Gegenstände zum Thema macht.⁶⁸ Ausgehend von der ersten könnte so die zweite Grundauffassung von ‚Philosophie‘ in der Tradition bezeichnet werden als *begründende und begründete Rede über die Rede über Gegenstände in der Welt*. – Geht man von dieser Auffassung von ‚Philosophie‘ aus, so liegt ihr eigener *Geltungsanspruch* vor allem darin, auch und neben ihrer inhaltlichen Begründung die Bedingungen festzustellen, unter denen sie selbst als Rede noch möglich ist. Insofern sie fragt, unter welchen Bedingungen eine Behauptung über etwas, eine Meinung, eine Aussage etc. einen allgemeinen und notwendigen Geltungsanspruch erhebt und erheben kann, expliziert sie zugleich die Bedingungen, unter denen sie selbst als Rede solche Geltungsansprüche hat und haben kann.⁶⁹ Dabei wird gerade *nicht* ein Anspruch auf extensive Vollständigkeit, wohl aber auf die Notwendigkeit des Nachvollzugs ihrer Darlegung erhoben. Weil sie ihren Ausgang nimmt von einer bestimmten Rede – einer Frage, einer These, einer Meinung – über etwas, ist ihr Anspruch auf Begründung dieser bestimmten Rede selbst von dieser her bestimmt. D. h. eine Begründung, die ihren Gegenstand als Rede auffasst, wird nicht nur die inhaltlichen Implikationen, sondern die Begriffe explizieren können, die die in Frage stehende Rede selbst noch gebraucht, d. h. eben: voraussetzt. Demgemäß liegt der *logische Standort* in Bezug auf ‚Alles‘ gerade nicht auf einer absoluten, sondern auf einer notwendig relativen Position (relativ, weil nur wieder je bestimmte Voraussetzungen expliziert werden können). Gleichwohl muss sie eine eigentümlich doppelte Perspektive einnehmen: Einerseits bezieht sie sich auf Gegenstände, setzt diese also voraus, andererseits bezieht sie sich noch auf die Rede über diese Gegenstände. Einerseits muss sie sich auf die Rede über Gegenstände als Rede beziehen, andererseits bezieht sie sich in ihrem

⁶⁸ Vgl. Stekeler-Weithofer, Philosophiegeschichte, S. 2: „Um das Besondere der Philosophie im Vergleich mit den Wissenschaften zu begreifen, ist aber zu beachten, dass der Inhalt der Philosophie weder einfach die Wahrheit, noch die Welt, weder Gott, noch das Absolute ist, sondern der Begriff. Es geht ihr also zuerst um den Sinn unserer Reden über Götter und Welten, über Wissen und Wahrheit, über Absolutes oder Relatives. Das aber bedeutet, dass Philosophie gerade dort, wo sie Ontologie oder Metaphysik ist [...] immer schon als Reflexion auf unser Reden zu begreifen ist.“ Stekeler-Weithofer setzt im Folgenden dieses Verständnis von ‚Philosophie‘ ab von einem bloß doxographischen Verständnis, vgl. ebd.: „Diese [soeben zitierte, D.P.Z.] Aussage steht nun allerdings selbst schon in scheinbarem oder wirklichem Widerspruch zu fast allen Doxographien der Philosophiegeschichte. Ihnen zufolge geht es in der Philosophie um die Sache selbst, nicht um das Reden über die Sache.“ – Kurz: Philosophie spricht nicht über ‚Welt‘, sondern über das *Begreifen von ‚Welt‘*. Sie hält sich wesentlich und immer schon im Medium des Begriffs auf und in ihm findet sie ihre Grenzen.

⁶⁹ Vgl. Schnädelbach, Herbert: Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt a. M. 1977, S. 173: „Philosophische Diskurse *knüpfen* [...] unmittelbar *an die kommunikative Kompetenz der Philosophierenden an, explizieren* sie am Leitfaden bestimmter Problemsituationen und systematisieren sie in ‚Theorien‘ oder ‚Quasi-Theorien‘ [...].“

Bezug auf ‚Rede‘ zugleich auf sich selbst.⁷⁰ Der Geltungsmaßstab einer solchen Rede wäre also *sie selbst*, *insofern* sie sich in ihrer Explikation nicht in Widersprüche verwickelt, d. h. insofern sie also nicht gegenständliche ‚Wahrheit‘ im Vergleich mit einer schon vorausgesetzten gegenständlichen Welt, sondern ‚Wahrheit‘ im Sinne von Konsistenz oder Widerspruchsfreiheit im Hinblick auf die Begründung (oder die Kritik) eines Geltungsanspruchs einer bestimmten Antwort, Aussage, These usw. behauptet. Der Status eines ‚Prinzips‘ einer ‚Letztbegründung‘ wäre dann ebenfalls nicht gegenständlich zu verstehen, sondern im Sinne einer bestimmten *gedachten* Voraussetzung oder von etwas *an* der Rede. Eine ‚Letztbegründung‘ wäre also genau dann erreicht, wenn es einer solchen ‚Rede über Rede über ...‘ gelänge, ein Prinzip zu formulieren, das *zugleich* von ihrem Gegenstand und *von ihr selbst* gilt. Damit ist der dritte der oben angegebenen Idealtypen von Behauptung angegeben. An der *Rede von Philosophie als Rede über Rede über Gegenstände* selbst, sofern sie selbst beansprucht, philosophisch zu sein und für die eigene philosophische Rede zu gelten, kann schließlich ebenso wie in der ersten Grundauffassung jeder einzelne Bestandteil usw. problematisch werden, nun aber eben als ‚Rede‘ oder ‚Begriff‘, d. h. als irgendwie medial Bestimmtes, so dass jede Problematisierung wieder nur Rede über eben nun diese Rede über ‚Rede‘ und ‚Gegenstände‘ und ‚Philosophie‘ usw. wäre.

Problematisch sind in dieser Grundauffassung vor allem der inhaltliche und der performative oder Selbst-Widerspruch, weil daran das Kriterium der Geltung der Rede (und damit der Rede der Rede) geknüpft ist. Ebenso problematisch kann das Verhältnis zwischen der *Rede über Gegenstände* und der *Rede über Rede* werden, das sich in dieser Bestimmung zum Ausdruck bringt. Schließlich kann die Frage danach gestellt werden, was überhaupt dazu zwingt, einen Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch noch im Hinblick auf die eigene Rede anzunehmen, warum Begründung in diesem Verständnis immer in bestimmten Hinsichten erfolgt oder was es bedeutet, dass eine Philosophie, die sich als *Rede über Gegenstände* versteht, in ihrem Verständnis von ‚Gegenständen‘ (oder von ‚Rede‘) bereits einen Doppelsinn impliziert, der in ihr nicht zum Ausdruck kommt.⁷¹

⁷⁰ Wie sich weiter unten herausstellen wird, muss das, worauf sich Philosophie in dieser zweiten Grundauffassung bezieht, gerade nicht unbedingt ‚Rede‘ heißen, sondern kann auch andere Namen tragen, wie: Vorstellung, Denken, Logos usw.

⁷¹ Dieser Doppelsinn gerät genau dann in den Blick, wenn die Pluralität von philosophischen Positionen selbst zu einem philosophischen Problem wird. Vgl. Leisegang, Hans: *Denkformen*, Berlin² 1951, S. 1: „Das Problem – Die ärgste Feindin aller Philosophie ist ihre eigene Geschichte, diese traurige Geschichte der zahllosen sich widersprechenden Lehrmeinungen, der unschlichtbaren und fruchtlosen, aber doch seltsamerweise die ganze Weltgeschichte bewegenden und immer neue Opfer fordernden Weltanschauungskämpfe. [...] Das ist das Problem von dem alle Philosophie auszugehen hat [...].“ Dementsprechend widmet Leisegang – in dessen Buch es, in einem anderen Sinne allerdings als hier, um sich im philosophischen Denken wiederholende Muster (Kreis, Pyramide, Linie) als titelgebende ‚Denkformen‘ geht – sein Unternehmen auch „dem Verstehen und dem Problem der Möglichkeit des Verstehens fremden Geistes“ (Vorw. zur 1. Aufl., ebd.). Leisegangs ‚Denkformen‘ eignen sich allerdings schon allein deswegen nicht zu dem hier gesuchten ‚Gemeinsamen‘, weil sie nur den formalen Zusammenhang bestimmter Verhältnisse (vgl. S. 53, Def. ‚logische Struktur‘) beschreiben, der genau deswegen auch einfach übertragbar ist (vgl. S. 16: Def. ‚Denkform‘) und in einem idealtypisierenden Modell dargestellt werden kann (vgl. ebd., Def. ‚Denkmodell‘).

Mit einer solchen Bestimmung von Grundauffassungen lässt sich also die hier gestellte Aufgabe nicht lösen, sondern diese können nur illustrieren, was unter ‚Philosophie‘ in der philosophischen Tradition – z. T. in konkurrierenden Schulen, z. T. in ein und demselben philosophischen Ansatz – grob verstanden wird. Es ist deutlich geworden, dass der Vorbegriff von Philosophie, als *begründende Rede, die durch Explikation impliziter Voraussetzungen danach strebt, begründete Rede zu sein, die für Andere und von deren Einstimmung her gilt*, dafür geeignet ist, beide Grundauffassungen zu beschreiben und damit ganz allgemein auch für Ansätze eingesetzt werden kann, die sich selbst als Rede über Gegenstände in der Welt oder als wissenschaftliche Analyse in Absetzung zu philosophischer Spekulation verstehen – *solange diese Ansätze den impliziten oder expliziten Anspruch erheben, philosophische, d. h. (letzt-) begründende Rede zu sein*. Philosophie legt immer Voraussetzungen aus, so dass vor allem in den Blick gerät, wie und vor allem *als was* sie diese Voraussetzungen auslegt.

Wie unterscheiden sich dann ein Geltungsanspruch, der einen als geltend vorausgesetzten Rahmen als letzten Grund *setzt* und ein Geltungsanspruch, der das Prinzip zu *formulieren* versucht, das *gleichermaßen* für das, was gesagt wird und noch *für das Sagen selbst* gilt? Besteht zwischen ihnen eine Verbindung? Endet der Versuch, ein letztes Prinzip gemäß ‚Rede‘, ‚Sprache‘, ‚Denken‘ usw. zu formulieren, nicht vielmehr in einem infiniten Regress? Solchen Fragen lassen sich weitere anschließen: Wie lässt sich das, was ‚logischer Standort‘ genannt wurde, deutlicher fassen? Steht dem einen, als absolut reklamierten ‚Standort‘ ‚von außen her‘ der relative ‚Standort‘ als einer ‚von innen her‘ gegenüber? Stellt sich nicht erneut das Problem des infiniten Regresses? Worin besteht schließlich der Zusammenhang zwischen dem ‚logischen Standort‘ und dem unterschiedlich ausgelegten Geltungsanspruch, der in einem Fall sich auf die konkrete eigene Rede zurückbeziehen muss, um konsistent zu bleiben, sich also auf *diese* Gegenstände, *diese* Rede bezieht – und im andern Fall Anspruch darauf erhebt, über jeden Gegenstand, jede *mögliche* Rede etwas zu sagen? Diese Fragen werden im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder – explizit oder implizit – aufgegriffen und in Verbindung mit dem gebracht, was als, in und durch Philosophie sich zeigt.

Die Bestimmung aus einer bestimmten Tradition heraus kann aber zumindest deutlich machen, wie sich die beiden Grundauffassungen zueinander verhalten, d. h. welche sich als die – relativ zur anderen gesehen – ‚ursprünglichere‘ ergibt. Im vorangegangenen Abschnitt wurde gesagt, dass philosophische Ansätze nicht nur ihre eigenen Voraussetzungen problematisieren, sondern auch die Voraussetzungen anderer philosophischer Ansätze, in kritischer Absicht.⁷² Insofern eine solche Kritik erst den Anstoß geben kann zu einem Vorschlag der ‚Verbesserung‘ oder ‚Behebung‘ wahrgenommener ‚Probleme‘, kann sich daraus ein (positiv oder negativ) kritischer Bezug auf die philosophische Tradition, sowie ein konstitutiver Bezug auf die eigenen Voraussetzungen ergeben, weil alles, was beim anderen Ansatz kritisiert wird, beim eigenen tunlichst nicht auftreten sollte. Wird nun der konstitutive Teil eines philosophischen Ansatzes selbst in einen Zusammenhang mit anderen Ansätzen gestellt und mit diesen *hinsichtlich ihres Inhalts verglichen*, so kann zunächst der Eindruck ent-

⁷² In gewisser Weise könnte mit Blick auf die Tradition sogar behauptet werden, dass in diesem kritischen Bezug auf Problemstellungen in anderen Ansätzen überhaupt so etwas wie ‚philosophische Entwicklung‘, nicht im Sinne von Fortschritt, sondern im Sinne von Entfaltung, stattfinden kann.

stehen, dass es sich um eine Rede über Gegenstände im Sinne einer behauptenden Theorie und nicht um eine Explikation impliziter Voraussetzungen im Sinne einer begründenden Darstellung handelt.⁷³ Die philosophische Tradition zerfällt dann in eine Vielfalt verschiedener Theorien über Gegenstände, die zueinander kritisch oder affirmativ in Beziehung gesetzt werden können.⁷⁴ Eine solche thematische Hinsichtnahme setzt aber voraus, dass die verschiedenen verglichenen philosophischen Ansätze hinsichtlich dessen, dass sie Rede sind, jeweils denselben Gegenstand haben, so dass das *tertium comparationis* selbst nur eine Annahme desjenigen sein kann, der die Ansätze miteinander vergleicht.⁷⁵ Ähnlich verhält es sich bei gleichnamigen Begriffen oder Problemen. So kann *bei einer bestimmten Lektürehinsicht eine Rede über Rede über Gegenstände ‚aussehen‘ wie eine Rede über Gegenstände*, was es

⁷³ Vgl. Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*, S. 2: „Eine Doxographie versucht, Denkergebnisse in der Form eines Berichts darzustellen, so wie man die Ergebnisse der Wissenschaften als Leistungen berichten kann. [...] Das heißt, man glaubt bis in die Metaphysik der Neuzeit, es ginge einer philosophischen Ontologie um eine Lehre dazu, was es wirklich gibt, nicht um eine kritische Reflexion auf eine Logik des Wissens und den Begriff des vernünftigen Urteils. Damit hat man aber die Philosophie schon zu einer Glaubenslehre gemacht, mit der Folge, dass sich verschiedene derartige Lehren nach Art von religiösen Sekten ewig bekämpfen.“

⁷⁴ Das wird, insbesondere seit Beginn der typologischen Philosophiegeschichtsschreibung, in ‚Labels‘ und Schulbezeichnungen deutlich, die einerseits die Komplexität philosophischen Denkens auf einfach zu handhabende Begriffe reduziert und die andererseits auch die Zuordnung des jeweiligen ideologischen Gegners in Macht- und Meinungskämpfen erleichtert. Vgl. Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*, S. 197: „Der Nachteil aller [...] Labels ist der, dass sie es so erscheinen lassen, als zerfalle die Philosophie in Schulen, Lehren und Experten. [...] Man beschreibt Überlegungen in aktuellen Debatten, als bildeten sie schon historische Epochen, und behandelt die Sprecher oder Autoren wie historische Persönlichkeiten. Implizit erklärt man damit seine eigenen Gedanken für epochal. [...] Das zeigt sich an den Fragen danach, welcher Schule man angehöre oder welche Theorie man vertrete, als gäbe es hier Antworten wie im Fall der Religionszugehörigkeit. Es zeigt sich aber auch darin, dass man die Beurteilung, was offene Sachfragen sind [...] immer einbettet in einen ‚theoretischen Ansatz‘ und damit am Ende immer in eine sektenförmige Meinungsphilosophie.“ – Ihren absurden Höhepunkt hat eine solche ‚philosophy of labels‘ im gegenwärtigen Stil der sich selbst der Analytischen Philosophie zurechnenden Forschungspositionen erreicht, wo abstrakte Bezeichnungen – ‚semantischer Nonkognitivismus‘, ‚synthetisch-nichtreduktiver Naturalismus‘, ‚interaktionistischer Substanzdualismus‘ – für mehr oder minder komplexe Theorien stehen (ihrerseits Weiterentwicklungen und Differenzierungen allgemeinerer Theorien), die wahlweise in Form von einigen wenigen Prämissen, Axiomen oder ‚Argumenten‘ präsentiert werden. Damit nimmt Philosophie die Gestalt eines großen Puzzlespiels an. Vgl. Berthold, *Jürg: Stimmen. Aus dem beschädigten Selbstverständnis der Philosophie*, Basel 2011, S. 53: „Das Bedürfnis, dem anderen einen Namen zu geben [...] gründet in dem Wunsch, mögliche Gegenargumente geschenkt zu bekommen. Das Bedürfnis, sich selbst einen Namen zu geben, dagegen gründet in dem Wunsch, Argumente für die eigene Position zu erhalten, ohne sie begründen zu müssen.“

⁷⁵ Daraus kann sich dann die Kritik nicht an einer philosophischen Theorie, sondern an der verschiedene Theorien vergleichenden Lektürehinsicht ergeben: Insofern derjenige, der beide vergleicht, von einem gemeinsamen Gegenstand beider Theorien im Vorhinein ausgeht (z. B. ‚Zeit‘ bei Kant und bei Heidegger) und diese implizite Überzeugung über den Gegenstand in der Folge die Lektüre maßgeblich leitet, wird er tendenziell diejenige Position kritisieren, die mit seinem eigenen Verständnis mehr Differenzen aufweist und diejenige verteidigen, die ihm am nächsten kommt. Damit trägt die implizite Lektürehinsicht – „ich untersuche zwei Texte über den Gegenstand ‚Zeit‘“ – maßgeblich zu einem vergegenständlichenden Verständnis philosophischer Themen bei, so dass es nicht verwunderlich ist, dass sich in der philosophiegeschichtlichen Retrospektive Schulen anhand von solchen angeblichen ‚Gegenständen‘ herausbilden, die dann ad infinitum gegeneinander kontrastiert werden können.

ermöglicht, dass zwei völlig konträre philosophische Schulen sich auf ein und dieselben Stellen in ein und demselben philosophischen Ansatz beziehen können. Das heißt aber, dass die Auffassung, Philosophie sei *Rede über Rede über Gegenstände* grundsätzlich noch die Ebene mit einbezieht, die bei der Auffassung, sie sei *Rede über Gegenstände* implizit bleibt. Jede philosophische Reflexion kann als Rede über Rede verstanden und kritisiert werden, weil sie sich selbst nicht widersprechen darf.⁷⁶ Umgekehrt aber kann nicht jede philosophische Reflexion als Rede über Gegenstände gesetzt werden. Damit ist Philosophie als Rede über Rede als umfassenderes Konzept verstanden.⁷⁷ Mit dem Hinweis auf die Lektürehin-sicht ist dieser Exkurs aber zunächst wieder bei der anfänglichen Aufgabenstellung ange-langt.

1.4. Der Schritt in die Explikation

Zu dem Versuch, einen Vorbegriff von ‚Philosophie‘ und ‚philosophisch‘ aus der Annahme zu gewinnen, dass Philosophie begründende Rede sei, ist noch einiges anzumerken. Es fällt zunächst auf, dass dabei noch naiv jedes epochale Verständnis von Philosophie, das sich auf irgendeine Autorität berufen kann, ausgeklammert wird. D. h. der Vorbegriff wurde nicht im ‚Ausgang von x‘ gefasst, sondern im Rückgang auf die Implikationen, die sich aus ‚begründend‘ und ‚Rede‘ ergeben können. Dabei wurde die Bestimmung ‚begründende Rede‘ zur Explikation von ‚Begründung‘ ab einem gewissen Punkt mit dem kombiniert, was sich vorher aus der Explikation von ‚Reflexion‘ ergeben hatte. Ein solcher Vorbegriff kann nicht bei einem bestimmten Verständnis stehenbleiben, sondern er muss noch diejenigen Ansätze

⁷⁶ Die ‚Philosophie‘, wie sie bei Platon als Selbstbezeichnung einer Position auftritt, die für die weitere Tradition verbindlich bleibt, entsteht geradezu in dem Milieu, in dem die intersubjektive Verfasstheit der Sprachgemeinschaft im Vordergrund steht. Dementsprechend meint die vielfältige Diskussion der ‚areté‘, der Tauglichkeit, der sokratischen Schule auch: Tauglichkeit der eigenen Position im Streitgespräch. Das rückt die Philosophie in die Nähe der Rhetorik und der Politik als ‚Kunsthfertigkeiten‘ des Umgangs mit Macht – deswegen sind die Sophisten so erfolgreich und werden dann zum Gegenbild des platonischen Entwurfs von ‚Philosophie‘, die das Problem der Geltung einer Rede selbst in den Blick nimmt. Vgl. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie*, S. 11. Das erklärt ebenfalls, warum die Herangehensweisen und die Fragen der Lehrbarkeit – bei den Sophisten ebenso, wie bei Sokrates oder in seiner eigenen Redeführung – bei Platon eine so große Rolle spielen: Die Verantwortbarkeit rhetorischer Händel geht weit über bloß betrachtende Naturspekulation hinaus, sie wirft vielmehr Fragen nach dem Zusammenhang von Sprache, Recht und Macht auf. Genau in diesem Sinne, als Reflexion und Kritik von Geltungsansprüchen zur Frage nach der Legitimation von (nicht nur politischer) Macht ist dieser Entwurf von Philosophie schlechthin immer notwendig.

⁷⁷ Es umfasst dann auch das, was in den großen Bereich der ‚praktischen Philosophie‘ fällt und degradiert die dort gegebenen philosophischen Überlegungen zur widerspruchsfreien Begründung politischer, ästhetischer und ethischer Theorien nicht zur Politikwissenschaft, Kunstwissenschaft und angewandten Ethik. Welche zentrale Rolle der ‚praktisch-philosophischen‘ Dimension im Zusammenhang mit Letztbegründungsansprüchen spielt, wird hier in den Kapitelabschnitten 6.3.3 und 6.3.4 behandelt. Damit ist allerdings nur die Richtung angezeigt, nach der gerade heutzutage solche ‚praktisch-philosophischen‘ Überlegungen eine zentrale Rolle spielen können.

umfassen können – und derer sind nicht wenige – die implizit oder explizit Letztbegründung für sich beanspruchen. Es ging also nicht um einen normativen, sondern um einen gleichsam *deskriptiven* Vorbegriff von ‚Philosophie‘ (und ‚philosophisch‘), der sich auf schiefe Selbstverständlichkeiten zu stützen scheint: Es ist doch klar, dass Philosophie Reflexion ist und dass es darum geht, die eigenen Thesen zu begründen; es ist selbstverständlich, dass der Nachweis eines Widerspruchs die Umstürzung der Geltung zur Folge hat; es ist ab einem gewissen Reflexionsniveau auch geboten, philosophische Routinen nicht in aller Detailtreue zu entfalten, sondern gleichförmig vorauszusetzen. – Zur Erinnerung: Die Frage danach, was alle philosophischen Ansätze gemeinsam haben, insofern sie ‚philosophische‘ Ansätze sind, zielte zunächst genau auf das ab, was in der Bezeichnung ‚philosophisch‘ ungesagt mitschwingt: das Selbstverständliche, von sich aus Klare und Gebotene, das Einfache. Würde die Untersuchung hier nun enden, so ließe sich nur behaupten: Alle philosophischen Ansätze zeichnet aus, dass sie sich als Reflexion äußern. Damit wäre aber nichts gewonnen und die gesamte Untersuchung auf ihren eigenen Anfang zurückgeworfen. – Der eigentliche Gewinn dieser ersten Durchgänge liegt aber nicht darin, dass diese Behauptung ein Ergebnis wäre, das ‚hinten‘ herauskommt, sondern dass sie – nun zurückblickend – ihre anfängliche Annahme gewesen ist. D. h. *auf dem Weg* wurden die einzelnen Teile der Behauptung *expliziert*: Als *philosophischer Ansatz* kann nun verstanden werden eine *begründende Rede*, die vermittels der *Explikation der impliziten Voraussetzungen ihrer Behauptungen* danach *strebt*, durch die Formulierung eines *Grundes*, der *von Anderen allgemein anerkannt* werden kann, ihrerseits als *begründete Rede* anerkannt zu werden. Zugleich hatte sich in der *Explikation impliziter Voraussetzungen* eine Verbindung gezeigt, die es nun erlaubt, in dieser *Explikationsbewegung als Begründungsbewegung* ein Wesensmerkmal philosophischer Ansätze zu sehen. Damit ist das, was im Konzept der ‚Reflexion‘ gemäß der eingangs aufgestellten Behauptung zum Ausdruck kommt, tatsächlich als das aufgewiesen, was philosophische Ansätze auszeichnet – und zugleich *mehr* als die bloße Wiederholung der anfänglichen Annahme.

Nun ist allein ‚Reflexion‘ immer noch viel zu allgemein gefasst, um das Gemeinsame abzugeben, worauf die Hinsicht der Lektüre gerichtet sein soll. Die ‚Reflexion‘ wäre z. B. irgendwie, fasste man sie als denkendes Selbstbewusstsein eines Philosophen, die Bedingung dafür, dass überhaupt ein philosophischer Ansatz entsteht; und diese ‚Reflexion‘ wäre eben auf eine bestimmte Weise verwirklicht, so dass Reflexion *auch* als Bedingung für die Bestimmtheit des jeweiligen philosophischen Ansatzes gelten kann. Aber damit wäre wieder nicht mehr gesagt als das: Das Gemeinsame aller philosophischen Ansätze ist die ‚Reflexion‘, die des Philosophen als seine persönliche Überlegung und diejenige, die sich als Frucht dieser Überlegung zeigt.⁷⁸ Auf einem solchen Verständnis bauen dann z. B. philosophiegeschichtliche Ansätze auf, die in der Biographie eines Denkers den Schlüssel zu seinem Werk suchen. Diese Ansätze wurden aber am Ende des vorangegangenen Teils als voraussetzungsvoll ausgeschlossen. Ein solches Verständnis fasst nämlich unter ‚Reflexion‘ schon im Vorhinein wieder ganz bestimmte Gegenstände, die als selbstverständlich vorausgesetzt

⁷⁸ Zur Diskussion eines systematischen Ansatzes, der solche Voraussetzungen als grundlegend annimmt, vgl. die Besprechung in Anhang 2.

werden: ein Selbstbewusstsein oder ein Denken als intentionales Handeln, verbunden mit Motivationen und als methodisch angeleitete Vernunfttätigkeit, die sich in einem philosophischen Ansatz äußert. Es fasst ‚Reflexion‘ nicht als ein Konzept, sondern schon als bestimmten Begriff für etwas auf (‚Selbstbewusstsein‘, ‚Methode‘).

In der Explikation von ‚Reflexion‘ – zuerst in einem naiven Verständnis des alltäglichen Gebrauchs, dann konkreter gefasst an der vergleichenden Begriffsgeschichte von ‚Reflexion‘ – hatten sich aber schon Aspekte ergeben, die sich nicht einfach auf ein solches bloß inhaltliches Verständnis reduzieren lassen. Diese bislang vier Aspekte waren, nimmt man ihre erste und ihre zweite Formulierung zusammen, die folgenden:

(1) *Bewegung oder Tätigkeit, ‚Umwendung‘ und ‚Hinwendung‘, ‚Aufdeckung‘ oder ‚Offenlegung‘, Explikation impliziter Voraussetzungen;*

(2) *Kriterium der Unterscheidung von ‚reflektierendem‘ und ‚nicht-reflektierendem‘ Denken, das auch für das ‚reflektierende‘ Denken gelten muss, die sich darin äußernde Asymmetrie (reflektierend: ‚reflektierend – nicht-reflektierend‘) und die Nachträglichkeit des Kriteriums, die Unterscheidung von Inhalt und Gang der Darstellung;*

(3) *Spiegel, Wiederholung oder Verdoppelung, die sich darin äußernde Asymmetrie (Abbild: ‚Abbild – Urbild‘), eine ‚Entzweiung‘, die nur von einer Seite dessen, was da entzweit wird aus festgestellt werden kann, die Verdoppelung und Vervielfältigung von Hinsichten;*

(4) *Das, was auch oder mit dabei ist, eine Unterscheidung zwischen zweien, in der die Ebene, auf der die Unterscheidung getroffen wird, immer schon mit da ist, der Umstand, dass dieser Aspekt ‚dessen, was auch oder mit dabei ist‘ selbst in den anderen drei Aspekten noch einmal auch oder mit dabei ist und der die anderen Aspekte miteinander verbindet.*

In dem eben gegebenen beispielhaften Verständnis von ‚Reflexion‘ als ‚Selbstbewusstsein des Philosophen‘ und als ‚methodisch geleitete Vernunfttätigkeit‘ lässt, so voraussetzungs- voll und trivial sie auch erscheint, doch eine Formulierung aufmerken, die einen Hinweis auf das gesuchte Gemeinsame geben kann. Dort wurde gesagt: „[...] diese ‚Reflexion‘ wäre eben *auf eine bestimmte Weise* verwirklicht, so dass Reflexion auch als Bedingung für die *Bestimmtheit* des jeweiligen philosophischen Ansatzes gelten kann.“ – D. h.: Wenn erstens unter einem ‚philosophischen Ansatz‘ im Vorbegriff eine *begründende Rede* verstanden werden kann, deren Hauptoperation sich in eben dieser *Begründungsbewegung als Explikationsbewegung*, nämlich in der *Explikation impliziter Voraussetzungen* zum Ausdruck bringt; – wenn zweitens damit das Gemeinsame philosophischer Ansätze in dieser *Bewegung* hin zu einem *Grund*, der *allgemein anerkannt* werden kann, liegt und diese Bewegung eben nicht nur als eine einfache, zirkuläre, bloß binäre, sondern auch als *fortlaufende, explizierende Bewegung* verstanden werden kann; – wenn drittens sich an dieser fortlaufenden Explikation impliziter Voraussetzung der Aspekt der *Verdoppelung und Vervielfachung von Hinsichten* ebenso zeigt, wie im Streben nach einem Grund, der allgemeine Anerkennung einfordert, der Aspekt eines *Kriteriums*, das die *beiden Ebenen der Darstellung* ebenso miteinander verbindet, wie sein Verfehlen – im Zurückbleiben impliziter Voraussetzungen – als *Widerspruch* wahrgenommen werden kann: Dann kann unter der *bestimmten Weise der Verwirkli-*

chung einer Reflexion vielleicht genau die Art und Weise verstanden werden, *wie* diese (und andere) Aspekte *sich* in einem philosophischen Ansatz *darstellen*.

Wird so unter ‚Reflexion‘ nicht einfachhin doxographisch ein bestimmter historisch geprägter Begriff verstanden, sondern vielmehr die (nun wörtlich) ‚Äußerung‘ solcher Aspekte in einem *bestimmten* philosophischen Ansatz, dann kann in *diesem* in sich differenzierten Sinn von ‚Reflexion‘ der Begriff zur Bezeichnung erhoben werden: Was miteinander verglichen werden soll, sind *philosophische Reflexionen*. Als Reflexion, d. h. als begründende Rede, die qua Explikation von Voraussetzungen danach strebt, als (letzt-) begründete Rede zu gelten, äußert sich ihre Explikations- und Begründungsbewegung stets auf eine *bestimmte Art und Weise*, so dass ein und dasselbe zugleich philosophische Reflexionen überhaupt und als bestimmte, d. h. in ihrer Pluralität möglich machen kann. Wenn aber diese Art und Weise in ‚Aspekten‘ an dem Konzept von ‚Reflexion‘ aufgewiesen wurde, dann ist streng genommen nicht ‚die Reflexion‘ das, was als das gesuchte Gemeinsame des Vergleichs gelten kann – insofern hier beständig die Rede war von eben dem *Konzept* von ‚Reflexion‘, ‚reflexio‘, ‚epistrophé‘ usw. – sondern eben das, was unter diesem ‚Konzept‘ verstanden werden soll. In dieses Konzept wurden aber bislang einbezogen (und nur einbezogen): alltägliche und begriffsgeschichtlich ausgewählte Begriffe, unter denen ‚Reflexion‘ eben selbst wieder nur einer ist.

Im Folgenden muss also die Frage nach dem Gemeinsamen gestellt werden, das neben den aufgewiesenen Aspekten des Konzepts von ‚Reflexion‘ noch dieses Konzept im Gesamt der bisher untersuchten Begriffe (inklusive des Begriffs ‚Reflexion‘) und die Bewegung der philosophischen Reflexion miteinander zu *verbinden* erlaubt. In gewisser Weise ist erst jetzt die Frage danach möglich geworden, was als tertium comparationis zugleich von philosophischen Reflexionen als solchen *und von ihnen in ihrer Bestimmtheit* gilt und was sowohl die Bewegung der Begründung als Explikation in den Vorbegriffen von ‚philosophisch‘ und ‚Philosophie‘, als auch noch das Verständnis dieser Bewegung als ‚Reflexion‘, aber auch als ‚epistrophé‘ oder ‚reditio (in seipsum)‘ möglich gemacht hat. Zu diesem Zweck können, wie die vier Teile der Aufgabenstellung, auch die vier bisher gegebenen Aspekte zu zwei Tendenzen zusammengefasst werden: I. die *Bewegung der Rückwendung als Explikation* und die *Verdoppelung und Vervielfältigung von Hinsichten* – II. das, *was immer schon oder auch mit da ist* und das *Kriterium*, das zugleich von *Inhalt und Gang der Darstellung* gelten muss bzw. die sich darin äußernde *Unterscheidung zweier Ebenen*, die in einem *bestimmten Verhältnis zueinander* stehen.

2. Dekonstruktion und Rekonstruktion

Es bietet sich an, mit derjenigen der beiden Tendenzen zu beginnen, die den Aspekt *das, was immer schon oder auch mit da ist* enthält, insofern dieser Aspekt gleich zweifach hervorgehoben ist: Erstens dadurch, dass er sich *in den anderen Aspekten* äußert, insofern er diese miteinander verbindet, und zweitens dadurch, dass er sich in den anderen Aspekten *auch, immer schon* äußert und damit auf eine eigentümlich *doppelte Weise immer schon oder auch mit da ist*. – Beginnen heißt nun nicht mehr, eine in sich kreisende Explikation fortzusetzen, sondern in die Befragung philosophischer Reflexionen durch philosophische *Lektüren* einzusteigen. Eine solche ‚metaphilosophische‘⁷⁹ Perspektive, die den gewählten Aspekt zu erhellen vermag, wurde gleichsam *am Rand und vom Ende* einer der (in Umfang und Anspruch) größten philosophischen Bemühungen her entwickelt, die die Philosophie im 20. Jahrhundert geprägt haben: Husserls Phänomenologie, jener philosophischen Reflexion, die in Erneuerung des neuzeitlichen Wissenschaftlichkeitsanspruchs der Philosophie noch einmal versuchte, den Anspruch auf Letztbegründung zu erfüllen und die dabei auf Phänomene in der Philosophie selbst stieß, deren Problematisierung – weit über die Phänomenologie in Husserls Version hinaus – für ansonsten sehr heterogene philosophische Reflexionen prägend wurde.⁸⁰

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung ist aber gerade *nicht* Husserls Phänomenologie, sondern eine ‚Metareflexion‘ *auf* die Phänomenologie, *insofern* sie letztbegründende philosophische Reflexion ist und sich selbst *als* eine solche auszubilden versucht. Im Fokus steht dabei Eugen Fink, der letzte Assistent Husserls, der in mehreren Aufsätzen eine Perspektive auf die Phänomenologie entwickelt, die er dann auf die gesamte Philosophie ausweitet und die in genau dieser Hinsicht für die vorliegende Untersuchung als Ausgangspunkt dienen kann. Ausgehend von Finks Überlegungen, die den ersten Meilenstein für die darzulegende Lektürehinsicht darstellen, wird sich der Weg aufgaben: einmal hin zu einer gleichsam ‚berühmt-berücktigten‘ Lektüre philosophischer Reflexionen auf der Basis solcher Phänomene, wie sie in den Aspekten angeklungen sind und einmal hin zu einem beinahe

⁷⁹ Zum problematischen Status des ‚meta-‘, vgl. in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 4.2.

⁸⁰ Vgl. noch einmal Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. ²1998; Gondok, Hans-Dieter/Tengelyi, László: Neue Phänomenologie in Frankreich, Berlin 2011; Cobb-Stevens, Richard: Husserl and Analytic Philosophy, Dordrecht 1990. Der thematische Ausgang von der Phänomenologie scheint auch und insbesondere deswegen geboten, weil damit einerseits eine philosophische Reflexion gegeben ist, die in ihrem Anspruch auf Letztbegründung und in ihrer beständigen Fortentwicklung gewissermaßen ein Paradigma philosophischen Denkens abgeben kann (hinsichtlich der Aspekte, die hier im Blick stehen), weil aber andererseits auch die beiden Philosophen, um deren Vergleich es im zweiten Band meiner Arbeit geht, in unmittelbarer Nähe zu Husserls Phänomenologie ihre eigenen philosophischen Reflexionen ausbilden: Heidegger, zunächst als vermeintlicher philosophischer ‚Nachfolger‘, dann mehr und mehr in kritischer Abhebung von Husserl; Foucault in seiner frühen Auseinandersetzung mit Husserls Manuskripten und ‚geprägt‘ von den Vorlesungen Merleau-Pontys, der auch die Arbeiten Derridas zu Husserl gelesen und sich dazu bekannt hat, dass die Phänomenologie einen, wenn nicht *den* entscheidenden, Problemhorizont seines Denkens bildet. Vgl. Defert, Daniel: Zeittafel [1951], in: Foucault, Michel: Schriften Bd. 1, hrsg. v. Daniel Defert u.a., Frankfurt a. M. 2001, S. 15-105: 24.

völlig unbekanntem Ansatz zu einer ebensolchen Lektüre, die dem ersten in vielerlei Hinsicht gleicht, aber sich in einigen wichtigen Punkten doch von ihm unterscheidet. Erst nachdem die Wahl auf einen der beiden Ansätze gefallen ist, um fortzufahren, wird das gesuchte ‚Gemeinsame‘ des vorangegangenen Abschnitts thematisch werden. Daran anschließend wird die bislang nur vorläufige und in Vorgriffen gegebene Explikation der Lektürehinsicht in drei wesentlichen Durchgängen – angezeigt durch die Titel ‚Komplizierung‘, ‚Rest‘, ‚Immanenz‘ – entfaltet. In einer Rückkehr zu den methodischen Erwägungen der ersten drei Kapitel wird im letzten Kapitel die Lektürehinsicht als bloß methodisch-pragmatische Haltung gegeben und ihr Grundbegriff – die ‚reflexive Figuration‘ – vor dem Hintergrund der bis dahin gewonnenen heuristischen Begriffe festgelegt und methodisch gewendet. So ausgestattet mit einer *Lektüre philosophischer Reflexionen in Hinsicht auf die Entfaltung der Verflechtung reflexiver Figurationen als ‚Gerüst‘ der betreffenden Reflexion* kann der Leser diese in eigenen Lektüren anwenden und ausprobieren – oder mit meiner Beispieluntersuchung zu Foucault und Heidegger (siehe Einleitung) direkt daran anschließen.

2.1. Eugen Fink: ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘ (1957)

Bereits früh in seiner philosophischen Laufbahn hat Fink sich (z. B. in Fragen der Übersetzbarkeit phänomenologischer Termini ins Französische) mit der theoretischen Funktion von Husserls Begriffen auseinandergesetzt, auch in dem Bestreben, eine allzu einseitige, d. h. bloß inhaltliche Terminologisierung der Phänomenologie insgesamt zu vermeiden.⁸¹ Später hat vor allem die – im Entwurf einer *VI. Cartesianischen Meditation*⁸² vollzogene – Absetzbewegung⁸³ von Husserl dessen implizit gelassene *Voraussetzungen* einer transzendentalen

⁸¹ Vgl. Finks Brief an Gary vom 13. Juli 1930, zitiert nach van Kerckhoven, Guy: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr ‚Einsatz‘*, Würzburg 2003, S. 188: „Grundsätzlich ist für das Übersetzen phänomenologischer Termini zu beachten: man darf die Worte nicht in dem gewöhnlichen Wortsinne nehmen und ihnen das französisch entsprechende zuordnen. Phänomenologische Termini sind auch im Deutschen Verlegenheitsausdrücke, sie haben immer einen Sinn oder eine Sinnesschicht, die der alltägliche Gebrauch der Worte – aber auch der Wortgebrauch der philosophischen Tradition nicht zu fassen imstande ist. Sie lassen sich daher keineswegs eindeutig definieren, obgleich sie absolut eindeutige Begriffe, ja Wesensbegriffe sind, sondern die einzige Weise ihrer Verdeutlichung ist das Verstehen aus der unmittelbaren phänomenologischen Problematik her und im Durchgang durch die intentionale Analyse.“ Vgl. ebd., Anm. 297.

⁸² Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (Husserliana Dokumente Bd. II/1), hg. v. Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Dordrecht u.a. 1988.

⁸³ Finks *VI. Cartesianische Meditation* wurde in Frankreich zu einer wichtigen Ressource für Weiterentwicklungen der husserlschen Phänomenologie; sie zirkulierte, so Samuel IJsseling, „in einem kleinen Kreis von Phänomenologen, wodurch sie im Gespräch blieb“, darunter Dorion Cairns, Alfred Schütz, Gaston Berger, Maurice Merleau-Ponty, Tran Duc Tao. Vgl. IJsseling, Samuel: Vorwort, in: Fink, *Cartesianische Meditationen*, S. VII-XII: XI und ebd., Anm. 9. Vgl. stellvertretend die einflussreiche Erwähnung bei Merleau-Ponty, Maurice:

Phänomenologie zum Gegenstand.⁸⁴ Finks ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘ nimmt damit ihren Ausgang bei methodologischen Problemen, die sich aus Begriffen ergeben, deren Sinn zwischen Alltagssprachlichem und theoretischem Gebrauch changiert und in denen sich, gleichsam „in unreflektierter Weise ‚hinterücks“⁸⁵, der theoretische Habitus als natürlicher ausgeben kann.⁸⁶ Ausgehend von diesen Überlegungen hat Fink im April 1957 einen Vortrag beim *III. Colloque International de Phénoménologie* in Royaumont gehalten, der im selben Jahr unter dem Titel *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*⁸⁷ veröffentlicht wurde. Im zweiten Teil dieses Aufsatzes untersucht Fink Begriffe wie ‚Konstitution‘, ‚Reduktion‘ und ‚Leistung‘ in Husserls Phänomenologie und fasst schließlich seine Kritik an Husserl zusammen, in der er noch die systematische Auseinandersetzung mit der transzendentalen Phänomenologie in der *VI. Meditation* berührt.⁸⁸ Für die vorliegende Untersuchung ist allerdings nicht der zweite, sondern der erste Teil dieses Vortrags von Bedeutung: Dort trifft Fink nämlich die Unterscheidung von ‚thematischen‘ und ‚operativen‘ Begriffen, d. h. von zwei *Hinsichten auf ein* und dieselbe philosophische Reflexion, die sich aus der Einnahme einer bestimmten und reflektierten *Position der Lektüre* ergibt. Diese Unterscheidung, im Vortrag selbst als eine Art ‚methodische Handreichung‘ zur anschließenden Husserl-Interpretation gedacht, ist deswegen über diesen Zweck hinaus von Bedeutung, insofern sie Fink gerade nicht in einer bloß phänomenologischen, sondern einer Perspektive auf die *Philosophie insgesamt* hin entwickelt.

Finks Ausgangspunkt ist die Sprachlichkeit der Philosophie – aber nicht in einem bloß sprachanalytischen Sinn, der eine schon philosophische Grammatik o. ä. voraussetzen würde, sondern grundlegender geht Fink von der Tatsache aus, dass jede Philosophie, um überhaupt etwas zum Thema machen zu können, bereits sprachliche Mittel (allgemeiner: Verhältnissetzung) nicht nur überhaupt voraussetzen muss, sondern ganz konkret *vorausgesetzt*

Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1974, S. 418; Ders.: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg 2003, S. 351, Anm. [des Hg.] 22.

⁸⁴ Vgl. die Darstellungen von van Kerckhoven: Mundanisierung und Individuation; Luft, Sebastian: ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink, Dordrecht 2002; Ikeda, Yusuke: ‚Die transzendente Methodenlehre‘ in der VI. Cartesianischen Meditation Eugen Finks, in: Interpretationes. Studia Philosophica Europeana 1 (2011), S. 83-98.

⁸⁵ van Kerckhoven, Mundanisierung und Individuation, S. 368.

⁸⁶ So könnte man sagen, Fink unterwerfe Husserls Phänomenologie einer ‚transzendentalen Dialektik‘: Dem Aufzeigen der Verwechslungen von Gegebenem und Gedachtem aus der Perspektive der kritisierten Theorie.

⁸⁷ Fink, Eugen: Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 11,3 (1957), S. 321-337; noch einmal abgedruckt in: Ders.: Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, Freiburg/München 1976, S. 180-204.

⁸⁸ Vgl. Fink, Operative Begriffe, S. 335-336: „Der Phänomenologe, der die Reduktion vollzieht, tritt denkend in einen Abstand zur ‚Natürlichen Einstellung‘, – nicht um sie hinter sich zu lassen, sondern, um sie zu verstehen als Sinngebilde des sinnbildenden transzendentalen Lebens. Aber damit tritt er streng genommen auch aus der *Situation heraus, in welcher* die menschliche Sprache behaust ist [...]. Er gebraucht ‚transzendente Begriffe‘, aber klärt die Möglichkeit derselben nicht auf. [...] Der Zusammenhang von transzendentalphänomenologischem Seinsverständnis und Sprache bleibt im Dunkel.“

*haben wird.*⁸⁹ Eine philosophische Reflexion ist so einerseits ‚nur‘ ein Spezialfall der Notwendigkeit, Sprache *bereits vorausgesetzt zu haben*, auch dann, wenn über Sprache und Sprachlichkeit reflektiert wird; sie ist andererseits aber ebenso die *ausgezeichnete Weise*, sich zu dem ‚je schon‘ der Sprachlichkeit – und damit auch: *ihrer Sprachlichkeit* – verhalten zu können.

Die Thematisierung der alltäglichen Nicht-Thematisierung von ‚Praktiziertem‘ ergibt sich aus der philosophischen Frage nach dem Verständnis des scheinbar Selbstverständlichen.⁹⁰

Die Verschiebung des Denkrahmens hin zur Frage: ‚Was ist eigentlich das ..., von dem wir (die ganze Zeit schon) sprechen?‘ ist für Fink das, was Philosophie zunächst auszeichnet. Sie thematisiert die Voraussetzungen des alltäglichen Sprechens und hinterfragt das, was *von selbst verständlich* zu sein scheint. Dabei ist ihre Begriffsbildung „*offen*“⁹¹, zielt aber zugleich ab „auf solche Begriffe, in welchen das Denken sein *Gedachtes* fixiert und verwahrt.“⁹² Philosophie fasst noch ihr eigenes Begreifen in Begriffe und versucht es so einzuholen. Die spezifische Offenheit der Philosophie strebt nach ihrer (begründenden und begründeten) Schließung vermittelt eben dieses begrifflichen Mittels. Eine philosophische Reflexion muss stets Begriffe voraussetzen, um das für sie Fragliche zu thematisieren und sie muss dieses vorausgesetzte Begreifen noch als begründetes einholen. Weil aber jedes Thematisieren, auch das begründende, immer wieder Begriffe voraussetzt, *entzieht* sich diese Thematisierung immer genau dann, wenn sie eingeholt scheint. Genau in diesem Phänomen liegt nun für Fink die Unterscheidung zwischen ‚operativen‘ und ‚thematischen‘ Begriffen.

Als Beispiele für thematische Begriffe nennt Fink „IDEA bei Platon, [...] OUSIA, DYNAMIS und ENERGEIA bei Aristoteles, [...] HEN bei Plotin“, aber auch die „MONADE bei Leibniz“, das „TRANSCENDENTAL[E]“⁹³ bei Kant – allesamt also ‚Philosopheme‘, gewissermaßen Hauptkonzepte der jeweiligen philosophischen Perspektive, die aus der Thematisierung heraus sich ergeben, nicht aber ausschließlich Thema sind. Thematische Begriffe sind für Fink solche, in denen eine philosophische Reflexion ihren eigenen Impuls vereinigt, zu einem Ende kommt, ihren Rückkehrpunkt markiert oder die Verflechtung ihrer Begriffe aufspannt. Dieses Vereinigen, Zu-einem-Ende-Kommen, Markieren oder Aufspannen muss wiederum durch Begriffe geschehen, die gerade nicht thematisch, vielmehr eben Begriffe der jeweiligen Operation philosophischer Reflexion selbst sind:

„[...] in der Bildung der thematischen Begriffe *gebrauchen* die schöpferischen Denker *andere Begriffe* und *Denkmodelle*, sie *operieren* mit intellektuellen Schemata, die sie gar *nicht* zu einer *gegenständlichen* Fixierung bringen. Sie denken *durch* bestimmte Denkvorstellungen *hindurch* auf die für sie wesentlichen thematischen Grundbegriffe hin. Ihr begriffliches Verstehen bewegt sich in *einem Begriffsfeld*, in einem *Begriffsmedium*, das sie selber gar nicht in den Blick zu nehmen vermögen. Sie verbrauchen medial Denkbahnen, um das Gedachte

⁸⁹ Dabei geht es Fink hier weder um eine Sprachphilosophie im analytischen Sinn, noch um eine sprachpragmatische Auffassung in der Weise, dass ein Geltungsphänomen der Sprache normativer Art – sei es logisch, sei es praktisch – erscheint, sondern vielmehr um einen gleichsam phänomenologischen Zugang.

⁹⁰ Sie führt in eins mit dieser Frage zugleich zur Thematisierung der Thematisierungsweise dieser Nicht-Thematisierung. Vgl. in der vorliegenden Arbeit Kapitel 5.

⁹¹ Fink, Operative Begriffe, S. 322.

⁹² Fink, Operative Begriffe, S. 324.

⁹³ Ebd.

ihres Denkens hinzustellen. Das so *umgängig Verbrauchte, Durchdachte*, aber nicht eigenes *Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe. Sie sind – bildlich gesprochen – der *Schatten einer Philosophie*. Die klärende Kraft eines Denkens nährt sich aus dem, was im Denk-Schatten verbleibt.“⁹⁴

Zu dem, was thematische Begriffe leisten, indem sie auf das Gedachte bezogen werden, gehört eine zweite Ebene von Begriffen, in und mit denen dieses Sich-thematisch-Beziehen, die Thematisierung, vollzogen wird. Operative Begriffe sind ‚mediale Begriffe‘, d. h. eben gerade *nichtthematische* Begriffe; *sie sind damit (zunächst) Begriffe nur für den, der sich mit einem philosophischen Text auseinandersetzt*, insofern dieser auch Text ist, in dem reflektiert wird, und nicht nur, insofern er Reflexion *über* etwas ist. Solange aber ein philosophischer Text nicht ‚zu Ende‘ ist, kann die sich in ihm vollziehende Reflexion dieser operativen Ebene selbst gewahr werden. Gerade die thematische prinzipielle Begriffsebene, die Fink mit ‚idea‘, ‚hen‘ oder ‚ousia‘ anspricht, lässt in dem beständigen Versuch der Einholung operativer Begriffe das Spiel dieser Differenz erscheinen:

„Als ein bekanntes und eindringliches Beispiel für das Verhältnis des Thematischen und Operativen kann der platonische Dialog ‚PARMENIDES‘ genannt werden, wo es um die wechselweise Bestimmung des ON und des HEN, des SEIENDEN und des EINEN geht. Wird das ON bestimmt und steht im Licht, so bleibt das HEN im Schatten – wird das HEN aber ‚thematisch‘ gedacht, geschieht das Denken des ON ‚operativ‘.“⁹⁵

Für dieses Wechselspiel der operativen auf die inhaltliche Ebene gibt Fink ein weiteres Beispiel, die Thematisierung von ‚Zeit‘: Wenn wir philosophisch über sie nachdenken, „fassen wir sie vielleicht als den allheitlich-einigen Einheitszusammenhang aller Ereignisse und Begebenheiten“; in eins mit der Behauptung dieser Einheit ist aber bereits *unterschieden* zwischen „Dinge[n] in der Zeit und [der] Zeit selbst“. Die Dinge sind damit *in der Zeit*, so, dass „das *InderZeitsein* [sic!] des zeithaft Seienden [...] den Charakter der *Ruhe* und der *Be-*

⁹⁴ Fink, Operative Begriffe, S. 324-325.

⁹⁵ Fink, Operative Begriffe, S. 327. Auch wenn der *Parmenides* mit Vorsicht zu behandeln ist, betrifft Finks Beispiel vor allem die konstruktiven Passagen, vgl. aber in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 5.1. – Für die vorliegende Arbeit relevant sind die beiden Strukturen des ‚weder...noch...‘ und ‚sowohl...als auch...‘ der ersten beiden Bewegungen des *Parmenides*, in Verbindung damit, dass das Umschlagsmoment „in gar keiner Zeit“ sei, deswegen, weil hier gerade nicht Hinsichten unterschieden sind, sondern die gleichzeitige Einsicht in die inhaltliche wie die operative Ebene von Ersterer aus behauptet wird: Das ‚*exaiphnés*‘ würde so eine Art ‚unmittelbare Einsicht‘ oder ‚absolutes Wissen‘ markieren, in welchen das stets sich entziehende Medium – das ‚*Transzendente*‘ – und das, wofür es Medium ist, in einer Art ‚zeitlosen Gleichzeitigkeit‘ aufgehoben wäre. Damit ist die Struktur jeder dogmatischen Wahrheitsbehauptung vorweggenommen, die einen Ort, ein Wesen oder eine Wahrheit *im Vorhinein als geltend setzt*, von dem/der aus *alles* gleichermaßen *restlos* eingesehen werden könnte (vgl. Fink, Operative Begriffe, S. 328). Die Diskussion dieser Struktur im Gegensatz zu einer Rede, die nach *Erkenntnis* und nicht nach *Bekennnis* strebt, zieht sich von Platon über Aristoteles, zu Plotin und Cusanus und gewinnt ihre prominenteste Form in den Versuchen des deutschen Idealismus, ‚das Absolute‘ zugleich als Ausfaltung und als *absolute Identität mit sich selbst* zu denken bzw. als intellektuelle Anschauung oder als denkende Verwirklichung der ‚*unio mystica*‘ der negativen Theologie. In der vorliegenden Arbeit (Kapitelabschnitt 6.3.3) wird diese Struktur einer dogmatischen Setzung als Position verstanden werden, die den Widerspruch gerade deswegen nicht mehr erkennen kann, weil sie selbst, als Position, der Widerspruch ist.

wegung [hat].“⁹⁶ Nun lassen sich diese Begriffe, die das „InderZeitsein“ der Dinge explizieren, selbst wieder begrifflich explizieren: „Um [...] Ruhe begrifflich zu fassen, operieren wir mehrfach mit aus dem Horizont der Bewegung geschöpften Begriffen – und umgekehrt.“ Die Begriffe „Ruhe und Bewegung sind *wechselseitig* durch einander explikabel“; die begriffliche Grenze ist damit, so Fink, erreicht – oder es wird wiederum auf die Zeit zurückgegangen: „Wenn [...] ‚Bewegtsein‘ eine mögliche Weise des InderZeitseins von Seiendem ist, warum und mit welchem Rechte sprechen wir aber auch von einer *Bewegung der Zeit selbst* [...]?“⁹⁷ Wenn die Bewegung der Charakter des Seienden in der Zeit ist, wie kann Zeit selbst als bewegt gedacht werden? Ist Zeit zugleich das Medium und das, was darin vermittelt wird? „Von der Zeit her verstehen wir die Bewegung und von der Bewegung her wiederum die Zeit? Ist das nicht ein fehlerhafter Zirkel?“⁹⁸ Nach Fink scheint es jedenfalls ein *notwendiger* Zirkel zu sein: Eine philosophische Reflexion, sofern sie ihr eigenes Begreifen zu begründen sucht, muss stetig Begriffe voraussetzen; dabei verbleibt ein Teil stets, wie Fink sagt, „im Schatten“. Vom Standort der philosophischen Reflexion selbst aus sind aber diese ‚Schatten‘ erst sichtbar, wenn sie *als* ‚Schatten‘ erkannt sind, wobei aber dieses ‚Erkennen‘ in Begriffen selbst wieder ‚Schatten wirft‘. Die operative Ebene ‚selbst‘ gerät, so Fink, vom Standpunkt der Reflexion prinzipiell nur negativ, als das stetige *Entgleiten*, der *Entzug*, die *Überschreitung*, die *Verschattung*, in den Blick, nie das Entgleitende, sich Entziehende oder das Überschreitende, Verschattete ‚selbst‘. Was aus der Lektürepraxis Finks operative Begriffe sind, die *in* der philosophischen Reflexion nicht als thematische Begriffe erscheinen und *für sie* deswegen nicht, überhaupt nicht, erscheinen, das zeigt sich in der und für die philosophische Reflexion selbst als ein uneinholbares Problem. Ihr ergeht es wie Achilles, der die Schildkröte einzuholen sucht: Jedesmal, wenn er ‚da‘ ist – wenn die operative Ebene im Begriff eingeholt zu sein scheint – ist sie schon ‚weg‘ – hat sich die operative Ebene in das entzogen, wodurch sie eingeholt schien.⁹⁹ Um sie einzuholen, muss sie eingesetzt sein – deswegen kann sie nie eingeholt werden:

„Die operative Verschattung besagt [...] *nicht*, dass das Verschattete gleichsam *abseitig* wäre, außerhalb des Interesses, – es ist vielmehr das *Interesse selbst*. Es ist nicht ‚im Thema‘, weil wir durch es hindurch uns auf das Thema beziehen. Es ist das Nichtgesehene, weil es das *Medium des Sehens* ist.“¹⁰⁰

Mit dem „Sehen“, das Fink hier analog zum „Licht“ als Metapher für das Erkennen einsetzt, ist ein philosophischer Topos angesprochen: Der Topos des Auges, das sein eigenes Sehen

⁹⁶ Fink, Operative Begriffe, S. 326.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Fink, Operative Begriffe, S. 327.

⁹⁹ Vgl. Höfliger, Jean-Claude: Die Maske Platons. Vom Entzug der Autorintention in den Platonischen Dialogen, in: Baschera, Marco/Bucher, André (Hgg.): Präsenzerfahrung in Literatur und Kunst. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der aktuellen ästhetischen und poetologischen Diskussion, München 2008, S. 15-31: 28: „Der Erkennende erkennt immer etwas *durch etwas hindurch*, das er zum Zeitpunkt des Erkennens gerade nicht erkennt. Selbst wenn man jenes nicht Erkannte später thematisiert, dann bleibt im *Medium* des Erkennens immer etwas nicht erkannt, durch das hindurch man jenes erkennt.“

¹⁰⁰ Fink, Operative Begriffe, S. 327.

nicht auch noch sehen kann.¹⁰¹ Der ‚blinde Fleck‘ des Auges zeigt dieselbe Faktizität: Er ist nicht deswegen blind, weil man an dieser Stelle des Sichtfeldes ‚nichts‘ sieht, sondern weil man dort eben *nicht* sieht.¹⁰² Analog dazu kann sehr vorläufig formuliert werden: Die letzte Grenze einer philosophischen Reflexion liegt in dem, was sie noch möglich macht: „Die Verschattung ist ein Wesenszug endlichen [!] Philosophierens.“¹⁰³ Die operative Ebene fundiert insofern die *Endlichkeit* philosophischer Reflexion¹⁰⁴, wie eine unendliche philosophische Reflexion nicht nur keinen Sinn hätte, sondern niemals sinnvoll als eine solche bezeichnet werden könnte, also keine philosophische Reflexion wäre.¹⁰⁵

„Das menschliche Welt-Begreifen denkt das Ganze in einem thematischen Welt-Begriff, der aber eine *endliche Perspektive* ist, weil zu seiner Formulierung Begriffe verbraucht werden, die dabei im Schatten bleiben. Für die Philosophie selbst ist dies ein ständiges Ärgernis und eine beirrende Unruhe. Sie versucht immer wieder, *über ihren eigenen Schatten zu springen*.“¹⁰⁶

Das zeigt sich vor allem dort, wo das Denken sich selbst auf den Grund geht: „Je ursprünglicher die Kraft ist, die eine Lichtung wagt, desto tiefer sind auch die Schatten in den Grundgedanken.“¹⁰⁷ Dabei ist es genau diese ‚gründelnde‘ Einholbewegung, worin und wodurch philosophische Reflexionen sind, was sie sind: „In der höchstgesteigerten Reflexivität wirkt immer noch eine Unmittelbarkeit sich aus. Das Denken selbst gründet im Unbedenklichen. Es hat seinen produktiven Schwung *im unbedenklichen Gebrauch von verschatteten Begriffen*.“¹⁰⁸ Philosophie ist dann produktiv in dem Sinne, dass sie im Streben nach dem letzten

¹⁰¹ Dieser Topos der Uneinholbarkeit des grundsätzlich Medialen stellt auf bildhafte Weise die nachträgliche Notwendigkeit des bereits Vorausgesetzten aus und ist damit Ausdruck derjenigen Ebene, die weiter unten als „denklogisch“ qualifiziert werden wird, vgl. Kapitel 3.2.

¹⁰² Dieses Sich-Entziehen einer Bedingung (Sehnerv) in das Bedingte (das Sehen des Auges) wiederholt sich im Verhältnis von Auge und Gesichtsfeld, vgl. Wittgenstein TLP 5.633: „Wo *in* der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts am Gesichtsfeld lässt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.“

¹⁰³ Fink, Operative Begriffe, S. 336.

¹⁰⁴ Es erscheint trivial, aber die Endlichkeit philosophischer Reflexionen ist Bedingung dafür, dass sie *als diese* rezipiert werden können. Ein unendliches Buch ist ein unlesbares Buch. Vgl. Borges, Jorge Luis: El libro de arena, in Ders.: Narraciones, Madrid 1980, S. 227-232. Vgl. S. 231: „Declinaba el verano, y comprendí que el libro era monstruoso. De nada me sirvió considerar que no menos monstruoso era yo, que lo percibía con ojos y lo palpaba con diez dedos con uñas. Sentí que era un objeto de pesadilla, una cosa obscena que infamaba y corrompía la realidad. Pensé en el fuego, pero temí que la combustión de un libro infinito fuera parejamente infinita y sofocara de humo el planeta.“

¹⁰⁵ Darin liegt die Angst vor der (bewussten) Wiederholung in der Philosophie begründet: der infinite Regress ist nicht nur ein logisches Problem, sondern kehrt auch als „ewige Wiederkehr des Gleichen“ und als „Wiederholungszwang“ inhaltlich in die Philosophie zurück. Vgl. zum infinite Regress in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 4.2. und zu seiner ‚Monstrosität‘ als ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ Kapitelabschnitt 6.3.4. Diese Angst zeigt sich auch ästhetisch, zuerst im Nicht-Anfangen-Können, dann im Nicht-mehr-Aufhören-Können.

¹⁰⁶ Fink, Operative Begriffe, S. 325. – Vgl. zur spezifischen philosophischen ‚Unruhe‘ in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 6.1.

¹⁰⁷ Fink, Operative Begriffe, S. 336.

¹⁰⁸ Fink, Operative Begriffe, S. 325.

Grund noch ihrer eigenen Rede einen bestimmten Weg geht, der sie *als diese* philosophische Reflexion *und keine andere* auszeichnet. Zugleich ist dieses Streben nach einer vollständigen Selbstpräsenz ein Unterfangen, das dem endlichen Denken versagt bleiben muss: „Schattenlos erkennt allein der Gott.“¹⁰⁹

Eine wesentliche Einsicht, die sich aus der Unterscheidung der beiden Hinsichten von ‚thematisch‘ und ‚operativ‘ ergibt, ist die *Einholbewegung*, in der eine philosophische Reflexion die Grenzen ihrer *eigenen, jeweiligen* Immanenz zu bestimmen und sich gewissermaßen *selbst außerhalb von sich selbst* zu positionieren versucht. In und mit jener Einholbewegung bleibt aber notwendig das vorausgesetzt, was transzendiert werden soll: *die je so-und-so bestimmte* philosophische Reflexion¹¹⁰, die je eingesetzten Mittel des Sagens des Gesagten. Damit ist auch gesagt, dass es nicht – gerade nicht! – so etwas wie ‚allgemeine‘ operative Begriffe gibt, die Philosophie als solche auszeichnen, sondern: Jede philosophische Reflexion, egal wie ‚tief‘ oder ‚seicht‘, wie ‚streng‘ oder ‚literarisch‘, ‚spekulativ‘ oder ‚analytisch‘, wird *jeweils bestimmte* operative Begriffe *eingesetzt haben*. Dieses *futurum exactum*, das schon im ersten Kapitel begegnet ist, ist in diesem Verständnis konstitutiv für die Rede über Philosophie: Eine bestimmte philosophische Reflexion wird an dem Ort, an dem sie sich auf sich selbst in begründender Absicht zurückwendet, schon einen bestimmten Weg gegangen sein, nämlich den, der zu diesem Ort geführt hat. Der *Endlichkeit, Jeweiligkeit, Bestimmtheit* der philosophischen Reflexion entspricht so ihre *Hinsichtnahme*, in der sie sich noch selbst thematisiert. In diesem Gedanken verbinden sich *Sprachimmanenz* und *jeweilige Bestimmtheit* zu einem Konzept von Selbstbezüglichkeit, in der sich die Explikation des *Wie* solcher Bestimmtheit in der Immanenz einer philosophischen Reflexion als *Text* entfaltet:

„Wenn wir [...] eine Reflexion auf einen bestimmten philosophischen Denkakt vollziehen und nachher noch auf dieses Reflektieren reflektieren, so können wir eine endlose Kette in einander verschachtelter Erlebnisse nachgehen, ohne dabei überhaupt aus der thematischen Verständnishelle, in der uns schon das erste Erlebnis gegeben war, jemals herauszutreten. Anders ist es dagegen, wenn wir unseren Denkblick auf das zurückzwingen, *womit und wodurch* jene [!] thematische Verständnishelle überhaupt formuliert worden war.“¹¹¹

Erst mit dem Blick auf die *Verbindung* der beiden Ebenen, den konkreten *Bezug* der ‚thematischen‘ Begriffe *und* der ‚operativen‘ Begriffe, wird es aus der Perspektive der jeweiligen philosophischen Reflexion möglich, dem Regress des ‚Über-‘ zu entgehen und stattdessen Verbindung und Bezug als eine Unterscheidung von Hinsichten zu denken. *Eine philosophische Reflexion kann sich in ihrem Bezug zu ihrem Thema auch und zugleich darauf beziehen, dass und wie sie sich darauf bezieht*. Das ‚Thema‘ der Philosophie ist – in Allem, was zu diesem Thema werden kann – stets auch die Philosophie selbst als *diese* Philosophie, deren

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Zugleich kann in *je bestimmter Weise* – nämlich in derselben philosophischen Reflexion – das schon bestimmt sein, woraufhin sie überschritten werden soll und unter welchen Voraussetzungen: nämlich wenn die Darstellung *dieser bestimmten* Wahrheit noch die Wahrheit *dieser bestimmten* Darstellung bedeuten soll. Damit steht der Weg offen, Transzendenzphänomene wie ‚Entzug‘, ‚Unerkennbares‘, ‚Uneinholbares‘, ‚Absolutes‘, ‚reines ...‘ nicht im Hinblick auf ihren jeweiligen Inhalt, sondern im Hinblick auf die Struktur zu interpretieren, die sich in ihnen in je bestimmter Weise verwirklicht. Vgl. Kapitelabschnitt 5.3.2.

¹¹¹ Fink, Operative Begriffe, S. 325.

Thema es (sie) ist. In dieses Verhältnis muss jeder eintreten, für den die philosophische Reflexion zu dieser einen und keiner anderen wird und der sich zu ihr verstehend verhält:

„Das gemäße Verhältnis zu einer Philosophie ist offenbar das Mit-Philosophieren. Und das Mit-Philosophieren erscheint als ein Sich-teilen in das gemeinsame Verhältnis zur Sache des Denkens. Wir haben hier gleichsam eine *verdoppelte Thematik*: das philosophierende Denken wird ‚Thema‘ hinsichtlich seiner Aussagen über das, was ihm selbst das ursprüngliche Thema ist.“¹¹²

Finks Einsicht in diese eigentümliche Doppelstruktur philosophischer Rede lässt sich eine weitere an die Seite stellen, die ebenfalls diese Doppelstruktur zum Thema macht. Das bietet sich schon allein deswegen an, weil zu Beginn des Kapitels betont wurde, dass es gerade nicht um eine phänomenologische Darstellung, sondern um eine Perspektive auf die Philosophie geht, insofern diese sich als Philosophie darstellt. Wenn gesagt wurde: ‚operative Begriffe‘ können ‚in den Blick geraten‘ und wenn hier weiter die Rede sein wird davon, dass Philosophie (an sich selbst) etwas ‚wahrnimmt‘ oder ‚bemerkt‘, dann ist damit nicht eine theoriespezifisch phänomenologische, sondern eine *logische* Operation angesprochen. Wo eine philosophische Reflexion an der eigenen Rede bemerkt, dass sie, wenn sie ‚on‘ gesagt hat, bereits damit auch Eines, nämlich ‚hen‘ angenommen hat und sie daher nicht konsistent ‚on‘ sagen und ‚hen‘ verneinen kann, besteht die ‚Operationalität‘ des Begriffs ‚hen‘ offenbar darin, dass sich die philosophische Rede auf ihre eigenen ‚Operationen‘, auf ihre eigene *Arbeit* zurückbeziehen kann. Sie bezieht sich auf das, was sich in der Rede *zeigt*. – Unter dem Titel ‚Sagen und Zeigen‘ hat nun Ludwig Wittgenstein die Differenz zwischen einer thematischen und einer operativen Ebene der Sprache mehrfach thematisiert. Was bei Fink metaphorisch ‚operative Verschattung‘ genannt wird, lässt sich bei Wittgenstein wiederfinden, etwa in dem folgenden Satz aus dem *Tractatus*: „Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden.“¹¹³ Dieter Mersch hat diesen Satz in einem für den vorliegenden Zusammenhang erhellenden Sinn ausgelegt, wenn er schreibt:

„Der wesentliche [...] Gedanke [der Differenz von ‚Sagen‘ und ‚Zeigen‘ bei Wittgenstein, D.P.Z.] ist, dass ein Satz, indem er *über* etwas spricht oder *von* etwas handelt, stets seine eigene Darstellungsweise mit sich führt, ohne sie selbst explizieren zu können. Das heißt, er spricht, aber sagt nicht, *wie* er spricht – dieses ‚zeigt sich‘. [...] Nicht gemeint ist, dass das Zeigen auf keine Weise ausgesagt werden kann; wohl aber, dass sich beide –

¹¹² Fink, Operative Begriffe, S. 321.

¹¹³ TLP 4.1212. Vgl. zu diesem Satz im Folgenden: Mersch, Dieter: Paradoxien der Verkörperung, in: Berndt, Frauke/Brecht, Christoph (Hgg.): Aktualität des Symbols, Freiburg 2005, S. 33-52: 44. Mersch gibt für den Satz folgende Korrespondenzstellen im *Tractatus* an: TLP 3.262, 4.022, 4.12-4.1212, 4.126, 5.62, 6.12, 6.36, 6.522, vgl. ebd. Anm. 24. Für die folgenden Überlegungen kann Satz 4.022 herausgehoben werden: „Der Satz *zeigt* seinen Sinn. Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er *sagt*, *daß* es sich so verhält.“ Der Satz ist wahr, weil er qua ‚Und‘ und dem Unterschied von ‚Sagen‘ und ‚Zeigen‘ eben *zeigt*, was er sagt und zugleich *sagt*, was er *zeigt*. Ein Satz kann sich nicht selbst enthalten (weil er das Satzzeichen, das Verhältnis der Wörter zueinander, nicht noch enthalten kann, vgl. 3.14 und 3.332), aber er kann ‚zeigen‘, was er nicht sagt. Und das kann gesagt werden; vgl. dazu auch TLP 4.12721. Ein zweites Beispiel, daran anschließend, ist Wittgensteins ‚Lösungsversuch‘ der Russellschen Mengenantinomie in den Sätzen 3.332-3.333, durch die einfache Unterscheidung von ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ Funktion, die sich eben *zeigt* und nicht gesagt wird. Vgl. zu Russell unten Kapitelabschnitt 5.4.

Sagen und Zeigen – in ein und derselben Sequenz [!] ausschließen; bestenfalls lässt sich, ‚was sich zeigt‘, durch eine *andere* Aussage beschreiben, die wiederum ihre eigene Differenz zwischen Sagen und Zeigen einbehält *et ad infinitum*. So entsteht in bezug auf die Bestimmung des Zeigens ein unendlicher Regress, der offenbart, dass das Zeigen im Sagen chronisch unterbestimmt bleibt, dass beide nirgends zur Deckung gebracht werden können.“¹¹⁴

Im Folgenden wird zu sagen – und zu zeigen – sein, ob sich die ‚operative Verschattung‘ der notwendig endlichen philosophischen Reflexion, was Mersch hier als ‚chronische Unterbestimmung‘ charakterisiert, nicht doch, so wie es Fink angezeigt hat, auf eine gewisse Weise überwinden ließe.

Mit Finks Gedanken einer Philosophie, die zugleich beide Ebenen zum Thema machen kann, ist der weiteren Darstellung weit vorgegriffen. Dieser Gedanke lässt sich zwar bereits mithilfe der Unterscheidung der Hinsichten auf einen philosophischen Text, ‚thematisch‘ und ‚operativ‘, und mit dem Hinweis auf die spezifische Endlichkeit einer philosophischen Rede formulieren. Dabei gerät aber immer noch nicht das in den Blick, was philosophische Reflexionen *gemeinsam* haben sollen, insofern dies zugleich ihre Vielfalt und Varietät ermöglichen soll. Finks Entwurf kann hier vielmehr noch verstanden werden als ein reflektiertes Inkaufnehmen der Unangemessenheit der Philosophie, gerade im steten *Scheitern der Einholung*, die erst einen wesentlich *indirekten* Blick auf die operative Ebene einer philosophischen Reflexion ermöglicht¹¹⁵, nämlich eben dann, „wenn wir unseren Denkblick auf das zurückzwingen, *womit und wodurch* jene thematische Verständnishelle überhaupt formuliert worden war.“¹¹⁶ Im Folgenden gilt es, dieses Andere, dieses Zurückzwingen des Denkblicks, weiter zu erforschen und in der Weiterentwicklung von Finks Gedanken zu beobachten. Dabei soll sich zeigen, dass in diesem letzten Zitat von Fink bereits die Möglichkeit einer Begründung einer solchen deskriptiven Rede verborgen liegt. Im Anschluss an diese Darstellung wird auch der von Mersch angesprochene ‚infinite Regress‘ noch einmal thematisch werden.

Zuvor sollen aber die beiden Ansätze zu einer Lektüre philosophischer Reflexionen im Anschluss an Fink zur Sprache kommen, die zu Beginn dieses Kapitels angekündigt wurden. Beide Ansätze lassen sich *insofern* als Anschlüsse an Fink verstehen, als sie beide auf die Unterscheidung – und in eins damit: die Beziehung – zwischen dem ‚Thematischen‘ bzw. ‚Inhaltlichen‘ und dem ‚Operativen‘, zwischen ‚Sagen‘ (im Sinne dessen, was inhaltlich gesagt ist) und ‚Zeigen‘ oder zwischen ‚Gesagtem‘ und ‚Sagen‘ (im Sinne dessen, wodurch etwas gesagt ist) ihr Augenmerk richten. Der erste Ansatz wurde angekündigt als ‚berühmt-berüchtigt‘, deswegen, weil er bis heute in einigen Bereichen der Philosophie als unseriös oder dunkel gilt. Behält man aber die soeben herausgearbeitete Unterscheidung im Blick,

¹¹⁴ Vgl. Mersch, Paradoxien der Verkörperung, S. 44.

¹¹⁵ Dieses Scheitern lenkt den Blick auf die Frage, ob das, was im Scheitern erscheint, nicht wesentlich zu tun hat mit demjenigen Ort des eigenen Sprechens, von dem aus der Versuch anhub, der schließlich scheiterte, vgl. Schweidler, Was ist Philosophie?, S. 29: „Wenn es zur spezifisch philosophischen Einsicht notwendig ist, dass der Versuch, sie mit den herkömmlichen Mitteln der Sprache zu erzielen, scheitert, dann muss in einer [...] wesentlichen Hinsicht jener Versuch selbst notwendig sein.“ In Kapitelabschnitt 6.1 werde ich diesen Gedanken unter dem Aspekt der philosophischen Frage noch einmal aufgreifen.

¹¹⁶ Fink, Operative Begriffe, S. 325.

dann wird dieser Ansatz eben als das sichtbar, was er stets immer wieder exemplifiziert: Als Lektürehinsicht auf philosophische Texte, die sich zugleich als eine Art ‚kritische Theorie‘ philosophischer Rede etabliert hat. Im Folgenden gilt es also, auch aus Gründen der Abgrenzung, auf die ‚Dekonstruktion‘ von Jacques Derrida einzugehen, der dann im nächsten Schritt die Lektürehinsicht des Schweizer Philosophen Jean-Pierre Schobinger gegenübergestellt wird. Diese zweite Lektürehinsicht kann zur ‚Dekonstruktion‘ Derridas als eine ‚Rekonstruktion‘ bestimmter Strukturen in philosophischen Reflexionen kontrastiert werden, wobei ‚zur‘ eben nicht bedeutet: ‚gegen‘. Schobingers ‚Operational aufmerksame textimmanente Auslegung‘ lässt sich als der Versuch begreifen, die ‚methodischen‘ Voraussetzung von philosophiekritischen Ansätzen, die sich auf Phänomene der Rückbezüglichkeit in philosophischen Reflexionen beziehen, zu explizieren. Im Zusammenhang der beiden derart idealtypisierten Lektürehinsichten soll so der Kontrast hier vor allem auf der Unterscheidung von ‚kritisch‘ und ‚(re-)konstitutiv‘ liegen, so dass prinzipiell die Möglichkeit besteht, von der hier darzustellenden Lektürehinsicht auch noch bestimmte Lektürestراتيجien Derridas zu interpretieren. Diese Interpretation wird hier nicht mehr geleistet; gerade deswegen bleibt Derrida aber stiller Begleiter der vorliegenden Ausführungen.

Beide Ansätze, Derridas und Schobingers, lassen sich von Fink her gleichsam als theoretische ‚Vettern‘ verstehen, wenngleich Derridas Ansatz ungleich bekannter und elaborierter vorliegt. Daher gilt es im Folgenden, möglichst pointiert auf diejenigen Hinsichten einzugehen, welche den spezifischen Unterschied zwischen ‚Dekonstruktion‘ und ‚Rekonstruktion‘ betreffen.

2.2. Jacques Derrida: Dekonstruktion als kritische Theorie (1967/1972)

„Ich versuche, mich an der Grenze des philosophischen Diskurses aufzuhalten. [...] Eine Grenze [...], von der aus die Philosophie erst möglich geworden ist [...].“¹¹⁷

Die Philosophie von Derrida ist Gegenstand umfangreicher Kontroversen, die zwischen extremer Ablehnung bzw. Polemik und beinahe apologetischer Schülerschaft schwanken. Legendär ist einerseits seine Auseinandersetzung mit dem ‚analytischen‘¹¹⁸ Philosophen John Searle, in der deutlich wird, wie sehr die künstliche Trennung zwischen ‚kontinentaler‘ und

¹¹⁷ Derrida, Jacques: Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse, in: Ders.: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, übers. v. Dorothea Schmidt, hg. v. Peter Engelmann, Wien ²2009, S. 23-37: 26.

¹¹⁸ In der vorliegenden Arbeit wird die Überzeugung geteilt, dass jede Philosophie, gleich aus welcher philosophiegeschichtlichen Epoche, zugleich analytische und synthetische Philosophie ist. So erscheint auch Derridas Ansatz, befreit man sich einmal von der, sowieso fragwürdigen, ausschließlichen Rückbindung der Philosophie an die formale Logik, als durch und durch analytischer Ansatz, der in seiner allerersten Bewegung philosophische Reflexionen auf die Konsistenz ihres Geltungsanspruches hin überprüft. Das ist dann allerdings auch keine spezifische Eigenart ‚analytischer‘ oder auch: Analytischer Philosophie, sondern das Geschäft der Philosophie, wie es als Prüfung und Rechtfertigung einer Rede bei Platon – und vielleicht schon bei Parmenides – angelegt ist. Derrida ist, in dieser Hinsicht, ein äußerst *klassischer* Philosoph.

‚analytischer‘ Philosophie auf beiden Seiten dazu beiträgt, dass zwei Sprachphilosophen fast vollständig aneinander vorbeireden, obwohl sie sich gegenseitig viel zu sagen hätten. Andererseits gilt Derrida verschiedenen emanzipatorischen und kritisch-theoretischen Ansätzen als Referenz der Legitimation, wodurch eine Auseinandersetzung mit seinem Denken – noch bevor ihm dieselbe Aufmerksamkeit zuteil wird, wie Derrida sie selbst in der Lektüre praktiziert hat – zugunsten einer Einordnung und Historisierung eigentlich schon wieder verlassen ist. Im Folgenden werde ich alle genannten Extreme zu meiden versuchen und mich ganz auf die Texte verlassen, in denen seine Philosophie für uns greifbar wird.¹¹⁹

Derrida nimmt, wie auch schon Fink, seinen philosophischen Ausgang von einer umfangreichen Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie. Seine Herangehensweise an philosophische Texte entwickelt er bereits 1954, im Vorwort seiner Diplomarbeit *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*¹²⁰, in impliziter, aber bereits kritischer Absetzung von der ‚lecture symptomale‘ seines Lehrers Louis Althusser und historisierenden bzw. systematisierenden Lektüren.¹²¹ In insgesamt fünf weiteren Husserlstudien¹²², vor allem aber in den Einleitungen zu seinem Kommentar *Edmund Husserl, ‚L’origin de la géométrie‘* von 1962 und der, zugleich mit dem ‚Hauptwerk‘ *De la Grammatologie* erschienenen, Studie *La voix et le phénomène* von 1967, sowie in dem ebenfalls im gleichen Jahr erschienenen Aufsatz *Le forme et le vouloir-dire*, entwirft Derrida eine Lektürehinsicht als Kritik¹²³ des husserlschen Denkens, das er sukzessive auf die abendländische philosophische

¹¹⁹ Von dem Affekt der Selbstzurücknahme, die typischerweise Darstellungen der Philosophie Derridas begleiten, wird hier abgesehen, aus folgendem Grund: Es ist nicht einzusehen, wie eine solche Darstellung für ihre eigene Hinsicht einstehen kann, welche für sich selbst Unangemessenheit und Unvollkommenheit in Bezug auf ihren Gegenstand erklärt, indem sie ihn zugleich ins Geheimnisumwitterte und Uneinholbare entzieht, über die Trivialität hinaus, dass jeder Kommentar Auslegung sein muss. Vgl. zu dieser spezifischen ‚Affektivität‘: Engemann, Peter: Einleitung, in: Derrida, Jacques: *Die différance. Ausgewählte Texte*, Stuttgart 2004, S. 7-30: 9.

¹²⁰ Derrida, Jacques: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990. Im Folgenden beziehe ich mich auf die sehr gute englische Übersetzung: *The Problem of Genesis in Husserl’s Philosophy*, übers. v. Marian Hobson, Chicago (IL) u.a. 2003.

¹²¹ Vgl. Derrida, *The Problem of Genesis*, S. xxxiii. Vgl. auch S. xx.

¹²² ‚Genèse et structure‘ et la phénoménologie, in: Goldmann, Lucien/Gondillac, Maurice de/Piaget, Jean (Hgg.): *Entretiens sur les notions de genèse et structure*, Paris/Den Haag 1965, S. 243-260; Edmund Husserl, *l’origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris 1962; *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique*. Introduction à la pensée de Husserl, in: *Alter. Revue de phénoménologie* 8 (2000), S. 69-84, zuerst als: E. Husserl. Η φαινομενολογία και το πέρας της Μεταφυσικής. Εισήγηση και έκλογή κειμένου in: *ΕΠΟΧΕΣ* 34 (1966), S. 181-200; *La voix et le phénomène*. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, Paris 1967; *Le forme et le vouloir-dire* (note sur la phénoménologie du langage), in: *Revue internationale de Philosophie* 81,3 (1967), S. 277-299. – Im Folgenden wird aus den deutschen Übersetzungen zitiert, ggf. mit Rückgriff auf das französische Original.

¹²³ Vgl. Völkner, Peter: *Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz*, Wien 1993; Höfliger, Jean-Claude: *Jacques Derridas Husserl-Lektüren*, Würzburg 1995; Lawlor, Leonard: *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington (IN) 2002. – Höfliger, S. 1, hält – allerdings aus einer anderen Perspektive als der hier im Folgenden vertretenen – dieselben drei Texte bezüglich der Lektürehinsicht Derridas für zentral. Während Höfliger sich auf die Analyse vor allem der beiden letztgenannten Texte von 1967 konzentriert, verknüpft Lawlor alle Texte (bis auf den aus dem Jahr 1966) miteinander und mit zwei späteren Texten zu einer Gesamtbetrachtung der ‚Dekonstruktion‘ am Leitkonzept der ‚différance‘. Völkners

Tradition ausweitet. Die Keimzelle dessen, was Derrida dann, in Anlehnung an Heidegger, ‚Dekonstruktion‘ nennen wird¹²⁴, erwächst aus so seiner Auseinandersetzung mit einem der umfangreichsten philosophischen Werke des 20. Jahrhunderts. Sein Bezug auf Fink lässt sich dabei untergründig nachweisen, vor allem in explikativen Fußnoten, aber auch an unerwarteter Stelle im Text nicht nur der Husserllektüren.¹²⁵ – Derrida hat seine ‚Dekonstruktion‘ philosophischen Denkens allerdings nicht zentral, etwa in Form einer einmal festlegenden Methodenreflexion gegeben. Das bedeutet aber nicht, dass seine Lektüre nicht angeleitet wäre durch ein klares Vorhaben, das er in verschiedenen Texten anspricht, präzisiert und weiterentwickelt. Was Derrida in seiner Lektüre von Husserl, aber auch in derjenigen anderer philosophischer Texte, tatsächlich tut, kann nun mit diesen *Selbstausslegungen* der eigenen Lektürepraxis und der *Agenda*, die Derrida mit ihr verfolgt, in einen erhellenden Zusammenhang gebracht werden.

Ebenso wie bereits bei Fink vorgezeichnet, hält Derrida den Inhalt des Textes, das, was er thematisch macht, und die zu dieser Thematisierung eingesetzten Mittel nebeneinander und kontrastiert beide Ebenen miteinander.¹²⁶ So schreibt Derrida z. B. bezüglich seiner Rousseau-Lektüre in *De la Grammatologie*:

„[...] der Schriftsteller schreibt *in* einer Sprache und *in* einer Logik, deren System, Gesetze und Eigenleben von seinem eigenen Diskurs definitionsgemäß nicht absolut beherrscht werden können. Er bedient sich dieses Systems, indem [!] er sich in gewisser Weise und bis zu einem gewissen Grad von ihm beherrschen läßt. Die Lektüre hingegen muß ein bestimmtes, vom Schriftsteller selbst unbemerktes [!] Verhältnis zwischen dem, was er an verwendeten Sprachschemas beherrscht, und dem, was er nicht beherrscht, im Auge behalten. Dieses Verhältnis ist jedoch nicht durch eine bestimmte quantitative Verteilung von Schatten und Licht [!] [...] gekennzeichnet, sondern durch eine signifikante Struktur [structure signifiante], die von der Lektüre erst produziert werden muß.“¹²⁷

Wo Fink die operativen Begriffe nur als ‚Schatten‘ wahrnehmen konnte, die jede Thematisierung irreduzibel wirft, betrachtet Derrida ihr Verhältnis zueinander als eine ‚Struktur‘ aus dem, was durch Definition und Thematisierung ‚beherrscht‘ werden kann und dem, was

leider zu wenig beachtete, aber sehr erhellende und eher systematische Studie expliziert wiederum ‚Dekonstruktion‘ vor allem von *La voix et le phénomène* aus, wobei er auch auf die *Grammatologie* und spätere Interviews Bezug nimmt. Allen drei Bänden zusammen eignet eine hohe explikative Kraft bezüglich Derridas Husserllektüre, auf die ich hier leider nicht weiter eingehen kann.

¹²⁴ Vgl. Derrida, Jacques: *Lettre à un ami japonais*, in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, S. 387-393: 388.

¹²⁵ Vgl. Derrida, Jacques: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ‚Krisis‘*, übers. v. Rüdiger Hentschel und Andreas Knop, hg. v. Rudolf Bernet, München 1987, S. 91 Anm. 6; Ders.: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Frankfurt a. M. 2003, S. 15; Ders., *Grammatologie*, S. 37, 88 Anm. 14. Vgl. auch Höfliger, *Derridas Husserl-Lektüren*, S. 15 Anm. 8. Vgl. auch Ders.: *Lektürepräsuppositionen und Textualität in Derridas Rousseau-Lektüre*, in: Bucher, André/Sabel, Barbara (Hgg.): *Der unfeste Text*, Würzburg 2001, S. 54-73: 56-59.

¹²⁶ Vgl. Höfliger, *Lektürepräsuppositionen und Textualität*, S. 59: „Das ganze Geheimnis der ‚dekonstruktiven‘ Lektüren Derridas liegt darin, dass sie das Verhältnis zwischen dem Thema und den operativen Faktoren ebenso beachten wie das Geflecht der operativen Faktoren.“ Höfliger denkt allerdings von einer ‚Weiterentwicklung‘ der Unterscheidung von Fink aus, vgl. unten Kapitelabschnitt 2.3.

¹²⁷ Derrida, *Grammatologie*, S. 273.

gerade deswegen, weil es *für den jeweiligen Text* außerhalb des Blickfeldes bleibt, ihn seinerseits ‚beherrschen‘ kann. Der Leser weiß immer mehr als der Text – offenbar kommt es Derrida vor allem darauf an, was die Lektürehinsicht aus diesem zunächst trivial erscheinenden Umstand macht. Grundlegend für eine solche Lektüre ist aber eine Hinsicht, die gerade nicht Voraussetzungen macht, an die der Text gleichsam ‚angemessen‘ wird. So geht Derrida mitnichten von einer ontologischen Bestimmung aus – geht es ihm doch gerade um die kritische Revision von so etwas wie ‚ontologischen Bestimmungen‘. Dementsprechend ist es vielmehr eine Diagnose des ‚linguistic turn‘, die Derrida mit der Frage danach verbindet, was Philosophie eigentlich zu ihrem Thema macht: „Die Inflation des Zeichens ‚Sprache‘ ist die Inflation des Zeichens selbst, die absolute Inflation, die Inflation selbst. [...] [D]iese Krise ist zugleich ein Symptom. Gewissermaßen gegen sich selbst gerichtet, zeigt sie an, daß eine historisch-metaphysische Epoche schließlich die Totalität ihres Problemhorizontes [!] als Sprache bestimmen muß.“¹²⁸ Wo die Sprache, wie in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, zum allgegenwärtigen Medium wird, das zugleich Problem, Ausgangslage, Lösungsvorschlag und ontologische Grundierung sein soll, ist eine Krise des Denkens angezeigt, das sich überall auf seine letzte Voraussetzung zurückverwiesen sieht, wenn es mitteilendes, also: intersubjektives Denken sein soll – und wenn nicht: wie kann so etwas überhaupt ohne Inanspruchnahme eines solchen intersubjektiven Denkens gedacht werden? Anerkannt werden? Überhaupt in Geltung gesetzt werden? Es sind diese Fragen, die Derrida eigentlich eng mit den Sprachreflexionen der analytischen und der transzendentalpragmatischen ‚Denkschulen‘ verbinden. Im Gegensatz zu diesen ‚Denkschulen‘ – und das wird auf allen Seiten als die spezifische Differenz wahrgenommen – stellt Derrida aber die Frage in einer Radikalität, die nicht *neben* der philosophischen Rede noch unbefragte Voraussetzungen erlaubte, die dann selbst wieder nur in einer solchen Rede gerechtfertigt werden könnten. Vielmehr gilt es, die Philosophie und ihren (vermeintlichen) Gegenstandsbereich aus dem *Problem ihrer bzw. seiner Vermittlung und Vermittelbarkeit* heraus zu denken.¹²⁹ Derrida konzipiert diesen Ansatz also, seine Überlegungen aus den Husserllektüren aufgreifend, als eine radikal textimmanente Lektüre:

„Selbst wenn die Lektüre sich nicht mit der Verdoppelung des Textes begnügen darf, so kann sie legitimerweise [!] auch nicht über den Text hinaus- und auf etwas anderes als sie selbst zugehen, auf einen Referenten (eine metaphysische, historische, psycho-biographische Realität) oder auf ein textäußeres Signifikat, dessen Gehalt außerhalb der Sprache, das heißt in dem Sinn, den wir diesem Wort hier geben [!], außerhalb der Schrift im allgemeinen seinen Ort haben könnte oder hätte haben können. Aus diesem Grund hängen auch die methodologischen Überlegungen [!] [...] aufs engste mit jenen allgemeinen Feststellungen zusammen, [...] die sich auf die Abwesenheit des Referenten oder des transzendentalen Signifikats beziehen. *Ein Text-Äußeres gibt es nicht.*“¹³⁰

¹²⁸ Derrida, *Grammatologie*, S. 16.

¹²⁹ Vgl. Derrida, Jacques: *Kraft und Bedeutung*, in: Ders., *Die Schrift und die Differenz*, S. 9-52: 19 Anm. 18: „[...] Sprechen impliziert das Wissen darum, daß das Denken sich seiner selbst entfremden muß, um gesagt werden und in Erscheinung treten zu können. Deshalb will es, sich vergebend, sich wieder zurücknehmen.“

¹³⁰ Derrida, *Grammatologie*, S. 274. – Hier steht alles im Horizont der *Lektüre von Texten*, weswegen eine Auslegung, die auf Derridas angebliche ‚Text-Ontologie‘ abzielt, schlicht die Problemstellung der *Grammatologie*

Eine solche Lektüre ist nicht entweder engagiert oder nicht engagiert – sie begreift sich vielmehr *in jeglicher Weise*, egal von welchem Ausgangspunkt aus, als engagiert in den Text. Auch die lektüreleitenden Geltungsvoraussetzungen einer bestimmten Realität, eines Referenten, eines ‚Außerhalb‘ sind ja bereits Engagement in den Text *durch* etwas, über das der Text ggf. gar nicht selbst spricht. Dieser *Kon*-text wird dann gerade nicht durch ihn selbst *beigegeben*, sondern durch den Leser, der den Text in einen Rahmen einbettet, der diesen, je nach Art und Weise des Rahmens und der Einbettung, aus ganz verschiedener Perspektive aufschließen kann. Indem Derrida also, mit Fink gesprochen, den Blick auf das Womit und Wodurch des philosophischen Denkens ‚zurückzwingt‘, stellt er eine Verbindung her zwischen dem Problemhorizont der als Metaphysik rezipierten abendländischen philosophischen Tradition und dem radikalen, unübersteigbaren Horizont ihres Vermitteltseins in gegebenen Texten, durch jeweilige Verhältnissetzungen, zu denen wir als Leser uns unsererseits auf bestimmte Weise verhalten können und müssen bzw. uns immer schon verhalten haben. Umgekehrt erscheint die Lektürehinsicht auf einen Text damit dann selbst als etwas, das nun die Lektüre als etwas beherrscht, das *immer schon oder auch mit da ist*, das aber, gerade weil der Lesende keine bestimmten Begriffe im Vorhinein zur Explikation gebrauchen *muss*, wenn er liest, durchaus von ihm beherrscht werden kann, zumindest in einer ganz bestimmten Hinsicht: Denn wenn er ein ‚Textäußeres‘ voraussetzt, das dann als gemeinsamer Horizont von Leser und Text vorausgesetzt wird, so bleibt diese Voraussetzung einseitig dem Leser überlassen, m. a. W.: Sie ist beliebig, der Text also beliebig ‚verzerrbar‘, dahingehend, dass die Lektürehinsicht als ‚Lesart‘ mitbestimmt, wozu der Text ‚einsetzbar‘ ist. Das bedeutet aber auch, dass der Ausgangspunkt der Lektüre nicht ein ‚zentraler Gedanke‘ sein muss oder ein bestimmtes Thema oder ein Begriff, zu dem der Text nur noch ein Kommentar unter vielen wäre, sondern dass der Ausgangspunkt für Derrida *der Text selbst* ist, als derjenige, der dem Leser vorliegt: „Wir müssen *irgendwo, wo immer wir sind*, beginnen, und das Denken der Spur, das sich des Spürsinn nicht ent schlagen kann, hat uns bereits gezeigt, dass es unmöglich wäre, einen bestimmten Ausgangspunkt vor allen anderen zu rechtfertigen. *Irgendwo, wo immer wir sind*: schon in einem Text, in dem wir zu sein glauben.“¹³¹

Was Derrida also demgemäß ‚gegen‘ die philosophischen Texte, die er liest, wendet, ist kein textäußerer Konstruktivismus, keine ontologische These, sondern der Umstand, dass sie, was auch immer sie behaupten, es im *Medium eines intersubjektiv teilbaren Textes* tun müssen. Es ist dies der eigentlichere Sinn von ‚Kritik‘ als prüfender Auslegung auf Inkonsistenzen hin, ein urphilosophisches Unterfangen.¹³² Derrida nimmt an der Philosophie etwas wahr, nämlich dass sie trotz aller Behauptungen, sie hätte diesen Status überwunden, im Kern metaphysisch *funktioniert* und gerade dies vor sich verbirgt. Dementsprechend sind es gerade Texte einer wissenschaftlichen oder strukturalistischen oder sogar analytischen Betrachtung der Philosophie, ihres Einsatzes in Perspektiven, die der Metaphysik unverdächtig

im Allgemeinen und den Kontext dieser Stelle im Besonderen missachtet und als Simplifizierung nicht ernstgenommen werden muss.

¹³¹ Derrida, *Grammatologie*, S. 280-281.

¹³² Vgl. Derrida, Jacques: *Lettre à un ami japonais*, in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, S. 387-393: 388.

scheinen, in denen sich an den Rändern, im für den Text ‚Ungesagten‘, das trotzdem *für den Leser* ein ‚Gesagtes‘ ist, metaphysische Annahmen einstellen.¹³³ Derrida stellt diese metaphysischen Annahmen – oder besser: impliziten Voraussetzungen¹³⁴, sofern diese ja im Text gerade nicht expliziert werden – unter das gemeinsame Strukturmerkmal der ‚Präsenz‘: sie scheinen allesamt entweder ein vorgängiges ‚Ursprüngliches‘ zu bezeichnen, das vor allem anderen schon da war, oder ein Moment zu repräsentieren, das reine Identität, reine Gegenwart, ungeteilte Aufmerksamkeit usw. zum Ausdruck bringt und das mit dem ersten ‚Ursprünglichen‘ den Umstand teilt, dass es, wenn zur Sprache gebracht, bereits verlassen sein muss. Derrida verdächtigt also die Philosophie, in ihrer Rede etwas vor sich selbst zu verbergen, das es ihr zuallererst ermöglicht, solche Anfangs- und Schlusspunkte in metaphysischen Voraussetzungen zu vermuten.¹³⁵

In *La voix et le phénomène*, ähnlich wie in den meisten ab 1967 entstandenen Texten¹³⁶ Derridas, wird bereits eine Art ‚Schema‘ deutlich, nach dem er auch in seinen Analysen von Saussure und Rousseau¹³⁷, Condillac und Freud¹³⁸ vorgeht: Nach einer möglichst den gesamten Text verwertenden Analyse werden stets ein Präsenzmoment, ein Begriff also, der ein ‚reines (Vor-)Gegebensein‘ von etwas zum Ausdruck bringt, und das sich stets als Struktur

¹³³ Versteht man das ‚Ungesagte‘ eher metaphorisch als ‚Unbewusstes‘ einer philosophischen Rede und gebraucht man diese Bezeichnung gerade nicht psychologisch, sondern logisch, als Anzeige eines im Text oder der Rede ‚Un-Repräsentierten‘, dann ist Derridas Lektürehinsicht bei aller Verschiedenheit durchaus vergleichbar mit derjenigen Althusser: Dieser konstatiert eine „rejection of the basic system of classical philosophical categories. This system can be written: (Origin = ((Subject = Object) = Truth) = End = Foundation) [...]. There follows from this rejection a new conception of philosophy [...] I shall say a new *practice* of philosophy: a philosophical discourse that speaks *from somewhere else* than classical philosophical discourse did.“ Althusser stellt daraufhin – wörtlich! – eine *Analogie* zur Psychoanalyse her, um seinen Lösungsvorschlag zum Ausdruck zu bringen: „What is required is, by working on the phantasms of philosophy (which underly its categories), to make something move over in the disposition of the instances of the philosophical Unconscious, so that the unconscious discourse of philosophy finds its *site* -- and speaks at the top of its voice about the very site assigned to it by the instances which produce it.“ Vgl. Althusser, Louis: *Marx's Relation to Hegel*, in: Ders.: *Politics and History*. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, übers. v. Ben Brewster, London 1972, S. 161-186: 173-174.

¹³⁴ So Derrida wörtlich: „*Verhehlen* [...] *die Anforderungen, denen sie* [die Phänomenologie, D.P.Z.] *genügt* und denen wir zunächst einmal gerecht werden müssen, *nicht* dennoch *eine metaphysische Voraussetzung?* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ Vgl. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 11.

¹³⁵ „[...] [W]ir werden uns [...] die Frage stellen [...], ob nicht bereits die phänomenologische Form dieser [scheinbar metaphysikkritischen] Wachsamkeit von der Metaphysik selbst beherrscht wird.“ Vgl. ebd.

¹³⁶ Zu nennen sind vor allem die beiden Sammelbände, in denen auch Derridas verstreut veröffentlichte Zeitschriftenartikel versammelt sind: Ders.: *L'écriture et la différence*, Paris 1967 ; Dt.: *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rudolph Gasché, Frankfurt a. M. 1976 und Ders.: *Marges de la philosophie*, Paris 1972 ; Dt.: *Randgänge der Philosophie*, übers. v. Gerhard Ahrens, Henriette Beese u.a., hg. v. Peter Engelmann, Wien ²1999. Für das Verständnis auch der Weiterentwicklung der ‚Dekonstruktion‘ wichtig sind außerdem Derridas Interviews, die 1971 entstanden sind, zusammengefasst in: Ders.: *Positionen*. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, übers. v. Dorothea Schmidt, hg. v. Peter Engelmann, Wien ²2009.

¹³⁷ Vgl. Derrida, *Grammatologie*, S. 115-116, 281-282, 534.

¹³⁸ Derrida, Jacques: *Freud und der Schauplatz der Schrift*, in: Ders., *Die Schrift und die Differenz*, S. 302-350: 323-327.

ergebende Verhältnis, in dem er zum Ausdruck kommt, zusammengehalten und gegeneinander kontrastiert. Bei Husserl macht Derrida ein solches Präsenzmoment (oder, wie hier in Anlehnung an Althusser gesagt werden kann, Präsenz*phantasma*) in dessen ‚Prinzip aller Prinzipien‘ aus, wobei den thematischen und fortlaufenden methodologischen Versicherungen der Strenge und Wissenschaftlichkeit gleichsam ein gegenüber dem ‚tatsächlichen‘ Textgeschehen ideologischer Sinn zukommt:

„Verbergen sie nicht eine dogmatische [!] oder spekulative Zugehörigkeit [...], die die Phänomenologie in ihrem Drinnen *konstituieren würde*, in ihrem Vorhaben einer Kritik und im stiftenden Wert ihrer eigenen Prämissen: genau gesagt in dem, was sie alsbald als Quelle und [!] Rechtsgrund für jeden Wert anerkennen wird, dem ‚Prinzip aller Prinzipien‘, und zwar der originär gebenden Anschauung, der *Gegenwart* oder der *Gegenwärtigkeit* des Sinns für eine volle und originäre Intuition.“¹³⁹

Diese anfänglich konstatierte Gegenwart des ‚Prinzips‘, die Husserls gesamtes Unternehmen für Derrida verdächtig macht, der theoretische Ausgang bei einer ursprünglichen Anschauung, die eben nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Kriterium der Prüfung sein soll – das hat Derrida im Blick, vor diesem Hintergrund will er „damit beginnen nachzuweisen, daß die Quelle der phänomenologischen Kritik das metaphysische Vorhaben selbst ist [...]“.¹⁴⁰ Es geht ihm nicht um eine ‚Destruktion‘, einen polemischen Gegenentwurf zu einer durch und durch vernünftigen Philosophie oder einen ‚neuen Irrationalismus‘, sondern – ganz im Gegenteil – um das Aufzeigen von *Interferenzen*, die sich als Inkongruenz von Anspruch und Durchführung ergeben. Zu diesem Zweck hält Derrida etwa diejenige Differenz, die er bei Husserl selbst bereits gezogen sieht, die aber von ihm zugunsten der Suche nach einem ‚Ursprünglichen‘ gleichsam immer wieder nivelliert wird, radikal durch, als eine logische Differenz, die sich aus der Spannung zwischen dem Inhalt und den operativen Einsätzen des husserlschen Diskurses ergibt. Es ist gerade die Verdoppelung zwischen der ‚psychischen‘ und der ‚transzendentalen‘ Ebene, die nicht eingegeben werden darf, obwohl sie als Verdoppelung andererseits auch nicht zu einem ontologischen Unterschied gegebener Ebenen gerinnen sollte:¹⁴¹ „Doch muß man sich [...] davor hüten, diesem Abstand irgendeine Wirklichkeit zu unterlegen, dieses Unbeständige zu substantialisieren oder daraus [...] irgend etwas oder irgend ein Moment der Welt zu machen. Man würde das Licht an der Quelle einfrieren.“¹⁴²

Was in *La voix et le phénomène* wie eine solitäre Kritik an der husserlschen Bewusstseinsphilosophie erscheint, wird in *De la Grammatologie*, gewissermaßen zugleich, auf einen allgemeineren Nenner gebracht. Derridas ‚Dekonstruktion‘ erscheint hier als eine Explikation, als eine Funktionalisierung dessen, was der Text selbst hergibt, ohne im Vorhinein etwas in ihn hineinzulesen:

„Die Bewegungen dieser Dekonstruktion rühren nicht von außen an die Strukturen. Sie sind nur möglich und wirksam, können nur etwas ausrichten, indem sie diese Strukturen bewohnen; sie in *bestimmter Weise* bewoh-

¹³⁹ Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 11. Vgl. S. 85 Anm. 2.

¹⁴⁰ Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 12.

¹⁴¹ Vgl. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 20. Eben dies hatte bereits Fink an Husserl kritisiert.

¹⁴² Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 23.

nen [...]. Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen [...].¹⁴³

Die Lektürehinsicht der ‚Dekonstruktion‘ in diesem ersten Verständnis lebt also gerade *nicht* davon, dem Text einen von ihm bloß ‚gemeinten‘, aber nicht ‚gesagten‘ Textsinn zu unterstellen. Auch geht es freilich nicht darum, sich einem Text etwa ‚voraussetzungslos‘ zu nähern, insofern dies ja selbst das Präsenzphantasma eines Lesers invoizieren würde, der gleichsam als leeres Blatt an den Text heranträte. Dementsprechend ist auch die Vorstellung, einen Text in einer ‚Vollständigkeit‘ oder einer ‚letzten Tiefe‘ zu erfassen, diesem Phantasma zuzurechnen, sofern es in ihr darum geht, die Geltung der eigenen Lektürehinsicht in etwas ruhen zu lassen, das sie bereits im Vorhinein als alle anderen Hinsichten Übersteigende garantiert. Was in Derridas Metaphern vom ‚Bewohnen‘ und ‚Bedienen‘ vielmehr zum Ausdruck kommt, zielt gerade nicht auf den ‚Sinn‘ eines Textes, sondern auf die Strukturen, die er inszeniert, indem er etwas sagt und in diesem Sagen für den Leser erkennbar Begriffe gebraucht und Handlungen vollzieht – wie eben das Sagen, das Einnehmen einer bestimmten Position des Sagens, das Herstellen (oder das Hergestellthaben) von Verhältnissen, eben als Text usw. – die sich mit dem Gesagten in eine Verbindung bringen lassen, die es bestätigen oder in Frage stellen können.¹⁴⁴

Wenn in diesem Vorhaben, philosophische Texte gleichsam auf die *Bedingungen* ihres Gesagten zu stoßen und wenn im Vergleich verschiedener Texte und verschiedener Bedingungen der Rückgang in die Frage nach den *Bedingungen der Möglichkeit philosophischen Denkens*, sofern es sich als Text gibt, naheliegt, dann scheint damit etwas angedacht zu sein, von dem man vermuten könnte, dass Derrida es weit von sich weisen würde: eine transzendente Ebene philosophischen Denkens, eine Ebene, von der aus nicht nur die Philosophie der abendländischen Tradition möglich ist, sondern noch Derridas Denken, sofern es sich als Lektüre dieser Tradition zeigt. In der Tat wäre eine solche Vermutung falsch: Derrida hat diesen Zug in seinem eigenen Denken gesehen; er ist angelegt in den Fragen, die Fink an Husserl gestellt hatte, wie Derrida bereits in seinen Husserllektüren sehr genau registriert hat.¹⁴⁵

Auch wenn sich Derridas Denken, wie bei vielen anderen Philosophen vor und nach ihm auch, in mehreren Publikationen neben- und nacheinander entwickelt und weiterentwickelt hat und es hier nicht darum gehen kann, dieser Entwicklung zu folgen, so hat er doch in einem Aufsatz, der exemplarisch für viele verstreute Bemerkungen genommen werden kann, die soeben dargestellte Lektürehinsicht inklusive ihrer methodologischen Vorent-

¹⁴³ Derrida, *Grammatologie*, S. 45.

¹⁴⁴ Vgl. Derrida, *Kraft und Bedeutung*, S. 22: „Schreiben heißt wissen, daß das, was noch nicht im Schriftzeichen erzeugt [!] ist, keine andere Bleibe hat und uns nicht als Vorschrift in irgendeinem [tópos ouránios] oder in irgendeinem göttlichen Verstehen aufwartet. Der Sinn muß warten, bis er benannt oder geschrieben wird, um sich selbst [!] bewohnen zu können und um das zu werden, das er in seinem Hingehaltensein ist: der Sinn. In *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie* [...] lehrt uns Husserl dies zu denken.“

¹⁴⁵ Vgl. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte*, S. 103 Anm. 2. Vgl. Höfliger, *Derridas Husserl-Lektüren*, S. 15 Anm. 8.

scheidungen einmal in ihrer vollen Breite durchgeführt. In *signature événement contexte*¹⁴⁶, einem Vortrag auf dem *Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française*, der im August 1971 zum Thema ‚Kommunikation‘ stattfand, nimmt Derrida die Rückbezüglichkeit des Themas – dass jede Bestimmung des Begriffs ‚Kommunikation‘ kommuniziert werden und daher schon für den Bestimmenden gelten muss – zum Anlass, eine Exploration der Konsequenzen dieser Rückbezüglichkeit, dieses ‚schon‘, zu unternehmen. Dabei stößt er zunächst auf das Problem der uneinholbaren Ebene der operativen Voraussetzungen¹⁴⁷, hier im Begriff des ‚Kontextes‘, der jede Sprache, genommen als Text¹⁴⁸, schon begleitet: „Dies ist im Grunde die allgemeinste Frage, die ich auszuarbeiten versuchen möchte [...], zeigen, warum ein Kontext niemals absolut bestimmbar ist [...], inwiefern seine Bestimmung niemals gesichert oder gesättigt ist.“¹⁴⁹ Am Handlauf einer Analyse von Condillac *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) entwickelt Derrida nun explizit ‚Hypothesen‘: Aus der Funktion von Kommunikation, „Gedanken durch [...] Zeichen [...] fortbestehen zu lassen und sie *abwesenden* Personen zur Kenntnis zu bringen“¹⁵⁰ ergibt sich, so Derrida, dass die *Anwesenheit* eines bestimmten ‚Senders‘ oder ‚Empfängers‘ gerade *nicht* konstitutiv sein muss für ihre Lesbarkeit¹⁵¹, sondern umgekehrt diese Lesbarkeit durch eine spezifische *Abwesenheit* erst ermöglicht wird:

„Ich stelle hier folgende zwei [...] Hypothesen auf: 1. Da jedes Zeichen [...] sowohl in der ‚Sprache der Gebärden‘ [...] als auch in der artikulierte Sprache [...] eine gewisse (zu bestimmende) Abwesenheit voraussetzt, muß die Abwesenheit [...] zur Eigentümlichkeit des Bereiches der Schrift gehören; 2. sollte sich nun zufällig herausstellen, daß das Prädikat [die eben genannte ‚Abwesenheit‘] [...] auf jede Art von Zeichen und Kommunikation zutrifft, würde sich daraus eine allgemeine Verschiebung ergeben: [...] Begriffe, unter deren Allgemeinheit die Schrift subsumiert wurde (der Begriff selbst als Sinn, Idee oder Erfassen des Sinns [...]), würden sich als unkritisch erweisen, als schlecht gebildet oder vielmehr dazu bestimmt, die Autorität eines gewissen historischen Diskurses zu sichern.“¹⁵²

¹⁴⁶ Derrida, Jacques: *signature événement contexte*, in: *Marges de la philosophie*, S. 365-393; Dt.: Ders.: *Signatur Ereignis Kontext*, in: *Randgänge der Philosophie*, S. 325-351; wiederabgedruckt im Kontext der Diskussion mit John Searle in: Ders.: *Limited Inc.*, übers. v. Werner Rappl u. Dagmar Travner, hg. v. Peter Engelmann, Wien 2001, S. 15-45. Aus dieser letztgenannten Ausgabe wird zitiert. – Es ist bezeichnend, dass es gerade der mit klar erkennbaren Thesen versehene Text Derridas ist, dessen Rezeption durch Searle das durch und durch analytische Denken Derridas auf Jahre hinaus für die Analytische Sprachphilosophie verstellte hat.

¹⁴⁷ „[...] (‚Supplementieren‘ [...] ist einer der entscheidendsten und häufigsten operativen Begriffe, die Condillac im *Essai* einsetzt) [...]“; „[...] (ich stelle hier aus Konvention und Bequemlichkeit *operativ* und *thematisch* einander gegenüber) [...]“ Vgl. Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 21-22.

¹⁴⁸ Es ist dieses ‚Nehmen‘ der Sprache ‚selbst‘ als Text, d. h. als Gesprochenes, in dem Derrida eine Voraussetzung macht, die nicht selbstverständlich ist, siehe unten.

¹⁴⁹ Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 17.

¹⁵⁰ Condillac, *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Kapitel XIII, zit. nach: Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 19-20. Vgl. Condillac, Etienne Bonnot de: *Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis*, übers. v. Angelika Oppenheimer, Würzburg 2006, S. 240.

¹⁵¹ „Was für den Empfänger gilt, gilt aus denselben Gründen auch für den Sender oder Produzenten. Schreiben ist das Produzieren [!] eines Zeichens [...], das eine Art Maschine darstellt, die ihrerseits produktiv ist und die durch mein zukünftiges Verschwinden nicht daran gehindert werden kann, zu funktionieren und sich lesen und umschreiben zu lassen.“ Vgl. Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 25.

¹⁵² Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 23-24.

Gerade der Umstand also, dass eine Schrift – vorausgesetzt es ist keine ‚Geheimschrift‘ (aber noch dort weist die Notwendigkeit und die Metapher des ‚Schlüssels‘ auf Derridas Punkt hin) – von sich her funktionieren *können muss*, weist auf eine Vorbedingung hin, die es jedem Empfänger erlaubt, sie zu lesen und die es erlaubt, hinsichtlich der Autorschaft eines Textes im Irrtum zu sein. In seiner Antwort auf Searle spitzt Derrida die Explikation dieser These zu genau dieser ‚transzendentalen‘ Formulierung – etwas muss vorausgesetzt werden können – zu:

„Wenn man zugesteht, daß die Schrift [...] in Abwesenheit des Senders und des Empfängers, des Kontextes der Produktion [...] funktionieren *können muß*, impliziert dies, daß dieses Vermögen [!], die Fähigkeit, diese *Möglichkeit immer* eingeschrieben ist, daher notwendigerweise als Möglichkeit in das Funktionieren oder die funktionelle Struktur des Zeichens [...] eingeschrieben ist.“¹⁵³

Diese ‚Struktur des Zeichens‘ ist erkennbar eine Struktur, in der es nur steht, wenn es schon als ‚Zeichen‘ aufgefasst wird: Derrida zählt dazu folgende „Prädikate“¹⁵⁴ auf: Ein Zeichen ist wiederholbar, es „erschöpft“ sich nicht und kann daher zu „Iteration Anlaß geben“; es enthält aber *zugleich* eine „Kraft zum Bruch mit seinem Kontext“, es ist darin und schließlich stets eine verwirklichte Möglichkeit, die, indem man es mit anderen Zeichen zusammenstellt, auch anders sein kann – *was es von anderen trennt, ist zugleich seine Fähigkeit zur Verbindung mit diesen und umgekehrt*. Diese Differenz, die jedes bestimmte Zeichen als seine Bestimmtheit *und* sein Gesetzsein in diesem Kontext ist, der auch ein anderer Kontext sein könnte, die seine Verbindung ebenso ermöglicht wie seine Iteration und Trennung, zeichnet Derrida nun wie folgt aus: „Wenn diese Iterationsstruktur gegeben ist, wird die Intention, die die Äußerung beseelt, niemals sich selbst und ihrem Inhalt durch und durch präsent sein. Die Iteration, die sie *a priori* [!] strukturiert, bringt eine wesentliche Dehiszenz und einen wesentlichen Bruch in sie hinein.“¹⁵⁵ Es ist also eine bestimmte Differenz, die sich zugleich in einer Bewegung bereits gezeitigt hat¹⁵⁶, von der aus Derrida jede „gesprochen[e] Sprache [...] und letztlich [...] [die] Totalität der ‚Erfahrung‘ sofern sie nicht von diesem Feld des Zeichens [...] getrennt ist“¹⁵⁷ denken will – apriorisch, d. h. so, dass diese Differenz, lo-

¹⁵³ Derrida, Jacques: Limited Inc. a b c..., in: Ders.: Limited inc., S. 53-168: 81-82. – Dieses Argument entspricht ganz der Struktur, in der (als die) Kant das ‚transzendente Subjekt‘ gibt: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können [...].“ Vgl. Kant, KrV B 131-132. Vgl. hier Kapitelabschnitt 4.4.1.

¹⁵⁴ Derrida, Signatur Ereignis Kontext, S. 27; vgl. S. 27-28.

¹⁵⁵ Derrida, Signatur Ereignis Kontext, S. 40.

¹⁵⁶ Dies ist, für Derrida-Leser unverkennbar, die Struktur der ‚différance‘, wie Derrida selbst festhält: „Die différence, die irreduzible Abwesenheit der Intention [...], berechtigt mich [!] [...] die allgemeine graphematische Struktur jeder ‚Kommunikation‘ zu behaupten.“ Vgl. Derrida, Signatur Ereignis Kontext, S. 41. Das klingt nun, vom Anspruch her, wesentlich stärker als in dem eher explorierenden Vortrag *La différence* von 1968, der ungleich weiter rezipiert wurde als *signature événement contexte*, vgl. Derrida, Jacques: La différence, in: Bulletin de la Société française de philosophie 62,3 (1968), S. 73-101; Ders., Marges de la philosophie, S. 1-29; Dt.: Randgänge der Philosophie, S. 31-56.

¹⁵⁷ Derrida, Signatur Ereignis Kontext, S. 28. – An dieser Stelle unterläuft Derrida ein Lapsus, der sehr schön zeigt, dass diese These bezüglich ‚Sprache überhaupt‘ selbst einer ungerechtfertigten Voraussetzung qua Rückwendung unterliegt: „Findet man sie [die oben gegebenen Prädikate] nicht [1] in jeder Sprache [...] wieder, zum Beispiel [2] in der gesprochenen Sprache [...]?“ Derrida wendet hier den Blick: War davor noch die Rede von ‚der Sprache‘ wie in [1], so kommt hier, in [2], eine *Nachträglichkeit* ins Spiel, im Gesprochenen, das hier

gisch und nicht ontologisch, irreduzibel *immer schon mit da ist*, sofern sie Zeichengebrauch allererst *möglich macht*.¹⁵⁸ Auf die weitere Argumentation, die u. a. auch eine kritische Analyse von Austins Sprechakttheorie umfasst¹⁵⁹, kann ich hier nicht weiter eingehen. Die Antwort auf das anfängliche Kontextproblem ergibt sich aber unmittelbar aus Derridas Einsicht in diese ‚ermöglichende‘ Differenz: „Jedes Zeichen [...], sprachlich oder nicht, gesprochen oder geschrieben [...] kann *zitiert* [...] werden; von dort aus [!] kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen und auf absolut nicht sättigbare Weise unendlich viele neue Kontexte zeugen. Das heißt [...], daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt.“¹⁶⁰ Diesen Gedanken gilt es im Folgenden festzuhalten, wie auch das folgende ‚Programm‘, das Derrida in dieser Konsequenz nie durchgeführt hat und das er in unmittelbarer Nähe zu seiner Einsicht in die ‚ermöglichende Differenz‘ formuliert: „Es gilt also nicht so sehr, das Zitat oder die Iteration der Nicht-Iteration eines Ereignisses entgegenzusetzen, als vielmehr eine differentielle Typologie von Iterationsformen zu konstruieren, unter der Voraussetzung, daß dieses Vorhaben durchführbar sei und einem erschöpfenden Programm stattgeben könne, eine Frage, die ich auf später verschiebe.“¹⁶¹ – Mit diesem Programm hat Derrida einen Hinweis gegeben, dem ich folgen möchte: Sofern die von ihm herausgestellte ‚apriorische‘ Differenz das Zeichen befähigt, „unendlich viele neue Kontexte [zu] zeugen“, müssen unter diesen Kontexten – das zeigt sich schon in Derridas Auseinandersetzung mit Husserl – auch philosophische Reflexionen als Texte, als gegebene Rede zu finden sein. Zu suchen ist also erstens eine solche Differenz, die Bestimmtheit und Getrenntheit miteinan-

zwar als Beispiel genannt wird, aber im weiteren Verlauf erst alles andere – nachträglich! – plausibel macht. Umgekehrt kann man fragen, ob diese nachträgliche Perspektive auf das Gesprochene als Gegebenes nicht konstitutiv ist für das Verständnis von Derrida im Allgemeinen. Vgl. dazu Kapitelabschnitt 3.4.

¹⁵⁸ Damit denkt Derrida in diesem auf den ersten Blick so unverdächtigen Text einen Gedanken, der weit in die Tradition hinabreicht, bis zu Platon und womöglich noch weiter. Die Suche nach dem Gemeinsamen aller philosophischen Reflexionen, sofern sie *gegebene Rede* sind, wird diesen Gedanken mehr als einmal streifen, vgl. die Kapitelabschnitte 3.2, 4.3 und 4.4.1.

¹⁵⁹ Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 32ff.

¹⁶⁰ Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 32. Vgl., in völlig unterschiedlichen Kontexten, die ganz ähnlichen Gedanken einer „Autonomie der sprachlichen Bedeutung“ bei Davidson, Donald: *Wahrheit und Interpretation*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. ³1999, S. 168 und einer „repetitiven Grundstruktur der Sprache und des Verstehens“ als „Voraussetzung dafür, daß Neues aussagbar wird“ bei Koselleck, Reinhart: *Begriffsgeschichten*, Frankfurt a. M. 2006, S. 60. – Einen sehr ähnlichen Gedankengang verfolgt Ricœur, der dieselbe Tagung 1971 gemeinsam mit Derrida besucht hat, in seiner 1973 in Princeton gegebenen Vorlesung *The Hermeneutical Function of Distanciation*, vgl. Ricœur, Paul: *The Hermeneutical Function of Distanciation*, in: Ders.: *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, übers. v. Kathleen Blamey u. John B. Thompson, Evanston (IL) 1991, S. 75-88. Die konstitutive Differenz heißt hier ‚distanciation‘, die als eine „positive and [...] productive notion“ (76) eingeführt wird. Ebenso wie in Derridas ‚Iterationsstruktur‘ wird die ‚distanciation‘ mit der Eigenständigkeit des Textes begründet, so dass der Text – und nicht eine „hidden intention“ (88) – zum eigentlichen Gegenstand der Auseinandersetzung wird: „[...] to understand is *to understand oneself in front of the text*.“ (Ebd.). Schließlich wird so etwas wie ‚reiner Selbstbezug‘ abgewehrt. Mit diesen Voraussetzungen wäre es auch möglich, die gesuchte Lektürehinsicht von Ricœur aus zu denken. Ich danke Tsutomu Ben Yagi für diesen Hinweis. – Vgl. außerdem in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 6.3.4 zu Novalis und Wittgenstein.

¹⁶¹ Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 40.

der verbindet und zweitens eine ‚Typologie‘ dieser Differenz, so, dass diese Differenz sich in Texten je schon auf bestimmte Weise äußert.

Derrida hat in den Jahren 1971-1972 bereits mit einer weniger systematischen, mehr subversiven Weiterentwicklung seiner Lektürehinsicht experimentiert, die auch schon in *signature événement contexte*, vor allem aber in den Interviews aus diesen Jahren in den Vordergrund zu rücken beginnt.¹⁶² In ihr wird der subversive und explizit *produktive* Charakter der Lektüre stärker betont, ihre Funktion als kritische Lektürepraxis relevant, die festgewachsene Strukturen aufbricht, ohne sich selbst eindeutig festzulegen. Für diese Lektürepraxis ist auch die ‚methodische Formulierung‘ expliziter als die nur in Durchführungen vorliegende, hier im Weiteren als ‚erste‘¹⁶³ bezeichnete Lektürehinsicht:

„Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass ein Name nicht die punktuelle Einfachheit eines Begriffes benennt, sondern ein System von Prädikaten, welche einen Begriff oder eine auf dieses oder jenes Prädikat *zentrierte* Begriffsstruktur definieren, geht man so vor: 1. Man muss einen reduzierten prädikativen Zug herausheben, der in Reserve gehalten wurde, der in einer gegebenen begrifflichen Struktur eingegrenzt wurde (aus Beweggründen und Kräfteverhältnissen, die noch zu analysieren sind) und der X *genannt* wird; 2. beim Ent-Grenzen, Verpflanzen und geregelten Erweitern des herausgehobenen Prädikats wird der Name X beibehalten, als *Interventionshebel* und um die vorhergehende Anordnung, die in wirksamer Weise verändert werden soll, im Griff zu behalten. Also herausheben, verpflanzen, erweitern: Sie wissen, dass es das ist, was ich, gemäß dem eben beschriebenen Verfahren, Schrift nenne.“¹⁶⁴

Hier wird noch einmal sehr deutlich, wie wenig es Derrida darauf ankommt, dass ein Leser ohne Voraussetzungen an einen Text herantritt: ohne Voraussetzungen wäre er nicht in der Lage, an einem Begriff ‚prädikative Züge‘ zu unterscheiden, die sich aus seinem eigenen Verstehenshorizont ergeben *müssen*, sofern er im Text ja nur einen ‚Begriff‘ vorfindet. Das Verständnis des Lesers, das er von einem Begriff *haben kann*, ist vielmehr konstitutiv für das ‚Verpflanzen‘ und das Kontrastieren mit der als ursprünglich unterstellten Bedeutung. So sehr diese Auffassung von Dekonstruktion als ein ‚In-Schwingung-Versetzen‘ des Textes aber die *Verstehensvoraussetzungen* – die aus genannten Gründen des Immer-schon-Stehens-in-Sprache irreduzibel sind auf ein anfänglich ‚Voraussetzungsloses‘ – erfordert, so sehr

¹⁶² Sie ist freilich bereits Anfang der 60er Jahre greifbar, z. B. in *Force et signification* von 1963: „Unser Diskurs gehört dem System der metaphysischen Oppositionen in irreduzibler Weise an. Man kann den Bruch mit dieser Zugehörigkeit nur mit Hilfe einer gewissen Organisation, einer gewissen *strategischen* Einrichtung ankündigen, die im Innern des Feldes und der ihm eigenen Mächte eine *Kraft der Verortung* hervorbringt, indem man ihre eigenen Strategeme gegen sich selbst wendet; diese Kraft verteilt sich dann in allen Richtungen über das ganze System und *entgrenzt* es vollständig.“ Vgl. Derrida, *Kraft und Bedeutung*, S. 36.

¹⁶³ Diese Unterscheidung in eine ‚erste‘ und eine ‚zweite Lektürehinsicht‘, die um 1971/72 herum einander abgelöst hätten, ist hier eine nur heuristische – Derrida hat von Anfang an, v. a. in seiner Auseinandersetzung mit literarischen und poetischen (Kon-)Texten immer (mindestens) beide Möglichkeiten im Blick gehabt. Es ist aber, so denke ich, deutlich, dass die ‚erste Lektürehinsicht‘, sofern sie ihre eigene Bedingung der Möglichkeit noch formuliert – und dies in der Sprache der Philosophie, von ‚Geltung‘ und ‚a priori!‘ –, für die vorliegende Arbeit von ausgezeichnetem Interesse ist und dass jede ‚Anwendung‘, sei sie kritischer oder bloß spielerischer Art, sich ihrer Einsichten bedient.

¹⁶⁴ Derrida, Jacques: *Positionen*. Gespräch mit Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta, in: Ders., *Positionen*, S. 63-124: 101.

erfordert es auf der anderen Seite gleichsam die Potenzierung einer ‚Enthaltung‘ von Geltungssetzungen im Vorhinein, von *Geltungsvoraussetzungen*, wie Derrida sie ja bereits als ‚einzuklammernde‘ in *De la Grammatologie* aufgezählt hat, um erst eine textimmanente Lektüre zu ermöglichen. Ist für die erste Auffassung von ‚Dekonstruktion‘ eine logische Enthaltung von ‚Textäußerem‘ erforderlich, gewissermaßen eine ‚doppelte‘ Perspektive auf den Text (dem linkschen ‚Zurückzwingen‘ nicht unähnlich), so muss nun sogar, unter expliziter Beibehaltung der textimmanenten Geltungsperspektive – weil sich sonst kein Kontrast ergibt – auf einer weiteren Ebene der ‚Begriff selbst‘ in ein Changieren und Oszillieren gebracht werden.

Genau hier scheidet sich aber der Weg zwischen Derrida und der Suche nach dem Gemeinsamen philosophischer Reflexionen: Denn auch wenn die Explikation dieses Gemeinsamen, das ein Pluralität von Philosophie Ermöglichendes sein soll, ebenfalls ihre Kritik ermöglicht, soll es im Folgenden nicht darum gehen, die Philosophie auf etwas hin zu überwinden, sondern sie zuallererst, aus der ihr eigenen Weise der Erscheinung, zu verstehen. Jochen Hörisch hat in dieser Weise das ‚Re-‘ aus dem ‚De-‘ in ‚Dekonstruktion‘ herausgehört, wie es sich ja bereits in der ersten Auffassung von ‚Dekonstruktion‘ als eine genaue Aufmerksamkeit auf den Text ergeben hat. Darin möchte ich ihm im Weiteren folgen:

„Nur ein Buchstabe [...] unterscheidet ‚Dekonstruktion‘ von dem vertrauteren Begriff ‚Rekonstruktion‘. Wer die Überzeugungskraft und Tragfähigkeit von Argumenten, Theoremen, Sätzen und Konstruktionen aller Art überprüfen will, muß sie genau auf ihre Einzelemente und auf deren Verfung hin analysieren. Eben dies tut die Dekonstruktion. Sie rekonstruiert. Dekonstruktion ist keine Methode, sondern nicht mehr und nicht weniger als das praktizierte Ethos äußerster Genauigkeit [...] bei der Lektüre von Texten [...]. Dekonstruktion ist rekonstruierende Lektüre, also [...] second order observation, die weiß, daß sie sich und ihre Operationen immer mit beobachten, also last order observation sein müßte, genau dies aber nicht sein und tun kann.“¹⁶⁵

Im Folgenden soll es genau um die Frage nach einer solchen ‚second order observation‘ gehen, in einem Ansatz, der wiederum eng an den Aufsatz von Fink anschließt und ihn bereits zu einer Lektürehinsicht umarbeitet, die explizit etwas an philosophischen Reflexionen wahrnimmt, was nur ihnen zukommt und was ihnen allen darin gemeinsam ist. Ausgangspunkt ist ein, im Vergleich zu Derrida, nahezu unbekannter Ansatz eines Schweizer Philosophen, der mehr durch seine Seminare und Betreuertätigkeit als durch seine systematischen Veröffentlichungen gewirkt hat. Der letzte Teil dieses Kapitels bereitet damit zugleich das nächste Kapitel vor, in welchem dem gesuchten ‚Gemeinsamen‘ zuallererst ein Name gegeben und es als Ausgangspunkt für eine Exploration der Art und Weise genommen wird, wie und wodurch dieses ‚Gemeinsame‘ philosophische Pluralität ermöglicht.

¹⁶⁵ Hörisch, Jochen: Dekonstruktion, in: Ders.: Theorie-Apotheke. Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen, Frankfurt a. M. 2010, S. 87-98: 87.

2.3. Jean-Pierre Schobinger: Operational aufmerksame textimmanente Lektüre (1992)

„Für uns – und für lange Zeit – ist die erste Tat der Philosophie gewiß die Lektüre; die Deinige erweist sich offenkundig als eine solche Tat. Deshalb hat sie diese königliche Redlichkeit.“¹⁶⁶

Der Philosoph Jean-Pierre Schobinger, der am 17. Juni 1927 geboren wurde, erarbeitete sich bereits in seiner Dissertation zu Thomas von Aquin ein spezifisches Verständnis für die Funktionalität philosophischer Texte. Er promovierte 1957 an der Universität Zürich im Fach Philosophie¹⁶⁷ und 1959 an der ETH Zürich im Fach Technische Wissenschaften. Schobinger wurde 1963, ebenfalls an der Universität Zürich, mit einer Arbeit über *Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen*¹⁶⁸ habilitiert und 1967 zum außerordentlichen Professor für Philosophie ernannt. Seit 1976 lehrte er als ordentlicher Professor ebenda. Schobinger gab die Reihe *Die Philosophie im 17. Jahrhundert* im Rahmen der Überarbeitung von Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*¹⁶⁹ mit heraus und verfasste Arbeiten zu Nietzsche, Valéry, Benjamin, Wittgenstein und zur Interpretation philosophischer Texte.¹⁷⁰ Im Jahr 1985 nahm er eine Gastprofessur an der Sorbonne in Paris wahr; im Jahr 1994 wurde Schobinger emeritiert und starb am 15. Mai 2001.¹⁷¹

¹⁶⁶ Brief von Foucault an Derrida vom 27. Januar 1963, beziehend auf *L'origin de la géométrie*. Zit. nach: Peeters, Benoît: Jacques Derrida. Eine Biographie, Berlin 2013, S. 188.

¹⁶⁷ Schobinger, Jean-Pierre: Vom Sein der Universalien. Ein Beitrag zur Deutung des Universalienstreits, Winterthur 1958. Schon in dieser Analyse der Begriffsfunktionen in der Philosophie Thomas von Aquins lässt sich Schobingers spezifische ‚Aufmerksamkeit‘ entdecken, vgl. die Analyse der ‚essentia‘, ebd., S. 9-10.

¹⁶⁸ Schobinger, Jean-Pierre: Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen. ‚De l'Esprit Géométrique‘ und ‚De l'Art de Persuader‘. Mit deutscher Übersetzung und Kommentar, Basel u.a. 1974.

¹⁶⁹ Schobinger, Jean-Pierre u.a. (Hgg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts (3 Bde.), Bd. 3: 1988, Bd. 2: 1993, Bd. 1: 1998.

¹⁷⁰ Vgl. Schobinger, Jean-Pierre: Paul Valéry und die Philosophie, in: Schweizer Monatshefte 18 (1963), S. 981-987; Ders.: Variationen zu Walter Benjamins Sprachmeditationen, Basel 1979; Ders.: Weshalb sind die Philosophischen Untersuchungen Wittgensteins nur ein Album?, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 45,2 (1991), S. 249-256; Ders.: Miscellen zu Nietzsche. Versuche von operationalen Auslegungen, Basel 1992; Ders.: Die textimmanente Präsenz des Autors, in: ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ – Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pepin, Paris 1992, S. 705-711.

¹⁷¹ Vgl. den Nachruf auf Schobinger von Lanfranconi, Aldo: In Memoriam. Jean-Pierre Schobinger (1927-2001), in: Angehrn, Emil/Baertschi, Bernard (Hgg.): Gedächtnis und Voraussicht. Mémoire et projet (Studia philosophica 60 (2001)), Bern u.a. 2001, S. 7-9. – Schobingers Denken wurde über seinen direkten Schülerkreis hinaus bislang nicht rezipiert. Dass dieses rasche Versiegen seiner Gedanken wenig über ihre tatsächliche Fruchtbarkeit aussagt, zeigt ein Blick in die durchweg innovativen Arbeiten dieses Schülerkreises. Vgl. u. a.: Berthold, Jürg: Kampfplatz endloser Streitigkeiten. Studien zur Geschichtlichkeit der Philosophie, Basel 2011; Ders.: Althusserlektüren. Lektüre/Ideologie/Didaktik in Louis Althusser's Diskurs, Würzburg 1992 (Zugl. Univ. Diss.); Bucher, André: Repräsentation als Performanz. Studien zur Darstellungspraxis der literarischen Moderne (Walter Serner, Robert Müller, Hermann Ungar, Joseph Roth und Ernst Weiss), München 2004; Burger, Dominique: Die Genese des ‚Widerstreits‘. Entwicklungen im Werk Jean-François Lyotards, Wien 1996 (zugl. Univ. Diss.); Fatzer, Daniela: Reflexivität – Versuche des Nennens, Cuxhaven u. a. 1996 (Zugl. Univ. Diss.); Hiltmann, Gabrielle: Aspekte sehen. Bemerkungen zum methodischen Vorgehen in Wittgensteins Spätwerk, Würzburg 1998 (Zugl. Univ. Diss.); Höfliger, Jacques Derridas Husserl-Lektüren (wie Anm. 123); Lanfranconi, Aldo: Krisis. Eine Lektüre der ‚Weltalter‘-Texte F. W. J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992; Modler, Karl Werner: Das Segel des Theseus. Aufsätze über das Missverstehen, Wien 2006; Schällibaum, Urs: Geschlechter-

In seinem Aufsatz *Operationale Aufmerksamkeit in der textimmanenten Auslegung*¹⁷² und in der Einleitung von *Miszellen zu Nietzsche*, beide Texte von 1992, skizziert Schobinger eine Lektürehinsicht, die explizit an Fink und implizit auch an Derrida anschließt und in der verschiedene hier bereits dargestellte Beobachtungen einander ergänzen und sich in ein umgreifendes Konzept fügen lassen. – In seiner Auseinandersetzung mit Fink bemerkt Schobinger, dass Finks „Bestimmung von operativen Begriffen weitgehend die Dimension der *Wirkarbeit* [Herv. v. mir, D.P.Z.] [fehlt].“ Fink, so Schobinger, stellt diese Dimension nicht eigens heraus; sie wird im Rahmen seiner Unterscheidung von „thematischen“ und „operativen Begriffen“ zwar „indirekt angetönt, aber weder in den Beispielen noch in den allgemeinen Ausführungen eigens bedacht.“¹⁷³ Diese ‚Dimension der Wirkarbeit‘ ist bei Fink gleichsam selbst noch operativ wirksam – sie ist im Vorangegangenen aber bereits deutlich hervorgetreten, etwa in dem Beispiel von ‚hen‘ und ‚on‘: Sie zeigt sich darin, dass sich die philosophische Rede auf ihre eigenen ‚Operationen‘, auf ihre eigene Arbeit zurückbeziehen kann. Das bei Fink operativ Wirksame ist so selbst noch die ‚opera‘, die Arbeit, die den *operativen* Begriff als das bestimmt, was medial eingesetzt oder verbraucht wird zur Thematisierung eines inhaltlich Thematischen. Für Fink handelt es sich bei den operativen Begriffen aber nur „um ein thematisch nicht eigens reflektiertes Material, das beim Thematisieren verbraucht wird.“¹⁷⁴ Schobinger geht es nun darum, die bei Fink schon wahrzunehmende, aber noch nicht explizite ‚Wirkarbeit‘ deutlicher herauszustellen: Sie ergibt sich als die *Ver-schränkung zwischen Inhaltlichem und Operativem* – so meint die ‚Wirkarbeit‘ etwa den Umstand, dass das Operative „die Denkarbeit beeinflussen kann“¹⁷⁵, also direkten Einfluss auf das übt, was zunächst nur thematisch wahrgenommen wird.¹⁷⁶ Fink hatte das Operative nur als das „Nichtgesehene“ beschrieben, das deshalb nicht gesehen wird bzw. werden kann, „weil es das *Medium des Sehens* ist“, das „*Interesse selbst*“¹⁷⁷, und hat dabei aber den immer schon *bestimmten* Standort, *von dem aus* dieses Interesse ausgeht, die Bestimmtheit des Mediums, *von dem aus* auf das Thematische oder Inhaltliche geschaut wird, noch nicht explizit

differenz und Ambivalenz. Ein Vergleich zwischen Luce Irigaray und Jacques Derrida, Wien 1991 (Zugl. Univ. Diss.). Vgl. auch den von seinen Schülern und Schülerinnen besorgten Festband zu Schobingers 70. Geburtstag *Verflechtungen. Die Textlichkeit des Originären. Aufsätze zur Philosophie für Jean-Pierre Schobinger* (wie Anm. 52).

¹⁷² Schobinger, Jean-Pierre: *Operationale Aufmerksamkeit in der textimmanenten Auslegung*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39 (1992), S. 5-38.

¹⁷³ Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 25. Vgl. Fink, *Operative Begriffe*, S. 325. – Diese ‚Wirkarbeit‘ läge bei Fink, wenn überhaupt, in der seltsam schiefen Metaphorik vom ‚Schatten‘, der *zugleich* ‚Medium‘ ist. Ich danke Jürg Berthold für diesen Hinweis.

¹⁷⁴ Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 25.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Vgl. oben Anm 127, wo bei Derrida von dem ‚Beherrschen‘ und ‚Beherrschtwerden‘ des Schriftstellers durch ‚System‘, ‚Gesetze‘ und ‚Eigenleben‘ seiner ‚Sprachschemata‘ die Rede ist. Diese Wahrnehmung eines ‚Bestimmtwerdens von woanders her‘ wird im Folgenden in das Zentrum der hier angestellten Überlegungen rücken, besonders aber in den Kapiteln 4 und 5 der vorliegenden Arbeit.

¹⁷⁷ Fink, *Operative Begriffe*, S. 327.

bedacht. Bei Schobinger gewinnt nun das Operative diese Qualität einer ‚Positionalität‘¹⁷⁸, eines Standortes des Sprechens, so wie er in der Philosophie beispielsweise in performativen Widersprüchen oder auch im Einfordern der Übernahme von Verantwortung für das Gesagte zum Tragen kommt.¹⁷⁹

Wie ist nun die ‚Wirkarbeit‘ des Operativen und dieses selbst genauer zu verstehen? Schobinger erweitert zunächst das Operative von ‚operativen Begriffen‘ auf eine ‚operative Schicht‘, auf der sich verschiedene ‚operative Faktoren‘ ausmachen lassen. Diese „bilden die operative Schicht bestehend aus einzelsprachspezifischen Komponenten wie Grammatik, Wortschatz mit den Idiomen und Metaphern und den einzeltext- bzw. werkspezifischen Momenten wie nicht eigens thematisierte Leitbegriffe, Strategien der Traditionsrezeption oder die textimmanente Präsenz des Autors, d. h. die Signatur.“¹⁸⁰ Die operative Schicht umfasst so als Faktoren nicht nur Begriffe wie bei Fink, sondern auch Satzkonstruktionen und Satzzeichen, durch verschiedene Partikel und Präfixe angezeigte Hinsichten, Verhältnisse und (bestimmte) Differenzen, sowie die Unterscheidung von Positionen innerhalb des Textes und zum Text. Insofern die Aufdeckung der operativen Schicht eines Textes außerdem eine eigene Haltung der Lektüre, eben: eine Lektürehinsicht auf einen Text erfordert, lassen sich solche operativen oder „*Texturfaktoren*“¹⁸¹, ebenso wenig wie Finks ‚operative Begriffe‘, allgemein oder formal angeben. Sie geraten nur in *einer bestimmten Lektüre eines bestimmten* Textes in den Blick. Schobinger denkt diese Wirkweise also auch vom Begriff des ‚Textes‘ her, ausgelegt als ‚textura‘, d. h. ‚Geflecht‘ oder ‚Verflechtung‘: Bei genauerem *Hinsehen* auf den Text als Verflechtung wird „durch die thematische Schicht hindurch“ die „Textur“ sichtbar; der Text ist „durchgezogen von einem Trägergewebe, dessen Fäden [...] auch vom

¹⁷⁸ Die Darlegung dieser Methode im hier besprochenen Aufsatz ist nach Angaben seiner Schüler nur ein schwaches (und spätes) Echo der lebendigen Auseinandersetzung im Lektüreseminar. Die gleichermaßen scharfsinnige wie gefürchtete Frage „*Von wo aus* können Sie sagen, was Sie soeben gesagt haben?“, die Schobinger seinen Studenten immer wieder stellte, gibt vielleicht einen unmittelbareren Eindruck von dem, was hier ‚methodisch‘ zu entfalten versucht wird. Vgl. auch Berthold, Jürg: Was sich im Rücken abspielt. Geltungsansprüche und die genealogische Perspektive auf deren kategorialen Rahmen, in: *Erwägen Wissen Ethik* 23 (2012), Sp. 491-494: 492. – Ich danke insbesondere Urs Schällibaum und Brigitte Schällibaum-Buchmann sowie Jürg Berthold für ihre Berichte über die Seminare Schobingers. – Dieser schließt damit nicht nur, wie v. a. in den Kapiteln 4-6 deutlich werden soll, an eine mannigfaltige philosophische Tradition an, sondern nennt Nietzsche, Freud, Heidegger, Derrida, Althusser, Barthes, Lacan und Foucault, bei denen eine operational aufmerksame Hinsicht schon als *Lektürehinsicht* vorliege, vgl. dazu Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 18-19. Für die gegenwärtige Forschung wären zu nennen: die von Deleuze her kommende ‚Diagrammatik‘, hier vor allem die künstlerischen und konzeptionellen Explorationen von Gerhard Dirmoser, weiterhin die literaturtheoretischen Lektüren von Hans-Jost Frey und die Begriffsexplorationen von Thomas Schestag. – Vgl. auch die Dissertation von Reichert, André: *Diagrammatik des Denkens. Descartes und Deleuze*, Bielefeld 2013.

¹⁷⁹ Vgl. zur ‚Positionalität‘ Kapitelabschnitt 4.1 und zu ‚performativen Widersprüchen‘ insbesondere Kapitelabschnitt 5.3 der vorliegenden Arbeit. Ihr Zusammenhang wird am zuletzt angegebenen Ort bereits bedacht, explizit ausgeführt aber in den Kapitelabschnitten 5.2, 6.3 und 6.4, wo das ‚intersubjektive‘ Moment von ‚(nicht) Einstimmen-können‘ zum Tragen kommt.

¹⁸⁰ Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 6.

¹⁸¹ Ebd.

geübten Leser kaum beachtet werden, obwohl sie eine Textur bilden, die nicht bei allen Texten dieselbe ist.“¹⁸²

Es geht bei einer operational aufmerksamen Lektüre also gerade *nicht* um Introspektion oder eine ‚empathische Lektüre‘, die immer Gefahr läuft, ihren eigenen impliziten Horizont mit dem des Textes zu verwechseln. Eine Aufmerksamkeit auf die Operationalität des Textes ergibt sich vielmehr als Aufmerksamkeit auf das, was man die performative oder pragmatische Ebene eines Textes nennen könnte, auf seinen Vollzugssinn¹⁸³, sofern damit ein *von allen Lektüreteilnehmern überprüfbarer* Zusammenhang von inhaltlich Thematisiertem und operativ für diese Thematisierung Eingesetztem gemeint ist: Dieser Zusammenhang, insbesondere der ‚operativen Faktoren‘, dient der operational aufmerksamen Lektüre als „[...] Lektürehinsichten, die sich in einer meistens sehr differenzierten Textanalyse zu bewähren haben, weshalb sie, wie die anderen beispielhaft erwähnten Ausdrucksformen auch, den Anspruch auf Nachvollziehbarkeit und damit auch auf Überprüfbarkeit erheben.“¹⁸⁴ Sie meint dann aber auch nicht einen bloßen Wechsel der Aufmerksamkeit von der inhaltlichen auf die operationale Ebene oder Schicht – erst im spezifischen Zusammenspiel beider Textebenen oder Textschichten wird ja die ‚Wirkarbeit‘ sichtbar, die Schobinger Fink gegenüber hervorhebt. Die Aufmerksamkeit muss sich vielmehr (das hatte Fink allerdings auch schon bemerkt)¹⁸⁵ eigentümlich verdoppeln: sie macht es erforderlich, den „Denkblick auf das zurück[zu]zwingen, womit und wodurch“¹⁸⁶ eine philosophische Überlegung sich darstellt; sie ergibt sich als „Spannung zwischen den thematischen und operativen Begriffen [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“¹⁸⁷ Diese Aufmerksamkeit ist ein Aufmerken auf das *Gemeinsame*

¹⁸² Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 5. Derrida begreift, in einer ganz ähnlichen Auslegung, das logische Gefüge ebenfalls als ‚textura‘ und auch das Implizitwerden der operativen Fäden: „Man weiß bereits [...], daß in der Tat zumindest die sekundären Fäden auf die primären wirken; in dem, was sich so *anspinnt* (*s'ourdit*), liegt genau die Vorgangsweise des Beginns (*ordiri*), die nicht mehr von sich Besitz ergreifen läßt; was sich als Sprache einschießt, beruht darauf, daß sich der diskursive Einschub als Einschub unkenntlich macht und den Platz einer Kette einnimmt, die ihm nicht wirklich vorangegangen ist [!]. Diese Textur ist umso unentwirrbarer als sie insgesamt bezeichnend ist: die *nicht-ausdrücklichen Fäden sind nicht ohne Bezeichnung*.“ Vgl. Ders.: Die Form und das Bedeuten, in: Randgänge der Philosophie, S. 177-194: 181. Vgl. auch Anhang 3.

¹⁸³ Vgl. Berthold, Kampfplatz endloser Streitigkeiten, S. 44-45.

¹⁸⁴ Schobinger, Miszellen zu Nietzsche, S. 11.

¹⁸⁵ Vgl. Fink, Operative Begriffe, S. 329, wo die operational aufmerksame Hinsicht bereits vorweggenommen wird, allerdings noch als Explikation der phänomenologischen Einstellung: „Wir können gar nicht aufhören mit dem Seinsglauben an die Welt als erlebende Menschen, – aber als denkende Betrachter dieses thematischen Seinsglaubens ‚enthalten wir uns‘, üben wir Epoché. Wir spalten uns auf in Erlebende und Zuschauer unseres Erlebens. Diese methodische ‚Schizophrenie‘ durchzuhalten, erfordert eine große Anstrengung des Denkenden, besonders wenn sie nicht eine kurz vorübergehende Reflexion, sondern eine Forschungseinstellung [!] habituelier Art sein soll.“ – Wendet man das hier Gegenständliche der Aufmerksamkeit von ‚Sein‘ in ‚Text‘, so wird deutlich, inwiefern eine operational aufmerksame Lektürehinsicht „eine *Interpretation der Interpretation*“ (323) – oder eben bei Fink (und Derrida): Eine Phänomenologie der Phänomenologie ist.

¹⁸⁶ Fink, Operative Begriffe, S. 325.

¹⁸⁷ Fink, Operative Begriffe, S. 327. Fink postuliert im zweiten Teil seines Aufsatzes: „Diese Spannung wird vielmehr gerade zu einem THEMA des husserlschen Denkens“ und macht so den „Spannungsgegensatz zwischen THEMA und *Verstehens-MEDIUM*“ (328) zum expliziten Problem von Husserls Denken. Erkennbar ist damit schon Derridas Husserllektüre vorgespurt.

im Unterschied, auf den vielseitigen und komplexen Zusammenhang zwischen verschiedenen operativen Faktoren eines Textes und dem, was er thematisch macht; ein Aufmerken also auf den Zusammenhang von *Worüber* und *Worin* bzw. *Worüber* und *Womit und Wodurch*.¹⁸⁸ Sind also demgemäß beide Ebenen am Text wahrzunehmen, so immer auch deren Verhältnis zu- und untereinander:

„Diese [operativen] Faktoren sind zwar meistens offenkundig, werden aber selten bei der *thematisch orientierten Lektüre* eigens wahrgenommen, weil sie nicht oder nur marginal zum Thematisierten gehören. Andererseits durchdringen sich die thematische und die operative Schicht. Es bedarf deshalb einer besonderen Aufmerksamkeit, um operative Faktoren in ihrer Wirkweise zu sichten.“¹⁸⁹

Wie und woher wird nun diese ‚besondere Aufmerksamkeit‘ auf den Text gewonnen? Sie ergibt sich ja offenbar nicht automatisch, sondern muss eingeübt, als eigene Aufmerksamkeit in Lektüren gleichsam ‚antrainiert‘ werden.¹⁹⁰ Ausgangspunkt für eine operational aufmerksame Lektüre sind zunächst, wie für andere Lektürehinsichten auch, Verständnisschwierigkeiten, die sich in einer „textimmanent-thematischen Lektüre [...] einstellen [...]“.¹⁹¹ Man denke vor allem an die (nicht nur) dem philosophischen ‚Anfänger‘ bekannte Erfahrung ‚dunkler‘ Textstellen oder irreduzibel erscheinender ‚Komplexität‘: In der Wahrnehmung *solcher* Schwierigkeiten liegt das Gemeinsame aller Lektürehinsichten, die versuchen, durch verschiedene Modifikationen des Lesens – etwa unter Bezug auf begriffs-, ideen-, problem- oder strukturgeschichtliche ‚Rahmenbedingungen‘ oder unter Auszeichnung von ‚Kerngedanken‘ oder ‚Parallelstellen‘ – diese Verständnisschwierigkeiten aufzulösen oder zumindest zu neutralisieren.

¹⁸⁸ Vgl. Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 6: Die operativen Faktoren „arbeiten [...] unterschwellig, indem sie die thematische Schicht, d. h. das in ihr stattfindende Thematisieren beeinflussen.“ – ‚Einfluss‘, ‚Wirksamkeit‘, ‚Zusammenhang‘ formulieren freilich noch eher metaphorisch, was hier im Folgenden als eine genuin *logische* Perspektive verstanden werden soll.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Diese ‚áskesis‘ erfordert das wiederholte Lesen möglichst vieler verschiedener philosophischer Texte und die gemeinsame Arbeit an dem, was im und am Text zu bemerken ist. Damit wird deutlich, welchen Sinn Lektüreseminare in der philosophischen Lehre eben auch haben können: eine Einübung der Praxis philosophisch aufmerksamen Lesens, um die Komplexität philosophischer Gedanken *nachvollziehen* zu können. Schobinger setzt also dort an, womit philosophisches Lernen beginnt: beim Lesen. Vgl. auch Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie der Aufmerksamkeit, Frankfurt a. M. 2004, S. 16, 127-131: 131: „Das Wachhalten der Aufmerksamkeit fällt umso leichter, je mehr die Aufmerksamkeit die Form einer sekundären Aufmerksamkeit annimmt, in der das Auffallen sich einem bloßen Wiederauffallen annähert. Das Auffallen verwandelt sich dann in die Wiederkehr von auffälligen Beschaffenheiten, die wir Dingen und Vorgängen dauerhaft zuschreiben und das Aufmerken geht über in einen Gebrauch von Merk- und Wirkzeichen. Die Weckung [der Aufmerksamkeit] nimmt auf diese Weise die stetige Form eines wiederholten Vorgangs an.“

¹⁹¹ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 8. Vgl. Ders., Miscellen zu Nietzsche, S. 9-10: „Das Wahrnehmenkönnen von Verständnisschwierigkeiten gehört [...] zur Grundschulung der [...] hermeneutischen Fähigkeit [...]“ – Umgekehrt „gilt es, falls sie [die Schwierigkeit] behoben ist, sich Klarheit darüber zu verschaffen, worin sie bestanden hat und wodurch sie beseitigt worden ist.“ Vgl. Ders., Operationale Aufmerksamkeit, S. 9.

Schobinger geht dementsprechend davon aus, dass das „wohl verbreitetste Interesse an Texten [...] im Erfassen [...] [der] *thematischen Schicht* [besteht]“¹⁹² – in Frage steht dann, was das im Text Gesagte *bedeuten* soll, wörtlich: auf welchen in ihm verborgenen Sinn es deutet, also: *verweist*. Weil diese Auslegung die gebräuchlichste Weise und noch dazu wesentlich unabschließbar ist, weil immer wieder neue, ‚textäußere‘ Rahmen zur Explikation herangezogen werden können, bleibt der Anlass für eine operational aufmerksame Lektüre in ihnen gleichsam verborgen. Die Frage, „[...] weshalb eine thematisch orientierte Auslegung nur selten *explizit* in Richtung einer operational aufmerksamen verlassen wird [...]“ lässt sich in Schobingers Worten also dahingehend beantworten „[...] daß die operational aufmerksame Lektüre eine vertiefte thematische Auslegung voraussetzt. Diese kann [...] zeitraubend sein [...] [und] zu immer neuen Einsichten führen. *Die wohl grundsätzliche Unabschließbarkeit einer solchen Deutung hat [...] zur Folge, daß sie keinen Anlaß hat, ihre Aufmerksamkeit explizit auf operationale Faktoren zu lenken* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“¹⁹³ Zugleich kann die eine, thematische, allerdings auch in die andere, operational aufmerksame, Lektüre übergehen, ohne dass der Übergang überhaupt bemerkt werden muss: Dies ist etwa dann der Fall, wenn performative Widersprüche oder zirkuläre Argumente dort auftauchen, wo bislang nur Inhaltliches sichtbar wurde. Eine inhaltliche Interpretation kann aber auch umgekehrt an irgendeiner Stelle der Auslegung die Textimmanenz verlassen und in ‚textäußeren‘ Texten, eben: ‚Kon-texten‘ den Rahmen einer erweiterten Auslegung des Textsinnes finden. Ihre Unabschließbarkeit sichert dann aber nicht nur die Möglichkeit des immer-wieder-neu-Verstehens, sondern auch den Sinn einer philosophischen Kommentarliteratur, die versuchen kann, diese Unabschließbarkeit als Unausschöpfbarkeit dessen, ‚was der Philosoph gemeint hat, wenn er sagt, dass ...‘, extensiv zu verwirklichen.¹⁹⁴

Unter solche ‚textäußere‘ oder ‚kontextuelle‘ Hermeneutiken, von denen Schobinger die operational aufmerksame Lektüre absetzen will, fällt etwa die biographische Interpretation. So könnten sich „Werk und biographische Fremdzeugnisse“ zwar durchaus „auf eine wechselseitig erhellende Weise ergänzen“. Bei der biographischen Auslegung besteht jedoch die Gefahr, dass „sich unter der Hand eine Hierarchie in der Aussagerelevanz von Texten unterschiedlicher Herkunft [konstituiert]“, weil biographische Texte gleichsam so betrachtet werden, als gäben sie einen ‚ursprünglicheren Rahmen‘ für die Auslegung jeder Werkäußerung ab. Dies kann so weit gehen, „daß der auszulegende Text zum Ausdruck einer Lebensepisode wird [...]“.¹⁹⁵ Im Gegenzug dazu können Selbstzeugnisse des Autors durchaus Relevanz für eine operational aufmerksame Lektüre besitzen, etwa wenn wiederholt dieselben Metaphern diese Zeugnisse organisieren und so einen Wink geben können auf ein in einem Text operational wirksames Verhältnis. Diese Sichtweise lässt sich erweitern: Auch die Rezeptions- oder Wirkungsgeschichte eines Textes kann, wenn zur gegebenen Philosophiegeschichte verallgemeinert, einen solchen scheinbar selbstverständlichen Rahmen abgeben,

¹⁹² Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 5.

¹⁹³ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 17.

¹⁹⁴ Vgl. Schnädelbach, Herbert: Morbus Hermeneuticus – Thesen über eine philosophische Krankheit, in: Ders.: Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt a. M. 1987, S. 279-284. Vgl. auch Anhang 4.

¹⁹⁵ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 8.

der dann die Auslegung des Textes durch immer weitere oder immer andere Kreise implizit organisiert. Da „dem historisierenden Interesse eine perfektionistische Eigendynamik innewohnt, für die es von der Sache her keine Gründe gibt, dass sie einmal erlahmen könnte [...], kann es leicht geschehen, dass dieses Interesse über andere Interesseformen dominiert und sich auch auf Öffnungstendenzen einschränkend auswirkt.“¹⁹⁶ Umgekehrt sind aber die genannten begriffs-, ideen-, problem- oder strukturgeschichtliche ‚Rahmen‘ für die operational aufmerksame Auslegung nicht einfach auszublenden, sondern *einzusetzen*: Zu beachten ist in einer operational aufmerksamen Lektüre etwa *der Umgang des Textes mit der Tradition*, weil aus der Tradition aufgenommene Theorieelemente durchaus operativ wirksam werden können. Der Text kann solche Elemente z. B. in gekennzeichneten oder nicht gekennzeichneten Zitaten aufgreifen, oder in verschiedenen Hinsichten – Schobinger nennt „terminologische [...], methodologische, [...] und [...] ideengeschichtliche“¹⁹⁷ Elemente – in seine operative Schicht aufnehmen. Geblickt wird aber trotzdem stets vom Text aus und auf ihn hin. Solche „Traditionsfaktoren“ und „Rezeptionsstrategien“¹⁹⁸ werden gerade dann sichtbar, wenn der Leser in seiner Lektüre Tradition und Rezeption nicht schon als selbstverständlichen ‚Rahmen‘ des Textes voraussetzt. Schobingers kritische Absetzung von etablierten hermeneutischen Perspektiven lässt sich für den vorliegenden Zusammenhang verallgemeinern: Wird der Text in einen im Vorhinein stillschweigend verabsolutierten ‚Rahmen‘ gestellt oder an einem solchen gemessen, den der Text selbst nicht etabliert (hat), dann ist neben den operativen Faktoren des Textes *für den Text* auch noch dieser Rahmen *für den Leser* operativ wirksam. Das lässt sich in der philosophischen Rezeption leicht verfolgen: Ein naturalistisch vorgeprägter Leser kann in dialektisch argumentierender Philosophie möglicherweise nur eine Rede über irrealer Gegenstände erkennen, der er nur sehr beschränkt – nämlich genau so weit, wie sein Verständnis von ‚Sprache‘ als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis es erlaubt – den Status einer ‚Logik‘ zuerkennen wird. Er wird dann die Rede über das ‚Bewusstsein‘, das ‚Erkennen‘ oder die ‚Dinge‘ als Rede über Gegenstände auffassen und ihre Wahrheit vor dem Hintergrund seiner Voraussetzung beurteilen. Ein phänomenologisch vorgeprägter Leser wird in logischen oder sprachphilosophischen Überlegungen möglicherweise allzu abstrakte Abhandlungen sehen, in denen er den für ihn maßgeblichen Phänomenbezug vermissen wird. Die eigene Überzeugungshaltung ist so, gerade weil man sie sich als Philosoph möglicherweise über Jahre als Position erarbeitet hat, mit *wirksam* in der Weise, wie Texte gelesen werden. Die operational aufmerksame Auslegung wird also „bestrebt sein, von verbreiteten, in ihrer wissenschaftlichen Berechtigung anerkannten *kontextualen Auslegungssusanz* Abstand zu nehmen [...]“¹⁹⁹ Von ihnen Abstand zu nehmen heißt aber umgekehrt nicht, sie durch eine ‚bessere‘ oder ‚tieferer‘ ersetzen zu wollen: „[...] die operational aufmerksame Auslegung [...] stellt sich [...] neben [!] die biographischen, ideengeschichtlichen, terminologischen usw. Auslegungen.“²⁰⁰ Sie versteht

¹⁹⁶ Schobinger, *Miszellen zu Nietzsche*, S. 8.

¹⁹⁷ Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 11.

¹⁹⁸ Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 11-12.

¹⁹⁹ Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 8.

²⁰⁰ Schobinger, *Miszellen zu Nietzsche*, S. 10.

sich selbst explizit als eine *Alternative zu etablierten Hermeneutiken* – ein Selbstverständnis, in dem sie gleichsam das Ideal einer sich gegenseitig erhellenden *Vielfalt* von Textexplikationen versucht, exemplarisch vorzumachen. Eine operational aufmerksame Lektüre suspendiert dann eine „genaue, thematisch orientierte Lektüre“²⁰¹ gerade nicht, sondern setzt sie, wie bereits bemerkt, voraus. Dabei bleibt in der operational aufmerksamen Einstellung das inhaltliche Auslegungsergebnis aufgehoben in einer Art ‚gleichschwebender Aufmerksamkeit‘, wie Freud die Technik²⁰² genannt hat, dem Patienten ohne vorgreifende *endgültige Bevorzugung* inhaltlicher Auslegungen zuzuhören; sie bewahrt sich unter Beibehaltung allen historisch-systematischen Wissens die „Freiheit zu einem spontanen Textzugang [...]“²⁰³. Gesagt wurde, dass stets *vom Text aus* und *auf ihn hin* geblickt wird – darin liegt eben ein Moment der *Hinsicht* – und dass ‚textäußere‘ Kontexte in ihrer Geltung suspendiert werden müssten.²⁰⁴ Die operational aufmerksame Lektüre eines Textes ist also – auch darin Derridas Lektürehinsichten verwandt – eine *textimmanente* Lektüre; sie muss sich zunächst „vornehmlich im umsichtigen Verharren bei einem einzelnen Text bewähr[en] [...]“²⁰⁵. Die im Text auftretenden Schwierigkeiten werden nicht gleich auf wirkliche oder vermeintliche formallogische Fehler zurückgeführt oder mit einem Verfehlen einer Wirklichkeit erklärt, die vom Leser als je schon vorliegend für Leser und Text angenommen wird. Beides setzt ja bereits etwas voraus und verabsolutiert es im Hinblick auf den Text: formale Logik erscheint dann umgekehrt selbst in Form von – teils recht abstrakten, weil formalen – Texten, ebenso, wie die im Falle der Wahrheitsfrage für den Text vorausgesetzte Ontologie.²⁰⁶ Auch Schobinger führt die Textimmanenz als explizite methodische Aufforderung ein: „Die Wendung ‚textimmanente Auslegung‘ bezeichnet [...] eine *Lektüreeanweisung*. Sie lädt zur Anstrengung ein [...], einen Text unter minimalem Beizug von Fremdelementen verstehen zu

²⁰¹ Schobinger, *Miszellen zu Nietzsche*, S. 15.

²⁰² Vgl. Freud, Sigmund: *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*. Achter Band: *Werke aus den Jahren 1909-1913*, London 1955, S. 375-387. Das muss präzisiert werden: Freud spricht in diesem Zusammenhang nämlich zunächst gerade davon, sich „eine Anstrengung der Aufmerksamkeit“ (377) zu ersparen: „Man höre zu und kümmere sich nicht darum, ob man sich etwas merke.“ (378) – Das kann nun nicht im Sinne einer operational *aufmerksamen* Lektürehinsicht sein. Freud scheint aber selbst mit der Formulierung zu ringen, denn er schreibt umgekehrt wenige Zeilen zuvor, diese Form der Aufmerksamkeit sei „die Vorschrift, sich alles gleichmäßig zu merken“ (377). So lässt sich der Sinn, in dem hier auf Freud verwiesen wird, vor allem durch seine Begründung verstehen: Sie mahnt zur Vermeidung einer „Gefahr, die von dem absichtlichen Aufmerken unzertrennlich ist. Sowie man nämlich seine Aufmerksamkeit absichtlich bis zu einer gewissen Höhe anspannt, beginnt man auch unter dem dargebotenen Materiale auszuwählen; man fixiert das eine Stück besonders scharf, eliminiert dafür ein anderes, und folgt bei dieser Auswahl seinen Erwartungen oder seinen Neigungen. Gerade dies darf man aber nicht; folgt man bei der Auswahl seinen Erwartungen, so ist man in Gefahr, niemals etwas anderes zu finden, als was man bereits weiß; folgt man seinen Neigungen, so wird man sicherlich die mögliche Wahrnehmung fälschen.“ (Ebd.).

²⁰³ Schobinger, *Miszellen zu Nietzsche*, S. 7.

²⁰⁴ Die ‚Suspendierung‘ der Geltung ist ein methodisches ‚Außer-Geltung-Setzen‘, ein reflektiertes Absehen von dem, was man für sich und für andere für selbstverständlich hält. Sie ist weder ontologische Verneinung noch epistemologischer Skeptizismus.

²⁰⁵ Schobinger, *Miszellen zu Nietzsche*, S. 11. Das heißt nicht, dass im weiteren Verlauf der Analyse nicht andere Texte beigezogen werden – zu betonen ist, dass sie *möglichst kontrolliert* beigezogen werden.

²⁰⁶ Vgl. in dieser Arbeit Kapitelabschnitt 5.5.

wollen.“²⁰⁷ Die operational aufmerksame Lektüre entwickelt ihre Aufmerksamkeit von dieser ‚Lektüeranweisung‘ aus; die ‚Anstrengung‘, zu der sie ‚einlädt‘, betrifft die Differenzierung, die sich ergibt, wenn ein Text nicht auf (s)eine Fremdreferenz reduziert, sondern gerade in *seinem* fremd- und selbstreferentiellen Gefüge wahrgenommen wird. Dieses Gefüge kann dann wieder als Zusammenhang operativer Faktoren mit der inhaltlichen Ebene oder Schicht des Textes ausgelegt werden. Aus dem Umstand, dass jeder operative Faktor in dieser textimmanenten Perspektive ein solcher nur in Bezug auf ein bestimmtes Thematisches sein kann und als Operatives in diesem Bezug selbst ein Bestimmtes ist, ergibt sich, dass keine formalen Anweisungen zum Sichten von operativen Faktoren eines Textes gegeben werden können, „so dass sich auch kein Übungsplan für die [...] operationale Aufmerksamkeit aufstellen lässt.“²⁰⁸ Die Lektüren bleiben in Bezug auf ihre sie verbindende Hinsicht „gezwungenermaßen exemplarisch [...]“²⁰⁹; die operational aufmerksame textimmanente Lektüre ist wesentlich als eine Praxis zu begreifen, in einem ausgezeichneten Sinne. Ihre Aufmerksamkeit ist noch einmal in einem anderen Sinn *doppelt* gelagert: Sie betrifft einmal die Aufmerksamkeit auf das im Text vorkommende, aber nicht eigens Thematisierte und das Thematisierte *und* die Aufmerksamkeit auf die eigene Lektüre, inklusive der Auslegungsentscheidungen, die man bislang getroffen hat und die *jederzeit revidiert, erinnert und neu gefügt werden können*. Erst wenn das Involviertsein des eigenen Verstehens *in den Text* mit in die Lektüre einbezogen ist, ist aus der methodischen Lektüre eine Lektüre *hinsicht* geworden. Bis hierhin muss diese Lektürehinsicht auch nicht direkt auf philosophische Texte bezogen werden, auch wenn diese bislang als Beispiele gewählt wurden. Auch literarische oder lyrische Texte können Zusammenhänge²¹⁰ zwischen operativen Faktoren und inhaltli-

²⁰⁷ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 7-8.

²⁰⁸ Schobinger, Miszellen zu Nietzsche, S. 14. – So ist m. E. auch eine Stelle in *Operationale Aufmerksamkeit* zu verstehen, wo Schobinger die „Unmöglichkeit“ feststellt, „auf eine systematische Weise in die operational aufmerksame Auslegung einzuführen. Es kann kein Lehrbuch im üblichen Sinn dieser Lektüereweise geben, im besten Fall ein Übungsbuch mit Vorführungen.“ Vgl. Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 18. – Der ebenda gemachten Feststellung, die operational aufmerksame Lektüre besäße „als ‚Leitfaden‘ nur die Offenheit und den Spürsinn für das unterschwellige Arbeiten von Texturfaktoren“, ja sogar „einen irrationalen Zug“ stimme ich nicht zu. Auch Schobingers Explikationsversuch seiner Lektürehinsicht besitzt, das wird in Kapitel 3 deutlich werden, noch einem ‚blinden Fleck‘, der genau die Funktion und Struktur der ‚Wirkarbeit‘ qua impliziter Auslegung des Lesers und expliziter Auslegung des Textes betrifft. Was Schobinger hier also noch quasi psychologisch als ‚Spürsinn‘ fasst, betrifft allein die Momente der Askesis und Praxis, die seiner Lektürehinsicht inhärent sind – die zu beschreibenden Strukturen und Strukturierungszusammenhänge liegen im Text als solchem vor. Das ergibt sich schon allein aus seiner klaren Aufforderung, von ‚kontextualen Auslegungssusanzien‘ aktiv abzusehen, diese gleichsam zu suspendieren. Gleichwohl bleibt jede operational aufmerksame textimmanente Auslegung, auch die in der vorliegenden Arbeit gemachten, zugleich Testfall und Prüfstein dieser Lektürehinsicht.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ In der Lyrik können zu den operativen Faktoren hinzutreten z. B. das Metrum eines Gedichts, die Verwendung von Groß- und Kleinschreibung, die Anordnung der Verse und der dafür verwendeten Zeichen. In der Literatur gibt es Beispiele dafür, dass sogar die visuelle und haptische Gestaltung des Einbands oder der Seitenbindung Potential für inhaltlich-operative Faktoren bieten können, z. B. in Michael Endes *Die Unendliche Geschichte*. Spätestens hier wären aber die operativen Faktoren selbst noch einmal zu differenzieren.

cher Schicht aufweisen.²¹¹ Wie ergibt sich aber nun eine Zuspitzung dieser Lektürehinsicht auf philosophische *Texte* – oder umgekehrt: wie lassen sich *philosophische* Texte von einer operational aufmerksamen textimmanenten Lektürehinsicht her begreifen?

Wenn davon ausgegangen wird, dass sich die Aufmerksamkeit auf operative Faktoren im Blick auf die Schwierigkeiten ergeben kann, auf die ein Leser im Text stößt, sowie davon ausgegangen werden kann, dass auch Philosophen – vielleicht in einem sogar ausgezeichneten Sinne – Leser nicht nur fremder, sondern vor allem ihrer eigenen Texte sind²¹² – dann kann eine operational aufmerksame textimmanente Lektüre philosophischer Texte sich auf eine weitere Aufmerksamkeit beziehen, die nun nicht eine des Lesers ist, sondern des Autors als Leser – zugrundegelegt in Momenten, in denen ein philosophischer Text selbst, als Vollzug genommen, an der bisherigen Rede operationale Faktoren bemerkt und auf eine bestimmte Weise auslegt. In der Haltung von Schobingers Lektürehinsicht kann so die Aufmerksamkeit gerichtet werden auf die Aufmerksamkeit, die ein Text auf seine eigenen, operativen Faktoren richtet, im Zusammenhang mit solchen, die er vielleicht nicht wahrnimmt – oder die erst im Nachhinein, in (späteren) Vorworten und Vorreden, zur Sprache kommen, etwa weil sie den Text insgesamt organisieren oder weil sie in Rezensionen angemerkt wurden. Im Blick stehen aber eben nicht nur solche expliziten Selbstauslegungskontexte, sondern auch kleine Auslegungsbewegungen, die sich möglicherweise nur in einer kurzen Anzeige bemerkbar machen auf das, „was (bislang) gesagt wurde“ und was nun, in einem solchen Moment der Aufmerksamkeit des Textes auf sich selbst und seinen bestimmten Verlauf, thematisch werden kann. Die operativen Faktoren, die an einem Text wahrgenommen werden können, können so noch in einen Zusammenhang gestellt werden mit einer solchen *inhaltlichen Thematisierung* der eigenen operativen Faktoren im Text selbst. Laut Schobinger handelt es sich dabei um einen textlichen „Sachverhal[t], der in unterschiedlichsten Ausgestaltungen die philosophische Tradition durchzieht und die in ihr geleistete Denkarbeit bestimmt.“²¹³

Damit ist nun ein möglicher Sinn gewonnen für das, was in Kapitel 1 noch recht allgemein, von den Aspekten von ‚Reflexion‘ her, als Vorbegriff von Philosophie gefasst wurde: *Philosophie als begründende Rede, die durch Explikation impliziter Voraussetzungen danach strebt, begründete Rede zu sein, und jemanden voraussetzt, der diese Rede nachvollzieht und der in den genannten Grund (sei er implizit voraussetzungsvoll oder die Behauptung eines ‚Voraussetzungslosen‘) einstimmen kann.* Im Sinne der hier skizzierten Lektürehinsicht kann unter diesem ‚Jemand‘ nicht nur ein beliebiger Gesprächspartner verstanden werden, sondern auch – und das ist zentral für den Zusammenhang, in dem sich eine Aufmerksamkeit auf operative Faktoren ergeben kann – der *Leser* des Textes als Teilnehmer eines, freilich zunächst recht einseitig erscheinenden, *Dialoges*. Unter den ‚impliziten Voraussetzungen‘ können dann

²¹¹ Vgl. Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 7.

²¹² Vgl. Hartman, Geoffrey: *Criticism in the Wilderness. The Study of Literature Today*, Yale 2007, S. 244: „The really difficult task is, as always, the hermeneutic one: to understand understanding through the detour of the writing/reading experience. Detour is meant ironically, for there is no other way [!]. [...] Writing is a labyrinth, a topological puzzle and textual crossword; the reader, for his part, must lose himself for a while in a hermeneutic ‚infiniteizing‘ that makes all rules of closure appear arbitrary.“

²¹³ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 18.

weiterhin operative Faktoren verstanden werden, unter die in bestimmten Begriffen zusammengefasste Geltungsvoraussetzungen ebenso fallen, wie ‚Tätigkeiten‘, die *am* Text vom Leser beachtet werden können. Dieses ‚*am* Text‘ ist durchaus nicht metaphorisch gemeint, sondern bezeichnet eben diejenige ‚doppelte‘ Aufmerksamkeit, von der aus man einfach sagen kann, dass z. B. *an* einem Text ein Unterschied sichtbar wird, der *im* Text aber nicht gemacht oder der sogar verneint wird – ebenso, wie in einem Text, in seiner Rückwendung auf das, was er bisher nur getan, aber nicht thematisiert hat, ein solcher Unterschied allererst thematisch werden, d. h. dieser – im Sinne der bisherigen bestimmten Rede oder im Anschluss daran – ausgelegt werden kann. – Die ‚mögliche Einstimmung‘ weist auf den Unterschied hin, der hier, idealtypisch, zwischen Derridas *Dekonstruktion* und Schobingers *Rekonstruktion* gemacht wird: Eine kritische Lektüre, die auf Inkonsistenzen zwischen inhaltlich Behauptetem und tatsächlich, d. h. auch operativ sichtbar Durchgeführtem achtet, setzt eine rekonstruktive Achtsamkeit auf die inhaltlich-operativen Zusammenhänge voraus. Die doppelte Aufmerksamkeit des Lesers kann so an einem Text in den Blick nehmen: (1) das auf der inhaltlichen Ebene Thematische, (2) die operativen Faktoren dieses Thematischen und ihren (3) Zusammenhang mit dem Thematischen, die ‚Wirkarbeit‘ der operativen Faktoren, wenn diese beispielsweise etwas im Text Thematisches *betreffen* oder umgekehrt – schließlich, insbesondere an und in philosophischen Texten, (4) noch deren Wahrnehmung und die Auslegung von solcher Wirkarbeit im Thematischen des Textes. Es ist sodann zu vermuten, dass diejenigen Momente, in denen ein philosophischer Text operative Faktoren bemerkt, etwas mit seiner eigenen Konstitution als *philosophischer* Text zu tun haben.

In der Tat betrachtet Schobinger den Umstand, dass ein philosophischer Text seine eigene ‚Wirkarbeit‘ zum Thema macht, den textuellen „Sachverhalt [...], daß *ein Text sich selbst operational auslegt* [...]“, als die wesentliche *Gemeinsamkeit* philosophischer Texte:

„Es gehört zu den Eigenarten philosophischer Texte, sich selbst operational auszulegen. Dabei handelt es sich um einen selbstreflexiven Denkgestus, dessen Movens im nie zu stillenden Bedürfnis nach einer vollen Transparenz der philosophischen Denkarbeit und des in dieser Arbeit Gewonnenen zu suchen ist. Aus der Unmöglichkeit, dieses Bedürfnis ganz zu befriedigen, folgt, daß sich ein Text selbst nie wird auf eine erschöpfende Weise operational auslegen, d. h. durchleuchten können. Es wird immer einen Restbestand von nicht erfaßten operativen Texturfaktoren geben, der zwangsläufig unüberblickbar bleibt. *Dieser Zug zur selbstreflexiven operationalen Auslegung scheint in den sogenannten philosophischen Texten in einem Ausmaß vorhanden zu sein, daß es angebracht ist, in ihm ein diese Textgattung auszeichnendes Merkmal zu sehen.* Daraus ergibt sich die Aufgabe, auf die in diesen Texten enthaltenen selbstreflexiven operationalen Auslegungen eigens zu achten [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“²¹⁴

In dieser *Gattungsbestimmung* philosophischer Texte als sich selbst operational auslegende Texte kommt ein weiteres Moment zum Tragen, dass es erlaubt, die Frage nach dem Grund als eine die Philosophie insgesamt bestimmende Frage zu begreifen: Bei Fink wurde dieses Moment bereits deutlich als wiederholter Versuch der Philosophie, sich selbst vollständig

²¹⁴ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 37-38.

einzuholen, „über ihren eigenen Schatten zu springen.“²¹⁵ Diese *Einholbewegung* wurde kritisch thematisch als fast mystisch²¹⁶ anmutender Versuch, eine schattenlose Präsenz, einen ‚reinen Akt‘ oder ‚Moment‘ zu erreichen, in dem das Denken sich in sich selbst durch sich selbst aufhebt. In einer operational aufmerksamen Lektürehinsicht wird die kritische Perspektive noch deutlicher: Auch das Denken solcher Präsenzphantasmen muss bestimmte Begriffe eingesetzt haben. An diesen Gedanken schließt Derridas Kritik der ‚Präsenz‘ in der Philosophie unmittelbar an. Auch bei Schobinger wird schließlich dieses Unterfangen, der bloß inhaltlichen Auslegung des Textes nicht unähnlich, als ein unendliches ausgezeichnet: Jeder Versuch, *alle* operationalen Faktoren in den Blick zu bekommen, wird ebensolche Faktoren ja stets wieder vorausgesetzt haben müssen.²¹⁷

Damit scheint die Suche nach dem Gemeinsamen wieder auf das Problem zurückgeworfen zu sein, was sich bei Fink als ‚operative Verschattung‘ und bei Mersch als ‚chronische Unterbestimmung‘ ergeben hat: Die letztlich uneinholbare Voraussetzung operativer Faktoren, so, dass sich als das gesuchte Gemeinsame, gleichsam negativ, die Uneinholbarkeit dieser Faktoren ergeben würde. Bezüglich dieses bloß negativen Befundes wurde aber, ebenfalls im Abschnitt zu Fink, die Frage gestellt, ob sich dieser nicht – hinsichtlich Finks Vorstellung, den „Denkblick auf das zurück[zu]zwingen, *womit und wodurch* jene thematische Verständnishelle überhaupt formuliert worden war“²¹⁸ – auf einen positiven Befund hin überwinden ließe. Bei Schobinger tritt ja zu der bloßen Unterscheidung von *Worüber* und *Womit bzw. Wodurch* die Dimension der ‚Wirkarbeit‘ hinzu, d. h. des jeweiligen und bestimmten *Zusammenhangs*, den ein Leser an einem philosophischen Text zwischen seinen operativen Faktoren und dem, durch diese Faktoren hindurch formulierten, Thematischen, wahrnehmen kann. Mehr noch, ein philosophischer Text wird bei ihm gattungsmäßig ausgezeichnet als ein Text, der diese Wirkarbeit sogar bei sich selbst bemerken – und wiederum inhaltlich auslegen kann.

Bevor der Blick auf diese offenbar zentrale Dimension der ‚Wirkarbeit‘ qua Rückbezug des Textes auf sich selbst gelenkt wird, muss der Umstand der inhaltlich fortschreitenden Selbstausslegung des Textes – die Bewegung der Explikation impliziter Voraussetzungen in dem hier gewonnenen Verständnis – noch etwas deutlicher gefasst werden. Denn wenn philosophische Texte dadurch als *philosophische* ausgezeichnet sind, dass sie die eigenen, bislang implizit arbeitenden operativen Faktoren auslegen, sie also „*sich selbst operational ausleg[en]*“²¹⁹, dann erscheinen diese Auslegungen inhaltlich als *Begriffe* im Text. Im Blick steht also, vor der Explikation der dieser Auslegung zugrundeliegenden Bewegung, noch die

²¹⁵ Fink, *Operative Begriffe*, S. 325.

²¹⁶ Tatsächlich ergeben sich in der deutschen Mystik komplexere Varianten dieses Gedankens, die um das ‚Können‘ und ‚Nichtkönnen‘ kreisen, vgl. dazu Langer, Otto: *Sich lâzen, sin selbes vernihten*. Negation und ‚Ich‘-Theorie bei Meister Eckhart, in: Haug, Walter u. a. (Hgg.): *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, Tübingen 2000, S. 317-346.

²¹⁷ Der philosophische Begriff kommt stets ‚zu spät‘, er wird, ganz im Sinne des in den Kapiteln 1 und 2 bemerkten *futurum exactum*, wenn er formuliert wird, immer schon operative Faktoren vorausgesetzt haben. Diese Nachträglichkeit kann, wie die Kap. 3-6 zeigen werden, auch konstitutiv verstanden werden.

²¹⁸ Fink, *Operative Begriffe*, S. 325.

²¹⁹ Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 37.

Weise, in der diese Auslegung konstitutiv für philosophische Texte selbst ist – mit anderen Worten: im Blick steht die *Genese philosophischer Begriffe* aus der Sicht der operational aufmerksamen Auslegung auf die operational aufmerksame Selbstausslegung philosophischer Texte. Sie ist, im Vollzugsverlauf des Textes, als eine allmähliche Thematisierung wahrnehmbar, als ein Aufmerken auf bislang noch ungeklärte Unterscheidungen oder eben gebrauchte Begriffe: „Die *Genese philosophischer Begriffe* ist ein Prozeß, der weitgehend unterschwellig stattfindet und allmählich zur thematisierenden Oberfläche eines Textes vordringt, wo er einen Term für den definitorischen Zugriff freigibt.“²²⁰ Diese Freigabe ist am Text beobachtbar – wird aber auch von Schobinger der möglichen (Selbst-) Lektüre des Autors zugeschrieben: „Das Sicheinstellen eines solchen Begriffs kann auch das Ergebnis einer operationalen Auslegung des eigenen Denkwegs durch den Autor sein: Dieser nimmt rückblickend Faktoren wahr, die unterschwellig den Gang seiner Überlegungen bestimmt haben und, einmal als solche freigestellt, die Tragweite philosophischer Begriffe besitzen können.“²²¹ Das Freistellen und Freigeben philosophischer Begriffe ergibt sich so als eine Bewegung ‚aus ... heraus‘, aus dem Text, dem bisher gegebenen Gefüge heraus, dem, was ein Autor an seinem eigenen Gedankengang wahrnehmen kann. Ist der philosophische Begriff als *Ergebnis* oder *Produkt*²²² dieser Auslegung oder Explikation einmal als gegebener verfügbar, dann kann er – wie Derrida in *signature événement contexte* bereits festgestellt hat – in seiner Freistellung und Freigabe unabhängig von dem Kontext, aus dem er sich ergibt, betrachtet und gleichsam ausgeschnitten werden. Diese Möglichkeit der Ver- und Entflechtung wurde von Derrida als eine konstitutive, sogar: apriorische Differenz, als *Struktur seiner Iterierbarkeit* gefasst. Eben diese Iterierbarkeit kann aber dann umgekehrt den Schein erzeugen, dass ein Begriff ganz ohne seinen Kontext Bedeutungen in sich schließt:

„Liegt eine Definition oder Begriffsumschreibung einmal vor, dann ist der Begriff der Gefahr ausgesetzt, als bald wie eine Münze herumgereicht zu werden. Er hat dann den Status eines wörterbuchreifen Schulbegriffs erreicht. Das sogenannte Philosophische hat sich kristallisiert und wartet auf seine Wiederbelebung. Sie besteht darin, den Begriff von seiner schulbegrifflichen Verkalkung zu befreien, indem das in ihm angelegte Denkpotezial zurückgewonnen wird [...].“²²³

Dieses Denkpotezial kann, von einem sich als Auslegung operativer Faktoren ergebenden Begriff aus, als genetischer *Rückbezug des Begriffs auf den Text* verstanden werden, in dem er also in einem eigentümlichen Doppelverhältnis von inhaltlicher Gegebenheit und Bestimmung und operativem Rückbezug erscheint. Diese Wahrnehmung philosophischer Begriffe als gleichsam sich in Inhalten niederschlagendes operatives Denken und die Problematisierung einer ‚Kristallisierung‘, die als Verfestigung oder ‚Verkalkung‘ die Stilllegung von ‚Potezial‘ betrifft, teilt Schobinger mit der hermeneutischen Lektüre Hans-Georg

²²⁰ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 22.

²²¹ Ebd.

²²² Im Partizip ‚productum‘ steckt noch die genetische Beziehung zur ‚productio‘, die im Vollzug ein ‚producere‘ ist. Damit stehen ‚Verfahren‘, ‚Methode‘, ‚Operation‘, aber auch ‚Ergebnis‘, ‚Gegenstand‘ und ‚Inhalt‘ in einem Verhältnis der *Nachträglichkeit* der ‚Produkte‘ zu ihren ‚Produktionsbedingungen‘.

²²³ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 22.

Gadamer, der den gleichen Umstand mit nahezu denselben Worten charakterisiert. In seinen Überlegungen zur *Begriffsgeschichte als Philosophie* im Ergänzungsband von *Wahrheit und Methode* stellt dieser fest:

„[...] was da zutage tritt, ist die unbewußte Philosophie, die in den Wortbildungen und Begriffsbildungen der Umgangssprache wie der Sprache der Wissenschaft liegt. [...] Was begriffsgeschichtliche Ausweisung zu leisten vermag, ist, den Ausdruck des Philosophierens aus scholastischer Erstarrung zu lösen und für die Virtualität [!] der lebendigen Rede zurückzugewinnen. [...] Philosophisches Denken und Mitdenken wird daher die Starrheit der sozusagen chemisch-reinen Begriffe brechen müssen.“²²⁴

Wesentlich für die Betrachtung philosophischer Begriffe, darin sind sich Fink, Derrida, Schobinger und Gadamer einig, ist also ihre Revitalisierung und Revirtualisierung im Bezug auf eine lebendige Rede, d. h. für den Leser: eine engagierte Lektüre, eine aktive Auseinandersetzung mit dem Text unter Beachtung des eigenen Einsatzes in demselben. Was in dieser Auseinandersetzung aber zum Tragen kommt, ist eben das genannte Doppelverhältnis, das Schobinger schließlich als *Doppelung und Einheit* von ‚Inhalt‘ und ‚Prozess‘ begreift. Die Frage nach der Entstehung eines bestimmten Begriffs wird so

„[...] die Aufmerksamkeit auf jene Faktoren lenken, die einen Term zu dem gemacht haben, was er einmal als Denkinhalt *und* Denkprozeß war. Sie bilden ein komplexes Gefüge, das sich aus rezipierten und weitgehend unterschwellig arbeitenden Elementen zusammensetzt und sich über eine weite Textstrecke, die aus mehreren Schriften bestehen kann, erstreckt.“²²⁵

An der philosophischen Begriffsarbeit – darin bestätigt Schobinger die Ahnung, die in Finks Konzept vom ‚thematischen Begriff‘ zum Tragen kommt – zeigen sich die Verhältnisse in denen eine philosophische Reflexion ihren eigenen Impuls *vereinigt, zu einem Ende kommt, ihren Rückkehrpunkt markiert* oder die *Verflechtung* ihrer Begriffe *aufspannt*. Diese Verhältnisse können nun begriffen werden als jeweiliger Ausdruck eines *gewesenen* Verhältnisses von ‚Denkinhalt *und* Denkprozess‘, also ein Verhältnis, *das selbst in derjenigen Spannung steht, die es zum Ausdruck bringt – doppeldeutig: die Spannung bringt das Verhältnis zum Ausdruck und wird im Verhältnis zum Ausdruck gebracht*. Der philosophische Begriff kann zurückweisen auf die *Bedingungen* seiner Entstehung, unter denen auch noch nicht thematische operative Faktoren sein können. Er verweist dann, in dieser Rückverweisung, zugleich auf die Spannung, in der er steht und sie noch stehen, und die als eine *Bewegung im Nachhinein*, also als nachträglich gefasste Bewegung, die zu einem Ende – nämlich dem Begriff –

²²⁴ Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode* Bd. 2. Ergänzungen, Register, Tübingen ²1993, S. 90. – Gadamer will allerdings, in einer seltsam an Derridas ‚zweites Verständnis‘ von Dekonstruktion gemahnenden Wendung, auf die potentielle Unendlichkeit der Auslegungsarbeit hinaus – sein Vergleich von Musik und Philosophie lohnt aber, zitiert zu werden: „Das aber heißt, den Weg vom Begriffswort zum Wort der Sprache zurückgehen und den Weg vom Wort der Sprache zum Begriffswort hingehen. Philosophie ist darin wie Musik [...]. Musik ist erst jenes Gebilde, in dem Obertöne mit allem, was sie an neuen Klangwirkungen und Aussagefähigkeit der Töne zu erzeugen vermögen, mitspielen [!]. So ist es auch im philosophischen Denken. Die Obertöne der Wörter, die wir gebrauchen, lassen uns die Unendlichkeit der Denkaufgabe, die Philosophie für uns ist, präsent halten [...].“ Vgl. ebd.

²²⁵ Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 22.

gekommen ist, verstanden werden kann. So stellt Gabrielle Hiltmann mit Blick auf Schobingers Lektürehinsicht fest:

„Der operativen Struktur der Verflechtung von thematischer und operativer Schicht ist ein *Moment der Bewegung* inhärent, das über eine gewisse Eigenständigkeit ‚verfügt‘. [Hervorh. v. mir, D.P.Z.] [...] Die Eigenständigkeit ergibt sich daraus, daß der Autor nicht darüber verfügt, was er im Schreiben eines Textes in Bewegung setzt. Er kann sich lediglich im Nachhinein auf seinen Text zurückwenden und die ‚Wirksamkeit‘ operativer Faktoren zu fassen versuchen. Wobei diese Rückwendung selbst die operative Verflechtung von thematischen und operativen Begriffen fortschreibt.“²²⁶

Damit sind nun insgesamt vier Aspekte im Blick, in denen sich das gesuchte Gemeinsame philosophischer Texte zum Ausdruck bringen kann: Zunächst ergibt sich die spezifisch philosophische Spannung (1) als *Begriff*²²⁷, der – wird er aus seinem Kontext gelöst und wie eine Spielmarke oder Münze herumgereicht – auch wie eine *Sache* erscheinen und so zu einem *Begriffswort* gerinnen kann. Die philosophische Spannung, die der Begriff in seinem jeweiligen Kontext zum Ausdruck bringt, kann sich dann in einer solchen Sache gleichsam als ‚stilles Potential‘ verbergen und sich im alltäglichen Gebrauch zu einer ‚Bedeutung‘ ausformen, die unabhängig von dem Text oder den Texten erscheint, in denen der Begriff seinen ersten Ausdruck fand. Dem Begriff eignet so eine implizite Dynamik, der mit der Möglichkeit seiner Rekontextualisierung – Revitalisierung, Revirtualisierung – verbunden ist. Bei Fink, Derrida und Schobinger zeigt sich, in fortschreitender Verdeutlichung, (2) ein *strukturiertes Verhältnis* philosophischen Denkens und Begreifens, das bei Fink an die Sprachlichkeit und bei Derrida und Schobinger an die Textlichkeit von Philosophie zurückgebunden wird. *Zugleich ist deutlich, dass es um ‚Sprache‘ und ‚Text‘ nicht als ontische Gegenstände geht, sondern als logische Verhältnisse, als Verhältnisse, die sich als Logos, als Verhältnissetzungen im weiteren und als Rede, Sätze und Begriffe im engeren Sinne ergeben.*²²⁸ Der

²²⁶ Hiltmann, Aspekte sehen (wie Anm. 171), S. 14.

²²⁷ Aus dem Gesagten ergibt sich, dass, wenn ein philosophischer *Begriff* die Spannung zum Ausdruck bringen kann, aus der er sich qua (Selbst-) Auslegung des philosophischen Textes ergibt, er nicht notwendig mit einem *Begriffswort* oder einem *Wort* gleichgesetzt werden muss. Begriffe können in einzelnen Begriffsworten zum Ausdruck kommen (z. B. ‚transzendental‘), aber auch mit einer oder mehreren Prädikationen, d. h. in der Form eines impliziten *Satzes* (z. B. ‚reines Denken des Denkens, das nur und ausschließlich Vollzug sein soll, weil es nur so als ‚das Höchste‘ gedacht werden kann‘ usw.). An so einem Satz kann freilich wieder jedes einzelne Wort *als* Begriff problematisch und damit thematisch werden. *Philosophische Begriffe führen so in ihrer Explikation stets auf die Zusammenhänge, in denen sie Begriffe sind.* – Umgekehrt liegt in der Tendenz zur *Atomisierung* des Begriffs die Tendenz seiner *Essentialisierung*: Begriffe werden dann als ‚Entitäten‘ oder ‚ewige Ideen‘ interpretiert, z. B. weil sie sich aus reflexionslogischen Zusammenhängen ergeben, die eine ‚immer dann, wenn...‘-Struktur besitzen oder weil sie im Vorhinein als ‚das Letzte/Erste/Höchste‘ oder ‚ewige Kategorien‘ usw. gesetzt werden. In der vorliegenden Arbeit wird die Verwechslung von logischer und ontologischer Notwendigkeit in Kapitel 5 und 6 unter dem Titel der ‚seinslogischen Nivellierung‘ bedacht. Ihr steht die Aufgabe der ‚Revitalisierung‘ und ‚Revirtualisierung‘ gegenüber, die Schobinger und Gadamer übereinstimmend formulieren, nämlich als reflexions- oder eben ‚denklogische Differenzierung‘. Zur Einführung der Termini (sic!) ‚denklogisch‘, ‚Denklogik‘, vgl. Kapitelabschnitt 3.2.

²²⁸ Diesen Bezug vom Logos auf den – nur scheinbar nebensächlichen – Text, thematisiert Walter Schweidler am Beispiel von Platons *Politeia*, als „Einsicht in die selbstreferentielle Konstitution des philosophischen Lehrens: Es muss an dem Punkt, an dem es die Grenze des Sagbaren erreicht, auf die reale Gestalt seiner selbst, auf

Zusammenhang von Textur und Struktur wird im Auge zu behalten sein. – Bei Derrida wird die *Iterationsstruktur* als konstitutive Abwesenheit-von... gedacht, als (3) eine *bestimmte Differenz*, als Möglichkeitsbedingung der Wiederholung eines Zeichens, die zugleich so etwas wie ‚vollkommene Präsenz‘ verunmöglicht und umgekehrt beliebige Kontextualisierung ermöglicht. Hiltmann gibt in ihrer Schobinger-Lektüre schließlich den entscheidenden Hinweis auf (4) ein dieser Struktur und ihrer Differenz ‚inhärentes Moment‘ der *Bewegung*, das *in* der *Rückwendung* des philosophischen Textes auf den eigenen Gang der Rede deutlich wird – das Moment einer Bewegung, die immer schon zum Stillstand gekommen ist, die aber im Nachhinein als ein ‚aus ... heraus‘ – ein ‚von ... her‘ *und* ein ‚auf ... hin‘ – gedacht werden kann. – Alle vier neuen Aspekte – ‚Begriff‘ bzw. ‚Sache‘, ‚strukturiertes Verhältnis‘, ‚bestimmte Differenz‘ und ‚Bewegung‘ – sind außerdem selbst bereits Begriffe im Sinne von (1), was die Frage aufwerfen kann, welche philosophische Spannung *sie* eigentlich zum Ausdruck bringen.

Damit ist eine Revision der vier vorherigen Aspekte von ‚Reflexion‘ aus Kapitel 1 möglich geworden. Zum Ende von Kapitel 1 wurden diese vier Aspekte zu insgesamt zwei Tendenzen zusammengefasst:

- I. die *Bewegung der Rückwendung als Explikation* und die *Verdoppelung und Vervielfältigung von Hinsichten*
- II. das, *was immer schon oder auch mit da ist* und das *Kriterium*, das zugleich von *Inhalt und Gang der Darstellung* gelten muss bzw. die sich darin äußernde *Unterscheidung zweier Ebenen*, die in einem *bestimmten Verhältnis zueinander* stehen.

Mit den bis dato gewonnenen Einsichten im Ausgang von dem, *was immer schon oder auch mit da ist* und was dadurch ausgezeichnet ist, dass es sich in allen anderen Aspekten wiederfinden lässt, kann die *Bewegung der Rückwendung als Explikation* mit Bezug auf philosophische Reflexionen, die sich als Texte ergeben, verstanden werden als *operationale Selbstausslegung* ebendieser Texte. Die *Vervielfältigung von Hinsichten* ergibt sich aus dem Umstand, dass ein philosophischer Text (qua Autor als seinem Leser²²⁹) die eigenen operativen Faktoren auslegen *kann*. In diesem Können liegt sowohl das Unterlassenkönnen, als auch die Wiederholung der Auslegung qua *Iterationsstruktur*, so dass ein und dasselbe operative Verhältnis, das ja stets in der thematischen Auslegung als bestimmtes Verhältnis ‚zutage tritt‘, auch auf *mehrfache* und *verschiedene* Weise, in verschiedenen Hinsichten ausgelegt werden *kann*. Die *Verdoppelung von Hinsichten* ist dafür eine Voraussetzung, die im *Doppel-*

sich als sich in einem *Werk* manifestierender *Weg* zu sich selbst verweisen.“ Dieser, gleichsam letzte, Verweis ist die „Gründungstat, mit der ein philosophisches Werk den Weg zu sich als den Weg aller von ihm Lernenden zur Lehrerschaft, das heißt: mit der es *die Wahrheit als Methode zum Werk* werden lässt. Und zum Werk wird diese Tat prinzipiell als *Text*.“ Vgl. Schweidler, Walter: Was ist Philosophie?, in: Das Uneinholbare (wie Anm. 2, S. 24-53: 37.

²²⁹ Schon im Schreiben eines philosophischen Textes ergibt sich so die Vervielfältigung von Hinsichten – ein Umstand, auf den Derrida u. a. mit dem Begriff der ‚écriture‘ eingeht. Vgl. Derrida, Grammatologie, S. 197. – Vgl. zum Begriff des ‚Autors‘, wie er in der vorliegenden Arbeit verwendet wird, auch Fatzer, Daniela: Der Autor – Im Namen des philosophischen Texts, in: Verflechtungen. Die Textlichkeit des Originären, S. 39-48; Höfliger, Die Maske Platons (wie Anm 99), S. 15-31.

verhältnis von operativer und inhaltlicher Schicht bzw. von operativen Faktoren und Thematischem bestimmt wurde. Darin kann auch das *Zugleich von Inhalt und Gang der Darstellung* gesehen werden: der Vollzug der Darstellung als Zusammenhang von Darstellen und Dargestelltem, von ‚Zeigen‘ und ‚Sagen‘ bzw. hier: ‚Sagen‘ und ‚Gesagtem‘. Schließlich stehen die beiden Ebenen oder Schichten von Operativem und Inhaltlichem in einem jeweils immer schon bestimmten Zusammenhang, in einer *bestimmten Differenz*, die zugleich Verbindung und Trennung sowie Genese erlauben soll. Offen bleibt die Frage nach dem *Kriterium der Geltung* einer philosophischen Reflexion, wobei die Verbindung der *Begründung* philosophischen Denkens mit der vermeintlichen oder wirklichen *Uneinholbarkeit* der operativen Ebene und dem Umstand oder Sachverhalt der *operationalen Selbstausslegung* sowie der Frage nach der möglichen *Einstimmung des Lesers* einen Wink geben kann. Diesen Wink werde ich allerdings erst später wieder aufgreifen, weil ‚Geltung‘, gemäß der Bevorzugung von Rekonstruktion vor Dekonstruktion, hier als ein Aspekt von ‚Reflexion‘ begriffen werden soll. Ab hier können also die vier Aspekte von Reflexion (exklusive des ‚Kriteriums‘) aufgehoben werden in vier neue Aspekte, die in ihrem Zusammenhang auch als *Parameter* fortschreitender ‚Verfestigung‘ und zurückschreitender ‚Verflüssigung‘ verstanden werden können: *Begriff* oder *Sache*, *Strukturverhältnis*, *bestimmte Differenz* und *Bewegung*. Diese vier bestimmen den Begriff der ‚Auslegung‘ in ihrem Ergebnis, der diese erst ermöglichenden Struktur, der in dieser Struktur sich ergebenden Differenz und noch der Bewegung ‚auf ... hin‘, die als ‚von ... weg‘ zugleich als ‚aus ... heraus‘ verstanden werden kann. Sofern es diese *Bewegung* ist, in dem alle anderen Parameter, quasi in nuce, einbegriffen sind, kann nun das Bisherige in folgender Überlegung zusammengefasst werden:

Mit Schobingers Vorschlag, in der selbstreflexiven operationalen Auslegung ein gattungsspezifisches Merkmal philosophischer Reflexionen zu sehen, zusammen mit dem Vorschlag, die philosophische Begriffsgenese aus eben dieser Selbstausslegung heraus zu verstehen und der Beobachtung, die Schobinger mit Fink teilt, dass philosophische Reflexionen nach voller Transparenz streben, ist ein *Gemeinsames* philosophischer Reflexionen formuliert, das es zugleich erlaubt, philosophische Pluralität zu denken. In der Rückbezüglichkeit philosophischer Reflexionen, in der begrifflichen Auslegung des eigenen jeweiligen Gedankenweges, in der Analyse und Synthese der zur Konstatierung einer Meinung gebrauchten Begriffe und in dem Versuch, die eigene Rede an einen letzten Grund zu binden – auch wenn dieser letzte Grund das Konstatieren des *Fehlens* eines letzten Grundes ist²³⁰ –, besteht die wesentliche philosophische Arbeit, die zum einen allen philosophischen Reflexionen gemeinsam ist und zum anderen sich immer nur in bestimmten Ausprägungen, im Anknüpfen eben an das jeweilige, bereits bestimmte Gesagte, ergeben kann. Das heißt *nicht* – und daran wird in der vorliegenden Arbeit immer wieder erinnert werden – dass philosophische Arbeit *ausschließ-*

²³⁰ ‚Letzter Grund‘ muss also nicht unbedingt bedeuten, dass etwas als ein solcher ausgezeichnet wird – es kann, wie bereits gesagt, auch der Hinweis auf ein vermeintlich Selbstverständliches, Evidentes, unmittelbar Einsichtiges sein, auf einen gemeinsam geteilten Rahmen also, vor dessen Hintergrund allein die eigene Rede zu verstehen ist. Der ‚letzte Grund‘ ist immer ein solcher einer bestimmten Rede. Die Geltung der Rede wird so von dieser Rede auf den Rahmen gleichsam verschoben – so, als müsste man sich, egal was man behauptete, nur auf einen solchen Rahmen beziehen, um Einstimmung beim Leser oder Hörer zu erzeugen. Vgl. zu diesem Schein die Kapitel 5 und 6 der vorliegenden Arbeit.

lich in Selbstaussagen besteht: Wie andere Texte auch versammeln philosophische Texte verschiedene Inhalte, die gar nicht philosophisch thematisch oder problematisch werden müssen, die zur Illustration dienen oder deren operative Funktion darin besteht, ein bereits herausgearbeitetes oder noch herauszuarbeitendes Verhältnis zu exemplifizieren oder vom Nicht-Philosophischen her zu amplifizieren – oder auch einen Kontrast zu bilden, vor dem sich die philosophische Reflexion dann abhebt. Genau deswegen soll eine operational aufmerksame Lektüre eine eher inhaltlich ausgerichtete Lektüre ja gerade nicht ersetzen, sondern produktiv ergänzen: *Ihre Aufgabe besteht darin, komplexe Verhältnisse, die sich aus zu-meist unterschwellig arbeitenden inhaltlich-operativen Verhältnissen ergeben, sichtbar zu machen und so eine weitere Perspektive auf den Text zur Verfügung zu stellen.*²³¹ Je nachdem also, wie eine philosophische Reflexion in der Rückwendung auf die in ihr arbeitenden operativen Faktoren sich auslegt, je nachdem, in welchen *Hinsichten* sie sich auf sich selbst bezieht und *als was* sie den Gegenstand ihres Bezugs thematisiert – ist sie stets eine bzw. *diese bestimmte* philosophische Reflexion. In ihrer Rückwendung und Hinwendung auf diese Voraussetzungen ist eine philosophische Reflexion gewissermaßen ‚pfadabhängig‘ von ‚sich selbst‘, was meint: abhängig von der von ihr bereits geführten Rede, in der Rückwendung auf eben diese in der Unterscheidung von Sagen und Gesagtem.²³²

Wenn aber philosophische Reflexionen ihre eigene Operationalität auslegen – und wenn sich aus dieser Auslegung ihre philosophischen Begriffe ergeben – und wenn philosophische Reflexionen implizit oder explizit, unter Namen wie ‚Geltung‘, ‚Wahrheit‘, ‚Übereinstimmung‘, ‚Gleichzeitigkeit‘, ‚Aufgehobensein‘ usw. danach streben, vollständige Transparenz, schatten- oder restloses Denken zu erreichen – dann ist der Begriff der Operationalität doppelsinnig: Eine philosophische Reflexion kann nicht nur operative Begriffe und operative Faktoren in den Blick nehmen, nicht nur dieses oder jenes operativ-inhaltliche Verhältnis, sondern sie kann noch diese Wirkarbeit oder *Operationalität ‚selbst‘* thematisieren. Wenn das ‚Gemeinsame‘ aller Operationalität aber darin besteht, sich auf ‚das Eigene (die eigene Rede usw.)‘ oder ‚sich selbst‘ *in bestimmter Hinsicht* beziehen zu können, dann kann eine philosophische Reflexion, gerade weil sie *an sich selbst* ihr Sagen im Unterschied zu dem in/von ihr Gesagten thematisieren kann, noch *diesen Unterschied als Voraussetzung jeder (Selbst-) Thematisierung* thematisieren. Anders formuliert: Wenn eine philosophische Reflexion ‚sich selbst‘ oder etwas *an ‚sich selbst‘* zum Thema machen kann (einen operativen Begriff/Faktor), dann kann sie noch den Status dieses ‚sich selbst‘, diesen ‚Selbstbezug‘ in dem *Strukturverhältnis von thematischer und operativer Ebene*, zum Thema machen – weil sie unterscheiden können muss zwischen dem, was gesagt ist und dem, was in diesem Gesagten *mitgesagt* ist, im Sagen dieses Gesagten. Dieser Selbstbezug kann dann, je nach thematischer Voraussetzung und Hinsicht der Selbstaussage, *in dieser Selbstaussage als Begriff*

²³¹ Umgekehrt kann der Leser aber hier davon ausgehen, dass diese Lektürehinsicht so stark wie möglich gemacht wird, um ihre Explikationskraft zu demonstrieren und ihre Anwendbarkeit philosophisch zu begründen.

²³² Genau an dieser Stelle kann ein ‚Grundprinzip‘ der Philosophie ins Spiel kommen: Der Sinn von Widerspruch und die Forderung nach Widerspruchsfreiheit philosophischer Rede. Aus Gründen der ‚Pfadabhängigkeit‘ auch der vorliegenden Arbeit selbst kommt dieses ‚Prinzip‘ aber erst später zur Sprache; vgl. die Kapitelabschnitte 5.3 und 6.4.

oder als *Sache* thematisch werden z. B. als ‚Bewusstsein‘, ‚Reflexion‘, ‚Rückwendung‘ usw.; als Unterscheidung von ‚intentio recta‘ und ‚intentio obliqua‘ oder ‚intentio prima‘ und ‚intentio secunda‘; als logische ‚reflexive Relation‘, ‚Paradoxon‘ oder als ‚Autopoiesis‘, ‚Selbstentfaltung‘, ‚explicatio‘, ‚Rückbezüglichkeit‘.

Eine philosophische Reflexion qua Text kann also die *Art und Weise des Bezugs und seiner Relate* von ‚Selbstbezug‘ zum Thema machen, und das heißt: Sie kann in solchen Begriffen diejenige *Strukturierung* (im Unterschied zum Strukturverhältnis)²³³ zum Thema machen, die diese Thematisierung allererst ermöglicht (hat). Damit ist die eingangs gestellte Frage beantwortbar geworden: *Die Frage nach dem Gemeinsamen von ‚Reflexion‘ und ihren Aspekten, von ‚Explikation impliziter Voraussetzungen in einer begründenden und nach Begründung strebenden Rede‘ und der ‚operationalen Selbstausslegung‘ ist die Frage nach ihrer gemeinsamen Strukturierung.* Eine philosophische Reflexion, die sich – auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage – auf ein ‚Letztes‘ oder ‚Erstes‘ hin auslegt, wird dann notwendig auf die Parameter dieser Strukturierung stoßen, die angegeben wurden als: *Begriff* oder *Sache*, *Strukturverhältnis*, *bestimmte Differenz* und *Bewegung*. An Derridas Programm, eine „differentielle Typologie von Iterationsformen“²³⁴ auszuarbeiten, kann so mit Schobinger abgeschlossen werden: „Es wäre [...] eine eigene Aufgabe, die philosophische Tradition nach weiteren Beispielen von solchen Darstellungen abzutasten und eigens auf die in ihr praktizierten operational aufmerksamen Auslegungen zu achten.“²³⁵

Im Folgenden sollen dieses Programm weiter entwickelt und diese Aufgabe weiter verfolgt werden und zwar mit direktem Bezug auf Urs Schällibaum, einen ‚Schüler‘²³⁶ Schobingers, der die soeben gestellte Frage in seinem Buch *Reflexivität und Verschiebung*²³⁷ zu beantworten versucht hat. Schällibaums Untersuchung exponiert die fragliche Strukturierung als ‚Reflexivität‘²³⁸. Sie hebt an mit der Frage „nach dem *Sinn* von Reflexivität. Sie sucht eine *gemeinsame Wurzel* von ‚Reflexion‘ und ‚reflexiv‘. Sie sucht den *Grund*, von welchem aus sich mögliche Konzeptionen erst ergeben, von welchem aus das Verständnis von Reflexivität als reflexiv im logischen Sinn und das Verständnis von Reflexivität als Reflexion sich erst ergeben.“²³⁹ Mit Schällibaums Ansatz kommt die hier darzustellende Lektürehinsicht zu ih-

²³³ Im Begriff der ‚Strukturierung‘, im Unterschied zum ‚Strukturverhältnis‘, ist das Aktivistische, Vollzugsmäßige wahrzunehmen, in dem versucht wird, ‚Denkinhalt und Denkprozess‘ aufzuheben. Dieselbe Weise des ‚Zurückstellens‘ in den genetischen Aspekt wird Kapitel 4 vornehmen, in der Unterscheidung von ‚Komplexität‘ und ‚Komplizierung‘.

²³⁴ Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 40.

²³⁵ Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 18.

²³⁶ Der Begriff ‚Schüler‘ drückt hier nur die innige Verbindung von Schällibaums und Schobingers Gedanken aus; keinesfalls ist damit die epigonale Nachfolge einer dogmatischen Lehre gemeint; das gilt auch für alle anderen ‚Schüler‘ Schobingers. Er hat ihnen die Nachfolge *ermöglicht*, nicht aufgezwungen – und deswegen haben sie *eigene Philosophien* entworfen.

²³⁷ Schällibaum, Urs: *Reflexivität und Verschiebung*, Wien 2001.

²³⁸ ‚Reflexivität‘ ist ein weitdiskutierter Begriff in der Philosophie, bereits lange vor Schällibaums Buch. Vgl. etwa die beeindruckende Liste von Werken über ‚Reflexivität‘ und verwandte Begriffe und Themen auf über 100 Seiten aus dem Jahr 1987 bei Suber, Peter: *A Bibliography of Works on Reflexivity*, in: Bartlett, Steven J./Ders. (Hgg.): *Self-Reference. Reflections on Reflexivity*, Dordrecht u.a. 1987, S. 259-362.

²³⁹ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 18.

rem wichtigsten Ausgangspunkt: Systematisch ist hier bereits das Meiste geleistet.²⁴⁰ Es gilt sodann, im Anschluss an Schällibaum, die Erscheinungsweisen von ‚Reflexivität‘ für eine Heuristik verfügbar zu machen und eine Lektürehinsicht so zu formulieren, dass sie einen Vergleich philosophischer Reflexionen hinsichtlich der in ihnen arbeitenden – und einfach oder kompliziert, explizit oder implizit sich darstellenden – reflexiven Strukturierungen erlaubt.

²⁴⁰ Da es sich bei den Abschnitten zu Schobinger und Schällibaum um die – soweit mir bekannt ist – erste Präsentation einer Philosophischen Komparatistik *als primär deskriptiv-vergleichende Lektürepraxis* handelt, habe ich literaturwissenschaftliche Gepflogenheiten (u. a. Werkvorstellungen) verbunden mit Hinweisen auf bereits bestehende Analysen, an die – auch in Kombination mit der hier entwickelten Lektürehinsicht – ausdrücklich angeschlossen wird. – Der Titel ‚Philosophische Komparatistik‘ wird in der Forschung bislang vor allem für die kulturvergleichende Philosophie gebraucht, so dass sich in Zukunft viele Möglichkeiten ergeben, die komparatistischen Perspektiven miteinander produktiv ins Gespräch zu bringen. – Schällibaum hat, wie Schobinger, bisher keine weitere Rezeption erfahren; die vorliegenden Seiten sind die erste systematische Untersuchung zu seinen bahnbrechenden Studien zur philosophischen Reflexivität. Das Stichwort scheint allerdings auch 12 Jahre nach Erscheinen von *Reflexivität und Verschiebung* in nichtphilosophischen Kontexten noch durchaus aktuell zu sein – und so haben Stichwort und Schällibaums Werk Erwähnung gefunden in Forster, Edgar: Art. ‚Reflexivität‘, in: Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hgg.): Handbuch Pädagogische Anthropologie, Wiesbaden 2014, S. 589-597: 589-590.

3. Reflexivität und Verschiebung

Dafür muss nun zuerst ein hinreichend differenzierter Begriff von ‚Reflexivität‘ gewonnen werden. – Urs Schällibaum, Jahrgang 1957, der bei Schobinger mit einer Arbeit über die *Geschlechterdifferenz bei Jacques Derrida und Luce Irigaray* promovierte, hat in all seinen Veröffentlichungen die operational aufmerksame Lektürehinsicht Schobingers weitergedacht, hin zu einer Explikation der Möglichkeitsbedingungen von Philosophie.²⁴¹ Zentral für das Verständnis dieser Explikation ist, neben der bereits erwähnten Monographie *Reflexivität und Verschiebung* von 2001, der – in einer Festschrift für Schobinger erschienene – Aufsatz *Alles sagen. Anfang und Horizont philosophischer Texte*²⁴² aus dem Jahr 1997, sowie die Monographie *Macht und Möglichkeit. Konzeptionen von Sein-Können im Ausgang von Hölderlin und Novalis*²⁴³ von 2013. – Schällibaum kombiniert Schobingers These²⁴⁴, dass operationale Selbstausslegung, die Aufmerksamkeit auf die eigene Begriffsarbeit, Gattungsmerkmal philosophischer Reflexionen als Texte ist, mit der Beobachtung, dass die Philosophie – von ihren Anfängen, die uns nur mehr indirekt überliefert sind bis zur Gegenwart – die Tendenz besitzt, in dem, was sie sagt, bis zu einem ‚Ersten‘ oder ‚Letzten‘, bis zu einem ‚Prinzip‘ vorzustoßen.

Die Tendenz, *alles* über ihr Thema sagen zu wollen, nicht extensiv, sondern im Rückgang auf Gründe, die auch für alle anderen gelten sollen, und die darin liegende spezifische *Rückbezüglichkeit* ist bereits in dem Begriff ‚philosophos‘ angelegt, von dem sich dann die ‚philosophia‘ ableitet.²⁴⁵ In der Kombination der Wahrnehmung dieses Strebens nach einem ‚Prinzip‘ mit der These, dass philosophische Reflexionen sich selbst operational – und d. h. auch und insbesondere: hinsichtlich *ihrer eigenen* Operationalität – auslegen, liegt so auch

²⁴¹ Vgl. Schällibaum, Urs: Reflexivität als Motor von Philosophie. Am Beispiel von Dialogstrukturen (Platon, Leone Ebreo, Spinoza), in: *Studia Philosophica* 52 (1993), S. 183-200; Ders.: La possibilité de la réflexion philosophique, in: *Recherches sur la philosophie et le langage* 15 (1993), S. 339-355; Ders.: Reduktion und Ambivalenz. Zur Reflexionsstruktur von E. Lévinas’ *Autrement qu’être*, in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 43 (1996), S. 335-349.

²⁴² Schällibaum, Urs: *Alles sagen. Anfang und Horizont philosophischer Texte*, in: *Verflechtungen* (wie Anm. 52), S. 98-128. Vgl. dazu auch in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 6.2.

²⁴³ Schällibaum, Urs: *Macht und Möglichkeit. Konzeptionen von Sein-Können im Ausgang von Hölderlin und Novalis*, Wien 2013.

²⁴⁴ Vgl. Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 25, 139. Vgl. S. 135 Anm. 2 [371-372] mit Bezug auf den in Kapitelabschnitt 2.3 besprochenen Aufsatz: „Schobinger formuliert hier die Doppeltheit einer Thematisierung in einem philosophischen Text: die besondere Reflexion eines Themas und zugleich die Reflexion der eigenen Arbeit. [...] Die vorliegenden Untersuchungen integrieren [...] [den] ‚selbstreflexiven Zug der eigenen Auslegung‘ in [dem Begriff] der ‚Reflexions-Struktur‘.“ Zum Begriff der ‚Reflexions-Struktur‘, vgl. hier Kapitelabschnitt 3.3.

²⁴⁵ Vgl. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, S. 13: „*philein* kann auch die Bedeutung von ‚lieben‘ haben, aber an vielen und ursprünglicheren Stellen heißt es einfach, entsprechend dem Pronomen *sphos*, lateinisch *suus*, eigen, ‚sich aneignen‘. [...] Verbal bedeutet das Wort also ein Ausgerichtetsein auf ein Aneignen. Der philosophos ist ausgerichtet auf ein Aneignen von Wissen, in dem Sinne, daß er diesem Wissen nachgeht.“ Die Aneignung von Wissen impliziert ein Wissen *um die Aneignung* und die *Weise* der Aneignung, die dann als diese Weise oder eben als ‚methodos‘ thematisch werden kann.

noch das Streben nach philosophischer ‚Selbsterkenntnis‘, in dem Doppelsinn, dass die Erkenntnis eines ‚Selbst‘ – was auch immer und wie auch immer es sei – philosophischer Natur ist und dass die Philosophie ‚sich selbst‘, d. h. ihre Arbeit in dieser Erkenntnis, auf bestimmte Weise auslegt. Philosophie hat, seit jeher, die Rückbezüglichkeit in diesem doppelten Sinn – als Erkenntnis der ‚Prinzipien‘ und/oder der ‚Selbsterkenntnis‘ des Menschen und als Auslegung der eigenen Thematisierung – zu ihrem Thema gemacht. Die Fragen nach der Bedingung der Möglichkeit dieses doppelten Sinnes von Reflexivität, als ‚Reflexion‘ im Sinne einer ‚Tätigkeit des Geistes‘ und als ‚logisch-reflexives Verhältnis‘, nach der Möglichkeit dieser beiden Ausgestaltungen wie der Möglichkeit noch ihres Verhältnisses zueinander, sind der thematische Ausgangspunkt von *Reflexivität und Verschiebung*.

Schällibaum arbeitet dort in – nicht immer ganz einfachen, weil sehr pointierten – operational aufmerksamen Lektüren philosophischer Texte von der Antike bis zur Gegenwart die vielfältigen Weisen des philosophischen Selbstbezugs und der Thematisierung von (diesem und anderem) ‚Selbstbezug‘ heraus. Dabei geht es ihm erklärtermaßen „nicht um eine Auflistung, Klassifikation oder Typologie von Phänomenen“, sondern überhaupt erst einmal um die Bereitstellung eines Verständnisses von Reflexivität in der Philosophie, in Beispielen, „die nicht Typen illustrieren, sondern ihrerseits verschiedene Hinsichten auf Reflexivität implizieren.“²⁴⁶ Trotz – oder gerade wegen – dieser Absichtserklärung prägt Schällibaum auf dem Weg dieser Explikation eine Reihe von Begriffen, eben *Hinsichten* auf Reflexivität in philosophischen Texten, die Vergleiche zwischen den untersuchten Texten ermöglichen und von denen überdies einige Begriffe, je weiter der Text voranschreitet, immer terminologischer gebraucht werden. Es wird mir im Folgenden daher darum gehen, diese Begrifflichkeit Schällibaums systematisch miteinander zu verbinden und in eine Heuristik zu überführen, die es erlaubt, philosophische Texte auf ihre *reflexiven Strukturierungen* hin miteinander in einen Vergleich zu bringen.

3.1. Phänomenologie von Reflexivität

‚Reflexivität‘ kann mit Blick auf die philosophische Tradition mit einigem Recht sowohl ein philosophisches *Grundproblem* als auch *das philosophische Grundphänomen* genannt werden. Schon der erste überlieferte philosophische Satz, der spätestens seit Hegel²⁴⁷ als kanonischer ‚Anfang der Philosophie‘ gilt, zeigt die reflexive Verschränkung dieses ‚Anfangs‘ mit sich selbst: ‚Alles ist aus (dem) Wasser‘ oder ‚Der Ursprung von allem ist Wasser‘²⁴⁸.

²⁴⁶ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 139.

²⁴⁷ Vgl. Hegel, Georg W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Werke Bd. 18), Frankfurt a.M. 2012, S. 195-209.

²⁴⁸ Zuerst in seiner kanonischen Form gebildet wird der Satz bei Aristoteles: „Thales, der Urheber solcher Philosophie sieht das Wasser als Prinzip an [hydro physin einai] [...] (das aber, woraus alles wird, ist das Prinzip von allem [archè pánton]) [...]“. (Met. I 3, 983b20f.) Aristoteles vereinheitlicht und übersetzt freilich die vorsokratischen Ansätze im Licht seiner eigenen Überlegungen, so dass an dieser ‚ersten Philosophiegeschichte-

Ersichtlich ist nämlich der Satz selbst zunächst nicht ‚aus (dem) Wasser‘, was bereits das erste Problem aufruft, *inwiefern* ‚Alles aus (dem) Wasser‘ sein kann und *dann* noch gesagt werden kann, *dass* ‚alles aus (dem) Wasser‘ sei – inwiefern schließlich auch noch dieser Satz – qua ‚Alles‘ – ‚aus (dem) Wasser‘ sein kann. Die ‚reflexiven Operatoren‘²⁴⁹ sind hier ‚arché‘ und ‚panton‘, ‚Ursprung‘, ‚Macht‘ oder ‚Grund‘ und ‚alles‘, ‚insgesamt‘: sie können *im Satz zurück auf den Satz* verweisen²⁵⁰, der noch *in* das ‚Alles‘ fällt und der dann damit auch noch *seinen eigenen* ‚Ursprung‘ oder ‚Grund‘ angibt. Mit diesem möglichen Rückbezug *auf den Satz im Satz* ist dann, zugleich²⁵¹, der Rückverweis, *in einem weiteren Satz*, auf seine Bestandteile und seine Zusammensetzung möglich:

„Am Vortext der europäischen Philosophie [...]: ‚Alles ist aus Wasser‘, ist jeder Teil für sich wahrnehmbar. Das Interesse kann sich auf die Logik des ‚Alles‘ oder dessen Inhalt richten, auf das ‚ist‘ als solches, auf die Struktur und den Sinn des ‚aus‘ oder bloss auf die materiale Bestimmung ‚Wasser‘, die andere Benennungen sogleich ersetzen; und weiter ist wahrnehmbar die Struktur des Satzes selbst. Jedes Interesse kann zudem mit seiner Ausrichtung verschiedene Hinsichten wahrnehmen. Mit dieser Vielfalt von möglichen Interessen ist denn auch ein grosser Teil des philosophiegeschichtlichen Fortschreitens vorgezeichnet.“²⁵²

Heute erscheint diese weitere Form der Rückbezüglichkeit trivial: Wenn ein Satz geäußert worden ist – von mir oder einem anderen –, dann kann ich mich auf ihn beziehen. Doch genau in diesem Rückbezug kommt, wenn ich meine Gedanken für andere systematisch darlegen will, wenn ich einen Geltungsanspruch mit meinen Gedanken verbinde, die bereits in Kapitelabschnitt 2.3 erwähnte ‚Pfadabhängigkeit‘ zum Tragen: Nur wenn meine Gedanken für Andere nachvollziehbar sind, wenn sie also untereinander einen Bezug aufweisen,

schreibung‘ zugleich der Einfluss der Niederschrift von ... als ... sichtbar wird, vgl. Buchheim, Thomas: Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Portrait, München 1994, S. 56-57. Vgl. auch Anhang 5.

²⁴⁹ Der Ausdruck ‚reflexive Operatoren‘ wird von Schällibaum nicht gebraucht. Er wird hier neu eingeführt – wie sich zeigen wird, lassen sich die meisten Sätze, so unterschiedlich sie sind, dadurch als ‚reflexiv‘ wahrnehmen, dass sie ‚reflexive Operatoren‘ besitzen. Solche Operatoren ermöglichen, dass der Inhalt das Operative noch betreffen kann, z. B. im Gebrauch von ‚Alle‘, ‚Keine‘, ‚Immer‘, ‚Nie‘, sowie anaphorisch gebrauchte Deiktika wie ‚dieser‘ oder ‚hier‘, der Index ‚Ich‘, das hier in Kap. 4 gebrauchte ‚Zugleich‘, aber auch kategorische Urteile, die All-Quantoren implizieren usw.

²⁵⁰ Vgl. Lorenz, Kuno: Art. „reflexiv/Reflexivität“, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd. 3, Stuttgart 2004, S. 529-530: ebd.: „Solche Aussagen tun, was sie sagen, indem das Aussagen unter den Begriff fällt, von dem in der Aussage gesagt wird, daß (auch) der Sprechende darunter fällt. Beispiele sind ‚ich denke‘ oder ‚homo est animal rationale‘. Solche [...] Bestimmungen stellen weder (objektsprachlich) nur fest, was ist, noch nehmen sie (metasprachlich) auf die (insbes. verbalsprachlichen) Mittel solcher Feststellungen Bezug; sie handeln aber auch nicht bloß metametasprachlich von der Differenz der beiden schon vorab konstituierten Sprachstufen und damit der Unterscheidung zwischen Welt und Sprache [...], weil mit ihnen diese in der Kopula sich zeigende semiotische Differenz überhaupt erst erzeugt wird [!]. Auf der Reflexionsstufe [...] [dieser] [...] Bestimmungen sind diejenigen sprachlichen Äußerungen angesiedelt, mit denen der Mensch sich selbst bestimmt („auf sich reflektiert“), indem er seine Einbettung in die Welt und zugleich [!] sein ihr (und sich selbst) Gegenüberstehen mit der Differenz von (Handlungs-) Vollzug und (Handlungs-) Schema [...] Schritt um Schritt erst begreift.“

²⁵¹ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 14: „Der Ansatz dieser Untersuchungen ist darin spezifisch, dass er Reflexives oder Reflexion an philosophischen Texten weder als Thema noch als Methode sieht, sondern in deren Verschränkung; und dass er den Strukturen, die er beschreibt, selbst gehorcht.“

²⁵² Schällibaum, Alles sagen, S. 104.

dem man folgen kann, kann meine Rede überzeugen. So kann ein Satz eine Rückbezüglichkeit aufweisen, die ich dann an ihm wahrnehmen kann und so kann ich mich auf meinen eigenen Satz oder den Satz eines anderen zurückbeziehen und ich kann alles und jedes an und in diesem Satz zum Thema einer weiteren Thematisierung machen:

„Reflexion‘ scheint unter anderem das Spezifische philosophischen Denkens auszumachen, in der Unbeschränktheit oder Freiheit, in der Unausschöpfbarkeit des Vermögens der Reflexion, sich auf alles (Mögliche, Wirkliche, Notwendige, Unmögliche) zu beziehen. Dieses Spezifische scheint sich weiter in der Repetierbarkeit zu zeigen, darin, dass sich die Intention – ‚reflexiv‘ – auch auf andere Reflexionen und gar auf sich selbst beziehen kann.“²⁵³

Philosophische Reflexionen können sich in ihren Texten auf *alles* beziehen – und noch auf ‚Alles‘ und noch den ‚Grund‘, das ‚Prinzip‘ oder die ‚Bedingung‘ von ‚Allem‘. Und wie an dieser Rede, im vorangegangenen Satz, sichtbar wird, kann alles das wieder zum Gegenstand einer Reflexion gemacht und in einen Zusammenhang gebracht werden. Insofern schließlich erstens der Rückbezug auf die eigene Rede, ihre operativen Faktoren und Inhalte, diese im weiteren Verlauf in ihrer Bestimmtheit zugleich erst hervorbringt und ihren Zusammenhang stiftet, *kann*²⁵⁴ zweitens der Rückbezug auf die Rede Anderer ebenso *Beliebiges* aus deren Rede *aufnehmen* und in den neuen Kontext der eigenen stellen oder einen ‚ursprünglichen‘ Kontext wiederherzustellen versuchen – *Beliebiges* als ‚Frage‘, ‚Problem‘, und ‚Widerspruch‘ ebenso, wie als (geteilte) ‚Überzeugung‘ und ‚Lehrmeinung‘, als ‚Argument‘, ‚rhetorisches Mittel‘ oder bloßes ‚Thema‘, schließlich, grundlegender, als ‚Gegenstand‘, ‚Methode‘ oder ‚Prinzip‘.

Schällibaum betrachtet die Wahrnehmung von Reflexivität *in* und *an* philosophischen Texten in dieser Hinsicht als Auslegungen, die sowohl *in Bezug auf sich* als auch *in Bezug auf andere* wesentlich Auslegungen von Texten sind. Wie an dem Thales-Beispiel deutlich wird, kann ein einzelner Satz so im Fortgang der Untersuchung bereits eine Pluralität von Auslegungen ergeben, je nachdem, in welcher Hinsicht er betrachtet wird. So kann sich auch die Zweiseitigkeit von Sagen und Gesagtem, von Operativem und Inhaltlichem, als mögliche Ausgestaltung von beiden Seiten, von ihrem Zusammenhang und dem Bezug auf diesen Zusammenhang ergeben. In Bezug auf einzelne Ansätze ist Reflexivität also noch wahrnehmbar in dem Bezug einer philosophischen Reflexion zu *ihrem Gegenstand*, zu *ihrem Bezug zu ihrem Gegenstand*, zu eben diesem *Zusammenhang* und noch zu *ihrem eigenen Bezug auf diesen Zusammenhang*. Sie ist zunächst

„die Verbindung einer philosophischen ‚Reflexion‘ auf einer methodischen, diskursiven Ebene, auf welcher das allgemeine Thema der Reflexion noch nicht wahrgenommen wird [...] mit einer als allgemeines Problem wachzunehmenden Reflexivität. Diese drängt sich einzelnen philosophischen Positionen auf, sie stellt sich je singu-

²⁵³ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 133.

²⁵⁴ Dieses ‚Können‘ gilt es zu beachten – es sagt nicht etwa aus, dass die Aufnahmen aus anderen Texten ‚eigentlich‘ beliebig seien, sondern umgekehrt, dass ich mich auf *Beliebiges beziehen kann* und, wenn ich mich auf etwas von diesem *Beliebigen* bezogen habe, dass ich mich dann aber auch auf *Bestimmtes bezogen habe*. Das ‚Beziehen-Können‘ untersteht keinen Einschränkungen, das ‚Bezogen-haben‘ immer. Dieser Zusammenhang wird die Kapitel 3 bis 6 begleiten, wo er in Kapitel 6 schließlich selbst noch einmal thematisch wird.

lär als *Problem* ein, bevor sie in einem Kanon von Paradoxien und Argumentationsformen fixiert wird. Damit ist aber jene [...] Reflexivität auf einer weiteren Stufe diejenige einer philosophischen Reflexion und eines – *ihres eigenen* – Problems, welches Problem sich erst in einem weiteren Schritt je als objektives reflexives Problem *wie auch* als thematisches Problem der Reflexion ausgestalten kann. Die Abtrennung selbst (von Reflexivität zu ‚Reflexion‘ oder ‚reflexiv‘ als Thema) erscheint ebenfalls wieder, beispielsweise in der Trennung von Methode und Gegenstand.“²⁵⁵

Wie alles andere, was von einer philosophischen Reflexion thematisiert werden kann, ist Reflexivität, sobald sie thematisiert wird, in einer Vielheit von Weisen thematisierbar: Sie erscheint implizit in den Satzstrukturen einer philosophischen Aussage oder Behauptung, sie erscheint als Thema, als Problem oder als Sache, sie kann schließlich auch als ‚methodos‘, als ‚Nach(folgen) des Pfades oder Weges‘, als Nachvollzug dieses (eigenen) ‚Anknüpfens‘, ‚Nachfolgens‘ oder ‚Strebens-nach-...‘ ausgelegt werden, eben als Methode, Regel, Logik oder Vorgehensweise. Eine solche Methode kann dann, wenn sie – gemäß wiederum auszulegender und auf bestimmte Weise ausgelegter Kriterien – ‚erfolgreich‘ ist und ‚gut‘ angewendet werden kann, in Methodenhandbüchern oder Methodologien festgehalten und gelehrt werden. So ergeben sich wiederum solche Methodologien als diejenigen ‚Orte‘ in philosophischen Reflexionen, wo Reflexivität sich bevorzugt zeigt: zwischen dem thematischen Anspruch der Anwendung einer Methode und dem, was eine philosophische Reflexion tatsächlich in ihrer Thematisierung tut.

Sind philosophische Reflexionen als Texte Auslegungen, die sowohl *in Bezug auf sich* als auch *in Bezug auf andere* wesentlich Auslegungen von Texten sind, dann lässt sich schließlich auch die gesamte philosophische Tradition als ein solcher *Auslegungszusammenhang* betrachten.²⁵⁶ Auch das ist keine Spekulation: Die Thematisierung der ‚vorsokratischen Lehrmeinung‘ bei Aristoteles und Platon sind beredete Beispiele für solche Auslegungen, ebenso die platonische Kritik der Sophisten (in der überhaupt erst so etwas wie ‚philosophia‘ gewonnen wird), die aristotelische Kritik an einer ‚Ideenlehre‘, aber auch die Ausbildung von aristotelischen und platonischen Dogmatiken, die wiederum von der pyrrhonischen Skepsis ausgelegt und kritisiert werden; die Sakralisierung der platonischen Lehre, die bald nach dem Tod Platons in der Akademie einsetzt; schließlich der Anschluss

²⁵⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung S. 21-22.

²⁵⁶ Das bedeutet wiederum nicht: *nur* als ein solcher Auslegungszusammenhang. Geschichte kann *auch* betrachtet werden: als Abfolge von Ereignissen, als Beschreibung von Personen, Ereignissen, Ideen und Vorstellungen, als Datum für statistische Auswertungen usw. Philosophiegeschichte kann *auch* betrachtet werden: als Abfolge von Lehrmeinungen (Doxographie), als Genese von Vernunft, Wissen, Geist, Erkenntnis, dementsprechend als ‚Fortschritt‘ oder ‚Rückschritt‘, meist gemessen an einem gesetzten Kriterium usw. Es wird also nicht negiert, als was Philosophiegeschichte *auch* betrachtet werden kann, sondern es wird – umgekehrt – eine *mögliche* Perspektive auf die philosophische Tradition eingenommen, die für sich betrachtet (und nicht einmal das ist unmittelbar) eine Ansammlung von Texten ist, deren Gegeben-worden-sein in die Immanenz ‚Geschichte‘ eingeordnet wird, in einen *Logos von Logoi*. Vgl. zu einer systematischen Auseinandersetzung mit Idealtypen der Philosophiegeschichtsschreibung im Ausgang von Diogenes Laertios (Pluralität von ‚Sekten‘) und Aristoteles (nachträgliche Korrektur von ‚Irrtum‘) bei Lucien Brauns *Histoire de l'histoire de la philosophie* (1973) und Martial Gueroult's *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (1979), Schneider, Ulrich J.: Theorie und Praxis der Philosophiegeschichte revidiert. Lucien Braun und Martial Gueroult im Gegensatz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42,4 (1988), S. 666-681.

an diese reiche Tradition von Auslegungen und Wiederauslegungen in der späteren Stoa und der Spätantike, im Neuplatonismus und in den Übertragungen nichtchristlicher Lehren auf die christliche Weltanschauung. Dabei lassen sich philosophiehistorisch mehr oder minder große Zeitabschnitte als geprägt durch eines oder mehrere distinkte Merkmale voneinander abgrenzen, wiederum in Auslegungen, die eben dann ‚Philosophiegeschichtsschreibung‘ sind – oder es lassen sich aus dem Kontext gelöste Argumente mit den Denkmitteln der Gegenwart ‚aktualisieren‘ und ‚rational rekonstruieren‘, um sie an eine bestimmte, als ‚relevant‘ gesetzte, Anschauung anzugleichen. Insofern also auch philosophiegeschichtliche Kategorien selbst philosophische Konstruktionen sind, kann die philosophische Tradition auch unter dem Aspekt betrachtet werden, dass eine bestimmte philosophische Reflexion den Anfang, das Ende, ein Problem oder ein Ergebnis, eine Methode oder eine bloß implizite Vorgehensweise einer anderen aufgreift, auslegt und auf wiederum eigene Weise ausgestaltet:

„Der Prozess der Philosophiegeschichte verläuft nicht so, dass irgendwann ein Philosoph, so groß er sein mag, alles Bisherige umstürzt. Keiner kehrt sich gegen den andern, sondern er nimmt irgendetwas an ihm auf und wendet es. Er entdeckt nicht irgendwo etwas Neues, sondern entdeckt an Vorhergehendem etwas. Er entdeckt auch nicht bloß eine Variante des Bisherigen. Wenn man ein Bild brauchen müsste: Wenn da ein Palast schon steht, baut der neue Philosoph weder einen neuen nebendran, noch reißt er den alten ab und stellt auf neuen Fundamenten einen andern hin, noch schmückt er die Zimmer [des alten] mit Farbe, noch bessert er das Dach aus. Sondern er erweitert einen bestimmten Raum, nur einen, und vertieft ihn, aber so, dass dieser Raum zum neuen Fundament wird, und dann ist der ganze Palast vollständig räumlich gedreht und von diesem einen Raum aus umgebaut.“²⁵⁷

Sofern sich also in der Philosophiegeschichte Reflexivität als Thema und als eine Struktur von Thematisierung in jeder philosophischen Reflexion durchhält – achtet man insbesondere auf die von Schobinger herausgestellten operativen Faktoren auf verschiedenen Ebenen – , so ergibt sich als ‚Antwort‘ auf Reflexivität immer wieder ‚Reflexivität‘, in verschiedenen Gestalten, aber derselben Struktur: „Reflexivität ist in jeder ausgestalteten Philosophie erkennbar am Werk, so, dass jede [ausgestaltete Philosophie] immer auch eine (ihre eigene) Reflexivität exponiert.“²⁵⁸ Eine philosophische Reflexion, die an einer anderen philosophischen Reflexion die Formulierung eines ‚Ursprungs‘ wahrnimmt und mit diesem ‚Ursprung‘ aus irgendwelchen Gründen nicht einverstanden ist, wird einen anderen ‚Ursprung‘ vorschlagen – oder auch, dass da gar kein ‚Ursprung‘ sei – und wird aber die Gründe, aus denen sie nicht mit der anderen Reflexion übereinstimmt und warum sie dieser anderen vorzuziehen ist, auch im Hinblick auf den eigenen gegangenen ‚Pfad‘, auf die Relevanz eines Themas oder die Verfasstheit einer Methode hin betrachtet, wiederum explizieren. Und diese Explikation kann dann eine weitere philosophische Reflexion thematisieren, kritisieren oder ihr zustimmen, ‚Verbesserungen‘ oder ‚Erweiterungen‘ vorschlagen – und wird aber damit wieder eine neue Reflexion geschaffen haben, die nicht mehr gleich derjenigen ist, von der sie ausgegangen ist. Das Streben einer philosophischen Reflexion, *alles* zu sagen,

²⁵⁷ Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 87.

²⁵⁸ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 22.

zeigt sich also auch auf der Ebene der Tradition, eben darin, dass eine versucht, *mehr* als die andere zu sagen, zu sagen, was die andere übersehen oder nicht gesehen habe, schließlich noch in dem Bestreben, das Gemeinsame *aller* philosophischen Reflexionen anzugeben, sei es um sie von diesem Ort aus als ‚Philosophie‘ oder auch nur auf den eigenen Ansatz hin zu ‚überwinden‘, sei es um sie als ‚Philosophie‘ zu beschreiben, woran wieder angeschlossen werden kann. Darin ist Philosophie ein Geschehen der ‚Weitergabe‘²⁵⁹ von Philosophie in philosophischen Texten, so, dass diese zugleich eine Weitergabe von Reflexivität in und an philosophischen Texten ist:

„Einem bereits in sich Reflexiven ist nicht durch ein Nicht-Reflexives zu begegnen, nur durch eine andere Reflexivität. Das ist ein allgemeines Gesetz. Es bedeutet nicht, dass [...] nur ein ‚äußerer‘ Anlass besteht. Vielmehr ist dieser Zwang selbst ein reflexives Verhältnis. Es bedeutet, dass etwas exakt dann zum *Problem* wird, wenn etwas überwunden werden soll, das weder aus diesem heraus noch aus einem allenfalls bestehenden eigenen Ansatz heraus überwunden werden könnte.“²⁶⁰

Umgekehrt kann man formulieren: Es bedeutet, dass etwas erst dann als ‚Lösung‘ oder ‚Auflösung‘ eines Problems erscheint, wenn man verstanden zu haben glaubt, was es zum Problem gemacht hat *und* wie dem Problem – nämlich *in der eigenen Rede* – zu begegnen ist, so dass es nicht mehr als Problem erscheint. Ganz im Sinne von Derridas ‚Iterationsstruktur‘, welche eine Bedingung der Möglichkeit der Wiederholung von Zeichen zum Ausdruck bringt, steht hier also eine „differentielle Typologie von Iterationsformen“ im Blick, insofern Reflexivität immer in einem bestimmten Text erscheint, der an einem anderen Text „eine Reflexivität wahr[nimmt], die dieser nicht wahrgenommen hat, und diese Wahrnehmung eben zwingt zur Ausgestaltung einer eigenen Reflexivität, so dass eine solche je da erscheint, wo sich eine Position als solche gewinnt.“²⁶¹ Im Blick steht also eine *differentielle Typologie von Iterationsformen* (Derrida), im Sinne von *operational aufmerksamen Auslegungen und Selbstauslegungen philosophischer Texte* (Schobinger) und zwar *hinsichtlich reflexiver Strukturierung*. Diese Strukturierung von Reflexivität gilt es nun, genauer zu betrachten.

²⁵⁹ Vgl. Schweidler, Walter: Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie, Stuttgart 1987, S. 198-200.

²⁶⁰ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 24. – Schällibaum nennt diese ‚Wiederholung‘ von Reflexivität in *Reflexivität und Verschiebung* auch ‚Repetition‘, in Anlehnung an Deleuze und Derrida, vgl. oben Anm. 155. Vgl. auch: Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, übers. v. Joseph Vogl, München 2007, S. 34-35 (mit Bezug auf Freuds Konzept des ‚Todestriebs‘): „Die Verkleidungen und Varianten, die Masken und Travestien werden nicht ‚darüber‘ gestülpt, sondern sind im Gegenteil die inneren genetischen Elemente der Wiederholung selbst, ihre integrierenden und konstitutiven Bestandteile. [...] Tatsächlich ist die Wiederholung das, was sich verkleidet, indem es sich konstituiert, und sich nur insofern konstituiert, als es sich verkleidet. Sie liegt nicht unter den Masken, sondern bildet sich von einer Maske zur anderen. [...] Die Masken verdecken nichts, nur andere Masken. Es gibt keinen ersten Term, der wiederholt würde. [...] Es gibt also nichts Wiederholtes, das von der Wiederholung isoliert oder abstrahiert werden könnte, in der es sich bildet, aber auch verbirgt.“ – Das entspricht Derrida, Signatur Ereignis Kontext, S. 32: „[...] daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt.“ Vgl. auch die Abschnitte zu Novalis und Wittgenstein in Kapitelabschnitt 6.3.4.

²⁶¹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 22.

3.2. Struktur – Hinsicht – Selbstbezug

Ausgangspunkt von *Reflexivität und Verschiebung* ist die Struktur ‚operativ-inhaltlich‘ im Anschluss an Fink und Schobinger.²⁶² Diese Struktur, sofern sie sich immer bereits als *asymmetrische* Struktur, als Doppelbezug auf den Inhalt und auf die ihn stets begleitende Operation ergibt, stellt die Bedingungen bereit, unter denen Reflexivität möglich ist:

„Bedingungen wie die *Differenz von Akt (der die Differenz von Akt und Inhalt entlässt) und Struktur (die Differenz von Akt und Inhalt)*; Differenzierungen also, die ein Gefüge herstellen, in welcher Reflexives erscheint, und die deswegen vom Reflexiven nicht rückgängig gemacht werden können; sowie Strukturen, die an diesen Bedingungen des Erscheinens von Reflexivem anhaften, wie die [...] *Asymmetrie*.“²⁶³

Um Reflexivität in einem Verhältnis festzustellen, reichen Akt und Inhalt alleine nicht aus: ein Akt, der sich bloß auf den Inhalt bezöge, ohne sich noch *auf diesen bestimmten Bezug* zu beziehen, bezöge sich überhaupt *nicht*. Er könnte weder eingenommen noch abgebrochen werden, weil es ‚ihn‘, als von anderen möglichen Bezügen unterschiedenen Bezug, für den, der sich bezieht – oder einfach: *der bezieht*, ohne ‚sich‘ – nicht gäbe. Dementsprechend ist die Rede vom ‚Subjekt-Objekt-Dualismus‘ von vornherein ein Schein: sie ist, *als Rede*, immer schon von einem Subjekt aus gesprochen oder geschrieben. Dieses Subjekt kann sich dann, in einer weiteren Rede, als Objekt begreifen oder als absoluten Grund jeder Rede, als unausschöpfbares Selbstbewusstsein, als Residuum psychischer Erlebnisse oder als ein von materialen Verhältnissen bestimmtes Klassenbewusstsein – all das ändert nichts daran, dass jemand diese Rede vorbringt und diese Bestimmungen so und nicht anders macht. An jeder Rede ist die Unterscheidung von Operativem und Inhaltlichem wahrnehmbar und noch der vermeintlich einfachste Gedanke ‚x‘ ist hier mit Anführungszeichen gekennzeichnet, mit einem ‚Angeführt ist: x‘. Der Bezug *auf einen bestimmten Bezug auf etwas* ist, sobald man sich in einer philosophischen Reflexion als Text, als Rede, als Logos bewegt, irreduzibel mit da.

Alles, was gesagt (gedacht, geschrieben, gesprochen usw.) ist, ist von einer Aussageposition aus gesagt, die nicht schon im Vorhinein mit derjenigen identisch ist, die im Gesagten ausgelegt werden könnte. Zu allem, was gesagt wird, ist der Aussageakt schon ein- und mitgesetzt. Alles, was gesagt wird, führt bei sich das ‚Von-wo-aus‘ *dieses* Sagens. Das lässt sich, mit Blick auf Derridas ‚Iterationsstruktur‘, eben so zum Ausdruck bringen, dass jeder Text zi-

²⁶² Vgl. Schällibaum, *Reflexivität als Motor von Philosophie*, S. 183-184: „Die Seite des Themas wird hier als ‚thematisch‘ bezeichnet, die Seite der Thematisierung als ‚operativ‘; dieser Begriff kann vielfältige Aspekte aufweisen: methodologische, terminologische, logische, grammatische, rhetorische Aspekte, Darstellungsform, Medium, Hexis, Stil. Als ‚operativ‘ kann alles gelten, was an einer Thematisierung nicht unmittelbar thematisch ist. [...] Reflexivität selbst ist niemals gegeben, sondern ihre Wahrnehmung gestaltet erst das Verhältnis zwischen Operativem und Thematischem [...] so dass wahrzunehmen ist, dass in philosophischen Texten in irgend einer Weise nicht nur die operative Seite, sondern auch die Reflexivität selbst bereits mit-thematisiert oder exponiert ist. Dies ist der Fall in der spezifischen Tendenz, den eigenen Antrieb oder Anlass, die eigene Genese, Geschichte, Möglichkeit oder Unmöglichkeit usw. mitzureflekieren.“

²⁶³ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 130.

tiert, in Anführungszeichen gesetzt werden kann – oder auch so, dass vor jedem Text ein Doppelpunkt angebracht werden kann, der anzeigt, dass es sich um die Rede, Aussage, Behauptung usw. von jemandem handelt.²⁶⁴ Das bedeutet *nicht*: in philosophische Texte Doppelpunkte hinein malen, wo keine sind, und so Aussagen verändern, sondern das bedeutet: in philosophischen Texten eben *Sätze als* ‚Satz (Gesetztes) von jemandem‘, *Aus-sagen als* ‚(Heraus-) Gesagtes von jemandem‘, *Be-griffe als* ‚Be-greifen von oder durch jemanden oder etwas‘ usw. zu *verstehen*.

Die von Schällibaum herausgestellte *Asymmetrie* ergibt sich so als die Struktur von ‚immer dann, wenn ... dann schon ...‘: Immer dann, wenn *etwas* gesagt ist, dann ist schon *von jemandem etwas Bestimmtes* gesagt – zum Beispiel in diesem Satz. Sie ist dann ganz unverständlich, wenn der Text bloß als etwas genommen wird, das als eine Art ‚Container‘ irgendeinen dahinter liegenden ‚Sinn‘ enthält, den es aus dem Text ‚herauszulesen‘ gilt. Ein solches Verständnis von ‚Text‘, sogar noch von ‚Container‘, versteht das eigene Verständnis nicht: ‚textura‘ ist eine Lehnwortübersetzung von ‚periploké‘, ‚Um-flechtung‘ oder ‚Verflechtung‘; in ‚Container‘ steckt lat. ‚contingere‘, ‚zusammen-halten‘ und erst von daher auch ‚ent-halten‘. Die Operation ist immer mit dabei, selbst wenn man sie durchstreicht oder nicht beachtet.²⁶⁵ Die Rückbezüglichkeit des Inhalts auf das Operative – und damit die Wirksamkeit des Operativen, die *zwischen* ihnen spielt – kann nur dann verstanden werden, wenn die Reduktion des Textes auf seinen bloßen Inhalt aufgegeben wird.

Diese Auffassung ist nicht so außergewöhnlich, wie sie auf den ersten Blick aussehen mag. Neben Doppelpunkten und Anführungszeichen, in denen Geschriebenes diese Differenz markiert und dadurch zugleich erst herstellt, lassen sich sowohl in unserem Alltag, als auch in der Praxis des philosophischen Diskurses mannigfaltige Beispiele finden. Wir können, z. B. wenn wir eine Geschichte oder ein Gerücht weitergeben, jederzeit für den Anderen eine Unterscheidung dort treffen, wo wir uns selbst Aussagen zurechnen und wo wir sie anderen zurechnen. Vor Gericht ist das, *was von wem* gesagt wurde, entscheidend für die Entscheidung des Richters. Die Form des ‚Protokolls‘ kann dort, aber auch bei Vereinskongressen und in der Universität, den Nachvollzug eines Gesprächs oder einer Diskussion ermöglichen. In die Sprache der philosophischen Diskussion überführt, heißt das ganz einfach: *Alles, was gesagt wird, ist – qua Gesagtes – immer ein Bestimmtes und – qua Sagen – immer von jemandem, von einer Aussageposition im Diskurs aus gesagt.*²⁶⁶ Die Frage, *wer* nun mit einem Argument recht hat, muss solche Aussagepositionen, Positionen im gemeinsamen Logos, unterschieden haben. Diese Struktur ist so überhaupt grundlegend für jede Auseinandersetzung auf diskursiver Ebene. Sie erscheint insbesondere Philosophen so selbstverständlich und trivial, weil wir sie zumeist nur operativ einsetzen und nicht mehr eigens

²⁶⁴ Dass hier der ‚Doppelpunkt‘ als Anzeige der Unterscheidung von ‚operativ-inhaltlich‘ gewählt wird, ist selbst nur *eine* Auslegung dieses Verhältnisses – wie ‚operativ-inhaltlich‘ eben auch. Schällibaum spricht von ‚Akt‘ und ‚Inhalt‘ oder vom ‚Akt‘, der sich auf die ‚Struktur‘ ‚Akt-Inhalt‘ bezieht. Der Leser mag hier ein Beispiel wählen, an dem er sich den Bezug und den Unterschied selbst deutlich machen kann.

²⁶⁵ Vgl. für weitere Beispiele dieses Niederschlags der Struktur ‚operativ-inhaltlich‘ in der Philosophie Kap. 4.1.

²⁶⁶ Dementsprechend bezeichnet hier ‚Jemand‘ auch nicht schon einen ‚Menschen‘, eine ‚Person‘ o. ä., sondern zunächst einfach eine ‚Position‘, *von der aus ...* Diese Position wird in Kapitelabschnitt 4.1 unter dem Titel der ‚logischen Position‘ noch einmal näher erläutert.

thematisieren: wenn wir in philosophischen Arbeiten deutlich machen, dass ein anderer und nicht wir etwas gesagt haben; wenn wir fordern, dass nur das Argument und nicht die ‚dahinter stehende‘ Person angegriffen werden darf, und aber trotzdem die Argumente nach ihren Autoren unterscheiden; wenn wir philosophisch beklagen oder begrüßen, dass etwas ‚von einem Gottespunkt aus‘ oder ‚vom Nirgendwo her‘ gesagt werde; in der doxographischen Wendung ‚Philosoph xy sagt ...‘ und in der Einwendung ‚Ich aber sage ...‘. – Wir können Operatives und Inhaltliches unterscheiden, weil wir es beständig tun. Beziehen wir uns auf Gegenstände, so lautet dementsprechend die erste Frage: *in welcher Hinsicht?*²⁶⁷ Man kann sich nicht ‚überhaupt‘ oder ‚bloß‘ auf etwas beziehen, oder: schon ‚beziehen‘ und ‚etwas‘ sind bestimmte Hinsichten, ebenso wie ‚überhaupt‘ und ‚bloß‘. Auch die Bezüge auf ‚Alles‘ oder ‚das Ganze‘ oder auch ‚die Einheit von ...‘ sind bestimmte Hinsichten, denn sie beziehen sich *nicht zugleich nur* auf Einiges oder Teile oder die Vielheit von etwas. Schließlich können Hinsichten zwar natürlich als solche konzipiert werden, die andere umfassen, die allgemeiner sind als andere – aber auch dieses ‚allgemeiner sein‘ und ‚umfassen‘ sind wiederum Hinsichten, die eben zur Explikation eines bestimmten Verhältnisses zwischen ... und ... eingesetzt worden sind.

Diejenige Perspektive auf die Unterschiede, die wir beständig machen, aber nicht immer beständig thematisieren – zwischen dem Gegenstand und der Hinsicht auf den Gegenstand, zwischen dem Sagen und dem Gesagten, dem Operativen und Inhaltlichen – richtet ihre Aufmerksamkeit nicht nur auf den Inhalt, auf das Gesagte, sondern *auch noch* (nicht: nur) auf das Medium dieses Gesagten. Insofern das Operative aber nicht ‚irgendwo‘ her geholt wird, sondern konkret vorliegt, am und im Text, am und im Logos, handelt es sich um ein *Können, sich auf den Logos zu beziehen*. Unter *Logos* kann verstanden werden: eine Rede, aber auch – von der antiken Mathematik her – eine *Setzung* (z. B. eine Zahl, aber auch jedes andere Geäußerte) und ein *Verhältnis* (z. B. zwischen Zahlen).²⁶⁸ Das ‚Können‘ ist altgr. ‚téchne‘, von der sich die Bezeichnung für die Handwerkskunst und das Adjektiv ‚technikós‘, sowohl für kunstvolle Arbeiten, als auch für das fachgerechte Herstellen, ableiten. In Kapitelabschnitt 2.3 wurde betont, dass eine operationale Aufmerksamkeit einer ‚Ein-übung‘ bedarf; sie kann also nicht einfach appliziert werden, sondern sie muss, wie ein Handwerk, *durch Ausübung eingeübt* werden. Und in diesem Sinne, als ein *könnender oder kunstgemäßer Umgang mit dem Logos*, lässt sich die operationale Aufmerksamkeit, weniger

²⁶⁷ Darauf, inwiefern die Unterscheidung von Hinsichten grundlegend schon in Platons Ausarbeitung von ‚philosophia‘ ist, geht Kapitelabschnitt 4.4.1 näher ein.

²⁶⁸ Im Ausgang von Pythagoras ergibt sich ‚logos‘ nicht vorrangig als Sprachvollzug oder semantisch-inhaltliche ‚Klarlegung‘, sondern als Begriff für gewissermaßen angewandtes Denken, er bezieht sich „in erster Linie auf den subjektiven Akt des Aufzählens, dann auch auf das Ergebnis dieser Aufzählung, die Zahl und die Ordnung.“ Vgl. Verbeke, Gérard: Art. ‚Logos I‘, in: HWP 5 (1980), Sp. 491-501; 492. Das Verständnis von ‚logos‘ als Verhältnis ist spätestens seit der eudoxischen Mathematik belegt, vgl. Eudoxos, Elemente (V Definition 3), zit. nach: Tóth, Imre: Fragmente und Spuren nichteuklidischer Geometrie bei Aristoteles, Berlin/New York 2010, S. 178: „[...] der *logos* ist irgendeine Art von Relation, ποια σχέσις, von zwei homogenen Größen.“ – Vgl. zum vorplatonischen philosophischen Gebrauch von ‚logos‘ Buchheim, Die Vorsokratiker, S. 125: „Logos heißt [...] ‚Klarheit der Verhältnisse‘, wie sie entweder an sich herrscht oder in Form einer Darlegung und Rede bewahrt wird.“

dramatisch, als eine *Logik* begreifen. Insofern hier ein Zusammenhang im Blick steht, der in der philosophischen Tradition sehr oft in das Verhältnis von ‚noeton‘ und ‚noesis‘ gebracht wird, geht diese Logik also nicht nur auf Gedachtes, Inhaltliches, sondern eben auch noch auf das Denken dieses Gedachten, auf die operativen Faktoren, auf das Verhältnis des Mediums zu dem, wozu es Medium ist. Und insofern dieser Zusammenhang hier, in spezifischer Weise, in den Blick genommen wird, soweit er als ‚reflexiv‘ bezeichnet werden kann, geht diese Logik auf die Struktur von Reflexion.²⁶⁹ Gegenüber einer bloß formalen Logik – die vom Inhalt zwar abstrahiert, aber nur generalisierend, unter Beibehaltung der Perspektive auf das bloß Inhaltliche, das nun eben in Variablen und generalisierenden Stufungen (für alle *x* usw.) ausgedrückt wird, um es auf beliebige Inhalte anzuwenden richtet sich die operationale Aufmerksamkeit als Logik des Denkens und Logik der Reflexion noch mit auf die Position, *von der aus* gesprochen wird, auf das Verhältnis des Sagens zum Gesagten, der Thematisierung zum Thematischen. Sie wird damit hier nicht primär als eine präskriptive, sondern als eine *deskriptive* Logik verstanden – und wird hier im Folgenden, wegen dem, was sie in ihre logische Aufmerksamkeit mit einbezieht, *Denklogik* oder *Reflexionslogik* genannt werden.²⁷⁰

Das Operative, das ‚Sagen‘ ist also niemals nur ein ‚Sagen selbst‘, ein ‚bloßes Sagen‘, sondern immer *das Sagen eines Gesagten*, immer *das Operative eines bestimmten Inhaltlichen*. Das Operative hat immer eines, von dem es Operatives ist; das Denken hat immer ein Gedachtes; das Schreiben immer ein Geschriebenes – und das letztere Relat ist so immer schon ein Bestimmtes. Und andersherum: auch wenn ‚Sagen selbst‘ gesagt ist, steht ‚Sagen selbst‘,

²⁶⁹ Vgl. Stekeler-Weithofer, Pirmin: Denken. Wege und Abwege in der Philosophie des Geistes, Tübingen 2012, S. VIII-IX: „Man erhält eine allgemeine Merkformel für das Denken, wenn man an Platons weiten Gebrauch der griechischen Wörter ‚logos‘ für ‚Wort‘, ‚Begriff‘, am Ende sogar für irgend eine symbolisch vermittelte Repräsentation oder Artikulation, ‚legein‘ für ‚legen‘ und ‚lesen‘ und ‚eidos‘ für ‚Arttyp‘, ‚Form‘, am Ende sogar ‚Struktur‘ erinnert: Denken ist ein legein des logos des eidos, Auslegung der Artikulation einer Struktur. Denken ist also Aktualisierung der Kompetenz, implizite Formen in Natur und Handlungswelt durch Zusammenlegen von Elementen explizit zu machen und diese Strukturmodelle zu lesen oder auszulegen. Ein Denken in diesem Sinn muss das Wahrnehmen und Vorstellen begleiten, wenn das Wahrgenommene oder Vorgestellte begriffen, strukturiert und damit durch Zeichen artikulierbar sein soll.“

²⁷⁰ Für diese Art und Weise, sich *auch noch* auf die operativen Faktoren einer Rede zu beziehen, gibt es in der philosophischen Tradition viele Namen: Bei Heraklit kann sie in dem Zusammenhang gesehen werden, der zwischen dem wiederholten Hinweis auf ‚diesen‘ und ‚meinen‘ (Heraklits) *Logos* und dem Beklagen der fehlenden *Aufmerksamkeit* für ‚Werke und Worte‘ hergestellt und durch Sprachspiele zwischen Aussprache und Niederschrift gefestigt wird. Vgl. zu diesen Sprachspielen: Snell, Bruno: Die Sprache Heraklits, in: *Hermes* 61,4 (1953), S. 353-381: 368-373 und hier die Kapitelabschnitte 4.1 und 5.6 zur Reflexivität bei Heraklit. – Berühmt ist Platons *Dialektik*, die als das, wodurch gesprochen wird, das, wodurch gesprochen wird aufnimmt, zusammenstellt und auf Verschiedenheit und Gemeinsamkeit hin untersucht. Vgl. dazu hier Kapitelabschnitt 4.4.1. – Aristoteles vollzieht bereits die Trennung zwischen Ontologie und bloß angewandter Logik als Methode; trotzdem weist z. B. noch sein Verständnis des *elenktischen Beweises* explizit operationale Aufmerksamkeit auf, vgl. dazu hier Kapitelabschnitt 5.2 – Von Plotin über Cusanus, Bruno und Spinoza zieht sich ein *spekulatives Denken*, dass dann von Fichte, Hölderlin, Schelling und Hegel – auch in Anknüpfung an Kants operational aufmerksame *transzendente Logik* (vgl. hier Kapitelabschnitt 6.3.2) – ebenfalls zu einer *Dialektik* umgeformt wird, vgl. hier Kapitelabschnitt 4.4.3. – Noch bei Heidegger findet sich eine explizite ‚Methodenreflexion‘ auf diese – vom Leser oder Hörer *mitzuvollziehende* – operationale Aufmerksamkeit, z. B. im Konzept der *formalen Anzeige*, vgl. dazu den zweiten Band *Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger. Ein Vergleich*.

als Gesagtes, als *dieses Gesagte* (denn es steht *nicht* da: ‚Gehen selbst‘ oder ‚Denken selbst‘) in dieser bestimmten Differenz zu seinem Sagen, denn *ich schreibe* – oder *ich habe geschrieben*: ‚Sagen selbst‘, hier, in diesem Text.

Bezieht sich nun ein Satz *im Satz zurück auf den Satz*, dann ist dieses ‚zurück auf den‘, qua ‚im Satz‘, also qua Gesagtem, das immer ein Bestimmtes ist, immer eine *bestimmte Hinsicht*. Der Rückbezug erfordert die vorgängige Differenz zwischen dem Satz als Aussage und dem Satz als Äußerung und er legt diese Differenz nachträglich immer schon als bestimmte aus, z. B. als Differenz von ‚Aussage‘ und ‚Äußerung‘. Zugleich ist das, worauf sich der Inhalt *dann* bezieht, nicht bereits *vorher* schon etwas, in dem Sinn, dass das Operative in einem anderen Text, den man woanders her hätte und der von daher schon für alle gelten müsste, schon festgehalten wäre. Was also gegeben ist, das ist dieser Text – und von *diesem* Inhalt her aber auch erst ‚Text‘. Es kann auch sein: ‚Vorstellung‘ oder ‚Logos‘ oder ‚Gesagtes‘ oder ‚Geschriebenes‘ oder ‚Äußerung‘. Die Reflexivität zwischen dem Inhalt und dem Operativen ist nicht festgeschrieben in bestimmten Begriffsworten, sondern sie etabliert sich zwischen Begriffen, die thematisiert werden, und ihrer Thematisierung. Sie ergibt sich aus dem Gebrauch dieser Begriffe in ihrem Kon-Text, aus dem, was diese Begriffe an und in diesem Kon-Text auslegen und zum Ausdruck bringen. Von daher kann schon einmal gesagt werden, was Reflexivität – und zwar genau wegen der Hinsicht, die jedes Gesagte zu einem Bestimmten macht – gerade nicht sein kann, nämlich ‚reine Identität‘ oder ‚absoluter Selbstbezug‘. Schällibaum macht dies am Beispiel des formallogischen Ausdrucks für ‚Reflexivität‘ xRx deutlich:

„Wird xRx wie üblich verstanden als ‚x hat die Relation R zu sich selbst‘, so kann dieses sprachliche ‚sich selbst‘ nicht an die erste Stelle in die Relation eingesetzt werden. Es drückt sich bloß *in der Identität von x an beiden Stellen* aus [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]. Die Relation ist damit etwas grundsätzlich anderes als das, was irgendwie mit diesem ‚sich selbst‘ vermeint wird. [...] Dass wie auch immer existente Selbstbezüglichkeit (Sich-selbst) nicht als xRx auftreten kann, liegt am *pattern* der Relation selbst. [...] Zur Differenzierung von Thematisierung und Thema gesellt sich sogleich eine weitere, wenn bemerkt wird, dass die bloße Statuierung von Selbstreferenz nicht angibt, worauf [!] sich x an x bezieht. [...] Die Statuierung bedarf notwendigerweise einer Statuierung einer *Hinsicht*. Die Notwendigkeit des Moments der Hinsicht an der Differenz bedeutet aber genau, dass Selbstreferenz niemals als bloße xRx -Relation wird auftreten. ‚Identische‘ Selbstreferenz ist unmöglich. Anders: ‚Referenz‘ enthält je bereits eine bestimmte Hinsicht.“²⁷¹

Der vollständige oder der absolute Selbstbezug ist unmöglich, nicht denkbar, in dem Sinne²⁷², *dass das Operative in den Inhalt niemals vollständig, als Sache, eingeholt werden kann* – eben weil die Einholung dessen dann immer noch²⁷³, als operativer Begriff oder eben als bloßes ‚Denken von ...‘, *vorausgesetzt* ist. Es müsste eingesetzt und dann nachträglich durchgestrichen und der Inhalt dadurch verabsolutiert werden. Umgekehrt macht diese lo-

²⁷¹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 89-90.

²⁷² Er ist freilich *denkbar* – als Behauptung in einem Begriff, hier im Text – und als ‚transzendierendes Prinzip‘ oder eben als ‚Absolutes‘ erst einmal ansprechbar. Inwiefern diese Formulierungen aber alle eine inkonsistente Struktur aufweisen, versucht Kap. 5 herauszustellen.

²⁷³ Dieses ‚immer noch‘ kann in ein ‚immer dann, wenn ...‘ oder ein ‚immer schon‘ kehren, vgl. dazu die Kapitelabschnitte 4.3 und 4.4.

gische Unmöglichkeit des absoluten Selbstbezugs die Vielfalt von Reflexivität erst möglich, zu der dann auch er noch gehört: Wenn jeweils Bestimmtes das *Worin* – oder noch das Verhältnis von *Worin* und *Worüber*, sofern das Verhältnis dann in diesem Verhältnis steht – betreffen kann, dann sind die Möglichkeiten von ‚Selbstbezug‘ in philosophischen Reflexionen als Texten *mannigfaltig*.²⁷⁴ – Vor diesem Hintergrund kann nun das reflexive Verhältnis, das hier als *Selbstbezug*, als *Rückbezüglichkeit* oder *Umwendung* bzw. *Hinwendung zu einem Impliziten* thematisch war, expliziert werden. Schällibaum gibt für ‚reflexiv‘ eine Art Definition – sie ist keine richtige Definition, weil sie nicht sagt, *was* Reflexivität *ist*. Sie definiert, be-grenzt nicht eine Sache, beschreibt nicht einen Gegenstand, sondern gibt das *logische Verhältnis* an, das als ‚reflexiv‘ bezeichnet wird:

„Der Term ‚reflexiv‘ [...] ist meistens eine Abkürzung von ‚sich in einem reflexiven (nicht reflektierenden) Verhältnis verhalten‘, wobei ‚A verhält sich reflexiv zu B‘ bedeutet, dass ‚A enthält B‘ (mengentheoretisch gesprochen, oder ‚A reflektiert über B‘ und so fort), aber B *zugleich etwas an A* enthält oder *etwas an A* betrifft – *ohne dass dabei die volle Symmetrie bereits gewährleistet sein müsste* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“²⁷⁵

Sobald also *Rückbezug* ist, ist *Rückbezug*, ist Bezug-auf-... *als ...*, ist *bestimmter* Bezug:

‚A über B und *zugleich* B über *etwas an A*‘.

Die wohl einfachsten Beispiele für diese Struktur sind solche, die das *Worin* der Rede betreffen können und die hier schon mehrfach gegeben worden sind: Wenn *hier* Aussagen getroffen werden über ‚Logos‘, ‚Sprache‘, ‚Text‘ oder ‚Denken‘, dann können diese Aussagen noch diesen Text betreffen, *insofern* er Logos ist, *insofern* er in einer Sprache verfasst ist, *insofern* er eben Text ist und *insofern* dieser Text ein Gedachtes zum Ausdruck bringt. – Reflexivität, als logisches Verhältnis, als ein Verhältnis *am* und *im* Logos, ist so gerade *nicht* etwas Ontologisches, das also abgelöst von Verhältnissen schon vorläge: „Die zu analysierende Reflexivität liegt in philosophischen Texten. [...] [Das] [...] heißt zunächst, dass sie nicht in der ‚Welt‘ aufzusuchen sei.“²⁷⁶ Sie ist gleichwohl nicht deswegen schon nur etwas ‚Subjektives‘, insofern auch jedes Verhältnis zur ‚Welt‘ bereits ein Verhältnis *zu diesem Verhältnis mit einschließt*: auch in der Rede über ‚Dinge in der Welt‘ ist der Bezug *auf* etwas und der Bezug *auf diesen* Bezug, *auf dieses* ‚auf‘, irreduzibel mit *da*.²⁷⁷ Reflexivität ergibt sich am Logos nicht als Zusatz oder Aufsatz, sondern allein dadurch, dass an jedem Bezug *so gleich* – *asymmetrisch*, *nachträglich* – Bezogenes und Bezug-auf-Bezogenes unterscheidbar sind.²⁷⁸

²⁷⁴ Auf diese Möglichkeit, die *Möglichkeit zu Pluralität* ist, geht die vorliegende Arbeit in Kapitel 6 genauer ein.

²⁷⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 18.

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 111: „Deswegen können philosophische Theorien nicht durch die Welt widerlegt werden. Denn sie setzen an, nachdem die Welt schon ‚abgebildet‘ worden ist, oder moderner: nachdem schon geredet worden ist, wie in der Durchführung und Prüfung von Logoi in den Platonischen Dialogen und wie noch im Aristotelischen ‚légetai...‘.“ Vgl. zur Klärung eines möglichen Missverständnisses bezüglich dieses Zitats Anhang 6.

²⁷⁸ Das bedeutet nicht – gerade nicht – dass sie immer unterschieden sind. Sondern: *unterscheidbar*, ihre Unterscheidung ist immer und für jeden Teilnehmer am Diskurs *möglich*.

Um in der Formel ‚A über B und zugleich B über etwas an A‘ den zweiten Bezug verstehen zu können, den ‚Selbstbezug‘, müssen A und B *voneinander unterschieden* und *aufeinander bezogen* worden sein. Wer sagt: „Über x kann man nicht sprechen“, der hat über x gesprochen, in diesem Satz. Wer sagt: „Am Anfang jedes Denkens steht der Denk-Akt“, der hat diesen ‚Akt‘, wie auch immer, qua Thematisierung als etwas Bestimmtes schon verlassen, kann diesen ‚Akt‘ nur *im Nachhinein* denken und *von dort aus* als seinen Anfangspunkt *setzen*. Wenn das Operative sich immer seiner vollständigen inhaltlichen Einholung entzieht, dann ergibt sich umgekehrt, dass es auch *nie* verlassen werden kann, dass es *immer* bemerkt (aber nur, qua Inhalt, als *Bestimmtes* bemerkt) werden *kann*. – *Für sich selbst* also kann eine philosophische Reflexion immer dann Reflexivität wahrnehmen, wenn sie *sich* mit einschließt, ihr *eigenes* Operatives in Bezug auf seinen Inhalt, diesen Bezug thematisch macht. *Für den Leser* aber kann Reflexivität sich bereits einstellen im einfachen Sagen eines Gesagten, das noch *etwas am* Sagen betrifft. In diesem ‚bereits‘ liegt, erneut, das asymmetrische Verhältnis – in einer möglichen Pluralität von Verhältnissen.²⁷⁹ Die Wahrnehmung von Reflexivität durch den Leser und durch die philosophische Reflexion selbst gilt es im Folgenden auseinanderzuhalten – sie werden am Ende dieses Kapitels noch einmal zusammengestellt.

3.3. Reflexive Verhältnisse

Für reflexive Verhältnisse an und in philosophischen Reflexionen hat Schällibaum drei, eher vorläufige, ‚Definitionen‘ geprägt, die in aufsteigender Komplizierung, *Zusammen-faltung*, eine erste Bestimmung reflexiver Verhältnisse ermöglichen. Dazu muss noch einmal der Weg des letzten Abschnitts systematisch nachverfolgt werden: „Zunächst ist anzusetzen an der Struktur des ‚Über‘ der Reflexion. Dieses, in der Selbstreflexion wie im Reflexiven, kann wahrgenommen werden in der Verschiedenheit der Weisen, überhaupt *sich auf sich oder etwas an sich zu beziehen*.“²⁸⁰ Ausgangspunkt war die Struktur von ‚operativ-inhaltlich‘, der Bezug-auf-etwas, der, sobald er geäußert – gesagt, gedacht, geschrieben – ist, als bestimmter Bezug ‚von ... auf ...‘ oder ‚... über ...‘ vorliegt. Nun werden aber nicht mehr nur bestimmte operative Begriffe in Bezug auf den durch sie hindurch thematisierten Inhalt beschrieben, sondern eben der Umstand, dass *jede* philosophische Reflexion in der Relation ‚operativ-inhaltlich‘ steht: An die Stelle eines bestimmten operativen Begriffs kann, gemäß

²⁷⁹ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 90: „Nun bildet die Notwendigkeit der Hinsicht selbst ein Gefüge von Relationen, von Intentionen und Hinsichten, die als weitere reflexive Intentionen in diesem Gesamt-Gefüge dieses erst ausmachen. Dieses relationale Gefüge selbst wiederum bildet den Ort oder das Medium, *worin* erst eine Selbstreferenz sich bilden kann. Das bedeutet, dass dieses relationale Gefüge eine ursprünglichere Reflexivität ist, worin Selbstreferenz überhaupt erst statuiert, analysiert und auch aufgelöst werden kann. – Aus diesen zwei Momenten (Thematisierung und Thema, Hinsicht) – *und das ist nichts anderes als die [...] behauptete ‚Struktur‘* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.] – ergibt sich erst die Vielfalt von reflexiven Phänomenen *und ihrer begrifflichen Strukturierungen*.“

²⁸⁰ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 135.

Schobinger, als operativer Faktor auch das ‚Dass‘ des Sagens (oder Gesagthabens) eines bestimmten Gesagten rücken: Eine philosophische Reflexion verhält *sich zu* ihrem Gegenstand, ein Text spricht *über* etwas, eine Thematisierung geht *über* ein Thema. Diese ‚Struktur des ‚Über‘ der Reflexion‘ ist zugleich immer schon ein Verhältnis zu einem *bestimmten* Worüber (und wenn Unbestimmtes, dann eben bestimmt *als* ‚Unbestimmtes‘); sie ist asymmetrisch, darin, dass an jedem Bezug-auf-... immer auch der *Bezug auf diesen Bezug als dieser Bezug mit*-gesagt ist. An jedem x, das ich setze, ist sichtbar, dass es eben *als x* (und z. B. nicht als y) *gesetzt* ist – jedes x, hier, im Text, in einer Rede, in einem Logos, ist – *immer schon* – ‚x‘, d. h. es führt seine Möglichkeit *als x gesetzt zu werden* mit sich. Wenn x, dann ‚x‘ und wenn ‚x‘, dann war es möglich, x ‚als x‘ zu setzen – *und nicht ‚als y‘*.²⁸¹ Diesen Bezug, der einfach *Thematisierung eines Themas* ist, das reflexiv oder nicht-reflexiv sein kann, nennt Schällibaum mit Blick auf philosophische Texte ‚*Reflexions-Form*‘:

„Als *philosophische Reflexions-Form* [...] könnte die spezifische Art und Weise einer philosophischen Reflexion definiert werden, sich auf etwas zu beziehen, soweit diese Beziehung von der Reflexion selbst geleistet und bestimmt wird.“²⁸²

In dieser ‚*Reflexions-Form*‘ – so der Ausgangspunkt von der Unterscheidung ‚operativ-inhaltlich‘ – erscheint *jede* Reflexion, und zwar sobald sie etwas sagt, das dann *für sie selbst und für Andere* erkennbar *als dieses* und *nicht als jenes* gesagt ist. Der vorangegangene Satz beginnt z. B. mit „In dieser ‚*Reflexions-Form*‘ ...“ und er beginnt *nicht* mit „Auf diese Weise ...“. – Diese Struktur der ‚*Reflexions-Form*‘ oder, übertragen auf logische Verhältnisse insgesamt, diese ‚formale Reflexivität‘ gehört zum *Grundbestand* der menschlichen Selbstwahrnehmung des eigenen logischen Vermögens. Dass an jeder Setzung vom Hörer oder Leser zugleich Bezug und Inhalt wahrnehmbar ist – ist irreduzibel²⁸³ und zieht sich als *deiktisches Verhältnis*, quasi ‚prinzipiell‘, implizit und explizit durch alle Sprachen und Symbolsysteme.²⁸⁴ – Im letzten Abschnitt wurde nun diese Perspektive der ‚*Reflexions-Form*‘ ausgeweitet auf ein eigentlich reflexives Verhältnis *zwischen* Inhalt und Operativem:

„Die klassische Reflexivität der Selbstreflexion [also: sich auf etwas *an* ‚sich‘ zu beziehen, D.P.Z.] [...] kann erweitert werden zur Struktur der *Reflexion in ... über ...*, wobei das ‚Worüber‘ in irgendeiner Weise auf das ‚In‘ Bezug nimmt. An dieser Struktur lässt sich sowohl Reflexives wie Reflexion verorten. [...] Eine solche Struktur [...] zeigt sich in der Philosophie überall und immer. In ihrer Arbeit besteht Philosophie.“²⁸⁵

²⁸¹ Dieser hier noch ‚intuitiv‘ erscheinende Bezug wird in Kapitelabschnitt 5.3 als ‚Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch‘ noch einmal genauer betrachtet.

²⁸² Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 136.

²⁸³ Wer es versucht, zu reduzieren oder als reduzibel darzustellen, wird dafür eine *bestimmte Rede* einsetzen müssen, um andere davon zu überzeugen.

²⁸⁴ Im Kapitelabschnitt 4.1 wird dieses grundlegende Strukturverhältnis noch einmal unter dem – logische Verhältnisse *insgesamt* betreffenden – Titel der ‚reflexiven Komplikation‘ angesprochen. – Der Modus der hier gegebenen Sätze ist die *Behauptung*, deren *Begründung* in Kapitelabschnitt 6.4 gegeben werden soll.

²⁸⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 135-136.

Bezieht sich ein Satz *im Satz zurück auf den Satz*, dann ist die Relation ‚zurück auf den‘, *im Satz*, also qua Gesagtes, das immer ein Bestimmtes ist, immer eine *bestimmte Hinsicht* – denn: Immer dann, wenn *etwas* gesagt ist, dann ist schon *von jemandem etwas Bestimmtes* gesagt. Dafür wurden Beispiele gegeben: Wenn hier eine Behauptung aufgestellt wird z. B. über ‚den Text‘, über ‚den Logos‘, über ‚das Denken‘, dann kann das bestimmte Worüber das Worin der Rede betreffen. Neben diesen Beispielen, in denen das Worin von einem bestimmten ‚Immanenzbegriff‘ betroffen wird – von dem man sagen kann: ‚*im Text*‘, ‚*im Logos*‘, ‚*im Denken*‘ (aber auch: ‚*in der Vorstellung*‘, ‚*in der Geschichte*‘, ‚*in Allem*‘, ‚*in der Welt*‘) – können auch andere gegeben werden, in denen das Worin von einem bestimmten ‚Strukturbegriff‘ betroffen wird. Ein ‚Strukturbegriff‘ thematisiert dann nicht nur das Worin, sondern auch noch den Bezug von Worin und Worüber, so dass die philosophische Reflexion sich auf ‚sich‘ bezieht, so, dass dieses ‚Sich‘ sich auf etwas bezieht (oder auch nicht bezieht). Die bekanntesten Beispiele für solche ‚Strukturbegriffe‘, die das Verhältnis eines Worin zu einem Worüber festlegen, finden sich in der Thematisierung von ‚Methoden‘ oder ‚Regeln‘, als Auslegung eines Worin, das sich auf bestimmte Weise zu (s)einem Worüber verhält. Sowohl ‚Immanenzbegriffe‘ als auch ‚Strukturbegriffe‘ können in einer philosophischen Reflexion *die Struktur, in der sie (dann) selber stehen*, auf bestimmte Weise thematisieren – und der Leser kann dieses *thematische Verhältnis* mit dem der Thematisierung selbst vergleichen, die ihm vorliegt. Diese *explizite Reflexivität* des Thematischen hinsichtlich der Thematisierung nennt Schällibaum die ‚*Reflexions-Struktur*‘. So

„bezeichnet der Ausdruck *Reflexions-Struktur* die *Art und Weise einer Reflexion, sich in ihrem Bezug zu ihrem Worüber auch zugleich zu dem zu verhalten, worin diese Reflexion stattfindet*, soweit dieses Verhältnis von der Reflexion selbst geleistet und bestimmt wird.“²⁸⁶

Mit der ‚*Reflexions-Struktur*‘ ist zuallererst erreicht, was Schällibaum unter einem ‚reflexiven Verhältnis‘ verstanden hat, wie es im vorangegangenen Abschnitt bestimmt wurde: ‚A über B und *zugleich* B über *etwas an A*‘. Diese Bestimmung wird nun auf philosophische Reflexionen bezogen: B, das *etwas an A* betreffen kann, kann ein ‚Immanenzbegriff‘ oder ein ‚Strukturbegriff‘ sein. Schobinger schien es angebracht, das Gattungsmerkmal philosophischer Texte in der „Eigenar[t], sich selbst operational auszulegen“, im „Zug zur selbstreflexiven operationalen Auslegung“²⁸⁷ zu sehen. Schällibaum folgt ihm darin: Seine Darlegungen „integrieren diesen ‚selbstreflexiven Zug der eigenen Auslegung‘ in der ‚*Reflexions-Struktur*“²⁸⁸; diese „zeigt sich in der Philosophie überall und immer. In ihrer Arbeit besteht Philosophie.“²⁸⁹ Wie es scheint, ist damit das erreicht, was am Ende von Kapitel 2 anvisiert wurde: *Das Gemeinsame von ‚Reflexion‘ und ihren Aspekten, von ‚Explikation impliziter Voraussetzungen in einer begründenden und nach Begründung strebenden Rede‘ und der ‚operationalen Selbstausslegung‘ liegt in ihrer gemeinsamen Strukturierung.*

²⁸⁶ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 136-137.

²⁸⁷ Vgl. Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 38.

²⁸⁸ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 135 Anm. 2 [371-372].

²⁸⁹ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 136.

Nun wurde hier gesagt: Der Leser kann das *thematische Selbstverhältnis* philosophischer Reflexionen mit dem der *Thematisierung* selbst vergleichen, die ihm vorliegt. Er kann also an der ‚Reflexions-Struktur‘, die durch die philosophische Reflexion hergestellt wird, die jeweils bestimmte Reflexivität, die Rückbezüglichkeit des bestimmten Inhaltlichen auf das Operative, die Rückbezüglichkeit eines Worüber zu *seinem* Worin²⁹⁰ herstellen. Diese Rückbezüglichkeit kann, so wurde weiterhin gesagt, auf zwei Weisen hergestellt werden: auf eine *einfache* Weise, durch ‚Immanenzbegriffe‘, die als Worüber *zugleich* ein bestimmtes Worin thematisieren – und in der Weise eines *Verhältnisses in einem Verhältnis*, auf eine *komplizierte* (im Wortsinn: ‚zusammen-gefaltete‘) Weise: Ein ‚Strukturbegriff‘ thematisiert nicht nur das Worin, sondern den *Bezug von bestimmtem Worin und (seinem) Worüber*. Die philosophische Reflexion bezieht sich in einem Worüber auf ‚sich‘ – so, dass dieses ‚Sich‘ sich noch einmal auf etwas (z. B. auf seinen Gegenstand) bezieht (oder auch nicht bezieht) – oder wie die Thematisierungen von ‚Methoden‘ oder ‚Regeln‘, als Auslegungen eines ‚strukturbegrifflichen‘ Worin, Reflexionen auf die Art und Weise des Sich-beziehens-auf-... in einer philosophischen Reflexion sind. Die ‚Reflexions-Struktur‘ ergibt sich in diesen beiden Weisen von Reflexivität als *einfache* und als *komplizierte* Reflexivität – wobei sich zunächst das ‚Komplizierte‘ daran einfach daraus ergibt, dass das Worin nicht *nur* eine bestimmte Immanenz, sondern eben eine bestimmte Immanenz bezeichnet, *die sich auf etwas bezieht*. Beiden Rückbezügen gemeinsam ist nun aber, dass – qua Worüber – die Rückbezüglichkeit immer nur von einem bestimmten Worin aus wahrgenommen werden kann: ‚B bezieht sich auf *etwas an A*‘. – Wenn aber an einer philosophischen Reflexion eine ‚Reflexions-Struktur‘ immer nur als *bestimmte* ‚Reflexions-Struktur‘ erkennbar ist – d. h. wenn in einer ‚Reflexions-Form‘ das Worüber in *bestimmter* Weise (und *nur* in bestimmter Weise) das Worin betrifft *und so erst ein bestimmtes Worin etabliert* – dann kann dieses Verhältnis, als Worüber des Worin der philosophischen Reflexion, zu dem *Woher* des Sagens des Gesagten, der so-und-so ausgelegten *Aussageposition* der philosophischen Reflexion *insgesamt* in ein Verhältnis gesetzt werden. Jedes Worin, *sobald* in einem bestimmten Worüber als ‚Worin‘ wahrgenommen, steht als Gesagtes in dem bloß ‚formal-reflexiven‘ Worin des Sagens dieses Gesagten – und um Verwirrung zu vermeiden kann *dieses* ‚formal-reflexive‘ Worin auch *Woher* heißen – weil es gerade *nicht eingeholt* ist, wenn ein bestimmtes Worin formuliert ist. Oder positiv ausgedrückt: Das inhaltlich ausgelegte Worin ist nur nachträglich und weil es ein bestimmtes Worin ist, *kann* es auch ein anderes sein, qua *Woher*. Das ergibt sich zunächst daraus, dass nicht nur jedes einzelne Gesagte, sondern auch noch jede philosophische Reflexion als Text, als Ganzes, im Verhältnis der ‚formalen Reflexivität‘ der ‚Reflexions-Form‘ steht und dass das inhaltlich gesagte Worin (in) der Reflexionsstruktur immer schon ein bestimmtes Worin ist. Es ergibt sich weiterhin daraus, „[...] dass *die Differenz von Akt und*

²⁹⁰ Zum Status des ‚Worin‘ in der Definition von ‚Reflexions-Struktur‘ vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 159: „In dieser Definition wurde das Worin privilegiert vor anderen Möglichkeiten, die vielleicht weniger von räumlicher Metaphorik gezeichnet wären. Diese Privilegierung bringt nicht nur Gefahren mit sich, sondern erlaubt es auch, dieses Worin in Beziehung zu setzen zu dem ‚In‘ des Verhältnisses (im Bezug zu ...) und zu dem ‚In‘ der Art und Weise (in welcher ...). Das Worin ist damit weniger räumlich oder medial zu verstehen als relational.“

Inhalt, die als Struktur die Voraussetzung von Reflexivem ist, nicht reduziert werden kann [...].²⁹¹ Ich kann ganz einfach jede philosophische Reflexion als Ganzes in Anführungszeichen oder, als Gesamtaussage einer Position im Diskurs, hinter einen Doppelpunkt setzen. Die philosophische Reflexion als Text, als Sagen eines Gesagten, kann in diesem Gesagten noch ‚sich selbst‘ thematisieren – aber dieses ‚sich‘ oder ‚selbst‘ wird immer ein Bestimmtes sein, was als Gesagtes niemals das ganze Sagen umfassen kann – weil ‚ganzes Sagen‘ eben auch nur ein Bestimmtes ist, das als Gesagtes das *Gesagte eines Sagens* ist.²⁹² Gesagt ist: ‚ganzes Sagen‘. Und daran kann sogleich der Status des ‚ganz‘ problematisiert werden – denn die operativen Faktoren lassen sich nicht vollständig in den Inhalt einholen, wie Fink und Schobinger gezeigt haben.

Noch einmal: Der vollständige oder der absolute Selbstbezug ist unmöglich, in dem Sinne, dass das Operative in den Inhalt niemals vollständig, als Sache, eingeholt werden kann. Genau diese Differenz kann der Leser an der ‚Reflexions-Struktur‘ eines Texts, eines Logos, einer philosophischen Reflexion wahrnehmen: dass sie, wenn sie sich thematisiert, eben sich als ‚Text‘, als ‚Logos‘ oder als ‚philosophische Reflexion‘ thematisiert hat. Das Worin ist immer schon ein ‚Worin‘.²⁹³ Eine Ausnahme davon müsste sich thematisieren lassen, ohne thematisiert zu werden – und ist eine vermeintliche Ausnahme davon thematisiert, dann eben bereits in einem Logos, als bestimmte Ausnahme. Das Woher des Sagens kann umgekehrt nie vollständig als Sache in das Worüber eingeholt werden, nicht in die bestimmte Thematisierung des Worüber als ‚Worin‘ (einfache Reflexivität) und nicht in die bestimmte Thematisierung des Worüber als *Verhältnis ‚Worin und Worüber‘* (komplizierte Reflexivität). Auch noch der Begriff ‚Woher‘, hier in diesem Text, gibt eher eine *Richtung* an als eine Sache – er zeigt auf etwas, das er selbst schon nicht mehr ist: „Damit gibt es neben den Ebenen der Thematisierung und des Themas eine dritte, die am ehesten als ‚Sache‘ oder ‚Problem‘ zu bezeichnen wäre. In einem Worüber, im Worin verschränkt, ist ein ‚Woher‘ mitgetragen.“²⁹⁴ Dieses Verhältnis von Woher zu dem ‚Worin‘ – oder ‚Worin und Worüber‘ – eines Worüber nennt Schällibaum *Reflexivitäts-Struktur*:

„Als *Reflexivitäts-Struktur*, das heißt: Reflexivität, aber in Bezug auf die Reflexion, [...] wäre gegen diese beiden [also: Reflexions-Form und Reflexions-Struktur, D.P.Z.] abzusetzen die *Art und Weise des Verhältnisses, in welchem sich die Reflexion zu dem verhält, was diese selbst als ihr Worüber und Worin ausmacht.*“²⁹⁵

Die ‚Reflexivitäts-Struktur‘ bezieht mit ein, dass jede philosophische Reflexion als Text, wenn sie überhaupt über irgendetwas spricht, bereits angefangen haben wird – *haben wird*

²⁹¹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 113.

²⁹² Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 137: „[...] [So] ist die Beschreibung einer bestimmten Reflexivitätsstruktur angewiesen auf die vorgängige Feststellung von Reflexionsform [reflexiver Komplikation, Unterscheidung inhaltlich/operativ] und Reflexionsstruktur [Rückbezüglichkeit von inhaltlich/operativ].“

²⁹³ Eben deswegen – weil ein Worin, sobald thematisiert, eben ein bestimmtes ‚Worin‘ ist – wird der Begriff eines Worin notwendig, das nur die Bewegung ‚auf ... zu‘ zum Ausdruck bringt, ohne Bestimmung dessen, was da vermeintlich ‚am Anfang‘ stünde. Dieser Begriff ist das *Woher*. Die Struktur ist damit *ternär* und nicht binär, aber asymmetrisch.

²⁹⁴ Vgl. Schällibaum, Reflexivität als Motor von Philosophie, S. 184.

²⁹⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 137.

ganz im Sinne des in den vorangegangenen Kapiteln bereits thematischen *futurum exactum*. ‚Sie wird angefangen haben‘ heißt auch: sie hat nicht schon als *das* angefangen, als *was* sie *sich* dann thematisiert:

„Jede Reflexion ist eine bestimmte, das heißt, sie bestimmt zwar ihre Richtung, (wie auch den Sinn von ‚Bestimmung‘ überhaupt), aber diese Bestimmung ist selbst nicht ihre Bestimmtheit. Dass sie über sich selbst reflektiert, heißt nicht, dass sie nicht [für den Leser, D.P.Z.] durch anderes bestimmt sei. [...] Deswegen auch ist die Rede von der absoluten Reflexion von vornherein suspekt: Selbst wenn sie gelänge, bliebe diese Differenz ursprünglicher oder mächtiger als ihre Identität.“²⁹⁶

Zum ‚Problem‘ oder zur ‚Sache‘ wird das Woher eben deswegen, weil jeder Versuch, sich selbst – sich als Sache – in den Inhalt einzuholen, scheitern muss. Das Woher steht in dem Verhältnis des ‚immer dann, wenn ... dann schon‘ zur philosophischen Reflexion, so dass vom Leser dieses Verhältnis des ‚immer dann, wenn bestimmter ‚Selbstbezug‘, dann schon Sagen *dieses* Gesagten‘ wahrgenommen und beschrieben werden kann. Das Dass eines Textes, sein Akt ist, wenn als ein solches oder solcher gefasst, *bereits* Inhalt: als ‚Dass‘ oder ‚Akt‘, als ‚Woher‘ oder ‚Sagen‘.²⁹⁷ Der Leser weiß also immer mehr als der Text – oder?

In der Tat gibt es philosophische Reflexionen, die nicht nur ‚sich‘ thematisieren – oder ‚ihren‘ Bezug zu einem Gegenstand – sondern die noch eine ‚Reflexions-Struktur‘ selbst zum Thema machen und an ihr, wie der Leser (oder qua Autor als Leser), eine ‚Reflexivitäts-Struktur‘ entdecken können. Solche philosophischen Reflexionen suchen noch nach dem Grund, dem Ursprung, der Bedingung der (bestimmten) Möglichkeit ihres eigenen Gesagten und versuchen²⁹⁸ sich darin, dieses *sachlich* uneinholbare Woher doch noch in die eigene Rede einzuholen. Das Woher erscheint dann in der Wahrnehmung eben von etwas, das immer dann sich entzieht, wenn man es zu greifen versucht. Der ‚Entzug‘ kann dann aber auch umgekehrt werden, hin zu einem ‚uneinholbaren Grund‘ oder ‚Ursprung‘, der zwar selbst nicht greifbar ist, der aber *das, was ergreift, erzeugt oder ermöglicht, indem er sich entzieht oder indem er (schon) vorausgesetzt ist*.²⁹⁹ Und erst mit diesem Schritt ist nach Schällibaum „im vollen Sinne eine ‚Reflexion‘“ erreicht, „nämlich eine *Zuwendung* zum eigenen Gang selbst und ein *Rückgang* in den Grund, die *Grundlage* eines möglichen Gangs überhaupt.“³⁰⁰ – Nicht die ‚Reflexions-Struktur‘ ist also schon die gesuchte gemeinsame Struktur – wäre sie das, würde ein Vergleich philosophischer Reflexionen hinsichtlich ihrer jeweiligen reflexiven Strukturierungen auf die bloße Konstatierung einer Vielzahl an Rückbezüglichkeiten

²⁹⁶ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 136. – Vgl. S. 136 Anm. 4 [372]: „Dass eine idealistische Position meint, das Sein zu bestimmen, bedeutet nicht, dass sie das Sein bestimme; dass eine materialistische Position meint, dass sie vom Sein bestimmt sei (und demzufolge wahr), bedeutet nicht, dass sie es sei.“

²⁹⁷ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 298 Anm. 30 [404]: „Kein Satz kann also sein Sagen sagen. ‚No sentence can refer to itself [...]‘ gilt dennoch nicht absolut. Es gibt Sätze, die ihr eigenes Sagen in bestimmter Hinsicht zum Gegenstand machen. Aber kein Sagen eines Gesagten kann sich selber sagen.“

²⁹⁸ Die Doppeldeutigkeit ist hier ernst zu nehmen: sie versuchen sich i. S. v. sie probieren sich daran aus – sie veruchen sich i. S. v. sie bringen sich selbst in Versuchung.

²⁹⁹ Dieses seltsame Doppelverhältnis werde ich an drei philosophischen Beispielen – Platon, Plotin und Hölderlin –, an Schällibaums Explikationen entlang und über sie hinaus, in Kapitelabschnitt 4.4. darstellen.

³⁰⁰ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 25.

hinauslaufen. Sondern *an* den ‚Reflexions-Strukturen‘ der Vielzahl bestimmter philosophischer Reflexionen und *im* Bezug zu dem Woher, zu dem Sagen, zu der Aussageposition dieser philosophischen Reflexionen, ist – *immer* für den Leser und *manchmal*³⁰¹ auch für die philosophische Reflexion selbst – eine Strukturierung wahrnehmbar, die sich als eine eigentümliche ‚Bewegung‘ (Entzug, Entgehen) oder ‚Herstellung von Differenz‘ im weitesten Sinne beschreiben ließe.³⁰² Diese ‚Bewegung‘ oder ‚Differenzierung‘ ist deswegen eigentümlich, weil sie nur im *futurum exactum*, im Nachhinein, als eine solche festgestellt werden kann – sie ist, wenn sie festgestellt ist, immer schon als ‚Bewegung‘ *beendet* und sie ist, wenn sie festgestellt ist, immer schon nur als eine *bestimmte* ‚Bewegung‘ oder ‚Differenzierung‘ festgestellt. Die ‚Struktur selbst‘, die das Tertium des Vergleichs abgeben soll, scheint sich zu entziehen – *in* die jeweiligen Strukturierungen philosophischer Reflexionen *hinein*.³⁰³ Und doch können *an* diesen Strukturierungen – qua ihrer Strukturierung, insofern sie noch *in dem Verhältnis stehen, das sie selbst zum Ausdruck bringen* – gemeinsame ‚reflexive Strukturmomente‘ festgestellt werden:

„Bei dieser Befragung [von Reflexivität] ist zu gewärtigen, dass *an* Reflexivität selbst anderes zu entdecken ist als diese selbst. So drängt es sich auf, gewisse Sachverhalte, die an der Formulierung des Reflexiven auftreten und als die Bedingung seines Erscheinens sich darstellen, in der Befragung von Reflexivität mit zu tragen.“³⁰⁴

Von diesen ‚reflexiven Strukturmomenten‘ sind, vor dem Hintergrund der vergangenen Darstellung, drei bereits bekannt: ‚Asymmetrie‘, ‚Nachträglichkeit‘ – und die eigentümliche

³⁰¹ Wenn nicht, dann ist Reflexivität die „Struktur der *Rückbezüglichkeit einer Reflexion im Verhältnis ihrer selbst zu dem, worüber sie reflektiert*, soweit dieses Verhältnis *nicht* abgedeckt [thematisch gemacht] ist durch die Reflexion selbst, sondern *bloß als das Verhältnis selbst*“, eben die ‚Reflexivitäts-Struktur‘ einer ‚Reflexions-Struktur‘ aus der Sicht des Lesers. Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 136.

³⁰² Insofern aber auch ‚Differenz‘ bereits eine Auslegung ist, erteilt Schällibaum einer Differenzphilosophie, die auf eine ‚ursprüngliche Differenz‘ ohne Relate hinauswill, eine klare Absage, vgl. Schällibaum, Alles sagen, S. 101: „Die Frage [...], welche die mächtigste dieser Differenzen sei und die anderen gleichsam umfange, ist sinnlos. Einfach deswegen, weil eine Antwort eine Differenz als thematische in den Blick nähme und diese, wie mächtig auch immer, je nur eine wäre; weil die Beantwortung also, indem sie eine neue Differenz voraussetzt, den Prozess der Verschiebung nicht beenden würde. Vor allem aber: jede Differenz ist in ihrem Fungieren schon gestaltet, als Differenz bestimmt – und nicht nur von ihren Relaten her bestimmt. Sie besitzt eine Struktur oder ist vielmehr selbst ihre Struktur. Und solche Strukturen, wie Ausschliesslichkeit, Wechselseitigkeit, Dialektik, Privation und so fort, zeichnen sich wiederum in einer Serie von Differenzen ab, obgleich sie bezüglich der inhaltlich bestimmten Relationen einen Metastatus einnehmen. Die Struktur einer Differenz jedoch ist diese selbst. – Die Frage nach der mächtigsten oder ‚letzten‘ Differenz lässt sich also nicht stellen: daraus ergibt sich unweigerlich das Problem, wie hier noch von der ‚ersten‘ Differenz in der Verschiebung die Rede sein könne; oder wie die Rede sein könne von dieser Differenz – wenn doch eine Differenz ihre eigene Struktur ist – als Struktur, oder die Rede sein könne – weitere Verschiebung: wenn doch die Struktur dieser Differenz in der Verschiebung liegt – von dieser Differenz *als* der Verschiebung selbst.“

³⁰³ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 241: „[...] [E]ine Reflexion nimmt nicht primär die Differenz wahr, sondern hat diese je bestimmt in den Relaten. Sie hat sie wahr *genommen*. Ebenso nimmt sie die Differenz zwischen Thema und Sache nicht mehr wahr, sobald sie thematisiert [denn: die Sache *ist* dann auch Thema *geworden*, D.P.Z.]. [...] ‚Jenseits‘ von Reflexionsstruktur liegt Reflexivität, jene nämlich, welche durch die Reflexionsstruktur *als ihre* Reflexivitätsstruktur ausgestaltet wird.“

³⁰⁴ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 130.

‚Bewegung‘, die Schällibaum ‚reflexive Verschiebung‘ genannt hat. Diese Verschiebung ist die titelgebende von *Reflexivität und Verschiebung*. Von daher gilt es als Nächstes das Augenmerk darauf zu richten, wie Schällibaum diese drei Momente genau fasst – und ob es noch mehr als diese drei Momente gibt, welche ‚Reflexivitäts-Struktur‘ beschreiben.

3.4. Reflexive Strukturmomente

Dasjenige Strukturmoment, das sicherlich am leichtesten zu begreifen ist, ist das der *Asymmetrie*. Es wurde bereits in Kapitel 1 thematisiert, als *asymmetrische Verdoppelung*, in der ein ‚Urbild‘ immer nur schon auf der *Seite* des Abbildes thematisiert werden kann. Noch einfacher nachzuvollziehen ist die *Asymmetrie* in der Subjekt-Objekt-Relation, denn sowohl das Subjekt, als auch das Objekt, als auch die Relation zwischen ihnen, kann nur von der Seite des Subjekts festgestellt werden. Wenn ein Objekt vorliegt, dann eben schon ‚Objekt‘, nämlich *für* ein Subjekt – und beides nur *vom* Subjekt *aus*. ‚Objekt ohne Subjekt‘ bzw. ‚Objekt unabhängig vom Subjekt‘ ist – im ‚ohne‘ und im ‚un-‘ – ein *Abzug* des ‚Subjekts‘, eine ‚Abstraktion‘. Ein solcher Begriff ist – im Sinne z. B. einer Wissenschaft, die eben ‚Objekte‘ untersucht – nicht unmöglich und er ist auch nicht in jeder Hinsicht falsch oder sinnlos. Aber er kann nicht als ‚das Letzte‘ oder als ‚Anfang‘ genommen werden, weil er dann eben nur ein ‚Jenseits‘ des Subjekts meint – das sich strukturell nicht von anderen Jenseitsvorstellungen unterscheidet.³⁰⁵ Schließlich kann von einem ‚Letzten‘ – einer ‚Schranke‘, einer ‚Grenze‘, einem ‚Nichts‘, einem ‚Jenseits‘ – auch wieder nur *diesseits* der Rede eben: *die Rede sein*. Was ‚Schranke‘ (oder ‚Grenze‘) wäre, ist bereits von einem Logos aus und für einen Logos ‚Schranke‘ (oder ‚Grenze‘).³⁰⁶ Auch die Frage nach dem, was ‚jenseits‘ dieser ‚Grenze‘ läge, ebenso, wie ihre Antwort, kann nur *vom* Logos *aus* und – im nachträglichen Rückbezug – *in ihm* gestellt bzw. gegeben werden. – Die *Asymmetrie* erscheint so in jedem Versuch, ein ‚Außen‘, einen ‚Ursprung‘, einen ‚Anfang‘ oder auch ein ‚Sich-selbst‘ als Sache zu thematisieren: „Die vollendete Selbst-Reflexion erschien lange Zeit als das Paradigma des Reflexiven. – *Hinter* dieser liegt aber eine grundsätzliche Asymmetrie. Denn die reflexive Relation

³⁰⁵ Dieses Problem wird in der vorliegenden Arbeit in den Kapiteln 5 und 6 thematisiert und kann dementsprechend hier nur wie folgt vorweggenommen werden: Was als ‚Letztes‘ oder ‚Erstes‘ genommen wird, muss *vor Anderen rechtfertigbar sein*. Was aber der Rechtfertigung dadurch *entzogen* wird, dass es gerade ‚ohne Subjekt‘ gedacht werden soll, das kann nur *gesetzt*, aber eben nicht logisch gerechtfertigt werden. Anders formuliert: Was objektiv ist, das ist ‚Realität‘, ‚Wirklichkeit‘, das ‚So-und-So‘ des Gegebenen. Und daran ist intersubjektiv teilbar, was eben *von allen* an diesem ‚so-und-so‘ *geteilt werden kann*. Und das ist das ‚so-und-so-lang‘ und ‚so-und-viel‘, das quantitativ Messbare und – gemäß Konvention – die Beschreibung als ... Darüber hinaus kann viel mehr sein – aber eben nicht *logisch* rechtfertigbar. Dieser Unterschied ist gleichbedeutend mit dem Unterschied zwischen Reflexionslogik und Ontologie.

³⁰⁶ Vgl. Schnädelbach, *Grenzen der Vernunft?* (wie Anm. 24), S. 291: „Die Metapher der Schranke bedeutet [...] nichts weiter, als die Tatsache einer *Asymmetrie*. Nur in der Perspektive des Vernünftigen und Verständlichen wissen wir vom Vernunftlosen und Nichtverständlichen, aber die Perspektive des Vernunftlosen und Nichtverständlichen können wir nicht einnehmen, ohne den Kopf oder den Verstand zu verlieren.“

setzt den Begriff der Relation von ... zu ... voraus, und dieser impliziert eine Differenz von etwas zu etwas, was dieses nicht ist.“³⁰⁷ – In den vorangegangenen Kapiteln begegnete sie in der Doppelung, dass an jedem Bezug-auf-... immer auch der Bezug auf diesen Bezug mitgesagt ist. Jeder, der sich auf etwas bezieht, bezieht sich *auch* noch darauf, dass er sich auf etwas bezieht. Von jemandem, der sich bezieht, aber *ohne Wahrnehmung noch dieses Bezugs*, ist es kaum sinnvoll, zu sagen, *dass er sich bezieht* – sondern vielleicht mehr ‚bezogen ist auf etwas‘, ohne ‚sich‘. – *Asymmetrie*, als reflexives Strukturmoment, liegt darin: Jeder Gegenstand liegt (ist gesetzt) „in einem *reflexiven Gefüge, das Logos und Seiendes aneinander bindet und das aber selbst vom Logos (und nicht vom Sein) erwirkt wird.*“³⁰⁸

In der *Asymmetrie* – in der Verneinung von ‚sym-metria‘, des ‚mit(einander) Anmessbaren‘ – liegt die eher räumliche Vorstellung eines Ungleichen, im Sinne ungleicher Verhältnisse zueinander: wenn ‚links‘ das Objekt (als ‚Objekt‘), dann ‚rechts‘ ein Subjekt *und noch ein Subjekt*. Der Bezug zum Objekt, der zugleich Bezug *auf diesen Bezug* ist, ist nur *von einer Seite aus* zu fassen oder einzugehen. Dieses räumliche Verhältnis kann nun – und wurde in den vorangegangenen Kapiteln – auch zeitlich ausgedrückt werden, als *Nachträglichkeit*. Dieses reflexive Strukturmoment zeigt sich in Formulierungen wie ‚immer schon‘, ‚je schon‘, ‚bereits‘ – wenn der Akt thematisiert ist, dann ist er *schon* Inhalt; wenn eine Reflexions-Struktur vorliegt, dann *bereits* als bestimmte: „[D]ie Reflexionsbewegung für sich wird nicht mehr gedacht, ja kann nicht gedacht werden, kann nur nachträglich in ihrem Resultat, von ihm her gedacht werden. Diese *Nachträglichkeit* entlässt, was das Finden von ... ermöglichte, als dessen Konstitutives.“³⁰⁹ – Die *Nachträglichkeit* begegnete hier schon früher, in Finks Problematisierung der Uneinholbarkeit der operativen Begriffe: Jedesmal, wenn er ‚da‘ ist – wenn die operative Ebene im Begriff eingeholt zu sein scheint – ist sie *schon* ‚weg‘ – hat sich die operative Ebene in das entzogen, wodurch sie eingeholt schien. Auch in Schobingers Blick auf philosophische Begriffe, sofern sie Explikationen vorher operativer Faktoren sind, kommt der philosophische Begriff stets ‚zu spät‘: Wenn er einen operativen Faktor inhaltlich auslegt, dann nur in der Rückwendung, im Nachhinein, in der Erinnerung an das, was gerade – oder vorhin – gesagt wurde. Die *Nachträglichkeit* liegt schließlich auch in der Struktur des *futurum exactum*, das bereits mehrfach in der vorangegangenen Darstellung thematisch war: Jede philosophische Reflexion, als solche reflektiert, wird sich eben *als solche schon ergeben haben*; in gleicher Weise wird der Bezug eines Worüber auf sein Worin eben nur *nachträglich*, als bestimmtes ‚Worin‘ *sich ergeben haben*. Die bestimmte räumliche – oder besser: strukturelle, relationale – Einseitigkeit der *Asymmetrie* entspricht einer bestimmten zeitlichen – oder besser: logischen, von einer Voraussetzung her gedachten – Einseitigkeit der *Nachträglichkeit*. Diese Einseitigkeit ergibt sich nicht aus einer bloßen Reduktion auf eine Seite, sondern aus der Reflexion auf das ‚Von-wo-aus‘ *beider* Seiten. Sie ist

³⁰⁷ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 323.

³⁰⁸ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 31. – Auch für *Asymmetrie*, als reflexives Strukturmoment, gilt, was für Reflexivität insgesamt gilt, vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 324: „Die Asymmetrie [...] ist nicht ‚ursprünglich‘, sie liegt nicht als Grund in der Welt, sondern stellt sich ein an der Reflexion.“

³⁰⁹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 30.

dementsprechend nicht Einseitigkeit, weil sie eine ‚andere Seite‘ irgendwie missachtet oder unterdrückt, sondern weil sie im Bezug auf anderes *ihren eigenen Standpunkt* mit einbezieht. Daran ist nichts ‚ursprünglicher‘ im Vergleich zu einem vermeintlich ‚einfachen‘ Standpunkt, der sich bloß auf Dinge in der Welt bezieht – aber daran lässt sich eine *Explikation des impliziten Verhältnisses* eines solchen vermeintlich ‚einfachen‘ Standpunktes erkennen, die sich eben in dem ‚sich ... beziehen‘ ausdrückt. Diese Explikation kann jederzeit wieder implizit werden, der eigene Bezug als ein direkter zur Welt erscheinen. Aber umgekehrt ebenso.³¹⁰ *Asymmetrie* und *Nachträglichkeit* bringen den grundlegenden *Fremd- und Selbstbezug* jeglicher Verhältnissetzung zum Ausdruck.

In beiden reflexiven Strukturmomenten, der *Asymmetrie* und der *Nachträglichkeit*, spielt das Moment einer Art von ‚Bewegung‘, deren Wahrnehmung die Darstellung bereits seit Kapitelabschnitt 2.3 begleitet: der Doppelschritt scheint sich daraus zu ergeben, dass sich in der Rückwendung auf das Operative dieses sich – *qua* Bezug-auf-Operatives – in den Inhalt *verschiebt* bzw. immer schon verschoben hat. In *Asymmetrie* und *Nachträglichkeit* spielt das Strukturmoment der *reflexiven Verschiebung*. Diese Verschiebung, *wenn* sie sich vollzieht, *hat sich bereits vollzogen* – sie kann selbst nur nachträglich, in der Asymmetrie des sie als ‚Verschiebung‘ oder ‚Bewegung‘ konstatierenden Logos, begriffen werden. Die *reflexive Verschiebung* ist zunächst, sehr kurz ausgedrückt, die Verschiebung von x nach ‚x‘. An ‚x‘ wird sichtbar, was nicht schon *in* x enthalten ist: Das Gesetztsein von x *von ... aus*, das, wenn es ausgelegt wird, wieder nur ein *anderes* x – oder eben: ‚x‘ – ist. Der Bezug-auf-... bezieht immer *zugleich* eine Differenzierung ‚von ... auf ...‘ *mit* ein. Im Bezug auf einen Gegenstand – im Bezug ‚auf ... hin‘ – ist, sobald er als dieser Bezug gesagt ist und sich damit bereits auf ihn zurückgewendet wurde, Bezug und Bezogenes unterscheidbar, ‚von ... her‘, was nicht mehr ‚dort‘, sondern eben *schon* ‚hier‘ ist. Umgekehrt könnte man auch sagen: sobald der Akt eines Inhalts thematisch ist, ist dieser Akt eben schon *vollzogen* – als oder besser: *für* diese Thematisierung. *Sobald* eine bestimmte Differenz thematisch ist, steht ‚bestimmte Differenz‘ *bereits* in einer bestimmten Differenz, *vollzieht* sich der Satz wie das, was er sagt.³¹¹ Es spricht einiges dafür, dass die *reflexive Verschiebung* so etwas wie ein ‚Grundphänomen‘ von Reflexivität wäre, wenn diese einen Sachverhalt darstellen würde: Sie ist überall, insbesondere in der Philosophie, welche diese *Verschiebung* in ihrer eigenen Arbeit immer wieder, z. B. in ihren Gegensatzpaaren, bemerken kann:

„[...] [D]iese *Verschiebung* selbst ist nicht neu. Sie war schon immer am Werk in Philosophie [...]. Diese Verschiebung ist in allen sogenannten Gegensätzen am Werk, die denn auch niemals solche sind. Nur was nicht

³¹⁰ Diese ‚gegenwärtige Fügung‘ (Buchheim) von Differenzierung und Nivellierung thematisieren in der vorliegenden Arbeit die Kapitelabschnitte 5.4-5.6.

³¹¹ Vgl. Schmidt, Hartwig: *Nichts und Zeit. Metaphysica dialectica – urtümliche Figuren*, Hamburg 2007, S. 121: „Die performative Denkweise besteht in einfachster Weise darin, ein zu Denkendes sich eigentümlich zu erschließen, indem der Gedanke daran zugleich in der Gedankenabfolge Vollzug erlangt, im Fortgang von einem Gedankenschritt zum nächsten Ausführung erfährt, das heißt als Denkhandlung vollzogen und gewissermaßen praktiziert wird. Wobei der Gedanke, indem er im Fortgang seine Ausführung erfährt, ebenso gut erst auszuwachsen vermag, und diese Ausführung, indem sie dem Gedanken logischen Raum eröffnet, ebensogut erst anhebt.“

Philosophie ist, statuiert sie als solche; vielmehr lässt Philosophie die Differenz arbeiten in dem, was nachher als Gegensatz erscheinen wird; er ist immer asymmetrisch oder reflexiv, was sich zeigt, sobald Instanz oder Perspektive hinzugedacht wird.³¹²

Was als ‚Gegensatz‘ erscheint, muss vorher, bevor es entgegengesetzt wurde, *unterschieden* worden sein. Und was unterschieden wurde, steht auf derselben Seite, eben derjenigen, die unterscheidet. Der Gegensatz von ‚Sein‘ und ‚Nichtsein‘ ergibt sich immer schon nur auf derjenigen Seite, die ‚Sein‘ und *die Negation von ‚Sein‘, im Unterschied zu ‚Sein‘*, feststellen kann – der Seite, die *dann* noch, qua Rückwendung, diesen ‚Unterschied‘ und diese ‚Negation‘ und dieses ‚Nicht-‘ thematisieren kann, als *ihren Bezug* auf das Thematisierte und die *Arbeit oder den Vollzug dieses Bezugs*, der – wie auch immer – niemals mit dem Thematisierten identisch zusammenfällt.³¹³ In dem Gegensatz von ‚Sein‘ und ‚Denken‘ hat sich das ‚Denken‘, eben *im Denken dieser beiden Gedanken*, schon *vollzogen*: „Die Reflexion, wenn sie Reflexion ist, hat das asymmetrische Nicht- bereits gefüllt, sie hat sich bereits konstituiert, sie hat sich abgestoßen von dem, was sie reflektiert.“³¹⁴ Die Aussage *und* die Rückwendung *auf* die Aussage, die in ihr oder einer weiteren Aussage wahrnehmbar und auslegbar wird, auf die sich dann eine *weitere* Aussage zurückwenden kann – oder auch nur der Leser, indem er sie liest – dieser ganze, *fortlaufend sich in Rückwendungen und Anknüpfungen erzeugende Zusammenhang* trägt das Moment eines *Movens*, des Bewegenden in sich, das fortreibt, z. B. da hin, ‚Sich‘ oder das ‚Erste‘ oder das ‚Letzte‘ *ganz* in die Rede einzuholen. Das betrifft dann auch und insbesondere noch die Thematisierung dieses Fortlaufens und Fortschreitens und die Art und Weise dieses Fortschreitens:

„Die Thematisierung des Fortschreitens ist eine Interpretation, das heisst je eine einzelne mit einer bestimmten Hinsicht; sie wird nie alles umfassen, was in der Verschiebung angelegt ist. Denn die Verschiebung im Text zu reflektieren – doppeldeutig: die Verschiebung im Text im Text selbst zu thematisieren – gehorcht nur der Uneinholbarkeit der ersten Verschiebung. Weil sie uneinholbar ist, gibt es überhaupt die Verschiebung im Text und ist diese überhaupt interpretierbar: nur interpretierbar [‚inter-‘, d. h. stets die ‚Differenz‘ perpetuierend, D.P.Z.]. Und weil der Antrieb nicht einholbar ist, treibt er immer weiter. Philosophie ist *deswegen* unabschliessbar.“³¹⁵

Der Antrieb kann nicht gestoppt werden, 2600 Jahre philosophische Reflexion zeugen davon. Wo nur Text vorliegt, kann daran angeschlossen werden, in beliebiger Weise, aber auch reglementiert durch Vorschriften, Methoden, Verfahren oder sanktioniert durch institutionalisierte Inklusions- und Exklusionsprozesse.³¹⁶ Die reflexive Verschiebung treibt das

³¹² Schällibaum, *Alles sagen*, S. 122.

³¹³ Das kann dann übertragen werden auf alle scheinbaren ‚Gegensätze‘, die sich als asymmetrisch strukturierte Unterscheidungen ergeben: ‚Natur/Kultur‘, ‚Materie/Geist‘, ‚Körper/Geist‘ usw. – Dass eine solche Feststellung *nicht* in einem ontologischen oder monistischen Idealismus führen muss, sondern in die Unterscheidung von *empirisch* feststellendem Bezug und *logisch* rechtfertigendem Bezug auf diesen – und jeden anderen, inklusive dem eigenen – Bezug führen kann, zeigt Kant, vgl. in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 5.1.

³¹⁴ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 324.

³¹⁵ Schällibaum, *Alles sagen*, S. 105.

³¹⁶ Zu diesen Prozessen gehören entscheidend dazu: die Veröffentlichung in wissenschaftlichen Journalen, das Zitieren (und Nichtzitieren), das Abfassen akademischer Qualifikationsarbeiten.

Denken voran: Jeder Bezug *auf Eines* hat sich so – in diesem Bezug – *verschoben* zu einem Bezug *von Zweien* – jeder Bezug *auf sich selbst* hat sich – in diesem Bezug – *verschoben* zu einem Bezug von ... auf ‚sich‘, deren Differenz irreduzibel ist. In jedem Satz, der ein ‚Erstes‘ thematisiert, ist – in sich, für jeden Leser – *bereits* unterscheidbar die Thematisierung und ihr Thematisches: „Der Anfang selbst ist nicht einer, sondern bereits zwei ohne Erstes.“³¹⁷ In diesem ‚bereits zwei‘ liegt die *reflexive Verschiebung*. Und *an* diesen Zweien ist das *eine* unterscheidbar vom *anderen*, ist ihre *Differenz* als Drittes unterscheidbar, als Differenz *eines ... zu einem anderen ...* (des Denkens zum Gedachten) oder als Differenz zwischen ... *und ...*, die nebeneinander gestellt sind, aber in einem Vierten, das sich nun auf diese – und weitere – bezieht, in ihrer Vielheit, als Einheit oder Reihe oder reine Mannigfaltigkeit und, fünftens, ‚sich‘, als Text, Logos, Methode oder Regel.³¹⁸ Das Denken, wenn es versucht, sich selbst zu greifen und im Rückbezug auf diesen Versuch, entfaltet sich als Verflechtung von Bezug und Bezogenem:

„Der Prozess der Verschiebung bis hin zu der eigentlichen und je eigenen Thematik lässt sich in jedem philosophischen Text nachvollziehen. Er zeigt sich dann als eine Verschiebung von Differenz hin zu im Text arbeitenden Differenzen und bis hin zu solchen Differenzen, die im Zentrum des Textes thematisiert oder thematisch benannt werden. Es lässt sich von daher sogar vermuten, dass ein Spezifikum philosophischer Texte in eben diesem Prozess der Verschiebung zu suchen sei.“³¹⁹

Mit der *reflexiven Verschiebung*, einer Art ‚Bewegung‘, die sich in und mit der bestimmten Selbstbezüglichkeit eines Satzes vollzieht und verschoben hat zum nächsten Satz, der sie feststellt, hat sich Reflexivität als bestimmter *Vollzug* ergeben. Und doch ist dieser Vollzug nie als Vollzug, als aktuelle Bewegung ‚da‘, sondern immer nur in einer Struktur, die bereits abgeschlossen hat, was sie (doppeldeutig) ermöglicht hat. Die *reflexive Verschiebung* ergibt sich am deutlichsten, wenn man versucht, ‚Sich‘ oder ein ‚Erstes‘ oder ein ‚Letztes‘ in die Rede einzuholen: Wenn man es eingeholt hat, dann ist es schon in der Rede – und noch jedes ‚Außen‘, in dem es sich befinden könnte, ist nur *so* ein ‚Außen‘, nur ein solches *für die Rede und von ihr her*. Es wurde gesagt: Jeder Bezug *auf Eines* hat sich so – in diesem Bezug – *verschoben* zu einem Bezug *von Zweien*.³²⁰ Es ist also nicht „von einem Ursprung die Rede,

³¹⁷ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 323.

³¹⁸ Vgl. Deleuze, Differenz und Wiederholung, S. 155: „Es wird eine Differenzierung der Differenz verlangt, ein Ansich als Differenzierendes, als Sich-Unterscheidendes (i.O.dt.), wodurch das Differentiale gleichzeitig versammelt wird, anstatt unter der Bedingung einer vorgängigen Ähnlichkeit, Identität, Analogie, eines vorgängigen Gegensatzes repräsentiert zu werden. Was diese Instanzen betrifft, die nicht länger Bedingungen sind, so sind sie nurmehr Wirkungen der ersten Differenz und ihrer Differenzierung, Gesamt- oder Oberflächeneffekte, die die denaturierte Welt der Repräsentation kennzeichnen und der Art und Weise Ausdruck verleihen, wie das Ansich der Differenz sich selbst verbirgt, indem es hervorruft, wodurch es verdeckt wird.“ – Dieser ‚Verbergungszusammenhang‘ des Sagens im Gesagten ist in Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit thematisch unter dem Titel der ‚impliziten Reflexivität‘.

³¹⁹ Schällibaum, Alles sagen, S. 100.

³²⁰ Vgl. Deleuze, Differenz und Wiederholung, S. 49: „Die Differenz ist jener Zustand, in dem man von DER Bestimmung sprechen kann. [...] Stellen wir uns [...] anstatt eines Dings, das sich von einem anderen unterscheidet, etwas vor, das sich unterscheidet – und doch unterscheidet sich *das*, *wovon* es sich unterscheidet, nicht von ihm. Der Blitz zum Beispiel unterscheidet sich vom schwarzen Himmel, kann ihn aber nicht loswer-

vielmehr von der Struktur des Verlassens dessen, was Ursprung hätte sein können. [...] Was Sache sein könnte, stellt sich je nur *in* diesem Verhältnis dar – und nun: zugleich – in der Philosophie – so, dass dieses *Verhältnis* selbst je Thema wird [...].³²¹ In dieser ‚Struktur des Verlassens von ... *als* ...‘ steht jeder Versuch, so etwas wie ein ‚Sich‘ oder ‚Erstes‘ oder ‚Letztes‘, ein ‚Außen‘ oder einen ‚Ursprung‘ in die Rede einzuholen. In der *reflexiven Verschiebung* mag sich ein ‚Außen‘, sobald thematisiert, nach ‚Innen‘, in die Rede *hinein verschieben* – oder sich, sobald als ‚Außen‘ thematisiert, der Rede *entziehen*, die erneut ein ‚Außen‘ in der Thematisierung vorausgesetzt hat –; die Struktur beider Weisen, die Verschiebung zu thematisieren, ist dieselbe: „Der Anfang selbst ist nicht einer, sondern bereits zwei ohne Erstes.“ Dieses reflexive Strukturmoment von ‚Zweien ohne Erstes‘ nennt Schällibaum *Differenz mit nur einem Relat* – es ist das am schwierigsten zu verstehende reflexive Strukturmoment, weil sein Ausdruck paradox erscheint: Hat eine Differenz nicht immer zwei Relate?

Während *Asymmetrie* und *Nachträglichkeit* auch in jedem anderen Gegenstandsbezug die Möglichkeit bezeichnen, sich noch auf diesen Bezug – und auf sich *in* diesem Bezug – beziehen zu können und während die *reflexive Verschiebung* zwischen dem Woher und seinem Worüber zu liegen scheint, so, dass dieses Woher sich immer schon nur als Bestimmtes zeigt, *in* die Rede *hinein verschoben* hat, beschreibt die *Differenz mit nur einem Relat* die Struktur der abgeschlossenen Bewegung. Schällibaum macht das mit einem ‚Vor‘ deutlich, das hier für alles steht, was als ‚Woher‘ oder ‚Ursprung‘ oder ‚Grund, ‚Erstes‘ oder ‚Letztes‘ angenommen werden kann:

„Die Struktur dieser Bewegung ist so zu beschreiben: Das ‚Vor‘ des Textes ist zu dem geworden, was sich im Text darstellt. Wo ‚Vor‘ war, ist Thema geworden, vielmehr: Wo Thema ist, scheint ‚Vor‘ gewesen zu sein. Diese Struktur enthält eine reflexive Bewegung, deren Anfang im nachhinein [sic!] erst geworden ist, was er ist oder von vornherein *zu sein scheint*, ohne dass gezeigt werden könnte, was er ist und dass er ist. Reflexiv ist diese Struktur darin, dass sie sich zurückwendet zu ... und damit ein ‚Vor‘ als ‚Wovon-her‘ *erst entwirft*. Sie ist reflexiv in dieser Einseitigkeit und in dieser Nachträglichkeit. Es ist unmöglich, nicht den Anfang – was Anfang zu sein scheint – zu interpretieren. Dieser Prozess ist Selbstinterpretation und in einer Interpretation von ... [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].³²²

Dasjenige, was sich in der *reflexiven Verschiebung* in den Text hinein zu verschieben scheint, ist erst nach dem Abschluss dieser Bewegung *etwas* – was die Frage aufwirft, ob das, was als ‚Vor‘ gefasst wird, bereits vorher *etwas* war – oder nicht vielmehr *nicht* war (nicht: Nichts war). Verantwortlich dafür scheint der Doppelbezug auf Gedachtes und Denken dieses Gedachten zu sein: Sobald ‚Vor‘ Gedachtes ist, ist es das Gedachte eines Denkens. Würde man umgekehrt versuchen, dieses ‚Vor‘ auf eine ‚reine‘ Weise zu denken, ohne es ins Gedachte

den, als ob er sich von dem unterschiede, was sich selbst nicht unterscheidet. [...] *Die Differenz ist diese Fassung der Bestimmung als einseitiger Unterscheidung* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]. Von der Differenz muss also gesagt werden, daß man sie macht oder daß sie sich macht, entsprechend des Ausdrucks ‚einen Unterschied machen‘.“ Vgl. auch das ‚einen Unterschied machen‘ weiter unten mit dem ‚ein Unterschied, der einen Unterschied ausmacht‘ bei Gregory Bateson.

³²¹ Schällibaum, Urs: Reflexivität und Verschiebung, S. 236-237.

³²² Schällibaum, Alles sagen, S. 103.

übergehen zu lassen, müsste es bloß gedacht werden – d. h. ohne den Bezug auf dieses Gedachtwerden. Das philosophische Denken scheint seine gesamte Tradition hindurch immer wieder diese Auflösung des zweiten Bezugs – des Bezugs auf den eigenen Bezug – anzustreben. Und doch ist an jeder philosophischen Reflexion, sobald sie diesen Versuch macht, sofort wieder der Unterschied zwischen Thematisierung und Thematischem wahrnehmbar. Und auch wenn die Unterscheidung innerhalb des Textes zwischen Operativem und Inhaltlichem nicht gemacht wird, kann doch immer noch jeder Text in Anführungszeichen oder hinter einen Doppelpunkt gesetzt werden, vor dem dann – ja, was steht? Wahrnehmbar ist *allein* das Anführungszeichen oder der Doppelpunkt – und das, was hinter ihm steht – und sobald *vor* den Doppelpunkt etwas gesetzt ist, *dessen* Aussage das *nach* ihm Folgende sein soll, ist diese Setzung selbst wieder von einer Aussageposition gemacht, die wieder nicht eingeholt ist. Die *Differenz mit nur einem Relat* trägt diesem reflexiven Phänomen Rechnung: Sie bezeichnet dementsprechend dasjenige Strukturmoment von Reflexivität, in dem die *Differenz-zu-...* – also: Differenz-zu-Gesagtem –, sein Woher, mitgetragen wird – aber nur negativ, in der Einschränkung des ‚mit *nur* einem Relat‘. Das ‚erste‘ Relat der Differenz ist durchgestrichen, nachträglich – dieses Relat gibt es nicht, aber auf eine eigentümliche Weise *gibt* die Relation *von ... her auf das Gesagte* dieses Gesagte. Und dieses Gesagte ist das ‚zweite‘ Relat, das nur eines ist, auch wenn es selbst noch aus zwei Relaten besteht, die beide nur auf *seiner Seite* stehen. *Differenz mit nur einem Relat* bringt die eigentümliche Einseitigkeit der reflexiven Strukturmomente *Asymmetrie*, *Nachträglichkeit* und *reflexiver Verschiebung* zum Ausdruck – und zeigt trotzdem noch an, dass eine Differenz-zu-... besteht, ohne das Woher, den ‚Ursprung‘ dieser Differenz als Sache noch anzugeben. Würde ein solcher ‚Ursprung‘ angegeben, die reflexive Verschiebung würde sich wiederholen: der ‚Ursprung‘ ist, sobald thematisiert, bereits ‚nur‘ Thematisiertes. Allein eine dogmatische Setzung, die ihn *trotzdem da sein lässt*, auf seltsame Weise *zugleich außen und innen*, könnte die Differenz mit nur einem Relat – aber auch nur scheinbar – überwinden.

Die *reflexive Verschiebung* und die *Differenz mit nur einem Relat* scheinen in ihrer Verbindung Vorder- und Rückseite oder auch unterschiedliche Richtungssinne des reflexiven Verhältnisses zu bezeichnen, sofern es sich auf ein ‚Vor‘, ein ‚Letztes‘ oder ‚Erstes‘, einen ‚Ursprung‘ bezieht. Dieses ‚Letzte‘ kann aber verstanden werden als der Versuch, eine *Grenze* zu ziehen, für die eigene Rede, den eigenen Logos oder für alle anderen Logoi – *von der eigenen Rede, dem eigenen Logos her*. Der Begriff der ‚Grenze‘ schließt ein, dass eines vom anderen – eben: Eines vom Anderen – abgegrenzt wird. Aber das ‚Eine‘ ist nicht verfügbar, oder eben nur von der Seite des ‚Anderen‘ her, auf dieser Seite und insofern eben auch schon ‚Anderes‘: „Was solchermaßen einer Reflexion widersteht, ist nicht anzusetzen außerhalb der Reflexion, insofern dieses Außerhalb als Grenze bereits – ‚reflexiv‘ – zu einem Innen gewendet worden ist. Es liegt in den immanenten Komplikationen der Reflexion.“³²³ Das fünfte und letzte reflexive Strukturmoment bezeichnet diesen Versuch, vom Innenraum der Rede, des Logos her, die Grenze zu formulieren zu dem, was nicht Rede und nicht Logos ist – eine *Grenze ohne Außen*. – Im Unterschied zu *reflexiver Verschiebung* oder zu *Differenz mit nur einem Relat* kann das Strukturmoment einer *Grenze ohne Außen* auf eine breitere

³²³ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 133.

Reflexionslinie in der Tradition, vor allem philosophischer (und verwandter) Reflexionen des 20. Jahrhunderts, zurückgeführt werden.³²⁴ Ein bekanntes Beispiel ist die Betrachtung von komplexen semantischen Systemen, die dadurch ‚sýstema‘ sind, dass in ihnen Elemente und Operationen miteinander verbunden sind, und zwar so, dass auch die ‚Umwelt‘ eines Systems immer *seine* ‚Außenwelt‘ ist:

„Die Situation, worin sich ein System konstituiert, wird von diesem nicht wahrgenommen beziehungsweise wird von diesem bereits interpretiert worden sein. Es gibt sie nicht mehr als solche. Der Umschlag ist immer schon geschehen, das Verhältnis ist erbarmungslos *idealistisch*. [...] Das System [...] wendet, was ‚außen‘ ist, nach ‚innen‘. [...]. *Indem das System es wendet, wendet es das Verhältnis zugleich zu einem auf einer selben Ebene*, gleichsam zwischen Einem und Anderem. Die Wendung selbst ist [...] Genese eines ‚Selbst‘. Dieses Verhältnis gilt es – als reflexives – zu bedenken, insofern sich hier ‚Differenz‘ in einem Prozess darstellt, in einer Umkehrung des Verhältnisses: in einem Prozess von ... auf System, Relation, Reflexion *zu*, in welchem die Differenz selbst verschwindet. Es handelt sich nicht um eine metaphysische Differenz; sie stellt sich dar nur in der Differenz des Systems, und wird nur von da aus rückwirkend wahrgenommen werden können, so wie sich die Differenz von Natur und Kultur erst in dem einstellt, was sich dann ‚Kultur‘ nennt.“³²⁵

Die Grenze ohne Außen ist also nicht so etwas wie der letzte Punkt hinter einen Satz. Sondern sie ist konstitutiv, für das gesamte System, das sich aus ihrer Wendung ergibt, das als *dieses System* dadurch erst entsteht – Schällibaum: „Die Wendung ... ist Genese eines ‚Selbst‘.“³²⁶ Die Systemtheorie konzipiert die Differenz zwischen System und Umwelt dementsprechend von den *Operationen* des Systems aus:

„Die Differenz ist keine ontologische, und darin liegt die Schwierigkeit des Verständnisses. Sie zerschneidet nicht die Gesamtrealität in zwei Teile: hier System und dort Umwelt. Ihr Entweder/Oder ist kein absolutes, es gilt vielmehr nur *systemrelativ*, aber gleichwohl objektiv. Es ist Korrelat der Operation Beobachtung, die diese

³²⁴ Seine aktuellste und zugleich brillianteste Wiedereinführung in den philosophischen Diskurs verdankt es Florian Klinger, dessen Werk mit dem knappen Titel *Urteilen* als eine Enzyklopädie reflexiver Verhältnisse gelesen werden kann, vgl. Klinger, Florian: *Urteilen*, Zürich/Berlin 2011, S. 269: „Der im ‚Entspringen‘ bezeichnete Ursprung ist die Einheit der Unterscheidung und ihres Ununterschiedenen, oder genauer: die Bewegung, in der die *Grenze ohne Außenseite* eine Dialektik bewirkt, *Einwertigkeit eine Zweiwertigkeit aus sich hervortreibt*, die *Ausfaltung in die Einfaltung überleitet*. Nicht nur handelt es sich um die inkommensurable Bewegung, in der ein reines Sein ein bestimmtes Etwas [...] begründet, sondern auch um den Zusammenhang, *in dem die Ordnungen des Akts einerseits und der Gleichheit bzw. des Vergleichs andererseits sich ursprünglich verschränken*. Hier ist die Frage des Urteilens in ihrem Kern gestellt [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ – Klinger geht – wie Fink, Schobinger und Schällibaum – von einer *Doppelstruktur* von ‚Setzung‘ und ‚Anmessung‘ aus, die er ‚Jeweiligkeit‘ nennt und die er durch die Kulturgeschichte hindurch in verschiedensten Kontexten verfolgt. ‚Jeweiligkeit‘ ist dabei explizit genannt als Bedingung der Möglichkeit, als *pragmatische* Struktur des ‚Nehmens‘: „Weder ein Denken der Identität ist heute gefragt, noch ein Denken der Differenz, sondern ein Denken dessen, was beide allererst möglich macht.“ (38) Es geht ihm schließlich darum, so etwas wie ‚schöpferische Möglichkeit‘ zu denken, das sich einer äußeren Ableitbarkeit entzieht – und sich im ‚genau so‘ und ‚gerade richtig‘ einer gehobenen ästhetischen Erfahrung zeigt. – Vgl. Hien, Markus/Zorn, Daniel-Pascal: Zeitalter des Urteilens? Eine kritische Auseinandersetzung mit Florian Klinger, in: *Scientia Poetica* 16 (2012), S. 123-159.

³²⁵ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 202-203.

³²⁶ Vgl. Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1987, S. 243: „Für die Theorie selbstreferentieller Systeme ist die Umwelt [...] Voraussetzung der Identität des Systems, weil Identität nur durch Differenz möglich ist.“

Distinktion (wie auch andere) in die Realität einführt. [...] Beobachten ist nichts weiter als das *Handhaben einer Distinktion* wie zum Beispiel System und Umwelt. [...] In diesem Sinn verfügen alle Systeme [...] über Fähigkeit zur Selbstbeobachtung. Wenn man solche Systeme beobachtet, kann man daher miterfassen [!], wie sie selbst die Unterscheidung von System und Umwelt *in Bezug auf sich selbst* handhaben [Hervorh. v. mir, D.P.Z].³²⁷

Die Systemtheorie, wie sie Niklas Luhmann hier entwickelt (und weiterentwickelt) hat, geht von einer explizit *reflexiven* Struktur sozialer Systeme aus. Auch ein System legt sich *als* System aus – und eben diese Auslegung, dieser Selbstbezug, bezieht sich auch noch auf die Differenz von System und Umwelt und damit auf Umwelt, aber *im* System. Die *Grenze ohne Außen* konstituiert ein Innen, das als solches die Differenz von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ erst feststellt. – Luhmann geht aus³²⁸ von den Überlegungen der philosophisch informierten Kybernetik, von George Spencer-Brown³²⁹ und Gregory Bateson, die versucht haben, die *Grenze ohne Außen* informationstheoretisch, als *Vollzug von Information* zu denken: „Was wir tatsächlich mit Information meinen – die elementare Informationseinheit –, ist ein Unterschied, der einen Unterschied ausmacht [...].“³³⁰ Das Paradigma sind komplexe Systeme, die einen ‚re-entry‘, einen Wiedereintritt ihres Bezugs in diesen Bezug erlauben. Damit ist

³²⁷ Luhmann, Soziale Systeme, S. 244-245.

³²⁸ Vgl. Luhmann, Soziale Systeme, S. 111ff., insbesondere S. 112 Anm. 35 und S. 115 Anm. 42.

³²⁹ Das *einfache* Ziehen einer Kreislinie macht die *Unterscheidung zwischen* ‚diesseits‘ und ‚jenseits‘ der Linie möglich – *von diesem Kreis aus*. Dieser Kreis lässt sich, einmal gezogen, wiederholen und die Wiederholungen in eine Reihe stellen. Der Kreis ist das, was seine Umgebung *nicht* ist, er ist nicht-Nichts, oder Etwas. Umgekehrt landet der Versuch, eine Differenz zu diesem ‚nicht-‘, herzustellen, im ‚nicht-nicht‘ bzw. im Ununterschiedenen. Damit hat sich mit *einer* Unterscheidung *Zweierlei* ergeben, welches nun *von* einer einmal getroffenen Unterscheidung aus und *für* sie fruchtbar gemacht werden kann – u. a. so, dass, im ‚imaginären Wert‘ die Form in die Form ‚wieder eintreten‘ kann: ‚re-entry‘. Das ist, im Wesentlichen, der Grundgedanke von Spencer-Browns *Laws of Form*: „The value of a call made again is the value of the call. [...] The value of a crossing made again is not the value of the crossing.“ Ein ‚call‘ ist der Bezug auf ein Unterschiedenes, das ‚crossing‘ bezeichnet die Unterscheidung. Der ‚value‘ des Bezugs auf das Unterschiedene, der wiederholt wird, ist gleich dem ‚value‘ des ursprünglichen Bezugs auf das Unterschiedene – der ‚value‘ der Unterscheidung, von der noch einmal unterschieden wird, ist nicht-Unterscheidung oder Ununterschiedenes. Vgl. Spencer-Brown, George: *Laws of Form*, New York (NY) 1972, S. 1. – Vgl. zu einer innovativen Lektüre von Browns Formkalkül im Sinne einer philosophisch informierten Kulturtheorie Baecker, Dirk: *Beobachter unter sich. Eine Kulturtheorie*, Berlin 2013.

³³⁰ Bateson, Gregory: *Form, Substanz und Differenz*, in: Ders.: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, übers. v. Hans Günter Holl, Frankfurt a. M. 1985, S. 576-597 (inklusive der Anmerkung zu Teil V, S. 598-599): 582. – Der Satz geht weiter: „[...] und er kann einen Unterschied ausmachen, weil die Nervenbahnen, auf denen er reist und kontinuierlich transformiert wird, ihrerseits mit Energie versorgt werden.“ (Ebd.) Bateson geht aus von Kants *Kritik der Urteilskraft* und kommt schließlich zur Gnosis, in deren Terminologie er die Struktur der Differenz mit nur einem Relat formuliert: „Pleroma ist die Welt, in der Ereignisse durch Kräfte und Einflüsse verursacht werden und in der es keine ‚Unterscheidungen‘ gibt. [...] In der Creatura werden Wirkungen genau durch Unterschiede hervorgebracht. [...] Wir können die Pleroma untersuchen und beschreiben, aber die getroffenen Unterscheidungen werden der Pleroma immer durch uns beigelegt. Die Pleroma weiß nichts von Unterscheidung und Unterschied.“ (585) Vgl. zur Beschreibung des komplexen Systems als fortlaufende Reihe von ‚Feedbacks‘ bestimmter Differenzen, S. 589-591. – Vgl. auch von Foerster, Heinz: *Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung*, in: Ders.: *Kybernetik*, Berlin 1993, S. 60-83: 65: „[I]ndem der Kybernetiker sein eigenes Terrain betritt, muß er seinen eigenen Aktivitäten gerecht werden: die Kybernetik wird zur Kybernetik der Kybernetik, oder zur Kybernetik zweiter Ordnung.“

Asymmetrie gedacht, als *Grenze ohne Außen*, in der das ‚ohne Außen‘ nicht die Abwesenheit, sondern gerade die Anwesenheit eines ‚Außen‘ bedeutet, aber *im Inneren*. Die Notwendigkeit, eine Grenze zum Außen zu denken, ist gleich der Notwendigkeit, Immanenz zu denken³³¹ und diese erfordert umgekehrt „das von vornherein paradox erscheinende Unterfangen, eine Grenze *von Innen her* zu konstituieren, eine Grenze nicht zwischen Innen und Außen, insofern das Außen per definitionem nicht zur Verfügung steht, und das Reflektierende sich ‚innen‘ befindet. Das ist Asymmetrie und Verschiebung. Das ist das Projekt von Parmenides bis Russell, bis Kant und bis Wittgenstein oder Luhmann noch [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“³³²

Das reflexive Strukturmoment der *Grenze ohne Außen* schließt die *reflexive Verschiebung* ‚in ... hinein‘ und die *Differenz mit nur einem Relat* als bloße Anzeige des ‚von ... her‘ des zweiten Relats ohne Erstes im Doppelsinn der Grenze zu ... und der *Grenzziehung* mit ein. Die *reflexive Verschiebung* ist die *Grenzziehung ohne Außen*, weil sich alles, worauf sich bezogen wird, ins Innen, in die *Immanenz* der Rede, des Logos verschiebt. Die *Differenz mit nur einem Relat* ist in diesem Relat die Grenze – und in diesem ‚nur‘ eben ‚ohne‘ erstes Relat, ‚ohne Außen‘. Damit sind alle fünf reflexiven Strukturmomente miteinander verflochten. Sie stehen in einem Verweisungszusammenhang, insofern sie eben nur durch einander sich explizieren lassen: Die *Nachträglichkeit* als asymmetrische Struktur in der Rückwendung auf das, was darin schon Inhalt ist; die *Asymmetrie* als Einseitigkeit der Unterscheidung von ‚Objekt‘ und ‚Subjekt‘ oder ‚Außen‘ und ‚Innen‘; die *reflexive Verschiebung* in der Asymmetrie dieser Einseitigkeit und der Nachträglichkeit der Setzung eines ‚Vor‘ oder eines ‚Vorträglichen‘; die *Differenz mit nur einem Relat* als Struktur, in der das Woher durchgestrichen ist bzw.

³³¹ Vgl. Wittgenstein, TLP 5.632: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist die Grenze der Welt.“ 5.64: „Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität.“ 5.641: „Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nichtpsychologisch die Rede sein kann. Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß ‚die Welt meine Welt ist‘ [...] Das philosophische Ich ist nicht der Mensch [...], sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil – der Welt.“ Vgl. TLP, Vorwort, S. 9: „Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen. Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.“

³³² Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 325-326. – Bei Parmenides kann der früheste Versuch ausgemacht werden, Grenze ohne Außen zu denken, vgl. Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 140: „Das Überschreiten [der Grenze zwischen Sein und Nichtsein] ist deswegen unmöglich, weil da keine Grenze ist. Dennoch läßt Parmenides die Göttin sagen, dass der nötige Zwang (anankè) das Seiende eben zusammenhalte und in den Banden der Grenze (peiras) halte, die es rings einzwänge. Doch es ist eine Grenze von innen; sie eben macht, dass Seiendes immer ist und allüberall und ohne Anfang und Ende. Zu dieser Grenze von innen, oder besser Schranke, gibt es kein Außen. Es gibt kein Außen, weil Nichtseiendes nicht ist und nur Seiendes ist und nicht etwa das Nichts das Seiende umschließen würde. Es gibt diese Grenze als überschreitbare nicht, weil eine Grenze nur zwischen zwei sein kann [...]“ – Vgl. zu den Voraussetzungen einer solchen Lektüre Kapitelabschnitt 4.1 zu Heraklit und Parmenides.

sich schon verschoben hat in die Relation auf der einen Seite, die einzige Seite ist³³³; die *Grenze ohne Außen* schließlich als Explikation der reflexiv verschobenen Grenzziehung und ihrer Grenze, die nur ‚nicht-‘, nur Differenz ist, aber auf etwas zu, das *von* dieser Differenz *aus* und *durch* sie ein Innen, eine Immanenz ist, die sich als Bestimmte von der Grenze her erst entfaltet. Die Momente sind in ihrer Verflechtung miteinander

„reflexionslogische Verhältnisse; und darin sind sie unbegrenzt und uneinholbar. Sie sind nicht Sachen, sondern das, woran, worin oder wie sich Sachen einstellen. Und eben dieses Verhältnis, das sie selbst trifft, ist zugleich genannt durch Differenz und Reflexivität. Sie sind nicht selbst, sondern reflexiv ihr eigenes Verhältnis oder die Bewegung, worin sie sich ‚selbst‘ einstellen, hin zu Differenzen oder zu reflexivem Gefüge. Sie sind Bewegungen: ein Vorausgehen ohne eigene Genese, ein Vorausgehen im nachhinein [sic!]; Bewegung zu ..., als Differenz ohne erstes Relat, die ebendadurch Bewegung wird und ebendadurch in der Bewegung im zweiten Relat zum reflexiven Rückbezug wird. So sind Differenz und Reflexivität verschränkt. Für diese *Verschränkung* kann der Term ‚Verschiebung‘ stehen; die erste, die ‚ursprüngliche‘ *Verschiebung* umfasst Asymmetrie, Bewegung, Nachträglichkeit: Differenz mit nur einer Seite und darin Verschiebung zu Verschiebungen und Verschiebung ins Reflexive. In ihr treffen sich Differenz und Reflexivität, so aber, dass die Verschiebung selbst *nichts anderes* ist als Differenz und Reflexivität. ‚Differenz und Reflexivität‘ gibt selbst umgekehrt die Momente dieser Verschiebung an und steht zugleich in dieser Verschiebung. In diesem Sinne *ist* Differenz und Reflexivität diese Verschiebung, und ihre Verflechtung sie selbst.“³³⁴

Reflexivität ist nur in dieser Verflechtung ‚gegeben‘, sie ist, sobald ein Satz gesetzt, ein Gedachtes gedacht ist, *schon da* – aber immer in dieser Bestimmtheit. Liegt darin nicht ein Mangel? Als würde Reflexivität sich stets nur hinter Masken verbergen und beim Versuch, hinter die Masken zu blicken, verschwinden: Wiederholt sich nicht darin wieder der infinite Regress des Operativen, das unmöglich in die Sache einzuholen ist? – Solange unter Reflexivität eine Sache verstanden wird, die es auch noch neben den Strukturierungen, in denen sie erscheint, noch ‚gibt‘, scheint sie selbst in dem Verhältnis der *reflexiven Verschiebung* zu stehen: Reflexivität, wenn angesprochen, verschiebt sich in die Rede, den Logos hinein, in das Verhältnis von Verhältnissen, das die Rede, der Logos ist, in bestimmte reflexive Strukturierungen immer schon bestimmter philosophischer Reflexionen. Aber muss diese Frage nach einer ‚Reflexivität selbst‘ gestellt werden? Oder ist es nicht vielmehr die Art und Weise dieser Frage – nach dem ‚Ursprung‘ reflexiver Verhältnisse –, welche eine mögliche Antwort erneut in ein bestimmtes reflexives Verhältnis stellt? Was ist Reflexivität? *Ist* Reflexivität? Was ‚ist‘ Reflexivität?

³³³ Vgl. zu einer solchen ‚Durchstreichung‘ als Versuch, die Verschiebung quasi ‚darzustellen‘, Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 311-317.

³³⁴ Schällibaum, Alles sagen, S. 122.

3.5. Was ‚ist‘ Reflexivität?

Wenn die Frage danach, was Reflexivität eigentlich *ist*, nach Reflexivität als einer *Sache*, mit verantwortlich sein kann dafür, dass sie sich entzieht – und jedes davon ist hier in Anführungszeichen zu setzen: ‚dass‘ ‚sie‘ ‚sich‘ ‚entzieht‘ –, dann „[...] wird sich weniger das Problem stellen, was Reflexivität sei, sondern *wie und als* was Reflexivität in Differenz zu Reflexion, und dennoch irgendwie in ihr, *erscheine*. Diese *Verschiebung* von der Existenz- oder Essenz-Frage zur Erkennbarkeit und zum Erscheinen ist klassisch [...].“³³⁵ Eine mögliche Antwort könnte lauten: Reflexivität ist das, was geschieht, was sich an demjenigen Satz vollzieht oder bereits vollzogen hat, der nach ihr als seinem ‚Ursprung‘ fragt.³³⁶ So *steht* Reflexivität immer *in dem Verhältnis*, das sie selbst (nachträglich) beschreibt, „darin liegt quasi die Gemeinschaftlichkeit dieser Momente. Die Grundstruktur ist selbst – reflexiv – Grund dafür, dass sie ausgelegt werden kann und muss.“³³⁷ Sie formuliert eine Struktur in Strukturmomenten, die, wenn formuliert, sogleich anwendbar sind auf diese Frage nach ihr als dem ‚Ursprung‘ dieses Satzes. *Reflexivität verschiebt sich ‚selbst‘ hinein in das, als was sie erscheint*. Dementsprechend könnte eine andere Antwort wie folgt lauten: „Reflexivität ist im Wesentlichen diese Phänomenalität. Sie unterliegt ‚selbst‘ der reflexiven Verschiebung. Diese ist deswegen im gleichen Zug Grund der Vielheit (nicht als das Eine), Grund dafür, dass Reflexives niemals selbst, nur in vielerlei Gestalten auftritt. Sie ist der Grund auch dafür, dass die Momente nicht an sich, sondern je *für* das, woran sie entdeckbar sind, gedacht werden können.“³³⁸ In *diesem* Sinne scheint „[...] in Reflexivität selbst angelegt, dass sie gleichsam die Inadäquatheit, die *Verschiebung*, die Übertragung ihrer selbst [in den Inhalt] fordert.“³³⁹ – Aber auch wenn Reflexivität verneint oder verleugnet wird, kann sie dadurch nicht *verhindert* werden. Die Aussage ‚es gibt keine Reflexivität‘ hat Reflexivität, wie auch immer, bereits eingeschlossen, *indem* sie – die Aussage, wahrnehmbar – Reflexivität negiert.³⁴⁰ Weil eine Behauptung nicht allein deswegen gilt, weil sie geäußert wurde³⁴¹, ist

³³⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 137.

³³⁶ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 322: „Dass jedes Reflexive, das erscheint, die Grundstruktur, die in den Momenten liegt, als Anlage füllt und bestimmt, liegt eben selbst – reflexiv – angelegt in der Asymmetrie, der Verschiebung und schließlich der Nachträglichkeit. Der Grund hat es an sich, selbst verlassen zu werden – gemäß der reflexiven Verschiebung selbst.“

³³⁷ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 322.

³³⁸ Ebd.

³³⁹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 241. Das „selbst“ verbindet hier das „angelegt“ mit „Reflexivität“ und meint nicht so etwas wie „Reflexivität selbst“.

³⁴⁰ Das ist, was Hegel die ‚bestimmte Negation‘ genannt hat, vgl. Hegel, Georg W. F.: Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch, Frankfurt a. M. 1986, S. 49: „Das Einzige, *um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen* [...] ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebenso sehr positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines *besonderen* Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern *die Negation der bestimmten Sache*, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert, [...] Indem das Resultierende, die Negation, *bestimmte* Negation ist, hat sie einen *Inhalt*.“ – Was verneint wird, ist immer in bestimmter Hinsicht verneint. In dieser Bestimmtheit liegt die

Reflexivität, qua *Ausschluss*, bereits eingeschlossen. Philosophische Reflexionen können Reflexivität verhindern wollen, z. B. durch bestimmte konventionelle ‚Methoden‘, aber auch das hindert keinen Leser daran, das tatsächliche Vorgehen dieser philosophischen Reflexionen mit der Explikation ihrer ‚Methode‘ vergleichen, die ‚Methode‘ auf die Rede, die sie formuliert, *zurückbeziehen* zu können. Reflexivität ließe sich nur durch eine vollständige Kontrolle aller Kontexte bezwingen, durch die Kontrolle und Reglementierung von allem, was (jemals) gesagt wird. Philosophische und nichtphilosophische dogmatische Glaubenssysteme zeichnen sich dementsprechend vor allem dadurch aus, dass sie die Herangehensweise, die Lektürehinsicht, die Perspektive einer bestimmten Reflexion oder einer Gruppe von philosophischen Reflexionen a priori für ‚unmöglich‘, ‚irrational‘, ‚unphilosophisch‘, ‚unklar‘ und ‚unpräzise‘, für grundlegend ‚falsch‘ und sogar ‚gefährlich‘ erklären. Aber es ist unmöglich, allen und jeden Kontext zu kontrollieren, ihn einer Zensur zu unterwerfen – Kontexte liegen nicht in einer geheimen Asservatenkammer herum und warten darauf, aufgenommen zu werden, sondern sie ergeben sich aus dem, was ein logisch-semantisches System jedem seiner kompetenten Sprecher ermöglicht:

„Voraussetzung ist eine Verteilung, die genügend reichhaltig ist, um reflexive Bezüge zu erlauben, wie dies in Sprachen der Fall ist, die beispielsweise Terme der Grammatik, Logik oder Sprechhandlungen aufweisen. Dementsprechend wird Reflexivität auch in einer ausgestalteten Arbeitsteilung erscheinen, oder in einer Verfassung, die komplex ist, so dass Demokratie oder Ökonomie überhaupt ‚Reflexionsstrukturen‘ genannt werden könnten.“³⁴²

Die Möglichkeit zum Rückbezug auf gemachte Setzungen und die Möglichkeit zum Ausdruck dieses Rückbezugs sind konstitutiv nicht nur für unser philosophisches Sprechen, sondern offenbar auch für unsere Auslegungen in politischer und sozialer Hinsicht.³⁴³ Reflexivität scheint sich so eben nicht als Sache³⁴⁴, sondern als eine Möglichkeit zu ergeben, so

Denkbarkeit dessen, was verneint wird. Adorno hat diese ‚bestimmte Negation‘ bekanntlich umgestaltet, um von der Verneinung der gegebenen Situation auf die *Möglichkeit* einer *anderen* Situation zu verweisen, *ohne* sie darin festzulegen, vgl. z. B. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: Ders.: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M. 2003, S. 7-412: 164-165: „Was ist, ist mehr als es ist. Dieses Mehr wird ihm nicht oktroyiert, sondern bleibt, als das aus ihm Verdrängte, ihm immanent. Insofern wäre das Nichtidentische die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikation. [...] Das Innere des Nichtidentischen ist sein Verhältnis zu dem, was es nicht selber ist und was seine veranstaltete, eingefrorene Identität mit sich ihm vorenthält.“ Vgl. dazu auch S. 62, 105.

³⁴¹ Vgl. dazu in dieser Arbeit die Überlegungen zur ‚petitio principii‘ in Kapitelabschnitt 5.2.

³⁴² Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 137-138.

³⁴³ Da hier nicht eine allgemeine Theorie menschlicher Reflexivität sondern eben eine Komparatistik reflexiver Strukturierungen in philosophischen Texten angestrebt ist, verweise ich an dieser Stelle auf den kleinen kulturgeschichtlich – auch noch hinsichtlich der Auslegung von ‚Kultur‘ – angelegten Exkurs in Kapitelabschnitt 5.6.

³⁴⁴ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 238: „Reflexivität ist nicht die Sache selbst oder eine Sache unter anderen, sie ist (als Sache) das, was eine philosophische Reflexion *mit* antreibt oder auslöst. Denn nach einem Anfang, der mit Parmenides gegeben ist, ist jede Sache in der Struktur dessen, was zu denken ist, in seiner Übertragung zu einem Thema, auch im Verhältnis zur jeweiligen Tradition, in sich reflexiv. Sie ist in Reflexivität eingelassen. Diese ist die Struktur, worin eine Sache als Sache erscheint, sowohl im Antrieb wie im Nicht-thematisieren-Können, und insofern ist Reflexivität immer dabei, ohne selbst Sache zu sein.“

etwas wie ‚Sachen‘ thematisieren *zu können* – und diese ‚Sache‘ und andere, diese ‚Thematisierung‘ und andere, dieses ‚Können‘ und anderes, in immer neuen Texten und Kontexten. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels wurde gesagt: „Reflexion‘ scheint unter anderem das Spezifische philosophischen Denkens auszumachen, in der Unbeschränktheit oder Freiheit, in der Unausschöpfbarkeit des Vermögens der Reflexion, sich auf alles (Mögliche, Wirkliche, Notwendige, Unmögliche) zu beziehen.“³⁴⁵ In dieser Unbeschränktheit von ‚Sich-beziehen-Können‘, in dieser Freiheit, ‚sich auf alles zu beziehen‘, liegt ein Merkmal von Reflexivität, das bereits im Strukturmoment der Grenze ohne Außen kurz thematisch wurde: „[...] ‚die‘ philosophische Reflexion oder ‚die Struktur von Reflexion überhaupt‘ gibt es nicht; was es gibt, sind nur je bestimmte Strukturen.“³⁴⁶ Die Untersuchung reflexiver Verhältnisse in philosophischen Texten lenkt „die Aufmerksamkeit in philosophischen Texten nicht auf die Doxa, nicht das Ausgesagte, nicht das Thema, sondern auf den Text als die Seite der Thematisierung, welche bereits in sich reflexiv ist, nicht akzidentiell und nicht nachträglich.“³⁴⁷ Die Aufmerksamkeit auf reflexive Strukturen in philosophischen Texten achtet eben, vermittelt über diese Gemeinsamkeit, auf die Pluralität dieser Texte, auf die Vielfalt von Reflexivität in philosophischen Texten: „Es gibt nur Reflexionsstrukturen im Plural, nur bestimmte reflexive Verhältnisse.“³⁴⁸ Reflexivität in der Pluralität reflexiver Strukturierungen philosophischer Reflexionen ist vergleichbar – hinsichtlich ihrer *Komplizierung*, hinsichtlich ihrer Strukturmomente –, aber sie verändert den Text nicht, sie verbessert oder verzerrt ihn nicht, sondern sie liegt in ihm vor, als gegebenes Verhältnis. Sie ist kein Dahinter und kein bloßes Darin, sondern sie ist die Verwebung und Verflechtung von Darin und Darüber – und einer möglichen Thematisierung von so etwas wie einem ‚Dahinter‘, das auch als bloßes ‚Dadurch‘ oder ‚von da her‘ erscheinen kann. Reflexivität ist das Gemeinsame reflexiver Strukturierungen – nicht von einem ‚Prinzip‘, sondern von diesen Strukturierungen her, von ‚innen‘ her, nicht von ‚außen‘. Und

„[...] würde ‚Reflexivität selbst‘ [...] thematisiert, so wäre, wenn nicht gänzlich absurd, diese Thematisierung bereits eine *bestimmte* Entsprechung. *Denn es gibt Reflexivität ‚selbst‘ nicht*, es gibt nur bestimmte reflexive Verhältnisse. Reflexivität ist keine [ontologische, D.P.Z.] ‚Struktur‘ und nicht Eine Struktur. Ist eine Entsprechung an eine hypothetische Reflexivität-selbst nicht möglich, so produziert dieses ‚Reflexivität‘ Genannte eine *Pluralität von Reflexionsstrukturen*. Es gibt nicht ‚die‘ Reflexivität, es gibt nur viele. Reflexivität, in der Unmöglichkeit, reines Prinzip zu sein, in der Unmöglichkeit, sich ihr als einem Prinzip anzugleichen, ist Prinzip der *Mannigfaltigkeit von philosophischen Positionen*.“³⁴⁹

Mit dieser Perspektive ist als Ergebnis erreicht, was am *Anfang* dieses Hauptteils, im ersten Kapitel, als Aufgabe formuliert wurde: *Die Ausbildung eines Lektürestandortes und einer bestimmten Lektürehinsicht, die einen philosophischen Ansatz als solchen überhaupt und als bestimmten Text in den Blick nimmt, daraufhin, was einen philosophischen Ansatz überhaupt*

³⁴⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 133.

³⁴⁶ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 134.

³⁴⁷ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 139.

³⁴⁸ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 138.

³⁴⁹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 243.

und zugleich die Pluralität philosophischer Ansätze ermöglicht hat, so, dass es an jedem philosophischen Ansatz, aber stets nur auf eine bestimmte Art und Weise, festgestellt werden kann – auch an der auszuweisenden Lektürehinsicht selbst. Der Vergleich von reflexiven Strukturierungen in philosophischen Reflexionen ist möglich durch ein textimmanentes Merkmal, das außerdem Bedingung der Möglichkeit von Immanenz und *dieser* Immanenz ist. So kann, vorläufig, zusammengefasst werden:

„[...] es wird [...] unmöglich sein, dass philosophische Thematisierung im, über oder via Thematisiertes sich nicht zu sich verhalte. [...] Reflexivität ist transzendental (nicht der Gegenstand selbst) gegenüber der Philosophischen Reflexion. Sie ist nicht ihr transzendent. [...] Es ist unmöglich, sie zu umgehen; da sie umgekehrt nur in Reflexionsstrukturen sich ergibt, ist es ebenso unmöglich, sie ‚selbst‘ für sich ohne ihre Funktion für diese abzusondern. [...] Eine Koinzidenz mit Reflexivität ist unmöglich. Vollzug ist immer schon bestimmter Vollzug. [...] Reflexivität ist unumgänglich und uneinholbar.“³⁵⁰

Die Lektürehinsicht auf reflexive Strukturierungen in philosophischen Reflexionen *reduziert diese nicht auf jene Strukturierungen*; eine philosophische Reflexion ist *nicht nur* Strukturierung, sondern sie ist *viel mehr*. Aber die Lektürehinsicht nimmt etwas in den Blick, das an *jeder philosophischen Reflexion* wahrnehmbar ist, sofern sie begründende Rede ist, und sie nimmt es so in den Blick, dass sie verschiedene Weisen der Erscheinung und Auslegung von Reflexivität in verschiedenen philosophischen Reflexionen in einen Vergleich bringen kann. Reflexivität erscheint in Begründungen – aber auch als *Begriff* oder *zur Sache geronnener Begriff*, als *Struktur*, ermöglichende *Differenz* oder fundamentale *Zweiheit*, als Bewegung des *Sich-Entziehens*, des *Hervorgangs*, des *performativen Vollzugs*. In diesen – und anderen – unterschiedlichen Erscheinungsweisen nimmt sie wiederum ganz unterschiedliche Funktionen in einer philosophischen Reflexion ein. In den folgenden Kapiteln gilt es also, Derridas Gedanken einer ‚differentiellen Typologie von Iterationsformen‘, Schobingers allgemeine Anregung zum Vergleich von ‚operationalen Selbstausslegungen‘ und die von Schällibaum abgelehnte – oder vielmehr: *verschobene* – ‚Klassifikation und Typologie von Phänomenen‘ aufzugreifen. In ihnen soll ein Kaleidoskop von Beispielanalysen, angeleitet durch die hier gegebenen Überlegungen zur Komplizierung und zu den Strukturmerkmalen von Reflexivität, eine *Typologie von Reflexivität* ermöglichen, die einen Vergleich von philosophischen Reflexionen in verschiedenen Hinsichten erlaubt. – Zuvor muss jedoch noch einmal auf die Konsequenzen eingegangen werden, die sich aus dieser Lektürehinsicht für den Begriff von Philosophie und für traditionell geteilte Überzeugungen hinsichtlich Themen, Begriffen und Methoden von Philosophie ergeben. Die Radikalität der reflexiven Betrachtung erfordert auch eine radikale Betrachtung der Philosophie, in der Reflexivität erscheint.

³⁵⁰ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 242.

3.6. Philosophie in reflexiver Hinsicht

Philosophie liegt vor als philosophisch tradierter Text, als eine Ansammlung von Logoi verschiedener Autoren. Schon die Zuordnung eines Textes zu einem Autor ist, je weiter die Abfassung des Textes zurückreicht, zunehmend Sache von Interpretation, von philosophiegeschichtlich begründeter Ein- und Zuordnung. Eine operational aufmerksame Lektüre setzt, wie bei Schobinger an gleich mehreren Stellen deutlich wird, die Arbeit philosophiehistorischer Forschung voraus: Biographische und historische Kontexte können ebenso zu operativen Faktoren philosophischer Texte gehören, wie die implizite und explizite Aneignung der Tradition in einem Text gleich auf mehrfache Weise operativ wirksam sein kann. Weiterhin legen Philosophen immer auch andere Philosophen aus, nehmen Probleme und ‚Themen‘ wahr, nehmen ‚Methoden‘ wahr, die sie als solche auslegen und ‚modifizieren‘, thematisieren ihren Begriffsgebrauch und gebrauchen andere Begriffe dazu. Schließlich ermöglichen historisch-kritische Texteditionen – und ansonsten ein Blick in den Text in der Originalsprache – einen genauen Blick auf operative Faktoren: „methodologische, terminologische, logische, grammatische, rhetorische Aspekte, Darstellungsform, Medium, Hexis, Stil.“³⁵¹ Operational aufmerksame und textimmanente Lektüre bedeutet die Aufmerksamkeit auf den Text, *wie* er vorliegt. Aber insofern *jede* Lektüre philosophischer Texte eben auf diese Texte, wie sie vorliegen, angewiesen ist, liegt darin gar nichts besonderes, so dass auch für sie gilt, was Hörisch über die Dekonstruktion gesagt hat: sie erfordert das ‚praktizierte Ethos äußerster Genauigkeit bei der Lektüre von Texten‘.³⁵²

Die Philosophie geht, vor allem seit dem 19. Jahrhundert³⁵³, von einer Disziplinierung ihrer selbst aus, in deren Folge sie einen gemeinsamen Kanon philosophischer Themen und Probleme, philosophischer Begriffe und philosophischer Methoden festgelegt hat. Mit ihrer zunehmenden Orientierung an den empirischen Wissenschaften ist das Bedürfnis nach *Einführungen* in diesen Kanon gestiegen. In die Philosophie wird dann eingeführt, indem ihre vermeintlich wichtigsten Probleme vorgestellt werden, oft z. B. gegliedert durch die vier Fragen Immanuel Kants „1) *Was kann ich wissen?* – 2) *Was soll ich tun?* 3) *Was darf ich hoffen?* 4) *Was ist der Mensch?*“³⁵⁴ Es ist gut und sinnvoll, eine philosophische Ausbildung bei

³⁵¹ Schällibaum, Reflexivität als Motor von Philosophie, S. 183.

³⁵² Vgl. Hörisch, Dekonstruktion (wie Anm. 165), S. 87.

³⁵³ Vgl. Kap. 1 Anm. 31.

³⁵⁴ Kant, Immanuel: Logik, in: Ders.: Schriften zur Metaphysik und Logik. Werkausgabe Bd. VI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1977, S. 417-582: 448. – Solche propädeutischen ‚Definitionen‘ von Philosophie sind keine Erfindung der Neuzeit; bekannt ist die stoische Einteilung der Philosophie in Ethik, Logik und Physik in unterschiedlichen Kombinationen. Seit den Aristoteles-Kommentatoren kanonisch sind außerdem die ‚sechs Definitionen‘ von Philosophie: 1. Philosophie als Wissenschaft vom Seienden insofern es seiend ist (Aristoteles); 2. Philosophie ist Erkennen der menschlichen und göttlichen Dinge, des Sichtbaren und des Unsichtbaren (Platon: Politeia, Stoa); 3. Philosophie ist Nachdenken über den Tod (Platon: Phaidon); 4. Philosophie ist, Gott ähnlich zu werden (Platon: Theaitetos, Plotin); 5. Philosophie ist Wissenschaft aller Wissenschaften, Kunst aller Künste (Platon, Aristoteles); 6. Philosophie ist Liebe zur Weisheit (Herodot, Platon). – In allen Definitionen lässt sich problematisieren, was hier Reflexivität genannt wird. – Dieses Schema von ‚Definitionen‘ prägt auch die neuzeitliche Aufteilung vor: *Metaphysica generalis/Ontologie* (1,2) – *Metaphysica*

diesen Fragen zu *beginnen* – es wäre jedoch anachronistisch und sachlich falsch, die dort gestellten Fragen der gesamten philosophischen Tradition zugrunde zu legen. Philosophisches Fragen verändert sich: Es gibt viele kleine unbeachtete Fragestellungen, große Bögen, die unter (scheinbarer) Beibehaltung von Begriffen oder Problemstellungen viele Jahrhunderte überspannen; zu bestimmten Zeiten einen, bis in die Kapillaren eines Diskurses ausdifferenzierten, gemeinsamen Horizont; dann wieder ‚Denkrevolutionen‘ in kurzer Zeit, seien sie angeregt durch politische und soziale Entwicklungen einer historischen Zeit, seien sie ausgelöst durch eine Wiederaufnahme von Material, das vom zeitgenössischen Diskurs nicht beachtet wird oder wurde. Alles das ergibt sich jedoch erst, nachdem man philosophische Texte miteinander verglichen hat. Dementsprechend bleibt der Ausgangspunkt: Philosophie als eine Ansammlung von Logoi, die in unterschiedlichsten Hinsichten miteinander verglichen und mit anderen Texten zusammengebracht werden – *können*. Aus dieser Perspektive ist die Wahrnehmung von typisch philosophischen Themen ein *Schein*, der sich allein daraus ergibt, dass eben bestimmte Themen öfter, andere weniger oft aufgegriffen wurden:

„Dass frühere Philosophen alle das Thema ‚Natur‘ hätten und die ‚Prinzipien‘ suchten (oder die Metaphysik das Sein des Seienden), ist eine Konstruktion, eine hochwirksame und vielleicht notwendige, nur: sie ist eine Interpretation, die bereits im gesamten Aristotelischen Reflexionsgefüge [...] wirksam ist. Dass die neuzeitlichen Philosophen Descartes, Spinoza und Leibniz demselben Thema sich widmeten, kann nicht einmal in einem Lehrbuch für Anfänger gelten; wohl aber kann gesagt werden, dass Spinoza und Leibniz von einem verwandten Problem ausgehen.“³⁵⁵

Philosophische Themen wie ‚Mensch‘, ‚Natur‘, ‚Freiheit‘, ‚Gott‘ oder ‚Erkenntnis‘ ergeben sich aus der *historischen Pfadabhängigkeit* der philosophischen Tradition insgesamt – und stets aus der Perspektive der *Gegenwart*. Gemeinhin wird die spezifische Häufung von Themen mit einer gewissen ‚Relevanz‘ für den Menschen assoziiert – genauso gut kann aber auch einfach aufmerksamkeitsökonomisch gesagt werden: Worüber alle sprechen, darüber muss man eben auch sprechen, wenn man wahrgenommen werden will. Wer von scheinbar spezifischen philosophischen Themen ausgeht, der geht eigentlich aus von gewachsenen Attraktoren vergangener philosophischer Aufmerksamkeit. So kann Philosophiegeschichte geschrieben werden – aber nichts hindert philosophisches Denken daran, *anderes* zum Thema zu machen, als was bisher Thema schien: „Philosophie besteht nicht in der besonderen Reflexion und nicht in besonderen Themen oder Gegenständen. Vielmehr: *Es gibt keine philosophischen Themen, kein Thema ist philosophisch*. Dies kann gewendet werden zu der Unbeschränktheit der Reflexion: Alles kann philosophisches Thema *werden*.“³⁵⁶ – Aus Sicht einer Lektürehinsicht auf reflexive Strukturierungen in philosophischen Texten entspräche die Festlegung eines ‚vorher‘ bereits feststehenden Themas der dogmatischen Setzung eines Rahmens, der sich nur und zuallererst aus dem Text selbst ergeben kann. Reflektiert der

specialis: Kosmologie (1,5), Theologie (2), Psychologie (4,6). – Vgl. Kranz, Margarita: Art. ‚Philosophie‘. D. Peripatos und Aristoteleskommentatoren, in: HWP 7 (1989), Sp. 590-592; Hadot, Pierre: Art. ‚Philosophie‘. F. Die Einteilung der Philosophie in der Antike, in: HWP 7 (1989), Sp. 599-607: 601-602.

³⁵⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 140 Anm. 9 [373].

³⁵⁶ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 139-140.

Leser nicht auf eine solche Rahmensetzung, kann sie den gesamten Text, als ‚textäußerer Faktor‘, verzerren. Das schließt nicht aus, dass man bestimmte Texte unter ein gemeinsames Thema stellen kann – aber dieses Thema liegt nicht schon in den Texten vor, sondern eben erst in dem Text, der sie unter dieses Thema stellt.

Eine Asservatenkammer, die alle möglichen Kontexte oder alle möglichen philosophischen Themen enthielte, gibt es nicht. Ebenso wenig gibt es eine Asservatenkammer, welche die *Bedeutung* aller möglichen philosophischen *Begriffe* enthielte.³⁵⁷ Philosophische Begriffe sind, aus der Sicht der hier vorgeschlagenen Lektürehinsicht, Begriffe *in einem Text* und in Bezug *auf diesen Text*. Wer einen philosophischen Begriff in dieser oder jener von ihm ausgelegten Bedeutung annehmen und weiterverwenden will, kann das tun und er kann diese seine (oder ihre) Anerkennung für die einzig mögliche halten. Aber *niemand muss das tun*, ganz einfach deswegen, weil die Begriffe nicht selbst schon etwas bedeuten, ohne den Text, der sie gebraucht. Es gibt nur den bestimmten Gebrauch eines bestimmten Begriffs in einem bestimmten Kontext. Ein gutes philosophisches Wörterbuch gibt dementsprechend nicht die Bedeutung eines philosophischen Begriffs an, sondern es gibt die Texte an, in denen er in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird.³⁵⁸ Das philosophische Wörterbuch ist selbst ein Text, der die Begriffe zusammenstellt in einer Hinsicht. Diese Hinsicht ist eben *dasselbe Begriffswort*, aber in *unterschiedlichen* Texten und Kontexten – und demnach auch, möglicherweise, *nicht derselbe Begriff*. Dasselbe Begriffswort ist nicht notwendig derselbe Begriff – deswegen, weil ein philosophischer Begriff sich nur in einer bestimmten philosophischen Reflexion ergibt, als ein Begriff für ..., was allein aus dieser Reflexion – und nicht aus einem Lexikon oder von einem philosophischen Orakel – zu erfahren ist.³⁵⁹ Umgekehrt gilt für ein schlechtes philosophisches Wörterbuch: „Eine Philosophiegeschichte, die zur Frage: Was ist der Geist?, alle möglichen Antworten zusammensucht, ist nicht nur der Tod der Philosophie, sondern ihrer selbst.“³⁶⁰ Eine solche falsch verstandene Philosophiegeschichtsschrei-

³⁵⁷ Vgl. Wittgenstein, PU, Nr. 117: „Man sagt mir: ‚Du verstehst doch diesen Ausdruck? Nun also, – in der Bedeutung, die du kennst, gebrauche auch ich ihn.‘ – Als wäre die Bedeutung ein Dunstkreis, den das Wort mitbringt und in vielerlei Verwendung hinübernimmt.“ Vgl. auch Nr. 198.

³⁵⁸ Vorbildlich in dieser Hinsicht ist das *Historische Wörterbuch der Philosophie*, das anhand von Begriffswörtern als Lemmata das Begriffsspektrum bei verschiedenen Philosophen aufspannt und so – gemeinsam mit entsprechenden philosophiehistorischen Untersuchungen – die Verfolgung von Rezeptionslinien erlaubt. – Auch für die Begriffsgeschichte ist der Begriffssessentialismus eine fremde Vorstellung. Sie geht gerade davon aus, „[...] daß jeder Begriff *eo ipso* auf seinen Kontext bezogen ist. Speziell ohne Gegenbegriffe, Ober- und Unterbegriffe, Begleit- und Nebenbegriffe läßt sich kein Begriff analysieren. Er verweist zwangsläufig auf größere Texteinheiten [...]. Der Überschnitt in die sogenannte Diskursanalyse ergibt sich damit von selbst. Begriffe sind immer in Begriffsnetze eingespannt; es kommt nur darauf an, in welcher Tiefenschärfe die Quellen befragt werden [...]“ Vgl. Koselleck, Reinhart: Stichwort: Begriffsgeschichte, in: Ders.: *Begriffsgeschichten*, Frankfurt a. M. 2010, S. 99-102: 101.

³⁵⁹ Vgl. Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?*, übers. v. Bernd Schwibs u. Joseph Vogl, Frankfurt a. M. 2000, S. 10-11: „Es gibt keinen Himmel für die Begriffe. Sie müssen erfunden, hergestellt oder vielmehr erschaffen werden und wären nichts ohne die Signatur derer, die sie erschaffen. [...] [G]erade den Begriffen muß der Philosoph am meisten mißtrauen, solange er sie nicht selbst erschaffen hat. [...] Das erste Prinzip der Philosophie ist, daß die Universalien nichts erklären, sie müssen selbst erklärt werden.“

³⁶⁰ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 140.

bung³⁶¹ versucht ein Problem zu erledigen, indem es, vermeintlich, alle möglichen Kontexte aufzählt. Noch in diesem Unterfangen steckt also die Tendenz, eine ‚Vollständigkeit‘ zu erreichen, die ‚letzte Bedeutung von ...‘ zu formulieren. Sie tut es dann aber nicht mehr begründend, sondern nur noch historisch. – Dass es so etwas wie ‚philosophische Grundbegriffe‘ gibt, ist bereits Ergebnis einer Interpretation vorliegender philosophischer Denktradition, die vom eigenen Standpunkt aus vereinheitlicht und auf diesen Standpunkt hin ausgerichtet wird. Diese Vorgehensweise ist typisch für Philosophie, die immer mehr oder anderes oder besseres sagen will als ihre Vorgänger. Das bekannteste frühe Beispiel dafür ist Aristoteles:

„Im fünften Buch (Delta) seiner *Metaphysik* definiert Aristoteles die Bedeutungen gewisser Grund-Wörter. Indem Aristoteles aber bestimmte Wörter auswählt, schafft er erst ‚Grundbegriffe‘; und indem er dies tut, schöpft er sie zu den Grundbegriffen seiner Philosophie; und dies so, dass sie auch Anwendung finden für das, womit bislang im Alltag und in der Wissenschaft gedacht und gehandelt wurde. ‚Begriffe‘ sind nicht einfach da, um dann von irgendwelchen genialen Philosophen definiert zu werden. Und was geschaffen wird, sind nicht einfach Begriffe, es sind vielmehr grundsätzliche Denk-Welten, in denen wir uns fortan bewegen.“³⁶²

Es gibt also keine irgendwie vorher vorliegenden Bedeutungen, die für jeden beliebigen oder auch nur für manche Texte gelten. Die Bedeutung eines philosophischen Begriffs ergibt sich immer auch aus seinem Gebrauch in (s)einem Text. Diese Vorstellung gehört zu den schwierigeren ‚Übungseinheiten‘ einer operational aufmerksamen Lektüre, weil der Ausgang von ‚existenziellen Fragen‘ oder ‚Menschheitsproblemen‘ oder von ‚gegenwärtiger Relevanz‘ oft und gerne gewählte Voraussetzungen von philosophischen Reflexionen und philosophischer Kommentarliteratur sind. Sie ist trotzdem gerade deswegen so nötig, weil die Annahme einer textfremden Bedeutung im schlimmsten Fall, wenn sie an einer neuralgischen Stelle unterstellt wird, den gesamten Text auf diese Bedeutung hin anordnet und – wie ein Gummituch, auf das eine Bleikugel gelegt wird – verzerrt.

Was für philosophische Begriffe gilt, das gilt schließlich auch – und insbesondere in der Untersuchung reflexiver Strukturierungen – für philosophische *Methoden*. Jede Darstellung einer Methode ist bereits eben dies: Darstellung, Auslegung. Und jede Darstellung wird bereits auf eine Weise vorgegangen sein, die nicht schon in der oder alleine durch die Angabe einer Methode geklärt ist: „*Es gibt keine philosophischen Methoden, keine Methode ist philosophisch.* [...] Falls es eine philosophische Methode gäbe, die auf philosophische Themen angewandt würde, wäre diese dem Thema *äußerlich.*“³⁶³ Aus dem Umstand, dass jede Angabe einer Methode oder Regel immer selbst bereits – qua reflexiver Verschiebung – bestimmte Auslegung ist, ergibt sich eine Spannung zwischen der thematischen Methode oder Regel und der tatsächlichen Vorgehensweise der Thematisierung, die allenfalls für den Leser, aber

³⁶¹ Keiner von den bekannten Philosophiehistorikern des 20. Jahrhunderts hat derart einfach gedacht, höchstens ihre Epigonen. Philologen wie Jaeger und Schadewaldt und Philosophen wie Ueberweg, Gadamer, Ritter, Henrich, Beierwaltes und Flasch sind sich der Komplexität und Pluralität und der – *prima facie* – Unübersichtbarkeit ihres Gegenstandes voll bewusst. Vgl. dazu auch Anhang 7.

³⁶² Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 27.

³⁶³ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 143.

– textimmanent – nie für die philosophische Reflexion wahrnehmbar ist: „Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine Praxis. Und der Regel zu folgen glauben ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel zu folgen.“³⁶⁴ Wer seine eigene Vorgehensweise auslegt, muss sich täuschen können und täuschen können dürfen.³⁶⁵ Und umgekehrt können sich Regeln einfach aus der Aufmerksamkeit auf die eigene Operationalität ergeben, im Nachhinein und nicht im Vorhinein: „Und gibt es nicht auch den Fall wo wir spielen und – ‚make up the rules as we go along‘? Ja auch den, in welchem wir sie abändern – *as we go along* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“³⁶⁶

3.7. Philosophie und Reflexivität

Philosophie verwirklicht Reflexivität, in verschiedenen Weisen und Hinsichten, in philosophischen Texten. Ausgangspunkt dieses Kapitels war die Komplizierung reflexiver Strukturen, die von Schällibaum unter die Titel ‚Reflexions-Form‘ und ‚Reflexions-Struktur‘ sowie ‚Reflexivitäts-Struktur‘ gefasst wurden. Dabei war stets zu unterscheiden zwischen der Perspektive des Lesers und der Perspektive der philosophischen Reflexion, die selbst noch einmal – weil der Leser immer mehr weiß als der Text – in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander stehen. Zum Abschluss dieses Kapitels sollen die verschiedenen Verhältnisse noch einmal in Bezug auf das Leser-Text-Verhältnis gefasst werden, um das Verwobensein der Lektüre in den Text und in die reflexiven Strukturierungen zu verstehen. – (1) Die ‚Reflexions-Form‘ liegt vor an und in *allem* Gesagten oder Gedachten. Für den Leser eines philosophischen Textes liegt sie demgemäß in verschiedenen Verhältnissen vor: a) im Verhältnis des philosophischen Textes und seinem Worüber, so, dass alles, was in dem philosophischen Text ‚steht‘, das Gesagte eines Sagens oder die Thematisierung eines Thematischen ist, in Anführungszeichen oder hinter einem vor dem Text vorgestellten Doppelpunkt gesetzt; b) im Verhältnis von bestimmten operativen Faktoren und bestimmtem Inhalt innerhalb des Textes; c) im Verhältnis von gegebenem Text als Gelesenem und dem ‚Leseakt‘ des Lesers,

³⁶⁴ Wittgenstein, PU, §202. Das bedeutet: Eine Übereinstimmung zwischen dem ‚inneren‘ und dem ‚äußeren‘ Regelfolgen ist *möglich*, aber nicht von vornherein gegeben. Diese Möglichkeit erzeugt nicht einen infiniten Regress, sondern sie entgeht ihm, eben im Einbezug einer *doppelten* Perspektive. – Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 114: „Ist diese Feststellung sinnvoll, muss sie eben die Differenz von Glauben und tatsächlichem Tun implizieren [...] So schließt diese Feststellung allemal ein, dass es eine Differenz der Sicht von außen und ‚von innen‘ gebe und dass es gerade deswegen gelingen könne, einem S (hinreichend) zu zeigen, welches Spiel er in der Tat spiele. Aber der Nachweis gegenüber S, dass S das Spiel R nicht spiele, kann unter Umständen nicht leicht gelingen, wenn das Spiel R das Prozedere für diesen Nachweis nicht enthält.“ – Der Hinweis auf eine andere Regel, als die, nach der man ein Sprachspiel zu spielen glaubt, kann scheitern – z. B. genau dann, wenn das Sprachspiel qua Regel bestimmte Voraussetzungen ausgeschlossen hat, deren Fehlen den Hinweis unverständlich werden lassen.

³⁶⁵ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 114 Anm 80 [366].

³⁶⁶ Wittgenstein, PU, §83.

sofern das, was im Text steht, als Gelesenes, auch Gedachtes des Denkens des Lesers ist – analog gilt das auch für den Hörer einer philosophischen Vorlesung o. ä.; d) im Verhältnis jeder möglichen Antwort eines Lesers auf einen Text (einer Auslegung, eines Gegenarguments usw.). – *Philosophische Texte können daher sowohl den Leser als auch diese Differenz von Lesen und Gelesenem noch in ihre Überlegungen mit einbeziehen.* Man kann sich den Leser demgemäß auch als *Dialogpartner* des Textes vorstellen, sofern er zumindest bestimmten Argumenten zustimmen oder sie verneinen kann. *Beide, Text und Leser, sind dann Teil eines (freilich fiktiven) Gesprächs und sämtliche logischen Setzungen aller Texte aller Teilnehmer an diesem Gespräch teilen diese Gemeinsamkeiten.* – (2) Die ‚Reflexions-Struktur‘ liegt für den Leser vor an einer philosophischen Reflexion: a) sofern diese sich in ihrem Worüber zugleich auf das Worin dieses Worüber bezieht (einfache Reflexivität: ‚Immanenzbegriff‘); b) sofern diese sich in ihrem Worüber auch noch auf das Verhältnis von Worin und Worüber bezieht (komplizierte Reflexivität: ‚Strukturbegriff‘). Der Leser kann *an* dieser Reflexionsstruktur noch das ‚formal reflexive‘ Verhältnis wahrnehmen zwischen einer einfachen oder komplizierten Reflexivität als Worüber eines Textes und dem philosophischen Text ‚selbst‘, das ‚Sagen‘ oder den ‚Akt‘ dieses Worüber, welches stets *hinter* dem Doppelpunkt oder *in* Anführungszeichen steht. Diese Wahrnehmung ist diejenige der ‚Reflexivitäts-Struktur‘, sofern jeder Bezug auf das Worin – in ‚Immanenzbegriffen‘ oder ‚Strukturbegriffen‘ – stets qua bestimmtes Worüber die vollständige Einholung des ‚Sagens‘ oder des ‚Aktes‘ des Textes *verfehlt*. Der absolute Selbstbezug eines Textes ist unmöglich, weil jeder Bezug bereits ein bestimmter Bezug ist. – (3) Der Leser kann schließlich auch noch wahrnehmen, dass eine philosophische Reflexion ihre eigene ‚Reflexions-Struktur‘ thematisiert und bzw. oder an dieser ‚Reflexions-Struktur‘ noch die ‚Reflexivitäts-Struktur‘ thematisieren kann, was sich z. B. in der Wahrnehmung eines ‚Entzugs‘ oder eines ‚Hervorgangs‘ aus dem ‚Uneinholbaren‘ äußern kann, aber auch in der Wahrnehmung eines ‚Vollzugs‘, wenn thematisiert wird, dass ein Satz, indem er etwas sagt, das Gesagte zugleich vollzogen oder vorausgesetzt hat. Eine philosophische Reflexion kann so ‚Reflexivitäts-Struktur‘ wahrnehmen, die sich durch die fünf reflexiven Strukturmomente *Asymmetrie, Nachträglichkeit, reflexive Verschiebung, Differenz mit nur einem Relat* und der *Grenze ohne Außen* explizieren lässt. Eine philosophische Reflexion steht dann, wenn sie Reflexivität wahrgenommen hat – aber immer nur in einer bestimmten ‚Reflexions-Struktur‘ oder ‚Reflexivitäts-Struktur‘ – selbst in dem Verhältnis, das sie expliziert. Der Leser kann den in der thematischen ‚Reflexivitäts-Struktur‘ angegebenen ‚Grund‘ (das ‚Erste‘, den ‚Ursprung‘, die ‚Bedingung‘) mit dem ‚Akt‘ oder dem ‚Sagen‘ der philosophischen Reflexion vergleichen, wie er auch in der thematischen ‚Reflexions-Struktur‘ das thematische ‚Worin‘ mit der philosophischen Reflexion als Text vergleichen kann. Oder umgekehrt: Wie in der ‚Reflexions-Struktur‘ das Worüber als ‚Worin‘ etwas *am Worin* der dieses Worüber sagenden philosophischen Reflexion betreffen kann, so kann in der ‚Reflexivitäts-Struktur‘ das Worüber, als ‚Erstes‘, ‚Ursprung‘, ‚Bedingung‘, das *Woher* der dieses Worüber sagenden philosophischen Reflexion betreffen. Damit sind die reflexiven Verhältnisse immer zwischen Leser und Text angelegt, denn der Leser bringt in ein reflexives Verhältnis, was in der philosophischen Reflexion als Text *steht*.

Im Folgenden sind die reflexiven Verhältnisse, die möglichen Verhältnisse zwischen Leser und Text, sowie die reflexiven Strukturmomente und die Konsequenzen für die Philosophie – die Einklammerung von Geltungssetzungen hinsichtlich Themen, Begriffen und Methoden – *Voraussetzung* für die weiterhin angestellten Untersuchungen. Die folgenden Kapitel versuchen desweiteren, Reflexivität unter verschiedenen Hinsichten zu betrachten: Kapitel 4 nimmt unter dem Titel der *Komplizierung* die *Ex-plik*-ation der drei reflexiven Verhältnisse der ‚Reflexions-Form‘, ‚Reflexions-Struktur‘ und ‚Reflexivitäts-Struktur‘ in strukturanalytischer Sicht noch einmal auf. Für den Ausgangspunkt geht es noch einmal einen größeren Schritt zurück, denn es wird die Frage gestellt, wie sich eigentlich aus der ‚Uneinholbarkeit‘ der operativen Begriffe die ‚Einholbarkeit‘ der reflexiven Strukturierung ergeben kann. Die ‚Reflexivitäts-Struktur‘ wird weiterhin in zwei ‚Richtungssinne von Reflexivitäts-Struktur‘ unterschieden, die an drei Beispielen – Platon, Plotin und Hölderlin – ausgelegt werden. – Kapitel 5 schließt ebenfalls an die Problematik der ‚Uneinholbarkeit‘ an und erweitert sie, unter dem Titel *Rest*, um die Frage nach der Möglichkeit von Begriffen wie einem ‚reinen Akt‘ oder einer ‚unerkennbaren Materie‘. In den Blick genommen wird damit zugleich das Verhältnis von performativem Widerspruch und der dogmatischen Setzung (*petitio principii*), in denen sich jeweils auf unterschiedliche Weise Reflexivität zeigt. Da sich das Grundproblem von Regress und Dogma jeweils als *Reduktion* oder *Nivellierung* zeigt, wird ein zugleich historischer wie systematischer Blick auf philosophische Positionen und Begriffe geworfen, die dieser Nivellierung Vorschub leisten. Schließlich werden die strukturelle *Differenzierung* und die Kritik an der *Nivellierung* an Beispielen aus der philosophischen Tradition aufgezeigt – inklusive eines kleinen kulturphilosophischen Exkurses zur konstitutiven Funktion von Differenzierung *und* Nivellierung. – Kapitel 6 thematisiert die *logische Immanenz* philosophischer Reflexionen, von einem Anfang, einer Frage, einem Problem aus, über ihre jeweilige Ausgestaltung, bis hin zu vier verschiedenen Verwirklichungen von Letztbegründungsansprüchen in der Philosophie. Im Anschluss daran wird die Möglichkeit von Letztbegründung erörtert und werden anschließend die Konsequenzen für die Philosophie aus den vorangegangenen Darstellungen gezogen. – Kapitel 7 schließlich fasst die methodischen Werkzeuge einer Analytik reflexiver Strukturen zusammen und formuliert die gesuchte Lektürehinsicht noch einmal programmatisch.

Für die folgenden Auslegungen philosophischer Reflexionen muss noch eine Anmerkung gemacht werden: Insofern Untersuchungen über ‚die Philosophie‘ immer, egal in welchem Modus, historisch oder systematisch, *komparatistisch* angelegt sind, d. h. soweit sie philosophische Texte anhand dessen vergleichen, was ihnen gemäß einer bestimmten Hinsicht gemeinsam ist – und insofern hier ein *Gemeinsames* philosophischer Reflexionen gesucht wurde, das nicht von ‚außen‘ an den Text herangetragen wird, sondern sie hinsichtlich dessen in einen Vergleich bringt, was sie zu philosophischen Ansätzen macht; ein *Gemeinsames*, das als Vergleichshinsicht nicht das Spezifische und Eigene dieser Ansätze zudeckt und einebnet – das Philosophie als Philosophie kennzeichnet und sich trotzdem nur in bestimmten Weisen darstellt – möchte ich im Folgenden einen *Entwurf zu einer philosophischen Komparatistik*, im Anschluss an Fink, Schobinger und Schällibaum vorlegen, *die philosophische Reflexionen als Texte hinsichtlich der in ihnen wahrnehmbaren reflexiven Strukturierung*

gen vergleicht. Ein solcher Entwurf erfordert: (1) eine *heuristische Begrifflichkeit* zur Beschreibung und Bezeichnung verschiedener *Typen von Reflexivität*; (2) *Beispieluntersuchungen*, an denen diese Typen *exemplarisch* dargestellt werden; (3) eine systematische und strukturlogische Explikation der *Zusammenhänge dieser Typen* untereinander; schließlich (4) eine *Begründung dieser Lektürehinsicht*, die sich aus dieser Hinsicht selbst ergibt, die mit sich konsistent ist. Die folgenden Kapitel versuchen diese vier Erfordernisse zumindest im Grundriss zu erfüllen, um anderen den Anschluss und die Aus- und Weiterbildung dieses Ansatzes zu ermöglichen.

Die folgenden Untersuchungen zu philosophischen Reflexionen aus der gesamten philosophischen Tradition entwickeln aus ihnen *Beispiele* für reflexive Strukturierungen in philosophischen Texten.³⁶⁷ Das bedeutet: Was im Folgenden über die analysierten philosophischen Reflexionen gesagt wird ist weder alles, was zu ihrer jeweiligen reflexiven Strukturierung, noch alles, was zu ihnen überhaupt gesagt werden kann – noch kann, was hier gesagt wird, nur für die hier ausgewählten Texte gelten. Für jeden hier behandelten Philosophen lassen sich zehn andere nennen, die nicht berücksichtigt wurden. Ich habe versucht, einiges in den Anmerkungen unterzubringen, aber ich beanspruche keineswegs Vollständigkeit. Der Leser ist also dazu eingeladen, seine eigenen Beispiele beizuziehen – eben dann hätte die hier vorgestellte Komparatistik ihr didaktisches Ziel erreicht. – Die Texte werden hier weiterhin weder auf ihre Reflexivität reduziert, noch dienen sie bloß als Material, das es auszuschlachten gäbe für einen Zweck, den man anderswo her hätte. Es liegt gerade der Sinn des Exemplarischen darin, in dieser Rede – und d. h.: nicht ausschließlich und überhaupt – Exemplar für das zu Zeigende zu sein. Das heißt, dass jede der hier genannten philosophischen Reflexionen *erst in einer eigenen Darstellung* ihre eigene unverwechselbare reflexive Strukturierung gewinnt, die hier in keiner Weise für jeden Text in voller Breite durchgeführt werden kann. Das ändert aber am Ergebnis der Untersuchung reflexiver Strukturierung wenig, denn die liegt vor, ob der Text nur in einem kleinen Abschnitt oder insgesamt betrachtet wird. So ist jedes der genannten Beispiele wie der Anfang einer Geschichte gedacht, die ein andermal erzählt werden soll. Dass überdies in einer exemplarischen Behandlung die Feinkörnigkeit der Analyse nicht erreicht wird, die unter Beachtung operativer Faktoren bis hinab auf die Ebene der Satzzeichen möglich wäre, versteht sich vor diesem Hintergrund von selbst.

³⁶⁷ Einige der hier gegebenen Beispiele orientieren sich an Schällibaums Analysen in *Reflexivität und Verschiebung* und *Macht und Möglichkeit*. ‚Orientieren‘ bedeutet: In den meisten Beispielen habe ich versucht, eine zu Schällibaums Analysen *parallele* Darstellung zu finden, so dass die hier gegebenen Beispiele und diejenigen Schällibaums mit Gewinn zusammen gelesen werden können, ohne dass die einen bloße Wiederholungen der anderen wären – auch deswegen, weil meine Blickrichtung eine andere ist als diejenige Schällibaums. Zugleich habe ich versucht, seine Thesen, soweit nicht schon von ihm selbst geleistet, mit der bestehenden Forschung fruchtbar ins Gespräch zu bringen, was freilich auch nur begrenzt und in den Anmerkungen möglich ist. Die Stellen, an denen sich Schällibaums Analysen in seinen Werken finden lassen, sind angemerkt; wo sie es nicht sind, kann der Leser davon ausgehen, dass ich eigene Gehversuche gewagt habe. – Insgesamt soll der Leser die hier gegebenen Explikationen nicht als bloße Erklärungen der analysierten Texte verstehen, sondern auch und vor allem als *Einladungen* zur gemeinsamen Lektüre und zum Nachvollzug der hier gegebenen Lektürehinsichten.

4. Komplizierung

„Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt.
Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie
werde vom ganzen Haus getragen.“³⁶⁸

„How can everything start with a complication?“³⁶⁹

Philosophie und Reflexion – Philosophie und Reflexivität: dieses Verhältnis der Philosophie, in dem sie selbst steht, wirft die Frage auf, wo sich eigentlich die abstrakten reflexiven Verhältnisse in der Philosophie finden lassen und inwiefern von ihrer Komplizierung, ihrer Zusammen-Faltung gesprochen werden konnte. Ist Reflexivität nicht selbst so etwas wie Komplexität? Oder ist ‚Komplexität‘ eine Auslegung von Reflexivität? Die Beispiele zu Luhmann und seinen Quellen, im Abschnitt über das reflexive Strukturmoment der Grenze ohne Außen, legen eine solche Verbindung nahe. Erscheint Reflexivität nur in philosophischen Texten? Oder erscheint sie in jedem ‚System‘, in jeder Zusammen-Setzung, wenn diese verstanden werden kann als eine „Verteilung, die genügend reichhaltig ist, um reflexive Bezüge zu erlauben, wie dies in Sprachen der Fall ist, die beispielsweise Terme der Grammatik, Logik oder Sprechhandlungen aufweisen“³⁷⁰? – Auch wenn Reflexivität *hier* in Bezug auf philosophische Reflexionen untersucht wird – wovon die Begriffe ‚Reflexions-Form‘ und ‚Reflexions-Struktur‘ zeugen – ergibt sie sich doch auch in der Wissenschaft oder Literatur, in „einer ausgestalteten Arbeitsteilung [...], oder in einer Verfassung, die komplex ist, so dass Demokratie oder Ökonomie überhaupt ‚Reflexionsstrukturen‘ genannt werden könnten.“³⁷¹ Dementsprechend wäre Philosophie einfach derjenige Bereich, in dem Reflexivität besonders thematisch wird, denn: „[a]lle symbolischen Institutionen (Sprache, Kunst, Diskurs, Mythos) sind von einer Reflexivität gezeichnet. Alle politischen Institutionen sind als solche reflexiv.“³⁷²

Für die *Explikation reflexiver Strukturierungen* müssen also zu Schällibaums Begrifflichkeit *adäquate* Begriffe gefunden werden, die Reflexivitäts-Struktur nicht *exklusiv* an die philosophische Reflexion binden – auch wenn die vorliegende Arbeit vorwiegend Reflexivität an philosophischen Reflexionen beschreibt.³⁷³ Als solche adäquaten Begriffe werden weiter

³⁶⁸ Wittgenstein, ÜG, Nr. 248.

³⁶⁹ Derrida, Jacques: Preface to the 1990 Edition, in: *The Problem of Genesis* (wie Anm. 120), S. xiii-xvi: xv.

³⁷⁰ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 137.

³⁷¹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 138.

³⁷² Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 244.

³⁷³ Das ‚vorwiegend‘ zeigt an, dass eine reflexionslogische oder reflexivitätslogische Hinsicht, qua Logos, nicht auf philosophische Logoi beschränkt sein *muss*. Dass sie über den Gegenstandsbereich auf das hinausdrängt, wodurch sie noch selbst bestimmt zu werden scheint, ist freilich wieder reflexiv. – Vgl. dazu auch den Anhang *Reflexive Phänomene in den Wissenschaften des zwanzigsten Jahrhunderts* in Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 118-129, wo Reflexivität in Kontexten der Mathematik, Physik, Spieltheorie, Biologie, Ökonomie und Soziologie angesprochen wird. Schällibaums Analysen bewegen sich also bereits in diesem breiteren Spektrum. Damit ist mein eigener begrifflicher Beitrag selbst nur eine Auslegung dessen, was bei Schällibaum schon angelegt ist und zugleich der Versuch einer eigenen Ausgestaltung seiner Hinsicht.

unten (Kapitel 4.1 und 4.2) eingeführt: (1) die ‚logische Position‘, (2) die ‚reflexive Komplikation‘ und (3) die ‚reflexive Komplizierung‘, mit denen komplexe Strukturen, wie die im vorangegangenen Absatz genannten, insgesamt als *Logoi* ausgelegt werden, als Gesamtverhältnisse des Doppels ‚Setzung‘ und ‚Verhältnis‘.³⁷⁴ Das folgende Kapitel versucht also, Reflexions-Form, Reflexions-Struktur und Reflexivitäts-Struktur *in ihrem Verhältnis zueinander* genauer zu fassen und zwar in Begriffen oder Modellen, die wiederum Schällibaums Begriffe ‚Reflexions-Form‘, ‚Reflexions-Struktur‘ und ‚Reflexivitäts-Struktur‘ *noch einmal in einer anderen, nämlich strukturlogischen Hinsicht* explizieren.

Die Reflexions-Form wird hier strukturlogisch ‚übersetzt‘ in: ‚reflexive Komplikation, insofern diese reflexive Komplikation an einer Aussage mit Geltungsanspruch wahrnehmbar ist‘. Demgegenüber stehen andere Verhältnissetzungen, die sich zwar allesamt aus logischen Gebilden – Auslegungen, Beschreibungen, Darstellungen – ergeben haben, die aber mit der Zeit sich gleichsam ‚sedimentiert‘ haben, z. B. als ontische oder ontologische Diskurse über Gegenstände. Trotz dieser ‚Sedimentierung‘ – die im Kapitel 5 eigens thematisiert wird – bleiben sie dennoch das, was Schällibaum hier ‚symbolische Institutionen‘ genannt hat. – Die ‚Seite‘ des Sagens, Denkens, des ‚Aktes‘, des ‚uneinholbaren Vor‘ (... dem Doppelpunkt‘ usw.) wird – in Aufnahme des Begriffs der ‚Aussageposition‘ aus dem letzten Kapitel – strukturlogisch ‚übersetzt‘ in den Begriff der *logischen Position*. Die *logische Position* bringt die Position oder Instanz eines *Logos über ...* zum Ausdruck – bloß diese Position oder Instanz und zugleich diese *nicht* schon als Sache oder Person. – Die Verflechtung der reflexiven Komplikation mit ‚sich selbst‘ lässt sich dann, unter Einbezug des Strukturmoments der reflexiven Verschiebung als ‚Bewegung‘, strukturlogisch beschreiben als *reflexive Komplizierung*, d. h. als eine ‚Bewegung‘ der *Zusammen-faltung* der reflexiven Komplikation. Diese Zusammenhänge führen zu einem Verständnis *komplexer Reflexivität* – oder eben Reflexivität, die hier wiederum *explizit* in philosophischen Reflexionen thematisch werden kann und die im vorangegangenen Kapitel mit den Begriffen ‚Reflexions-Struktur‘ und ‚Reflexivitäts-Struktur‘ gefasst wurde. Die Reflexions-Struktur und die – an dieser wahrnehmbare – Reflexivitäts-Struktur ergeben sich so als Verhältnisse, die strukturlogisch *durch die reflexive Komplizierung ausgelegt werden können – hinsichtlich ihrer Komplexität*. Diese Hinsicht zu missachten heißt, die reflexive Komplizierung für so etwas wie eine ‚Grundstruktur‘ zu halten. Das ist hier aber nicht gemeint, sondern: eine Auslegung von etwas *an* Reflexivität *als* logische Komplexität. – In den Abschnitten 4.1 bis 4.3 wird damit noch einmal eine *weitere* Perspektive aufgemacht, die *philosophische Reflexivität* und *Reflexivität in anderen Logoi* in eine gemeinsame begriffliche Perspektive zu stellen versucht und dadurch verdeutlichen will, wie die reflexive Strukturierung *als komplizierte Struktur* gedacht werden *kann*. Dabei gilt immer noch: Das Verhältnis, das Reflexivität in philosophischen Reflexionen zum Ausdruck bringt, ist die Reflexions-Struktur – und *an* ihr, am Verhältnis von ihr zu der sie äußernden Aussageposition oder Aussageinstanz ist Reflexivitäts-Struktur wahrnehmbar. Die philosophische Perspektive wird nicht verlassen, sondern von ihr ausgehend wird nur ein

³⁷⁴ Zur hier relevanten Ethymologie von ‚lógos‘, vgl. noch einmal die vorliegende Arbeit Kapitelabschnitt 3.2. – Die Begriffe ‚Struktur‘, ‚Text(ur)‘, das ‚plēcto‘ in ‚sim-plex‘, ‚kom-plex‘, ‚im-plizit‘ und ‚ex-plizit‘, die als operative Begriffe der vorliegenden Arbeit ausgezeichnet werden können, werden in Kap. 6.2 thematisiert.

weiterer begrifflicher Rahmen entwickelt, der es erlaubt, *gegebenenfalls* aus dem Kontext der philosophischen Tradition herauszutreten.

Für die Explikation von Reflexivität als strukturelle Komplizierung muss allerdings zunächst ein Problem geklärt werden, das bisher nur angedeutet, aber im Wesentlichen übergangen wurde: das Problem des *infiniten Regresses*, z. B. im *Entzug* der operativen Ebene. Die Auflösung (nicht: Lösung) des Regresses als Problem war bereits bei Fink im zweiten Kapitel thematisch; von ihr nimmt die Überlegung ihren Ausgang. Erst wenn deutlich gemacht ist, in welchem Verhältnis die Reflexions-Form zur Struktur des infiniten Regresses steht, kann weitergegangen werden, hin zum Verhältnis von Reflexions-Form und Reflexions-Struktur bzw. Reflexivitäts-Struktur. Dieses Verhältnis lässt sich nicht eigentlich darstellen, es lässt sich nur modellieren, in einer bestimmten Hinsicht, welche die Zusammenfaltung, die reflexive Komplizierung *zeigt*, die das reflexive Verhältnis herstellt, wenn eine reflexive Strukturierung im Logos vorliegt. Weil aber auch kein ‚eigentliches‘ Modell reflexiver Strukturierung gegeben werden kann, ohne sogleich wieder in das Missverständnis einer ‚formalen Grundstruktur‘ zu fallen, auf die man sich dafür beziehen könnte, muss das Modell *indirekter*, analoger verstanden werden, als *Modell für Modelle reflexiver Komplizierung* (MMRK). Es formuliert so ein Tertium, aber gerade *nicht* für reflexive Komplizierung in philosophischen Texten, sondern *nur* für andere Modelle, welche Reflexivität *hinsichtlich* des Verhältnisses von Reflexions-Form, Reflexions-Struktur und Reflexivitäts-Struktur darstellen. Zu beachten ist *diese* Hinsicht: Das Modell versucht selbst wieder nur einen Aspekt von Reflexivität zu verdeutlichen, es gibt nicht so etwas an wie ‚Reflexivität selbst‘. Mithin versucht es vor allem zu zeigen, dass Reflexivität auch strukturlogisch sinnvoll denkbar ist und nicht ins Nichts führt.

Erst wenn diese Denkbarkeit erhellt ist, kann weitergegangen werden zu *komplizierter Reflexivität*, zu Reflexions-Strukturen und Reflexivitäts-Strukturen. Vor allem letztere stehen dort im Fokus, wo nicht nur der Selbstbezug vom Worüber auf das Worin wahrgenommen werden kann, sondern wo die Momente der reflexiven Verschiebung, der Differenz mit nur einem Relat, der Grenze ohne Außen *an* einer Reflexions-Struktur, vom Leser oder der philosophischen Reflexion, wahrgenommen werden können oder wahrgenommen worden sind. Es wird also – in demselben explikativ-strukturlogischen Sinn wie im MMRK – versucht, reflexive Verschiebung, Differenz mit nur einem Relat und Grenze ohne Außen ‚darzustellen‘, in einem Strukturschema oder Strukturmodell, das vor allem die reflexive Bewegung wahrnehmbar machen soll – eine Bewegung, die bereits geendet hat, wenn sie dargestellt wird. Im Abschnitt 4.4 werden sodann weiterhin *zwei Richtungssinne reflexiver Komplizierung* oder *Richtungssinne von Reflexivitäts-Struktur* unterschieden, die an zwei kleinen Beispielanalysen von Texten von Platon und Plotin verdeutlicht werden. Diese beiden Richtungssinne sind hier nur so genannt und aber – als reflexive Phänomene in der Unterscheidung voneinander – bereits früher bemerkt worden: in der Klassischen Deutschen Philosophie im Ausgang von Fichte, vor allem aber bei Friedrich Hölderlin. Eine dritte kleine Untersuchung widmet sich also seiner Zusammenstellung dieser *beiden Richtungssinne von Reflexivitäts-Struktur*, in einer Art Versammlung der beiden Grenzen (ohne Außen) von Reflexivität, *logisch* und *ontologisch*. Im Zusammenhang ergeben die drei Betrachtungen dann

ein erstes Bild von Reflexivität in der philosophischen Tradition – und überdies ein systematisch entscheidendes, insofern an Platon und Plotin in mannigfaltiger Weise angeknüpft werden kann. Diese Anknüpfungen können hier allerdings nur angemerkt, nicht alle eigens behandelt werden. Aber sie zeichnen das Bild einer philosophischen Tradition, die sich über Jahrhunderte ihrer eigenen Reflexivität – auf die eine oder andere Weise – sehr bewusst war.

4.1. Einfache Reflexivität

Begonnen werden muss also, noch einmal, mit der Reflexions-Form. – Die Reflexions-Form, so wurde gesagt, liegt an und in allem Gesagten oder Gedachten. Sie liegt vor in vier Verhältnissen: im Verhältnis der Aussageposition des philosophischen Textes zu seinem Inhalt, in den jeweiligen Verhältnissen von operativen Faktoren in der Thematisierung zum Thematischen, innerhalb des Textes; und sie liegt noch vor im Verhältnis des Lesens oder Hörens des Lesers oder Hörers zu seinem Gelesenen oder Gehörten – sowie in jeder möglichen Antwort des Lesers oder Hörers auf das Gelesene oder Gehörte. Die Reflexions-Form ist ‚formale Reflexivität‘, insofern, als sie sich aus dem Rückbezug auf ein Gesagtes oder Gedachtes *als Gesagtes* oder *Gedachtes* ergibt, als Struktur *zwischen* Aussageposition oder Aussageinstanz³⁷⁵ und Ausgesagtem. Die Reflexions-Form scheint, wie der Name schon sagt, bloß die Form, das asymmetrische Verhältnis anzugeben, in dem jede logische Setzung bereits steht, insofern sie als solche gesetzt ist. Und doch ist ja erst die Wahrnehmung dieses Verhältnisses – als Worin oder als Struktur von Worin/Worüber – das, was Reflexions-Struktur ausmacht. Begonnen werden muss also mit der Reflexions-Form, mit dem, was im letzten Kapitel ‚formale Reflexivität‘ genannt wurde. Erst diese Struktur eines Bezugs-auf-..., der zugleich die Differenz von Beziehendem und Bezogenem wahrnehmbar werden lässt, also die beiden *unterschiedenen* Ebenen miteinander *verbindbar* macht, lässt Reflexivität in philosophischen Texten erscheinen.

Die Reflexions-Form, so wurde im vorangegangenen Kapitel behauptet, zieht sich als *deiktisches* Verhältnis, quasi ‚prinzipiell‘, implizit und explizit durch alle Sprachen und Symbolsysteme. Die ‚deixis‘ ist das ‚Zeigen‘ als ‚Anzeigen‘ oder ‚Hinweisen‘ *auf* etwas, der Bezug *auf* etwas *als* etwas. Ihre Struktur steckt schon im ‚phileîn‘ der *Philosophie*³⁷⁶; ihr Name findet sich im Namen der Göttin ‚Díke‘, der Göttin des Rechts und der Gerechtigkeit.³⁷⁷ Phi-

³⁷⁵ Zum Begriff der ‚Instanz‘ vgl. Schällibaum, *Alles sagen*, S. 122; *Reflexivität und Verschiebung*, S. 269, 287, 288 Anm 22 [403].

³⁷⁶ Vgl. Kap. 3 Anm. 245. – In der Tat deutet ‚philo-sophia‘, gemäß Schadewaldts Übersetzung von ‚phileîn‘, sogar eine Reflexions-Struktur an: *Aneignung-von-Können-von-...* Vgl. zu ‚sophía‘ Homer, *Ilias*, 15. Gesang, Z. 410-413: „[...] gleich wie die Schnur [státhme] abmißt den Balken des Schiffes / Unter des Zimmerers Hand, des erfahrenen, welcher die Weisheit / Aller Kunst durchdachte, gelehrt von Pallas Athene [eû eidê sophíes hypothemosýnesin Athénes] / Also stand gleichschwebend die Schlacht der kämpfenden Völker [...].“

³⁷⁷ Einen weiteren Zugang zum griechischen Rechtsverständnis qua ‚deixis‘ kann ‚nómos‘ und das anders akzentuierte ‚nomós‘ geben, vgl. dazu Anhang 8.

losophisch wahrgenommen wird sie bereits bei den Vorsokratikern.³⁷⁸ Die Fragmente der Vorsokratiker sind nun, in jedem Fall allerdings, *auslegungsbedürftig* – und so hindert nichts daran, sie im Sinne einer Denklogik auszulegen, einer Logik also, die das (eigene) logische Setzen und In-Verhältnisse-setzen *mitthematisiert*. Die *Doppeltheit* des logischen Verhältnisses, das aus der Aufmerksamkeit auf das eigene Setzen und Verhalten erhellt, findet sich bereits in den Fragmenten von Heraklit, nicht nur in einem, sondern in gleich mehreren der wenigen überlieferten Sätze. Sie ist so präsent, dass in ihrer Präsentation ein Grundzug der heraklitischen Philosophie gesehen werden kann.³⁷⁹ Bereits in Fragment 1 wird das in gleich mehreren Hinsichten deutlich:

„Von dem Logos dessen, was vorliegt, bleiben die Menschen immer unaufmerksam, sowohl bevor sie zuhören als auch nachdem sie gehört haben. Während alles gemäß dem Logos geschieht, gleichen sie denen ohne Markierung, wenn sie sich versuchen in Worten und Werken, wie ich sie [hier] vortrage, ein jedes gemäß seiner Eigenwüchsigkeit unterscheidend und sagend, wie es sich verhält.“³⁸⁰

Der ‚logos‘ könnte eine bestimmte ‚doxa‘, eine bestimmte Lehre meinen oder auch ein ‚verborgenes‘ Weltgesetz. Er kann aber eben auch – reflexiv – diesen Logos bedeuten, den Heraklit hier vorträgt, d. h. setzt und sich zu diesem Logos noch verhält.³⁸¹ Von diesem Logos bleiben die anderen Menschen unaufmerksam, ohne eine Markierung, ohne Aufmerksamkeit auf eine Setzung, und zwar vorher und nachher, noch dann, wenn sie ihn gehört haben.

³⁷⁸ Vgl. zur Untersuchung mythischer, vorsokratischer und sophistischer Kontexte hinsichtlich Reflexivität auch Zorn, Daniel-Pascal: Vor der Mörge[r]öte. Das Ringen mit dem Nichts um das Erscheinen des Denkens, in: *Nebulosa – Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität* 1 (2012), S. 44-56.

³⁷⁹ Vgl. dazu Held, Klaus: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New York 1980, S. 127ff. – Held vertritt hier – ebenfalls von Frg. 1 ausgehend – die These, dass „die kritische Selbstunterscheidung des Denkens von der vor- oder außerphilosophischen Denk- und Verhaltensart [...] der Grundgedanke Heraklits [sei], von dem her sich alle seine weiteren Gedanken entfalten lassen [...]“

³⁸⁰ Vgl. DK 22 B 1. – Die Übersetzung ist von mir. Das Zitat lautet auf Griechisch: „[...] τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἐ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρότον: γινόμενον γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροῖσιν εὐκασί, πεῖρόμενοι καὶ ἐπέον καὶ ἔργον τοιούτων, ὀκοῖον ἐγὼ διεγεῦμαι κατὰ φύσιν διαίρεον ἐκαστον καὶ φράτον ὄκος ἐχει.“ – Die Zugehörigkeit des ‚ἀεὶ‘ (Z. 4) ist, bereits seit Aristoteles, vieldiskutiert: Ich habe mich für den Bezug auf ‚ἀξύνετοι‘ entschieden, weil es im Satz mit dem, was von den Menschen gesagt wird: „bevor sie ... hören und *nachdem* sie ... hören“ korrespondiert. Ich folge darin Snell, *Die Sprache Heraklits* (wie Anm. 270/270), S. 366 Anm. 1 und Heidegger, Martin: *Vier Seminare*. Le Thor 1966, 1968, 1969. Zähringen 1973, Frankfurt a. M. 1977, S. 10. – Das ‚ἀξύνετοι‘ (ebd.) ist die Verneinung von ‚xynetoí‘ – intelligent, weise. Es trägt, wie dieses, die Vorsilbe ‚xyn-‘: ‚mit, zusammen, gemeinsam‘, und ist eine Adjektivbildung von ‚synieí‘: ‚bringen‘, ‚zusammen-bringen‘ sowohl i. S. v. ‚zwei Feinde zusammenbringen zum Streit‘ als auch ‚zu einer Einigung kommen, zusammenkommen‘. Es kann so auch im Sinne von ‚auf-merken‘, ‚aufmerksam sein‘ verwendet werden, eben insofern das Bemerkende von etwas Gemeinsamem, das mindestens zwei zusammenbringt, Aufmerksamkeit erfordert. Snell (1926, 358) sieht in ‚syniénaí‘ „Heraklits Stellung zur Welt am deutlichsten [...] gekennzeichnet [...]“. – Das ‚ἀπειροῖσιν‘ (Z. 7) erinnert an ‚ápeiron‘ und kann wörtlich übersetzt werden mit ‚ohne Markierung‘. Es korrespondiert mit dem ‚peirómenoí‘, was ‚einen Versuch machen‘, ‚eine Probe abgeben‘, eben: ‚eine erste versuchsweise Markierung machen‘ bedeuten kann.

³⁸¹ Vgl. Snell, *Die Sprache Heraklits*, S. 367.

Sie verstehen ihn nicht, weil sie nicht achtsam sind auf das, was Heraklit tut, wenn er zu ihnen spricht oder wenn sie lesen, was er schreibt.³⁸² Die ‚Unaufmerksamkeit‘ – eigentlich: die Unfähigkeit, etwas *zusammen* zu bringen (,à-xýnetoi‘ von ,syníei‘) – der anderen Menschen ist immer wieder thematisch; gerade hier aber wird *gezeigt*, dass sie das Machen eines Logos betrifft: Wer das Gemeinsame nicht wahrnimmt, der geht an dem vorbei, was Heraklit sagt und gleicht selbst dann, wenn er sich selbst in Markierungen versucht, denjenigen ohne Markierung. Die ‚diégesis‘, der Vortrag des Logos, besteht nämlich in Worten *und* Werken, in denen *Doppeltes* geschieht: die Unterscheidung gemäß der ‚phýsis‘ und das Sagen, wie es sich verhält, wie ein Verhältnis zwischen Unterschiedenem besteht. Wie Bruno Snell feststellt, geht es bei Heraklit immer wieder „um den Gegensatz zwischen [idion] und [xynón]“³⁸³, zwischen dem Eigenen und dem Gemeinsamen. Der ‚Idiot‘, von ‚idiótes‘, ist der Privatmann, aber eben auch, abschätzig, derjenige, der sich nur aufs Eigene verlässt, der nicht an den gemeinsamen Beratungen teilnimmt. Das thematisiert auch Fragment 2: „Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Sinn [logos] gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht [idían echontes phrónesin].“³⁸⁴ Anstatt auf den vorliegenden, allen gemeinsamen Logos zu achten und dafür aufmerksam zu sein, was die Voraussetzung einer gemeinsamen Einigung ist, bleiben die Vielen bei sich, auf sich selbst und ihre Sichtweise bezogen. Wie kunstvoll eine solche Aufmerksamkeit als „Erfahrung, Übung und Bildung im Umgang mit Sprache“³⁸⁵ sein kann, zeigt Fragment 114: „Es muß so sein, daß die, die mit aufmerksamem Geiste reden, den Nachdruck legen auf das Gemeinsame aller Dinge, wie auf das Gesetz einer Stadt, und noch viel stärker [...].“³⁸⁶ Um die Pointe dieses Satzes zu begreifen, muss man ihn sich auf Griechisch ansehen: „[...] xyn nóoi légontas ischyrizesthai chrè tõi xynõi pánton, ôkosper nóomi pólis, kai poly ischyrotéros.“ Die mit ‚xyn nóoi‘, mit aufmerksamem Geist oder mit aufmerksamem Gewahren, Redenden müssen ‚ischyrizesthai‘, mit Nachdruck oder mit starkem Vertrauen, sich auf das Gemeinsame, ‚xynõi‘, beziehen oder, reflexiv, müssen sich stärken in Bezug auf das Gemeinsame von allem: „Das ‚Bemerken‘, die Aufmerksamkeit des Gewahrens gilt [...] dem Zusammenhalten der ganzen Situation, d. h. ihrem eigentlichen Nenner [...]. Heraklit hat [...] durch den Anklang *xyn nóô* – *xynô* (,mit dem Gewahren – auf das Zusammenhaltende‘) zweifellos nicht nur eine lautliche, sondern auch eine inhaltlich treffende Beziehung hervorgekehrt.“³⁸⁷ Die reflexionslogische Pointe liegt, demgemäß, einfach darin: Man braucht

³⁸² Das Spiel – im Doppelsinn von ‚Spielen‘ als ‚Tanz, Bewegung‘ und ‚Spiel‘ als ‚Abstand‘ – *mit* und *zwischen* Gesprochenem und Geschriebenem, Gelesenem und der Lesebewegung, kann bei Heraklit ganz explizit als Mittel der Gedankenführung ausgelegt werden, vgl. Snell, Die Sprache Heraklits, S. 369.

³⁸³ Snell, Die Sprache Heraklits, S. 368 Anm. 1.

³⁸⁴ DK 22 B 2. – Vgl. auch Frg. 72: „Mit dem Sinn [logos], mit dem sie doch am meisten beständig verkehren, dem Verwalter des Alls, mit dem entzweien sie sich, und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, die scheinen ihnen fremd.“ Übersetzung nach DK 22 B 72.

³⁸⁵ Stekeler-Weithofer, Philosophiegeschichte, S. 92. Vgl. ebd.: „Heraklit ist [...] der erste Denker, der [...] vom Leser oder Hörer eine ausgesprochen hohe Kompetenz der rechten Lektüre und damit in der Kunst hermeneutischen Verstehens verlangt.“

³⁸⁶ Vgl. DK 22 B 114. – Übersetzung nach Buchheim, Die Vorsokratiker, S. 76.

³⁸⁷ Buchheim, Die Vorsokratiker, S. 109.

einen aufmerksamen Geist, um das Gemeinsame von ‚aufmerksamer Geist‘ und dem ‚Gemeinsamen‘ in Heraklits Logos zu entdecken.

Die Betonung des Gemeinsamen findet sich auch bei Parmenides, z. B. in Fragment 5: „Ein Gemeinsames ist es mir, von wo aus [oppóthen] ich einen Anfang mache. Dorthin zurück werde ich wieder kommen.“³⁸⁸ Das Lehrgedicht kann insgesamt als eine, sich an mythischen Inhalten anlehrende, Einführung in das logische Denken gelesen werden.³⁸⁹ Die Aufforderung, auf den vorgetragenen Logos zu achten und ihn zu prüfen ist in den Fragmenten 7-8 explizit: „[...] mit dem Denken bring zur Entscheidung die streitreiche Prüfung, die von mir genannt wurde“, auf Griechisch: „[...] krínai dè lógoi polyderin elenchon ex eméthen rhethénta.“ Die ‚krísis‘ ist die Entscheidung, aber auch die Unterscheidung, die mit dem Logos geschehen soll und zwar mit demjenigen, der gegeben wurde. Der ‚élenchos‘ findet sich bei Platon und Aristoteles wieder, als ‚Widerlegung‘ oder ‚Prüfung‘, was heute ‚Kritik‘ heißt. – Parmenides wird doxographisch eingeordnet als ‚Begründer der Ontologie‘, insofern er sich auf das ‚Sein‘ zu konzentrieren scheint. Sein Logos kann aber auch ausgelegt werden als denklogische Aufmerksamkeit auf den Umstand, dass bestimmte Begriffe, die scheinbar Sachen bezeichnen, eben keine Sachen sind, was sich daraus ergibt, dass Denken eben immer *Etwas denken* ist. Wird diese Transitivität als die eigentliche Entdeckung von Parmenides angesehen, dann gewinnt sein Lehrgedicht – trotz der extrem auf das ‚Sein‘ bezogen scheinenden Schlussfolgerungen – eine andere Wendung: „Dasselbe ist Erkennen und die Erkenntnis, daß es existiert; denn nicht ohne das Seiende, in dem es gesagt ist, [w]irst du das Erkennen finden.“³⁹⁰ Das Erkennen oder Denken bezieht sich immer auf Erkanntes oder Gedachtes – und wenn es versucht, diesen Bezug-auf-... durchzustreichen, zur Sache ‚Nichts‘ zu machen, dann macht es einen *Denkfehler*: „weder erkennen könntest du das Nichtseiende (das ist ja unausführbar) noch aussprechen“³⁹¹ Die Lehre des Parmenides, in dieser denklogischen Hinsicht, besteht dann gerade in der Aufmerksamkeit auf die Verdinglichung eines bloß Gedachten, des eigenen Bezugs als Sache: „Parmenides sagt uns also: Das möglicherweise Nicht-Seiende, das als nichtseiend Angenommene ist nicht; das nur als solches vorgestellte Nicht-Seiende ist nicht; das, was Du allenfalls als Nichtseiendes meinen könntest, ist nicht [...]. Seiendes ist; das ‚nicht-‘ hast Du nur hinzugedacht, hast es hinzugesetzt; es ist nicht.“³⁹² Parmenides wäre in dieser Hinsicht nicht der erste Ontologe, sondern umgekehrt der erste Logiker, der gerade die Ontologie seiner Zeitgenossen, die mit hyposta-

³⁸⁸ DK 28 B 5.

³⁸⁹ So liest z. B. Stekeler-Weithofer, Philosophiegeschichte, bereits die Rahmenerzählung als Allegorie auf die prädikative Struktur des Urteils: „Das Tor ist metaphorisches Symbol dafür, dass ein Urteil, wenn es wahr ist, den Weg frei macht für das Fortfahren im schließenden Folgern, wenn aber nicht, dann können wir nicht fortfahren“, und: „Man darf bei den Türflügeln ruhig an ein metaphorisches Symbol für die Subjekt-Prädikat-Struktur eines Satzes denken: das Prädikat wird dem Gegenstand dann zugesprochen, wenn das Urteil wahr ist, das Tor sich öffnet. Im Satz aber ist es schon mit dem Gegenstand fest verbunden.“ Vgl. S. 154 Anm. 10, 15. – Vgl. zur Hemmung des Fortgangs in der ‚aporía‘ in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 6.1.

³⁹⁰ Vgl. DK 22 B 8, 34-35. – Übersetzung nach Ebert, Theodor: Wo beginnt der Weg der Doxa? Eine Textumstellung im Fragment 8 des Parmenides, in: Phronesis 34,2 (1989), S. 121-138: 125-126. Vgl. S. 123-124 zur problematischen Stellung der Verse 34-41 im Gesamtzusammenhang von Fragment 8.

³⁹¹ DK 28 B 2, 7-8.

³⁹² Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 135-136.

sierten Begriffen philosophieren, kritisch in den Blick nimmt. So kann auch der bekannteste Satz von Parmenides gelesen werden: „Dasselbe nämlich ist zu gewahren und ist auch zu sein.“³⁹³ Thomas Buchheim³⁹⁴, von dem diese Übersetzung stammt, hat darauf hingewiesen, dass sich der Satz im Griechischen – „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι“ – in einer ‚potential construction‘ übersetzen lässt, deren hervorstechendes Merkmal ist, dass sie das ‚Gewahren‘ oder ‚Denken‘ und das ‚Sein‘ auf einzigartige Weise miteinander verbindet:

„Wir meinen damit, man *kann* etwas sehen oder hören oder man *kann* da nichts machen; deshalb heißt sie also ‚*potentielle* Konstruktion‘. Bei Parmenides muß der Satz demnach heißen: ‚Etwas, nämlich dasselbe, ist zu gewahren und auch zu sein‘ [...]. Das Merkwürdige für unsere Ohren besteht [...] darin, daß jenes selbe sich ganz verschieden beziehen muß, einerseits auf ‚gewahren‘ und andererseits auf ‚sein‘. Von dem einen, dem Gewahren, ist es nämlich *Objekt*; denn das Wort ‚gewahren‘ ist ein verbum transitivum par excellence, man sagt immer ‚etwas gewahren‘. Zu dem anderen dagegen ist es, also ‚dasselbe‘, grammatisches *Subjekt*, weil ‚sein‘ ein oder vielmehr *das* verbum intransitivum par excellence ist. Trotzdem [...] strömt der Fluß der parmenideischen Satzkonstruktion ganz gleichmäßig durch beides [...] hindurch. [...] Mit etwas Nachdenken lassen sich auch andere Sätze nach dem logischen Muster des Parmenides bilden [...]: ‚Dasselbe ist zu züchten und zu wachsen‘ [...]. Oder ähnlich: ‚Dasselbe ist zu schaffen und zu gelingen‘ [...].“³⁹⁵

Mit dieser Übersetzung ergibt sich der vermeintliche objektive Idealismus des Parmenides, den einige Interpreten³⁹⁶ in ihm ausgedrückt sehen wollen, einfach als die Explikation der Reflexions-Form, in der Aufmerksamkeit darauf, dass das ‚Denken‘ oder ‚Gewahren‘ immer einen Gegenstand hat und dass aber dieser Gegenstand nicht deswegen, weil das ‚Denken‘ oder ‚Gewahren‘ sich auf ihn bezieht, bereits *gegeben* ist.³⁹⁷ In gleicher Weise sieht Snell auch bei Heraklit die anfängliche Kritik einer Verdinglichung des Logos, einer Versachlichung des Gedachten durch Isolierung aus dem allen Gemeinsamen: „Wenn wir mit der Sprache ein Ding benennen, es mit einem Namen bezeichnen, so heben wir es damit als ein Einzelnes heraus und isolieren es.“³⁹⁸ Die vielen scheinbaren Gegensätze Heraklits, in denen die Forschung vielerorts nur platte Dualismen zu sehen vermocht hat, ergeben so den Versuch der Rückbindung eines Namens oder schon: eines Begriffs, an den Kontext, auf das, woraus oder worin und woraufhin er gebraucht und gesagt wird.

Die Reflexions-Form steht auf diese Weise als Struktur bereits derjenigen Tradition zur Verfügung, auf die sich dann die Sophisten, Platon und Aristoteles – und noch, in der Spätantike, Plotin – berufen werden. Sie ergibt sich im Altgriechischen und Lateinischen vor allem

³⁹³ Vgl. DK 28 B 3.

³⁹⁴ Buchheim, Die Vorsokratiker, S. 29.

³⁹⁵ Buchheim, Die Vorsokratiker, S. 29-30.

³⁹⁶ Vgl. stellvertretend: Gabriel, Markus: Skeptizismus und Idealismus in der Antike, Frankfurt a. M. 2009, S. 69-96. Zu einer Auseinandersetzung mit Gabriels Parmenides-Interpretation, vgl. Anhang 9.

³⁹⁷ Es spricht einiges dafür, dass Hegel auch Parmenides in dem hier ausgelegten Sinn aufgenommen hat, z. B. im Begriff der ‚Kategorie‘: „Die Kategorie [...] ist dies, daß Selbstbewußtsein und Sein *dasselbe* Wesen ist; *dasselbe* nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich. Nur der einseitige schlechte Idealismus läßt diese Einheit wieder als Bewußtsein auf die eine Seite und ihr gegenüber ein *Ansich* treten.“ Vgl. Hegel, Georg W. F.: Phänomenologie des Geistes (Werke Bd. 3), Frankfurt a. M. ²1989, S. 181.

³⁹⁸ Snell, Die Sprache Heraklits, S. 368.

in einer Logik der Präfixe und Hinsichtenunterscheidungen, in operativen Wendungen und solchen, die ‚Operationalität‘ thematisieren. Eine kleine Auswahl:

‚par-ousía‘ (Mit-Anwesenheit) – ‚met-échein‘, ‚méthexis‘ (Teilhabe, Teilhabe) – ‚periagogé‘ (langsame Umwendung) – ‚meta-bállein‘ (um-schlagen) und ‚meta-bolé‘ (Um-schlag) – ‚epibolé‘ (An-wendung) – ‚metánoia‘ (Über-denken, Nach-denken) – ‚syn-aísthesis‘ (Mit-Wahrnehmen) – ‚pár-ergon‘ (Bei-Werk) – ‚phantasia‘ (Vor-stellung, von ‚phantázomai‘ wie ‚phainómenai‘, sich zeigen) – ‚autó/he-autó/tautón‘ (selbst/sich selbst/Selbigkeit) – ‚tautós‘/‚héteros‘ (das Selbe/Verschiedene) – ‚pròs ta álla/pròs heautó‘ (in Bezug auf anderes, in Bezug auf sich selbst) ‚kath’áuto‘ (gemäß (ihm/sich) selbst) – ‚koinonía‘ (Gemeinschaft) – ‚symploké‘ (Zusammen-Flechtung) – ‚peri-ploké‘ (Umeinander-Flechtung) – ‚sýnopsis‘ (Zusammenschau) – ‚prós‘ (auf der Seite von ..., in Richtung auf ..., von ... her, in der Sicht von ... usw.) – ‚nyn‘ (jetzt, nun, gerade eben, soeben) – ‚háma‘ (1. zugleich, zusammen, beide; 2. eines in Bezug auf andere; 3. Wie ‚homós‘: gemeinsam, ein- und dasselbe, verbunden usw.; 4. teils, teils; 5. nicht eher, als ..., sobald (am Übergang von Handlungen: ‚sobald er zu Reden aufgehört hatte, stand er auf‘); 6. zugleich, gleichzeitig; 7. zur gleichen Zeit wie ..., zusammen mit...) – ‚exaiphnés‘ (plötzlich, momentan) – ‚epistréphein‘ (darauf-hin-wenden) – ‚katastréphein‘ (um-wenden) – ‚chrêsthai‘ (als anaphorischer Index: gebrauchen, verwenden) – ‚apódeixis‘ (auf-zeigen, auf-etwas-zeigen: ‚apo‘ ist eine *genitive* Form, ursprl. ‚von ... her‘) – ‚semaínein/prosemaínein‘ (bezeichnen/mitbezeichnen) – ‚interpretare‘ (auslegen, verstehen) – ‚exegesis‘ (Auslegung).

Die griechische Logik beginnt so nicht erst mit Aristoteles, sondern umgekehrt: Aristoteles formuliert *eine* – z. T. formalisierte und schematisierte – Auslegung der Begriffslogik, die sich vor ihm aus der Sichtung, der Unterscheidung und dem Zusammenhalten von *Hinsichten* ergeben hat. Diese Begriffslogik bedient sich der einfachsten metasprachlichen Hinsicht: der Beschreibung dessen, was im Logos vorliegt, mit Sprachbildern und Zusammensetzungen, in der die wesentliche Zweiseitigkeit des Logos zum Ausdruck und zugleich zur bestimmten Differenzierung kommen kann. Ohne diese Begriffe in ihrem logischen Zusammenhang nachvollzogen zu haben, ist es fast unmöglich, die Darstellungen der Vorsokratiker, der Sophisten und der platonischen Dialoge angemessen zu verstehen. Umgekehrt verweisen schon Heraklits Klage über seine ‚unaufmerksamen‘ Zeitgenossen und noch Aristoteles‘ Bestreben der Schematisierung einer logischen ‚Methode‘ auf die *in dieser Logik liegende Tendenz*, sich in festen Wendungen zu sedimentieren und als Begriffsapparat tradiert zu werden. Tradiert wird so aber auch die Struktur der Reflexions-Form, die sich auch in anderen, nicht primär philosophischen Kontexten wiederfindet.³⁹⁹

Genannt wurde bereits, in der Auslegung von Parmenides, die *grammatische* Auslegung der ‚Transitivität‘ von ‚Denken‘ oder ‚Gewahren‘, der die *psychologische* Auslegung der ‚Intentionalität‘⁴⁰⁰ an die Seite zu stellen wäre. In *Linguistik* und *Anthropologie* kann als ‚ursprüngliche‘ Deixis⁴⁰¹ die Sinnggebung per ‚logischer‘ Verknüpfung von Hinsichten auf eine

³⁹⁹ Vgl. aber z. B. Peirce, Charles S.: SPQR, in: Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition, 7 Bde. [1-6 u. 8], hier: Bd. 1, hg. v. Peirce Edition Project, Bloomington u.a. (IN) 1982ff., S. 93: „The identity of mind and matter [is] that they are the same thing from different points of view.“

⁴⁰⁰ Vgl. Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkte Bd. 1, Leipzig 1874, S. 115-118.

⁴⁰¹ Vgl. Habermas, Jürgen: Es beginnt mit dem Zeigefinger, in: Die Zeit 51 (2009), S. 45: „Offenbar bildet sich mit den in kommunikativer Absicht ausgetauschten Gesten beides gleichzeitig aus: die intersubjektive Beziehung zu anderen Personen und die intentionale Bezugnahme auf etwas in der objektiven Welt. Das scheint

Situation – also: eine Lage, in der man sich befindet – verstanden werden: ‚Jemand zeigt auf etwas für jemanden anderes‘ Dieses fundamentale ‚Zeigen‘ ist bereits – in dieser Struktur – explizierbar, wenn nur jemand, vor anderen, z. B. auf einen Stein zeigt. Wird damit ein Laut verbunden, der schnell als eigenständiger ‚Index‘ aufgenommen und tradiert wird, erweitert sich die Struktur: ‚Jemand zeigt *vermittels* etwas *auf* etwas *für jemanden* anderes‘. Die Entstehung von ‚Kultur‘ und ‚Sprache‘ ist insgesamt mit dieser Strukturierung untrennbar verbunden und findet sprachgeschichtlich ihren Niederschlag in der ‚double articulation‘⁴⁰², die die lautsymbolische Effabilität und schließlich die Entkoppelung von Zeichen und Abbildung in einem konventionellen Zeichensystem ermöglicht.⁴⁰³ Es ist klar, dass hier alles schon sehr früh sehr *kompliziert* wird, wenn man es unter sprachgeschichtlichen Aspekten betrachtet.⁴⁰⁴

Die Aufmerksamkeit auf das *Geben* des Logos und auf den Logos, *wie er gegeben wurde*, die bei Heraklit und bei Parmenides bereits eine wichtige Rolle spielt, wird ebenfalls terminologisch fixiert, in einem Begriff, der dieser Doppelspannung immer noch Ausdruck verleiht: in Platons Verwendung von ‚lógon doûnai‘ bzw. ‚lógon didónai‘.⁴⁰⁵ Der Logos steht im Akkusativ, ist also das, was gegeben wird und das ‚Geben‘ ist ausdrücklich mitthematisch. Im Reduplikativ ‚didónai‘ kann man noch die doppelte Betonung der Mediumform gleichermaßen angezeigt sehen: Logos geben und gegebener Logos, quasi: Logos (ge)geben. Jeder, der Logos gibt, hat einen Logos gegeben – und muss für diesen Logos entstehen. Die Struktur von ‚didónai‘ ist nicht nur transitiv, sondern ditransitiv: Jemand gibt etwas *für jemand ande-*

auch der sozialkognitive Kern für den Gebrauch einer grammatischen Sprache zu sein, die *zugleich* der Kommunikation *miteinander* und der Darstellung *von etwas* dient.“

⁴⁰² Vgl. Martinet, André: La double articulation linguistique, in: Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague 5 (Recherches structurales) (1949), S. 30-37.

⁴⁰³ Vgl. programmatisch Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewußtsein Bd. 1. Einleitung. Spannweite des Problems. Von den undialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung, Frankfurt a. M. 1964, S. 3: „Das Umdenken [...] hat begonnen, sobald wir gewahr werden, daß es eine Grundstruktur aller Sprachen gibt, die in jeder einzelnen Sprachbewegung in jeweils modifizierter Weise am Werke geblieben ist. Das Problem der Erkenntnis wurde bisher immer unter der Leitvorstellung der Subjekt-Objektbeziehung behandelt. Sollte Erkenntnis selbst sprachlich sein, so ist in den Gedanken aufzunehmen, daß ein Subjekt dem anderen Subjekt in der Sprache etwas über die Dinge mitteilt. Die Subjekt-Objektbeziehung zeigt sich hier, nur Moment innerhalb des ganzen Erkenntnisprozesses wie seiner Resultate zu sein, da auch Erkenntnis immer den Partner hat, sei dieser auch in der Form eines Bewußtseins vorgestellt, das *alle* Menschen gemeinsam haben. Nicht Subjekt-Objekt, sondern Subjekt-Subjekt-Objekte! Das ist die erste Korrektur, die wir an der Struktur des Gerüsts vornehmen, das wir immer schon mitgebracht haben, wenn auch nur das Geringste von Wirklichkeit bewußt wird.“

⁴⁰⁴ Die Aufzählung der Auslegungen von Reflexions-Form ließe sich in der Philosophie beliebig fortführen: Bei Aristoteles z. B. „Es ist nicht möglich zu denken, wenn man nicht eines denkt.“ (Met. IV 4, 1006b10) – in der Scholastik die Unterscheidung von ‚kategorematischen‘ und ‚synkategorematischen‘ Ausdrücken – Descartes‘ Bestimmung des Doppelsinns von ‚idea‘ in der *praefatio ad lectorem* der *Meditationes* – Kants Unterscheidung von einer Erscheinung (des Gegebenen) und einem (gedachten) Ding an sich – Saussures Struktur des Zeichens als Einheit von ‚signifié‘ und ‚signifiant‘ usw.

⁴⁰⁵ Vgl. das ‚logon doûnai‘ in Prot. 336c, 339a; Theait. 202c; 183d („Antwort geben“); Soph. 230a; Polit. 286a; Phaid. 76b und das ‚logon didonai‘ in Charm. 165b; Pol. 457e, 493d, 510c, 533c, 534b; Phaid. 76b, 78d, 95d; Theait. 169a, 175c-d, 206c-210d; Krat. 426a; Prot. 336d; Sym. 202a; Phil. 50e – mit einem expliziten Rückbezug in Soph. 230a.

ren.⁴⁰⁶ Jeder gegebene Logos ist nur einer, insofern er gehört oder gelesen, insofern er wahrgenommen wird. Er *ist* das Gemeinsame, das wir alle teilen. Dementsprechend wird der Begriff auch gebraucht im Sinne von ‚Rechtfertigung‘ oder ‚Rechenschaft ablegen‘, wie ein Zeuge vor Gericht für seine Aussage im Protokoll Rechenschaft ablegt – oder im antiken Griechenland jemand durch Angabe seiner gesellschaftlichen Leistungen.⁴⁰⁷ Die logische Rechtfertigung ist so nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf das Gesagte als von jemandem gesagt und insofern es so-und-so gesagt worden ist. Sie ist Prinzip des ‚dialégesthai‘, der ‚Unterredung‘ *durch* einen Logos *hindurch*, *miteinander*, und damit Ausdruck platonischer *Dialektik*. Das ist nicht distanziert oder emphatisch zu verstehen, sondern wörtlich: Die wichtigste und erste Aufmerksamkeit auf den gemeinsamen Logos betrifft nicht das Thema, nicht ein abstraktes Gesetz oder eine Methode, sondern *das hier und jetzt von dem und dem so und so Gesagte*. Das ist der einzige Anhaltspunkt für ein logisches Urteil, sofern nicht bereits von einem Schema ausgegangen wird, das man anderswo her hätte. In dieser Aufmerksamkeit verbindet sich so die alte Reflexionslogik der Vorsokratiker mit der platonischen Dialektik und sie reicht über die Wahrnahmen von reflexiven Strukturen – als logische oder ontologische Phänomene – bis in die Neuzeit und noch bis zur Transzendentalphilosophie und zum deutschen ‚Idealismus‘ insgesamt.

Das *Geben* des Logos ist nicht der *gegebene* Logos – so einfach ließe sich die Reflexionsform zusammenfassen. Sie ist vielmehr, in dieser Auslegung eines *Gebens von ...*, Ausdruck der formalen Reflexivität der Reflexions-Form: An jedem Logos ist seine Setzung, sein Gesetzsein-von-... wahrnehmbar, für jeden, der an einem Logos teilnimmt. Selbst wenn der Logos ‚vom Himmel gefallen‘ oder ‚von Gott aufgeschrieben‘ ist, ist das ‚Von-wo-her‘ des Logos irreduzibel *mit* da. Steht nicht explizit die Performanz der philosophischen Unterredung im Blick, sondern eine vom Vortrag abstrahierte Darstellung einer ‚Struktur‘, eines ‚Systems‘ oder eine Immanenz wie ‚Geschichte‘, ‚Psyché‘, ‚Kommunikation‘ usw., dann ist der Begriff ‚Reflexions-Struktur‘ nur noch im übertragenen Sinne sinnvoll. In einer strukturlogischen Hinsicht – also: in einer Hinsicht auf den *Logos als Struktur*, als Gefüge von Inhaltlichem und Operativem – findet sich die Reflexions-Form eben auch, als formale Reflexivität oder als Rückbezug auf die Setzung eines Gesetzten, in nichtphilosophischen Logoi, qua Inhalt und operativen Bedingungen. *Weil kein Gesetztes ohne diesen Rückbezug denkbar ist und weil dieser Rückbezug immer schon Gesetztes und Setzen miteinander zusammen-faltet, aufeinander bezieht*, wird hier der strukturlogische Begriff der *reflexiven Komplikation* vorgeschlagen. Die Reflexions-Form wäre dann die *reflexive Komplikation* eines Logos, *insofern* dieser Logos eben als philosophische Reflexion gegeben worden ist. Die *reflexive Komplikation* ergibt sich weiterhin nachträglich, als *Rückwendung* auf das Setzen eines Gesetzten, auf die *logische Position*.

⁴⁰⁶ Vgl. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 1. Einleitung, S. 3: „Indem ich dem anderen Menschen etwas [...] mitteile, teile ich es mir selbst mit. Indem ich gebe, empfangen ich.“

⁴⁰⁷ Vgl. dazu die zugleich etymologisch wie historisch außerordentlich gut recherchierten Studie von Weiner, Sebastian: *Platons Logon Didonai*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 54 (2012), S. 7-20. Vgl. möglicherweise zur subtilen Anzeige der Doppelstruktur des Reduplikativs S. 17: „[...] in *Leges* 967e4-968a1 heißt es fast tautologisch, wovon es einen *logos* gebe, davon lasse sich auch ein *logos* angeben [...]“

Jede logische Setzung und jedes logische Verhältnis hat ‚bei‘ sich oder führt ‚mit‘ sich das ‚Von-wo-her‘ dieser Setzung. Jede logische Setzung und jedes logische Verhältnis: ob es nun ‚Immanenz‘, ‚System‘ oder ‚Struktur‘ genannt wird, ob es durch Immanenzbegriffe wie ‚Geschichte‘, ‚Tradition‘ oder ‚Diskurs‘ oder durch Strukturbegriffe wie ‚Operation‘, ‚Differenz‘ oder ‚Relation‘ beschrieben oder bezeichnet wird, ist unerheblich für die strukturlogische Betrachtung – aber nicht, ganz und gar nicht unerheblich für die Reflexivität, die sich nur zwischen einem bestimmten Worüber und dem Worin, das es formuliert, ergibt. Die logische Betrachtung nimmt jede Setzung und jedes Verhältnis als logisch, als eine Verhältnissetzung, einen Logos, der – sofern er gesetzt und als etwas gesetzt ist oder Setzungen miteinander verbindet, oder Verbindungen mit Setzungen usw. – für jeden, der ihn als Logos wahrnehmen kann, als dieser bestimmte Logos wahrnehmbar ist. Jede logische Setzung und jedes logische Verhältnis hat ‚bei‘ sich das ‚Von-wo-her‘ dieser Setzung und kann also einfach inhaltlich ausgelegt werden in diesem Sinne: dass jeder, der überhaupt etwas sagt, das philosophisch relevant und diskutabel sein soll, eine Position im Diskurs einnimmt und zwar sobald er etwas gesagt hat. Es kann aber auch ausgelegt werden, an ‚abstrakten‘ Logoi, wie politischen, medialen, historischen oder ökonomischen Verhältnissystemen, als operative Voraussetzungen, Performanzen, die den Inhalt mitbestimmen, als implizite Strukturen oder systematische Voraussetzungen, als Produktionsverhältnisse, als Historizität einer Verhältnissetzung, die von allen Elementen einer historischen Epoche und ihrem Zusammenhang mitbestimmt wird. Das ‚Von-wo-her‘ der logischen Position, das in dem ‚-her‘ auf eine Herkunft verweist, auf die Richtung, aus der man gekommen ist, aber eben auf eine Position, an der man eben deswegen nicht mehr ist, kann ausgelegt werden als ein ‚Von-wo-aus‘, wie es auch der Begriff der ‚logischen Position‘ suggeriert, als eine Position, die man (wie im Raum) einnehmen könnte, von der Macht und Einfluss ausgeht oder die das Sein und das Werden insgesamt bestimmt. Die logische Position eines Logos markiert das ‚Uneinholbare‘, das ‚Unmittelbare‘ und das vermeintliche ‚Außen‘ ebenso, wie den ‚Sprechakt‘ und die ‚Sprachhandlung‘, aber in unterschiedlichen Auslegungen, einmal in logischer, einmal in ontologischer Auslegung. Sie ‚markiert‘, d. h. sie ‚ist‘ nicht alles dies, sondern umgekehrt: alles dies ergibt sich aus der Auslegung der logischen Position als ...

Die logische Position ist, als Sache, uneinholbar. Das heißt: sie ‚ist‘ nicht ‚logische Position‘ an sich, sondern immer nur im Hinblick auf etwas, das von ihr aus gesetzt worden ist. Sie ‚ist‘ nicht, wie ein Stein ist, sondern sie ‚ist‘, insofern sie das ist, von wo her man sich auf ... bezogen hat. Ihre reflexive Anzeige kann operativ der Doppelpunkt, das Anführungszeichen, die Namensnennung sein, und inhaltlich jeder Begriff, der einen Denk- oder Sprechakt, ein Agens oder auch nur eine Instanz zum Ausdruck bringt. Umgekehrt steht sie aber dann für die Möglichkeit, etwas zu setzen und dass, insofern immer dann, wenn gesetzt worden ist, diese Setzung offensichtlich möglich war. Sie steht dafür, dass diese Möglichkeit immer schon gegeben war, wenn überhaupt gesetzt wurde. Was aber immer möglich gegeben ist oder war, für das gilt, dass es unmöglich nicht gegeben ist oder war. Und was unmöglich nicht gegeben ist oder war, immer dann, wenn etwas gesetzt – gesagt, geschrieben, gesprochen, gegeben usw. – ist, das ist notwendig gegeben – logisch, nicht ontologisch. Der Begriff ‚logische Position‘ bezeichnet also etwas, das er als Begriff immer dann, wenn er

gesagt ist, schon vorausgesetzt hat. Was er aber nicht bezeichnet, das ist ein Inhalt – der Begriff ‚logische Position‘ ist inhaltlich *nicht notwendig*, nur operativ. Sofern er also bezeichnet, was getan worden ist, wenn er gesetzt ist – und damit allererst bezeichnet – bezeichnet er gerade *nicht, als was* er gesetzt werden muss, damit nur ‚logische Position‘ und nichts anderes bezeichnet wird. Nicht ‚logische Position‘ ist also vorausgesetzt, sondern so etwas wie ‚... : ‚...‘ als ‚logische Position‘, so, dass genau dann, wenn ‚logische Position‘ gesetzt ist, etwas *an* dieser Setzung *durch* diese Setzung bezeichnet wird – nicht vollständig, sondern: *hinsichtlich* des in einem Logos Gesetztwordenseins. Im Unterschied zum Begriff eines ‚reinen Dass‘ einer Setzung ist dieses ‚Dass‘ immer das ‚Dass‘ einer bestimmten Setzung; es ist ja selbst schon eine bestimmte Setzung, insofern ‚Dass‘ eben, erkennbar, *nicht* ‚logische Position‘ ist. Hinsichtlich seines Inhalts ist der Begriff ‚logische Position‘ also nur ein Name, der auch ein anderer sein kann. Und genau in diesem *anders-sein-können* der logischen Position in der Hinsicht des Gesetztseins – das als ‚Gesetztsein‘ wieder nur ein anderer Name ist –, genau in diesem Umstand des sich-immer-anders-darstellen-Könnens, liegt die Reflexivität des Begriffs ‚logische Position‘.

Aus der *reflexiven Komplikation* und der *logischen Position* ergeben sich für das Folgende drei Thesen, die hier zunächst nur aufgestellt und kurz kommentiert werden:⁴⁰⁸ (I) Dass alles, was gesagt wird, für jeden Teilnehmer an einer Rede *von einer logischen Position* aus gesagt wird. – (II) Dass alles, was gesagt wird, immer schon ein *bestimmtes Gesagtes* ist, jeder Bezug immer schon ein *bestimmter* Bezug ist. – (III) Dass alles, was gesagt wird, in der *Struktur* ‚Position, die Bestimmtes sagt‘ bzw. ‚sich auf Bestimmtes bezieht‘ gesagt wird. – Diese drei Thesen erscheinen selbst in einer reflexiven Struktur, z. B. für denjenigen Teilnehmer am Logos, der sie verneint: Wer die These (I) verneint, der wird – für alle anderen – *von einer Position im Diskurs her* verneint haben, so, dass *er* aufgefordert werden kann, *seine Verneinung* zu begründen, die *nicht* die Verneinung eines anderen ist – außer dieser Andere hat sie geäußert usw. Wer die These (II) verneint, der wird sie eben *nicht* bejaht haben, so dass seine Verneinung von einer Bejahung – für alle anderen – unterscheidbar und also als ‚Verneinung‘ *bestimmt* ist. Wer die These (III) verneint, der wird sich qua (I) und (II), indem er die These verneint, in genau dieser Struktur – für alle anderen wahrnehmbar – wiederfinden. Die drei Thesen markieren so etwas wie einen logischen Anfang, ein ‚Prinzip‘, das als Erstes schon doppelt ist, eben: reflexive Komplikation und logische Position. Sie werden in Kapitel 6 noch einmal aufgegriffen und – vor dem bis dahin gegebenen Hintergrund – in ihrer Begründungslogik expliziert.

Aber ist eine solche Doppelperspektive überhaupt möglich – als *Anfang*? Muss das ‚Prinzip‘ nicht ein Letztes oder ein Erstes, in jedem Fall aber: *Eines* sein? Ist der ‚Ursprung‘ nicht ein einfacher? Und wenn dem so ist: Kann diese Reflexion nicht weiter und immer noch weiter geführt werden, in einer endlosen Suchbewegung, die danach strebt, sich selbst einzuholen? Die reflexive Komplikation hat also das Problem des reflexiven Regresses noch nicht über-

⁴⁰⁸ Die drei Thesen werden im Laufe der folgenden Kapitel immer wieder angesprochen, insbesondere in dieser reflexiven Struktur, in der ihr Opponent – d. h. ein Hörer oder Leser, der zum (impliziten oder expliziten) Sprecher und Teilnehmer eines Dialoges wird – ihr widerspricht und damit sich selbst widerspricht. Ihr grundlegender Sinn wird allerdings abschließend erst in Kapitel 6 geklärt werden.

wunden. Die Reflexions-Form hat die Struktur von ‚... über ...‘ oder eben ‚... : ...‘. Dieses ‚Über‘ kann wiederholt werden, in aufeinanderfolgenden Schritten, eben: *iteriert* werden. Und diese Iteration kann unendlich zurückgehen, scheint es; sie scheint sich als eine endlose Iteration oder als infiniten Regress zu zeigen: das Denken, das Denken des Denkens, das Denken des Denkens des Denkens ... und so fort. Die Reflexivität der Reflexions-Form, iteriert, scheint in den Abgrund zu führen, in eine endlose Kette von Wiederholungen und damit ad absurdum. Um das genauer in Augenschein zu nehmen, muss noch einmal der Schritt zurück gemacht werden zu Fink, der die Problematik hier als Erster formuliert hat. Erst dann, wenn der Zusammenhang von infinitem Regress und reflexiver Komplizierung verdeutlicht worden ist, kann ja so etwas wie eine ‚Typologie von Iterationsformen‘ sinnvoll gedacht werden – wenn nicht alle Iterationen in dieselbe zusammenfallen.

4.2. *Infiniten Regress und Reflexive Komplizierung*

Die Problematik des Regresses begegnete bereits in Kapitelabschnitt 2.1 bei Fink: „Wenn wir [...] eine Reflexion auf einen bestimmten philosophischen Denkakt vollziehen und nachher noch auf dieses Reflektieren reflektieren, so können wir eine endlose Kette in einander verschachtelter Erlebnisse nachgehen, ohne dabei überhaupt aus der thematischen Verständnishelle, in der uns schon das erste Erlebnis gegeben war, jemals herauszutreten.“⁴⁰⁹ Auf einen vollzogenen Denkakt wird im Nachhinein reflektiert – aber so, dass er nur thematisch in den Blick gerät. In dieser Restriktion auf das Thematische entgeht der philosophischen Reflexion stets das, was sie operativ voraussetzt und so versucht sie „immer wieder, *über ihren eigenen Schatten zu springen*.“⁴¹⁰ Was sich zeigt, hat den Aspekt des ‚Zeigens‘ bereits an sich und ist dieser Aspekt thematisiert, wiederholt sich dieses Verhältnis nur. Fink hatte dazu den Vorschlag gemacht, „unseren Denkblick auf das zurückzwingen, *womit und wodurch* jene thematische Verständnishelle überhaupt formuliert worden war.“⁴¹¹ Der Rückbezug betrifft in diesem Vorschlag eben *nicht nur* das Thematische, Inhaltliche, *sondern auch* das Womit und das Wodurch. Dies gilt es nun noch einmal in Bezug auf das Problem des reflexiven oder infiniten Regresses hin zu bedenken: Was passiert also, wenn wir den ‚Denkblick zurückzwingen‘ auf das, womit und wodurch der Regress gedacht wird?

Die *Struktur* des infiniten Regresses geht von der Beobachtung aus, dass immer dann, wenn ‚*etwas*‘ gesetzt – geschrieben, gesagt, gedacht – ist, *dieses* ‚etwas‘ dann schon: *gesetzt – geschrieben, gesagt, gedacht* – ist. *Immer dann, wenn x* – z. B. hier, in diesem Satz – *dann* ist *x schon* gesetzt (geschrieben, gesagt, gedacht): ‚*x*‘. Der Ausgangspunkt eines infiniten Regresses, das eigentlich Problematische, ist diese Struktur. Sie wurde im letzten Kapitel und im vorangegangenen Abschnitt ausführlich erläutert als Reflexions-Form und reflexive Komplizierung. Der Regress entsteht nun offenbar dadurch, dass sich dieses Akthafte – das Ge-

⁴⁰⁹ Fink, Operative Begriffe, S. 325.

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Ebd.

setzt-, Geschrieben-, Gesagt-, Gedachtwerden von x – nicht als der ‚Akt selbst‘ einholen lässt: Wenn von einem x die Rede ist und noch von seinem Akt, dann *setzt* diese Rede wieder *voraus*, dass sie gesetzt (geschrieben, gesagt, gedacht) worden ist. Die *logische Position*, von der aus gesprochen wird, *entzieht* sich immer dann, wenn der Versuch gemacht wird, sie *vollständig* einzuholen: Denn jedes Einholen findet wieder nur von einer weiteren logischen Position aus statt, die genau dann, wenn sie als solche eingeholt scheint, sich wieder entzieht *et ad infinitum*. Der infinite Regress entsteht so aus einem *Gegenstand* g , dem *Bezug auf* den Gegenstand g und einer *Verknüpfungsregel*, die sich aus dem ersten Bezug ergibt: „Starting with a given initial item, recede from any already realized item to its immediate predecessor(s) as determined by a certain uniformly specified regression rule R that leads to a unique predecessor.“⁴¹²

Dieses Verhältnissystem lässt sich für jedes beliebige g notieren, wobei ‚...‘ die logische Position bezeichnet, von der aus sich bezogen wird und ‚ p ‘ die Position, die erscheint, sobald man ‚logische Position‘ thematisiert und in dieser Thematisierung erneut vorausgesetzt hat:⁴¹³ (1) ... : $g \rightarrow$ (2) ... : $p : g \rightarrow$ (3) ... : $p : p : g$ usw. – Der Regress scheint unabwendbar, sobald von bloß unterschiedlichen Ebenen ausgegangen wird, von denen eine alle anderen enthalten soll. – Bei näherer Betrachtung ergibt sich aber ein struktureller Fehler in der Logik des Regresses. Denn wenn eine Position *alle anderen* enthalten oder sich auf alle anderen beziehen soll und wenn sie, in diesem Bezug, sobald *geäußert*, bereits zu diesen anderen *gehört*, dann kann daran problematisiert werden, *inwiefern* sie alle anderen enthält oder sich auf sie bezieht und *inwiefern* sie dann schon zu allen anderen gehört, wenn sie geäußert ist und also eine weitere Position erneut vorausgesetzt hat. Schon die dritte Position scheint ‚ g ‘ und ‚ p ‘ zu *enthalten* – also ‚ g ‘ und zugleich ‚ $p : g$ ‘ –, als bloße Elemente, als Inhalt, aber ohne den Explikationsbezug von (1) ‚... : g ‘ zu (2) ‚ $p : g$ ‘ – *diese* Differenz von Gegenstandsbezug

⁴¹² Rescher, Nicholas: Infinite Regress. The Theory and History of Varieties of Change, New Brunswick (NJ) u. a. 2010, S. 16.

⁴¹³ Die folgenden Notationen sind nicht formal, sondern *quasi-formal*, d. h. sie versuchen etwas durch ihre Darstellung zu zeigen, aber sie folgen nicht schon einem formallogischen Regelsystem, das man anderswo her hätte. Vielmehr ist die Perspektive umzukehren: Insofern die formale Logik mit Reduktionen operiert, wie sie hier und im Folgenden dargestellt werden, erzeugt sie selbst einige ihrer Probleme, wie z. B. Paradoxien, eben dadurch, dass sie als *formale* Logik ironischerweise vom *bloßen Inhalt* ihrer eigenen Äußerungen ausgeht. Für einen Formallogiker ist dementsprechend ‚ $p : p : g$ ‘ auf ‚ $p : g$ ‘ zu reduzieren, weil er im vorstehenden ‚ $p : p : ...$ ‘ nur eine unnötige Verdoppelung *desselben* Ausdrucks erkennen kann. Wie im Folgenden deutlich wird, liegt in dieser einfachen Reduktion insgesamt das Hauptproblem jeder formalen Logik: Sie ergibt sich so gesehen als Formalisierung einer bloß inhaltlichen – aber eben gerade nicht die eigene Position bedenkenden – Ontologie. Sie denkt *binär*, nicht *ternär* (und wenn, dann zumeist als Ableitung von schon bloß formalen Setzungen). Vgl. dazu auch in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 5.5. – Umgekehrt ergeben sich, sobald die Logik beginnt, ihre eigene logische Position nicht von mathematischen Axiomen, sondern relational, von ihren eigenen Bezügen her zu denken, sehr interessante Versuche, reflexionslogische Strukturen logisch abzubilden. Zugleich ergibt sich dann aber die *Unmöglichkeit* einer irgendwie abschließenden Formalisierung, weil Reflexivität sich eben immer nur zwischen einem bestimmten Worüber und seinem Worin ergibt, d. h. nur in *bestimmten* Logoi, die dann in der Selbstausslegung (!) gerade nicht mehr bloß formal oder generalisierend sein können. Dieser Umstand führt wieder zu der hier gemachten wesentlichen Unterscheidung von ‚formal‘ und ‚quasi-formal‘ zurück: Die quasi-formale Darstellung zeigt nicht den Kern der Sache, sondern zeigt anhand eines Beispiels einen bestimmten Aspekt reflexiver Komplizierung auf, hier: den Unterschied zum infiniten Regress.

und des *Bezugs auf den Bezug* – mit aufzunehmen. Der Regress startete ja von der Annahme, dass ‚wenn *etwas* gesetzt – geschrieben, gesagt, gedacht – ist, es eben schon: *gesetzt – geschrieben, gesagt, gedacht – ist.*‘ Das ‚immer dann, wenn *g*, dann schon *p*‘ wird aber hier logisch *reduziert* auf den Inhalt ‚*g* und *p*‘ und diese Reduktion kann dann qua Regel wiederholt werden: ‚immer dann, wenn ‚*p* und *g*‘, dann schon ‚*p* und *p* und *g*‘ usw. Die Reduktion wechselt also von der ‚vertikalen‘ Differenz zwischen Operativem und Inhaltlichen, in der das Operative immer nur Operatives-zu, *in Bezug auf* einen *bestimmten* Inhalt ist, zu der bloßen ‚horizontalen‘ Differenz zwischen einem bloß inhaltlichen Operativen und dem Inhaltlichen, verstanden von einem weiteren Operativen aus, das aber selbst wieder nur als Thematisches eben: thematisch wird. Von zwei Hinsichten, die unterschieden werden, wird eine auf beide ausgeweitet oder verabsolutiert – übrig bleibt der implizite operative Bezug auf die beiden Inhalte. Wenn nun erneut die Differenz als Bezug-zu, qua einmalig gesetzter *Regel für alle weiteren Bezüge*, als bloße Differenz der Konjunktion von Inhalten genommen wird, dann wird der implizite operative Bezug auf der *einen* Seite zu einem weiteren Inhalt *reduziert* und setzt auf der *anderen* Seite ein weiteres *implizites Operatives* voraus.⁴¹⁴

Dem Regress gelingt es nicht – wegen seiner Fokussierung auf inhaltliche Vollständigkeit –, das Operative des Inhaltlichen einzuholen, sondern immer nur eine Seite, den Inhalt, während ihm die andere stets entgeht.⁴¹⁵ Der Regress wurde quasi-formal wie folgt notiert: (1) ... : *g* → (2) ... : *p* : *g* → (3) ... : *p* : *p* : *g* usw. – Der Fehler der Position in (3) liegt darin, dass in ihr der Ausdruck ‚*p* : *p* : *g*‘, der die Position von (2) explizieren soll, die *unterschiedlichen Ebenen* von (1) ‚*g*‘ und (2) ‚*p* : *g*‘ nicht *auch* noch in den Ausdruck (3) ‚*p* : *p* : *g*‘ mit einholt. *Beide* Ausdrücke erscheinen so *in eines* reduziert: der Ausdruck ‚... : *g*‘ erscheint *eingefaltet* in ‚*p* : *g*‘, beides erscheint als bloßer Inhalt einer *weiteren* logischen Position. – Der Doppelpunkt – der hier für den Unterschied von operativ-inhaltlich gesetzt wurde und der die reflexive Komplikation anzeigt – lässt sich weiterhin von ‚*p*‘ aus als ‚auf‘ oder ‚über‘ oder ein ‚von‘ (z. B. ‚Denken-von-...‘), und von ‚*g*‘ aus als ein ‚in‘, (z. B. ‚Enthaltensein-in-...‘) *auslegen*: ‚*p* auf *g*‘, ‚*p* über *g*‘, ‚*p* von *g*‘, ‚*g* in *p*‘: Ein Text spricht über ‚Text‘, ein Logos geht über ‚alle Logoi‘, ein Gedachtes ist immer schon von einem Denken her ‚Gedachtes‘ usw. – In der reflexiven Komplikation meint der Doppelpunkt ‚auf‘ *und zugleich* ‚und‘: wenn auf etwas bezogen, dann immer schon ‚etwas‘ *und zugleich* ‚Bezug‘, wenn Bezug-auf-..., dann bereits Zwei, ohne Erstes. – Im Regress wird der Doppelpunkt aber nur auf *eine* dieser Bedeutun-

⁴¹⁴ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 263-264: „Das ‚Über‘ beziehungsweise ‚Von‘ wird in einfacher Weise bestimmt als Enthalten, eine *nicht*-symmetrische Relation, Meta-Struktur, bloße Trennung verschiedener Ebenen ohne Reflexivität. Das ‚Über‘ der Reflexion kann, aber muss nicht, als solche Struktur angesetzt werden. [...] Dann ergibt sich [...] ein struktureller Rest der Reflexion – nämlich sie selbst –, welcher seinerseits je nicht reflektiert ist, aber reflektiert werden kann [...]. [So] bleibt auch die Iteration des Rests gleich strukturiert wie der erste Rest, der bloß in der Distanz des ‚Über‘ (der Reflexion) oder des ‚Von‘ (der Menge) liegt. Der Rest liegt allein darin, dass die Reflexion zugleich *nicht* das ist, was sie zum Gegenstand macht [...]. Er ist nichts anderes als die Repetierbarkeit der *intentio recta*.“

⁴¹⁵ Vgl. Zellini, Paolo: Eine kurze Geschichte der Unendlichkeit, München 2010, S. 9: „Man kann also feststellen, dass eine beliebige Menge von Gegenständen genau dann unbegrenzt ist, wenn es nicht gelingt, sie als Ganzes zu denken und sich dabei alle Elemente einzeln vorzustellen, weil es immer und auf jeden Fall ein Element geben wird, das wir nicht beachtet haben.“

gen festgelegt, wird entweder *nur* als ‚auf‘ oder *nur* als ‚und‘ genommen. Die Relation der logischen Position auf den Gegenstand wird *einseitig aus- und als Regel festgelegt*. Dann lässt sich das soeben Gesagte in Bezug auf den infiniten Regress wie folgt konkretisieren: Die Verbindung ‚... auf g‘ verschiebt sich bzw. *hat sich verschoben* in die bloße Unterscheidung ‚p und g‘ – nämlich von einem weiteren ‚...‘ aus: ‚... auf: p und g, das dann erscheint als ‚p auf ‚p und g‘, sogleich von einer weiteren Position also ‚... auf p und p und g‘. Und sofern das *bloß differentielle* Verhältnis von ‚p und g‘ zur *Regel einer Reihe* gemacht wird – wie z. B. ‚n + 1‘ – erscheint weiterhin jedes ‚p auf ...‘, *sobald geäußert, wie ein ‚p und ...‘*.⁴¹⁶ Indem ‚p‘, die Position, *von der aus* ein Gegenstand *als g* oder eben: *als ‚g‘* angesprochen wurde – in einer Rede, in einem Text –, auf *dieselbe Ebene* gesetzt wird wie g, *verschiebt sich* der Unterschied von Operation und Inhalt auf die Inhaltsebene, damit man auch die Operation *wie* einen Inhalt verstehen kann, eben von einer weiteren Position aus. So stehen dann Operation und Inhalt in ihrem Unterschied ‚und‘ auf derselben Ebene: der des Inhalts. Und wenn versucht wird, dieses vor dem Doppelpunkt stehende ‚...‘ zum Thema zu machen, setzt eben dies wieder eine Thematisierung qua ‚...‘ – also qua einer weiteren Position – voraus. – Der *Reduktion*, die sich aus dem Versuch ergibt, *die eigene Position vollständig einzuholen*, auf dieselbe inhaltliche Ebene zu stellen wie den Gegenstand, entspricht so auf der anderen Seite der *Regress*. Denn jedes ‚Einholen‘ setzt eine weitere Position voraus und der ‚Akt‘ erscheint als ‚uneinholbar‘: Der Unterschied zwischen ‚g‘ und ‚p : g‘ verschiebt sich hinein in die logische Position von ‚... auf p und p und g‘, so dass von nun an die Reihe sich ergibt als ‚Klöppellogik‘: Wenn ‚Akt‘, dann schon: Akt *als* Inhalt, was wieder voraussetzt einen ‚Akt‘, der, wenn Akt, dann schon Akt *als* Inhalt usw. Umgekehrt: Wenn man die Verbindung von ‚... : g‘ und ‚... : p : g‘ nur hinsichtlich des ‚auf‘ reduziert – also: ‚p auf p auf g‘ –, denkt man nicht die Regel einer Reihe, sondern *die Regel einer Schachtel*: ‚g‘ → ‚p auf g‘ → ‚p auf (p auf g) → ‚p auf (p auf (p auf g)) usw.

Das Eingeklammerte oder ‚Verschachtelte‘ lässt sich von einem bloßen ‚auf‘ her gar nicht mehr als unterschiedene Elemente denken; die Verabsolutierung des Relationsaspekts ‚auf‘ bezieht sich dann immer nur auf die *letzte* Schachtel, quasi von ‚außen‘, indem sie ihren *Bezug auf* die Schachtel als *Unterschied zur* Schachtel auslegt und diese Differenz als neue Schachtel setzt, freilich in einer weiteren Schachtel. Gefällt einem das Bild der ‚Schachtel‘ nicht, dann kann man auch von ‚Kreisen‘ sprechen, um die man – sind sie einmal gezogen – immer noch einen weiteren Kreis ziehen kann. Die Gemeinsamkeit der *Regel einer Reihe* und der *Regel von Schachteln* bzw. *Kreisen* liegt darin, dass sie die Relation ‚... auf ...‘, *an der für jeden sichtbar zwei Relate unterscheidbar sind, sobald sie überhaupt geäußert ist* – die reflexive Komplikation also – reduzieren zu ‚... und ...‘ oder umgekehrt die Relation ‚... und ...‘, *die Unterscheidung beider Relate in einer Äußerung*, reduzieren auf den bloßen leeren Akt der Äußerung ‚... auf ...‘, ohne Verbindung. Formal kann sich diese Reduktion auf die bloß konjunktive Differenz dann darstellen als ein ‚dass ... dass ... dass ...‘ oder auch als ein ‚jetzt ... jetzt ... jetzt ...‘ oder auch als ein ‚Punkt ... Punkt ... Punkt ...‘, also als bloße Sukzessionen

⁴¹⁶ Die formale Logik kann sich genau deswegen an dieser Stelle mit der *Reduktion* behelfen: ‚p : p : g‘ wird reduziert auf ‚p : g‘, weil das erste ‚p‘ redundant erscheint.

von Setzungen ohne Rücksicht auf ihren Inhalt in Bezug auf die Setzungen selbst, in logischer Hinsicht oder in ihrer zeitlichen oder räumlichen Auslegung.

Der Fehler liegt also bereits in Schritt (3): der Verbindung von p und g – der Relationsaspekt ‚auf ... hin‘, z. B. in ‚Denken ist immer: etwas denken‘ –, die zugleich Unterscheidung zwischen p und g ist – der Relationsaspekt ‚von ... her/weg‘. Diese Unterscheidung von Gedachtem und Denken dieses Gedachten wird unter der Hand auf die bloße Differenz von p und g reduziert und dadurch die spezifische Differenz *implizit* zur *Regel* einer fortlaufenden Reihe gemacht. Die *Verbindung* von Gedachtem und Denken dieses Gedachten und die *Unterscheidung* zwischen Denken und Gedachtem wird reduziert, auf die bloß inhaltliche Unterscheidung zwischen zwei Gedachten einerseits und die bloß operative Implikation der Verbindung des Denkens mit diesen Gedachten andererseits, so, dass jede Explikation dieser Implikation nach derselben Regel verfährt.

Der Regress kann nicht gestoppt werden, solange der Versuch gemacht wird, das ‚Vor‘ einzuholen als Sache. Sein Problem ist *implizite Voraussetzung*, dass er das ‚Vor‘ wie einen Gegenstand *ins Inhaltliche* einholen kann. Er entsteht aus der einseitigen Betrachtung der zweiseitigen Relation von ‚Bezug-auf-...‘, der zugleich als Bezug-zwischen-...-und-... erscheint, der immer schon Zwei ist. Aber der Regress ist gar nicht notwendig, wenn es möglich ist, die *logische Bedingung* jedes solchen Versuchs innerhalb der Rede zu formulieren. Diese Auflösung (nicht: Lösung) dieses ‚Problems‘ des infiniten Regresses ist nicht neu. Finks Idee, den ‚Denkblick auf das Womit und Wodurch zurück zu zwingen‘, findet sich bereits bei Aristoteles, in der Diskussion der Frage nach der Art und Weise, wie das ‚Unbegrenzte‘ (ἀπειρον) gedacht werden kann.⁴¹⁷ In der *Metaphysik* etwa ergibt sich das ‚Unbegrenzte‘ am infiniten Regress als das *Teilen-Können*, zwar nur terminologisch, aber deutlich in der Konsequenz, zwei Seiten – hier ‚Wirklichkeit‘ (ἐνέργεια) und ‚Möglichkeit‘ (δύναμις) – in ihrer Trennung *aufeinander* zu beziehen: „Das Unendliche aber ist nicht in der Weise dem Vermögen nach, daß es einmal der Wirklichkeit nach selbständig abgetrennt existieren werde, sondern nur für die Erkenntnis [...]. Denn daß die Teilung nie aufhört, dies ergibt die Bestimmung, daß diese Wirklichkeit nur dem Vermögen nach, aber nicht in selbstständiger Abtrennung besteht.“⁴¹⁸ Die zugrundeliegende Überlegung findet sich in *Physik* Buch III, in der die beiden Hinsichten noch deutlicher bezogen und unterschieden werden (205b35-206a23): Das Unbegrenzte lässt sich weder als eine vorliegende Sache, noch überhaupt als etwas denken, das an einem Ort zu finden ist, von dem man sagen könnte: *da* ist das Unbegrenzte: „Wenn nun ‚unbegrenzt‘ auch nicht durch ‚so-und-so-viel‘ bestimmt sein kann [...], ebenso besagt auch das ‚an einem Ort‘ [...], daß es ‚an dieser bestimmten Stelle da‘ (sein muß)“ (206a3-5), und das ist ebenso unmöglich. Auf der anderen Seite ist das Unbegrenzte unabdingbar als *Begriff*, um formale Verhältnisse und gleichbleibende und sich wiederholende Setzungen zu denken: „Daß andererseits, wenn es Unbegrenztes überhaupt nicht gibt, viel Unmögliches sich ergibt, ist klar: Dann müßte es von der Zeit einen Anfang und ein Ende geben, die [...] Größen wären nicht (immerfort) in Größen teilbar, und die

⁴¹⁷ Die Problemstellung selbst ist noch älter, vgl. unten Kapitelabschnitt 5.1 zu Platons *Parmenides* und die Doppelproblematik von Regress und Transzendenz bzw. Entzug.

⁴¹⁸ Aristoteles, *Met.* IX 6, 1048b14-17.

Zahlenreihe wäre nicht unendlich.“ (9-12) Das ‚ápeiron‘ gibt es also nicht als eine *Sache*, die man an einen Ort stellen oder auf die man als ein Bestimmtes zeigen könnte – aber zugleich gibt es ‚ápeiron‘ irgendwie doch, darin, dass *durch* es erst so etwas wie ‚Zeit‘ und ‚Zeitmessung‘, ‚Teilbarkeit‘ von geometrischen Figuren und die ‚Zahlen‘ gedacht werden können.⁴¹⁹ Aristoteles zieht aus diesem Doppelsinn die folgende Konsequenz:

„Wenn es nun [...] auf keine dieser beiden Weisen zu gehen scheint, so ist ein Schlichter nötig [...]: in bestimmtem Sinne gibt es das wohl, in einem bestimmten anderen aber nicht. Also: ‚sein‘ wird ausgesagt einmal in der Weise der Möglichkeit, zum anderen in der der zum Ziel gekommenen Wirklichkeit; und ‚unbegrenzt‘ ist einmal in der Weise von Hinzusetzung, zum anderen in der von Teilung (denkbar) [...]. So bleibt also [...], daß ‚unbegrenzt‘ nur in der Weise der Möglichkeit vorkommt. [...] Wie der Tag ist und der Wettkampf, [...] dadurch daß immer wieder etwas Neues eintritt, genauso auch das Unbegrenzte [...].“ (12-23)

Es werden also *zwei* Hinsichten unterschieden, eben ‚Wirklichkeit‘ und ‚Möglichkeit‘, in denen ‚sein‘ ausgesagt⁴²⁰ wird, so, dass etwas unbegrenzt oft *als etwas* gedacht werden kann, aber eben nur auf der Seite des Denkens. Der Regress wird überführt, wörtlich, in eine Möglichkeit des Setzen- und Teilen-Könnens.⁴²¹ Das Unbegrenzte bezeichnet demgemäß, wie der Tag oder der Wettkampf, das *logische Worin*, in dem etwas Bestimmtes erscheint, bezeichnet, *dass* etwas Bestimmtes erscheint, immer anderes, immer Neues, aber miteinander verbunden – durch eben dieses Worin oder dieses Dass. Die Auflösung des Regresses ergibt sich durch die modale Unterscheidung dessen, was ist – Bestimmtes – und dessen, was *sein kann* – Unbestimmtes, unbegrenzt, aber wenn, dann eben immer nur wieder: *als Bestimmtes*. – Sie ist verschiedentlich aufgegriffen worden; am bekanntesten ist sicherlich Kants Auflösung der ersten beiden Antinomien genau durch eine solche Unterscheidung. So bestimmt Kant z. B. in der zweiten Antinomie den Raum, gemäß der *transzendentalen Ästhetik*: „Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung [...], aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen) [...] ist, unter dem Namen des absoluten Raumes, nichts anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen [...].“⁴²² Die Antinomie der unendlichen Teilbarkeit ergibt sich bloß aus der Verwechslung des gedachten Punktes mit einer empirisch gegebenen Sache: „[S]o müßte man, außer dem mathematischen Punkte, der einfach, aber kein Teil, sondern bloß die Grenze eines Raums ist, sich noch physische Punkte

⁴¹⁹ Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 57: „Das *Unbegrenzte* oder das Leere [...] ist nicht der Wirklichkeit nach. Es ist höchstens der Möglichkeit nach. Das Unbegrenzte, wie zum Beispiel, was unbegrenzt teilbar ist, wird erst durch die Teilung begrenzt; der abgegrenzte Teil ist dann der Wirklichkeit nach. Das Unbegrenzte als solches *ist* nie, bloß für den Gedanken: Man kann Unendliches denken [...], aber man ‚hat‘ das Unendliche nie.“

⁴²⁰ Wörtlich: ‚légetai‘ – in der Form des Mediums ist dieses ‚Aussagen/Ausgesagt-werden‘ ebenfalls schon mit ausgedrückt.

⁴²¹ Vgl. Buchheim, *Die Vorsokratiker*, S. 17: „Damit haben wir nach Aristoteles die Lösung des Problems mit dem *apeiron* [...]: Danach ist das Unbegrenzte zwar in gewisser Weise, aber nur als *Möglichkeit*, auf die immer zurückgegriffen werden kann: es gibt ja immer noch eine mögliche Zahl, die derjenigen folgt, die wir wirklich zählen [...].“

⁴²² Kant, *KrV B 457 Anm.*

denken, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Teile des Raums, durch ihre bloße Aggregation denselben zu erfüllen.⁴²³ Das Dass der Teilbarkeit ist keine Sache, sondern nur der *Bezug* auf die Sache; die Punkte, die das Teilen-Können ermöglichen, sind gedachte Punkte, gesetzte Markierungen und nicht selber noch Sachen. Was für das Nebeneinander der formalen Setzungen *im und als* ‚Raum‘ gilt, kann auf das Nacheinander der formalen Setzungen *in und als* ‚Zeit‘ übertragen werden.⁴²⁴

„Raum und Zeit sind quanta continua [...]. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen (!) sollen, voraus [Raum und Zeit, D.P.Z.], und aus bloßen Stellen, als aus Bestandteilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden.“⁴²⁵

Auch Kants Lösung besteht darin, den Regress gleichsam ‚anzuhalten‘ und aufzuzeigen, *wodurch* er entsteht: durch die Verwechslung eines mit-Gedachten als Gegebenes neben anderem Gegebenen.⁴²⁶ Wird dieser Unterschied expliziert, verschwindet der Regress als Problem – er verschwindet nicht überhaupt, denn es kann ja immer noch immer weiter gesetzt werden, aber das Problem verschwindet – und wird, positiv, zur *Möglichkeit des Setzen-Könnens*. – Das regressive Denken versucht, so könnte man mit Fink formulieren, ‚schattenlos‘ zu erkennen: Es strebt reine Selbstreferenz und absolute Vollständigkeit an und gerät gerade dadurch, dass es sich immer dann, wenn es sich oder diese Vollständigkeit einzuholen versucht, schon vorausgesetzt hat, in die endlose Wiederholung *dieses Versuchs*. Der Regress ist gar nicht infinit, nicht unendlich – nur dieser Versuch, ‚Denken selbst‘, den ‚Akt selbst‘, die reine Selbstreferenz oder reine Selbstpräsenz zu verwirklichen, ist es.⁴²⁷

⁴²³ Kant, KrV B 467, 469.

⁴²⁴ Dabei ist immer zu beachten, dass Kant hier keine Ontologie von ‚Raum‘ oder ‚Zeit‘ formuliert, gerade nicht. Sondern er geht hier, immer noch, von den Begriffen aus, insofern sie Bedingungen von Gegebenem sind, d. h. im Rahmen seiner Frage nach der logischen Rechtfertigbarkeit empirischer Urteile mit Anspruch auf Objektivität. Vgl. zu Kant in der vorliegenden Arbeit die Kapitelabschnitte 5.4 und 6.3.2.

⁴²⁵ Kant, KrV B 211.

⁴²⁶ Vgl. Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Formen der Anschauung. Eine Philosophie der Mathematik*, Berlin 2008, S. 84-85: „Jede unmittelbare Deutung des mathematisch Unendlichen erweist sich [...] als (quasi theologische) Metaphysik und als Relikt eines Platonismus oder Pythagoräismus, in dem abstrakte Gegenstände und Begriffe hypostasiert, und das heißt, für existent und oft genug für kausal wirksam erklärt werden. Das gilt insbesondere auch für die Unterstellung infinitesimaler Kräfte oder für die Vorstellung, das so genannte Kontinuum der realen Raum-Zeit sei unmittelbar als kontinuierliche mathematische Mannigfaltigkeit beschreibbar.“ Inwiefern schon der Begriff des Determinismus ‚Alle Ereignisse E zum Zeitpunkt t‘ in die Irre führt, zeigt Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 105-110. Vgl. in der vorliegenden Arbeit auch Kapitelabschnitt 5.5.

⁴²⁷ Vgl. Tetens, Holm: *Existenzphilosophie als Metaphilosophie. Versuch, die kontroverse Pluralität in der Philosophie zu erklären*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35,3 (2010), S. 221-241: 224: „Wir [...] beziehen uns nicht ausschließlich nur einfach denkend [...] auf die Welt. Wir denken auch darüber nach [...], dass und wie wir etwas denken [...]. Daher bleiben wir nicht auf der ersten Metastufe stehen, also etwa bei einer Überlegung der Art: Ich denke darüber nach, dass und wie ich Dinge in der Welt sinnlich wahrnehme. Schnell gelangen wir auf die nächste Stufe der Selbstreflexion, die Metametareflexion. Was ich gerade gesagt habe, ist längst auf der Metametastufe angesiedelt. Prinzipiell ist hier kein definitives Ende abzusehen. Den Aufstieg auf immer höhere Metastufen brechen wir zwar in der Regel auf der zweiten oder dritten Stufe ab, gleichwohl ist er etwas potenziell Unendliches.“ – Tetens bemerkt zunächst die Positionsverschiebung, explizit in der Fest-

Damit ist ein Sinn von Reflexions-Form gegeben, der ‚transzendental‘ genannt werden kann: die Reflexions-Form expliziert die Bedingung der Möglichkeit jeder Setzung – und damit noch ihrer selbst. Aber, und das gilt es zu beachten, sie kann auf der anderen Seite immer nur thematisch gefasst werden und d. h. nur als bestimmte. Jede Rede, die so etwas wie Reflexions-Form expliziert, hat damit bereits Reflexions-Struktur verwirklicht. Und an jeder Reflexions-Struktur ist Reflexivitäts-Struktur wahrnehmbar, im Verhältnis von Reflexions-Struktur und derjenigen Position oder Instanz, die sie thematisiert. Die reflexiven Verhältnisse scheinen sich so auseinander zu ergeben, freilich gerade nicht in formalen Reflexionsgraden⁴²⁸, sondern ineinander, miteinander kompliziert. Wie aber ist diese *reflexive Komplizierung* zu denken?

Der Ausgangspunkt, reflexive Komplizierung in einem Modell für Modelle reflexiver Komplizierung (MMRK) zu denken, soll wieder quasi-formal dargestellt werden: ‚...‘ steht wieder für die logische Position als Aussageinstanz; ‚p‘ steht für die Position, sofern sie als ‚Position‘ inhaltlich gefasst wird; ‚g‘ steht für den Gegenstand, den Inhalt, das Gesagte. Hinzu kommt aber nun ein ‚reflexiver Operator‘, der die Konjunktion des Inhalts mit der Operation dieses Inhalts, die *zugleich* mit ihm gegeben ist, möglich macht. Für eben dieses ‚zugleich‘ steht im Modell der Operator ‚ Δ ‘ (‚und zugleich‘, reflexiv). Dieser Operator macht es möglich, Verhältnisse in verschiedenen Hinsichten anzugeben. Der *Bezug-auf* wird, wie oben, wieder mit dem Doppelpunkt ‚:‘ markiert.

Um sich von dem hier gegebenen Modell eine anschauliche Vorstellung zu machen, kann man sich vorher den Unterschied zwischen arithmetischem und geometrischem Logos vergegenwärtigen. Der *arithmetische* Logos ergibt sich, wie der infinite Regress, aus einem *Nacheinander* von Setzung und Gesetztem: Gegeben sei der Anfang der Zahlengerade, 0. Eine Zahl wird hinzugesetzt und drückt in eins damit die Anzahl aller ihr vorhergehenden Setzungen inklusive der 0, exklusive ihrer selbst aus. Sobald sie aber gesetzt ist, kann mit einer neuen Zahl angeschlossen werden und so weiter *ad infinitum*.⁴²⁹ Die Regel dieses Hin-

stellung der *Nachträglichkeit* seiner und *in* seiner eigenen Rede. Dass er das Verhältnis der Reflexions-Form allerdings nicht bemerkt, hat damit zu tun, dass er *sein eigenes Bemerken* dieser Nachträglichkeit nicht weiter verfolgt, sondern stattdessen diese bloß inhaltlich fasst: „Prinzipiell ist hier kein definitives Ende abzusehen. Der Aufstieg [...] ist [...] etwas *potenziell* Unendliches [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“. Dem ist zu entgegen: Doch, es ist ein Ende abzusehen, nämlich genau *in dieser Feststellung*, welche die Grenze zu einem potenziell Unendlichen *zieht*. Das Unendliche liegt nicht in einer Sache, sondern in der Struktur des ‚meta-‘, die Tetens‘ eigene Rede durchgängig bestimmt: Indem er *Metaphilosophie*, *Darüber-Nachdenken* zu seinem Thema macht, spricht er *zugleich* in diesem Bezug auf sein Worüber über das Worin seiner Rede – und zieht die Grenze, die damit zugleich die Grenze seiner eigenen Rede ist, in der Thematisierung der Unendlichkeit des Zum-Themamachen-Könnens. Damit hat Tetens nicht nur Reflexions-Struktur, sondern auch Reflexivitäts-Struktur bedacht.

⁴²⁸ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 137.

⁴²⁹ Vgl. Peano, Giuseppe: I Fondamenti dell’Aritmetica nel Formulario del 1898, in: Ders.: Opere scelte III: Geometria e fondamenti meccanica razionale. Varie, Rom 1959, S. 215-231; 216, Axiome 001.1-001.3 und 002.1-002.5. – Die hier eher intuitive Bestimmung dieser Regel des Verhältnisses natürlicher Zahlen erfährt im 19. Jahrhundert in der ‚vollständigen Induktion‘, als Begriff erstmals 1887 geprägt von Richard Dedekind, ihre formale Axiomatisierung durch Giuseppe Peano ein Jahr später. Ihre logische Definition wurde bereits 1879 von Gottlob Frege in dessen *Begriffsschrift* angedeutet und dann 1884 in den *Grundlagen der Arithmetik* und 1893 in Band I der *Grundgesetze der Arithmetik* formallogisch präzisiert. Zu nennen sind außerdem u. a.:

zusatzens lautet $n+1$: Jede Folgezahl verhält sich zu ihrem Vorgänger n so, dass sie genau 1 mehr ist. Jede Setzung kann nur verknüpft werden, sofern sie *als* etwas bereits Bestehendes, je schon Gegebenes verstanden wird und jede Verknüpfung ist zugleich eine Setzung, auf die sich die nächste Setzung/Verknüpfung beziehen kann. Die Rückwendung auf die vergangene Setzung ist dabei deswegen stetig, weil die Rückwendung selbst als Setzung interpretiert wird. Das arithmetische Denken bildet eine Reihe formaler, d. h. einander qua Form gleicher Setzungen, die dann, einmal formalisiert, in unterschiedlichen Ordnungen und Bestimmungen zueinander komplexe formale Systeme bilden können. – Der *geometrische Logos* ergibt sich als ein *Nebeneinander* bestimmter Verhältnissetzungen, die als solche bestehen bleiben, wenn sie hergestellt sind und die den jeweiligen Ausgang für eine weitere Verhältnissetzung bilden, die sich *auf alle vorhergehenden Setzungen und bestimmten Verhältnisse bezieht*.⁴³⁰ Eine Darstellung, an der der Konstruktionsprozess geometrischen Denkens gleichsam *gezeigt* werden kann, findet sich bei Gottfried Wilhelm Leibniz, in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Mathematik*:

„Der *Punkt* (d. h. der des Raumes) ist der einfachste Ort oder der Ort keines anderen Ortes. Der *absolute Raum* ist der ganze erfüllte Ort oder der Ort aller Örter. Aus einem Punkt geht nichts hervor. Aus zwei Punkten geht etwas Neues hervor, nämlich jeder Punkt, der durch seine Lage zu den beiden gegebenen eindeutig bestimmt ist, und der Ort aller dieser Punkte, d. i. die Gerade, die durch die zwei gegebenen Punkte hindurchgeht. Aus drei Punkten resultiert die *Ebene*, d. h. der Ort aller Punkte, die durch ihre Lage zu drei nicht auf derselben Gerade liegenden Punkte eindeutig bestimmt sind. Aus vier nicht in derselben Ebene gelegenen Punkten resultiert der *absolute Raum*; denn jeder Punkt ist mit Bezug auf vier nicht in derselben Ebene gelegenen Punkte in seiner Lage eindeutig bestimmt.“⁴³¹

Operativ aufmerksam betrachtet holt Leibniz auf der jeweils nächsthöheren Dimension, also etwa im Verhältnis von Gerade zu Punkt oder von Ebene zu Gerade, diejenige logische Position ein, von der aus das vorangegangene Beispiel möglich war. Jeder Punkt ist durch die Setzung zweier Punkte eindeutig bestimmt – für denjenigen, der noch die Gerade *als* Gerade wahrnehmen kann, sich also gerade nicht *auf* ihr und bloß in der ersten Dimension befindet. Es zeigt sich deutlich, dass die jeweils nächsthöhere Dimension die jeweils niedrigere *voraussetzt*: Jede Dimension $n+1$ besitzt einen Vorgänger n , zu dem sie *sich verhält* und *in* diesem Verhältnis *sich selbst* konstituiert. Leibniz gibt außerdem eine Bestimmung des Begriffs ‚hervorgehen‘, den er verwendet, um eben diejenigen Punkte zu bezeichnen, die mit der Setzung einer bestimmten Dimension mitgegeben sind: „Das Wort *hervorgehen* verende

George Booles *Laws of Thought* (1854) und C. S. Peirces *On a List of Categories* (1867) und *On the Algebra of Logic* (1885). Vgl. Freudenthal, Hans: Zur Geschichte der vollständigen Induktion, in: Archives Internationales d'Histoire des Sciences: Sixième Année 22 (1953), S. 17-37; Felgner, Ulrich: Das Induktions-Prinzip, in: Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung 114,1 (2012), S. 23-45.

⁴³⁰ Die heuristische Trennung zwischen Zahlen und Zahlengerade und Punkten und Gerade entspricht einer mathematischen Propädeutik, kann aber für mathematikphilosophische Zwecke zuallererst bestimmte Zusammenhänge, wie die Interpretation einer Punktmenge als Menge der reellen Zahlen und die damit zusammenhängenden Probleme des Kontinuums und der Unendlichkeit, verdeutlichen. Vgl. dazu: Bedürftig, Thomas/Murawski, Roman: Philosophie der Mathematik, Berlin/New York 2010, S. 6-25.

⁴³¹ Vgl. Leibniz, Gottfried W.: *Metaphysische Anfangsgründe der Mathematik*, in: Büttemeyer, Wilhelm (Hg.): Philosophie der Mathematik, Freiburg/München 2003, S. 71-82: 76.

ich, um einen neuen Begriffsinhalt anzuzeigen: sofern nämlich durch die Setzung gewisser Elemente etwas anderes dadurch bestimmt wird, daß es zu diesen in einer einzigartigen Beziehung steht. Hier ist mit dieser Beziehung die Lage gemeint.⁴³² *Durch* die Setzung, also *indem* man setzt, steht das Gesetzte *in* einer bestimmten Beziehung zu allem, was vorher gesetzt wurde. Damit lässt sich das von Leibniz wahrgenommene ‚Hervorgehen‘ auch noch an seiner Darstellung selbst wahrnehmen. Es kann beschrieben werden als *reflexive Verschiebung* derjenigen Position, von der aus eine Setzung vorgenommen wurde: Man zeichnet einen Punkt und verbindet ihn mit dem Punkt, von dem aus man ihn gezeichnet hat, zu einer Strecke. Dieselbe Strecke, verbunden mit der Abbildung desjenigen Punktes oder derjenigen Position, von der aus sie *als* Strecke gefasst werden konnte, ergibt ein Dreieck. *Realiter* lassen sich nun auf dem Papier nur noch weitere Vielecke konstruieren, die zweidimensional bleiben: Ist ein Vieleck durch das Hinzufügen eben einer Ecke konstruiert und mit den übrigen Ecken verbunden, die Figur also geschlossen, kann stets noch ein weiterer Punkt hinzugesetzt werden. *Idealiter* aber ergibt sich die zweidimensionale Projektion einer dreidimensionalen Figur durch das Hinzufügen von Punkten, die mit den bereits gesetzten Punkten *verbunden* werden. Setzt man so als Regel der Konstruktion nicht das Hinzufügen eines Punktes in der Fläche, sondern die Setzung eines Punktes für den Ort, *von dem aus* diese Fläche noch konstruiert werden konnte, dann erhält man als nächste Figur einen Tetraeder, dann ein Pentachoron usw.

Die geometrische Sichtweise kann nun übertragen werden auf das dialektische *Modell für Modelle reflexiver Komplizierung*. Begonnen werden muss, noch einmal, mit der Reflexionsform oder reflexiven Komplizierung. Das lässt sich leicht ableiten, wenn nur ein Gegenstand ‚g‘ gesetzt ist:

(1) g

Gesetzt ist: ‚g‘ – und allein damit ist die Position (1) immer schon verlassen, als unmittelbarer aber unreflektierter Bezug niemals ‚an sich‘ sagbar, sondern nur in der Explikation von g als gesetzt von einer logischen Position, die nicht g ist:

(2) ... : g

Wenn g, dann ist *zugleich* ‚g‘, eben *in* Anführungszeichen oder *hinter* dem Doppelpunkt. Wenn g, dann ist *zugleich* *gesetzt*: ‚g‘. *An jeder Setzung kann Setzung und Gesetztes unterschieden werden. Begonnen wird mit einer Komplizierung.* An dieser Komplizierung sind nun

⁴³² Ebd. – Vgl. Ders.: Aus den metaphysischen Anfangsgründen der Mathematik, in: Ders.: Philosophische Werke in vier Bänden Bd. 1. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. v. Artur Buchenau, hg. v. Ernst Cassirer, Hamburg 1996, S. 35-79: 41: „Des Wortes *resultieren* (prosultare) [eigentlich: vor-stehen, vorspringen] bediene ich mich, um die Entstehung eines neuen Inhalts zu bezeichnen: sofern nämlich durch die Setzung bestimmter ursprünglicher Elemente ein neues Gebilde dadurch bestimmt wird, daß es zu diesen Elementen in einer einzigartigen *Beziehung* steht.“ Vgl. Leibniz, Neue Abhandlungen, S. 387: „Andererseits gibt es keinen so absoluten oder so abgelösten Begriff, daß er nicht Beziehungen einschliesse, oder dessen Analyse nicht auf andere Dinge, ja sogar auf alle anderen führte [...].“

wahrnehmbar: der Bezug-auf und der Gegenstand des Bezugs, das g. Die logische Position, von der aus (2) möglich war, lautet dann wie folgt:

$$(3) \quad \dots : g \triangle (p : g)$$

Die dritte Position, von der aus (2) möglich war, schließt (2) mit ein – und noch die Differenz *zwischen* den beiden Positionen, die *an* (2) wahrnehmbar sind. Damit ist ‚Reflexions-Struktur‘ strukturlogisch dargestellt, sofern im Gegenstandsbezug auch noch dieser Bezug inhaltlich mitreflektiert und ausgelegt wird: ‚... : g \triangle (p : g)‘. Das ‚p‘ bezieht sich *zurück* auf ‚...‘ und legt die logische Position zugleich aus, *als* p. In dieser dritten Position, die zwei unterschiedliche Hinsichten – ‚Gedachtes‘ und ‚Denken des Gedachten‘, Bezug und Bezug auf diesen Bezug – unterscheiden kann, liegt die eigentliche Pointe von Schällibaums Logik der Reflexivität:

„Eine klassische Selbstreflexion [...] artikuliert sich mit zwei Positionen: Worüber (Reflexion über) und Worin (Reflexion in), und einer dritten Position: (Reflexion über das) Verhältnis von Worüber und Worin. Diese dritte Position ist nicht allein durch Reflexion ausgezeichnet, die ein Worüber wiederholt, sondern durch die Möglichkeit allererst, das Worüber als ein *Selbes* wahrzunehmen, zu übertragen und in ein Verhältnis zu setzen zum Worin. Diese Identifizierbarkeit und Übertragbarkeit sind logische (erkenntnislogische, nicht seinslogische) Voraussetzung für die Konstatierung einer Übereinstimmung *oder* einer Nicht-Übereinstimmung. Eine Selbst-Reflexion wird die Übereinstimmung zwischen ihrem Worin und Worüber festmachen können, eine Kritik wird darauf bedacht sein, dass ihr Worin sich dem entziehe, was sie kritisiert (und sollte dies nicht der Fall sein [...], so als Ausdruck dafür, dass die Sache sich als mächtiger zeige).“⁴³³

Diese Unterscheidung von zwei Hinsichten auf das Gesagte ist bereits überall dort vorausgesetzt, wo Reflexivität bemerkt werden kann, im ‚Selbst-‘ oder ‚Rückbezug‘ ebenso, wie im performativen Widerspruch. Und wenn diese beiden Hinsichten auf das Gesagte – Sagen und Gesagtes, Operatives und Inhaltliches – unterschieden sind, dann ist die Instanz oder die logische Position nicht mehr identisch mit einer der beiden unterschiedenen Seiten – eben das ist die Asymmetrie oder reflexive Verschiebung. Wie in einer geometrischen Figur kann nun noch diejenige Position expliziert werden, von der aus Position (3) möglich war:

$$(4) \quad \dots : g \triangle (p : g) \triangle (p : (g \triangle ,p : g'))$$

Diese Position enthält alle vorherigen Positionen – aber nicht nur das: sie formuliert im Term nach dem zweiten ‚ \triangle ‘ auch noch die Unterscheidung zwischen dem Bezug auf ‚g‘ und dem Bezug auf den Bezug auf ‚g‘, d. h. die Unterscheidung *des Bezugs auf ‚sich‘ als ‚p‘ und des Bezugs auf g*. Der hintere Term ist analog zum vorderen Term; ‚p : (g \triangle ,p : g)‘ ist analog zu ‚... : g \triangle (p : g)‘ – mit dem Unterschied, dass im hinteren Term ‚...‘ *als* ‚p‘ *ausgelegt* ist. Mit dieser vierten Position ist also diejenige Unterscheidung erreicht, *die zuallererst diese Setzung als bestimmte Setzung möglich gemacht hat*, Reflexivitäts-Struktur: ‚... : g \triangle (p : g) \triangle

⁴³³ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 159.

($p : (g \triangle , p : g')$). Die logische Position ‚...‘ bezieht sich darauf: dass sie sich als ‚p‘ auf ‚g‘ und zugleich darauf bezieht, dass sie sich als p auf ‚g‘ bezieht.⁴³⁴

Nicht das Enthaltende wird also im Enthaltenden abgebildet, endlos, wie in einer mise en abîme oder einer Schachtel. Sondern das Enthaltenkönnen wird dargestellt – nicht abgebildet, sondern ausgelegt –, die *Möglichkeit*, so etwas wie ‚sich‘ und ‚enthalten‘ sagen zu können. In der Differenz zwischen der Position, die diese Komplizierung ‚sagt‘ und ihrer Auslegung von ‚sich‘ als derjenigen, die diese Komplizierung sagt, liegt die reflexive Verschiebung, der konstitutive Entzug jener Position, die sich immer dann entgeht, wenn man (oder) sie (sich) als *Sache* zu greifen bekommen will. Was formuliert wird, verhält sich zu dem, worin es formuliert wird als Worüber, das die Auslegung eines Verhältnisses von Worin und Worüber, von logischer Position und Gegenstand ist. Deswegen gibt es *mannigfaltige* Auslegungen dieses Verhältnisses, die aber alle dieselbe Struktur besitzen und die deswegen in Hinsicht auf diese Struktur miteinander vergleichbar sind. Im Verhältnis ‚Denken/Gedachtes‘ ist ‚Denken‘ erst dann problematisch, wenn es als ‚Denken selbst‘, als Sache genommen wird. Die logische Position bleibt uneinholbar als Sache, weil sie so etwas wie ‚Einholung‘ – und damit auch ‚Sache‘ oder ‚Gegenstand‘ – erst *denkbar*, möglich macht: *logisch*, nicht ontologisch. Die Reflexions-Form ist – nachträglich, auf je bestimmte Weise – zur Voraussetzung dessen geworden, was sie formuliert: „Diese *Nachträglichkeit* entlässt, was das Finden von ... ermöglichte, als dessen Konstitutives.“⁴³⁵ Das Sagen ist nicht und ist schon Gesagtes, in verschiedenen Hinsichten: Es ist nicht Gesagtes, insofern es immer schon das Sagen eines Gesagten ist – und es ist Gesagtes, insofern es hier, in diesem Satz eben als ‚Sagen‘ gesagt ist. Das ist wiederum nichts anderes als Reflexivität: Das Worüber ‚Sagen‘ bezieht sich auf das Worin dieses Worüber: das Sagen von ‚Sagen‘, das Sagen von Gesagtem. Nur durch diese Differenz wird *Rückbezug* möglich – und nur dadurch, dass diese Differenz *zugleich* Bezug ist und nicht nur Lücke, wird *Rückbezug* möglich.

Die Grafik am Ende dieses Abschnitts versucht noch einmal den Unterschied zwischen dem Logos des infiniten Regresses (Figur ①) und der reflexiven Komplizierung (Figur ② und ③) deutlich zu machen, mit ‚⊗‘ als logischer Position und ‚●‘ als Gegenstand, in quasi-geometrischer Darstellung. Es lässt sich freilich nicht verhindern, dass auch hier weiter und immer noch weiter gedacht werden *kann*. Was den Regress vorantrieb, war ja gerade die reflexive Verschiebung, die sich ‚formal-reflexiv‘ in jeder Setzung als Reflexions-Form zeigt und insofern auch die Explikation der ermöglichenden Struktur eine Setzung ist, kann auch hier immer weiter gesetzt werden. Aber egal, wie oft an eine vorher verwirklichte Komplexion des MMRK angeschlossen wird, die Möglichkeit *mit* etwas *an* etwas *anderem* anzuschließen ist schon da, sie ist bereits formuliert: das zeigt die Figur ④. Jeder wiederholende Anschluss trägt nun, in sich, seine eigene Möglichkeit; was jeden weiteren Anschluss mög-

⁴³⁴ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 134: „Reflexivität liegt ganz einfach in der Doppeltheit zweier Verhältnisse: Geht man von einem Subjekt-Objekt-Verhältnis aus, so lässt sich der Akt im Subjekt und die Struktur im Binde- oder Trennungsstrich zwischen Subjekt und Objekt verorten. Reflexivität ist dann möglich, wenn zugleich und ebenso gilt, dass der Akt des Subjekts das Verhältnis selbst produziere, wie dass das Subjekt *in* der Struktur von Subjekt und Objekt sich finde. Ist dies der Fall, ist das selbe Verhältnis wiederholbar und damit Reflexivität gegeben.“ Vgl. dazu auch Anhang 10.

⁴³⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 30.

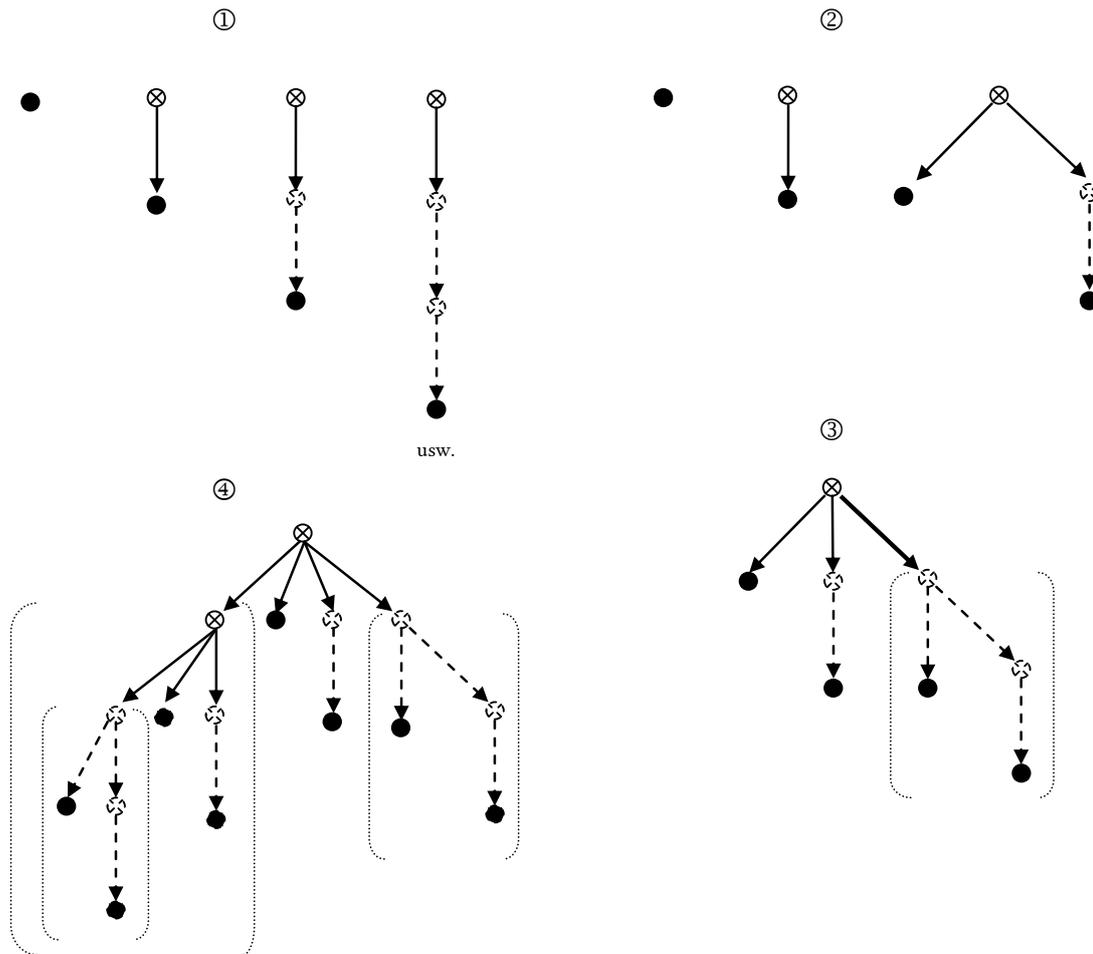
lich macht, das ist – als asymmetrische Struktur oder Differenz – bereits formuliert. Damit ist das *Movens aufgehoben*: Die Suche nach einem Letzten oder Ersten, nach Einem, nach einer Sache als Prinzip endet in der Explikation jeder möglichen Suche-nach-... Dem infiniten Regress als *extensivem* Einholversuch kann deswegen die reflexive Komplizierung als *intensiver* Einholversuch gegenübergestellt werden:

„[...] Es gibt in der Tat nichts, was sich nicht reflektieren ließe. Allein, in dieser Feststellung wird die Unbeschränktheit in der Wiederholung als unendliche Extension bestimmt; und wenn zugleich gilt, dass es mehr gibt, als sich je [endlich] reflektieren lässt, so zeigt sie sich als unabschließbare Reihe und damit in der Form [...] schlecht[er] Unendlichkeit [...]. Diese in eine positive aufzuheben und damit das Intensive der Reflexion zu verwirklichen, war Aufgabe ausgezeichneter Reflexionen der Tradition. Sie fassen das Unendliche nicht äußerlich, wechseln – ‚reflexiv‘ – die ‚Ebene‘, vollziehen den Schritt nach ‚innen‘, wo sie, in der Komplizierung der Reflexion mit sich selbst, diese fruchtbar machen und als Komplexität verwirklichen.“⁴³⁶

In dieser Komplexität liegt, schließlich, der Grund für diejenige Rede, die – in dieser und durch diese Komplexität sich äußernd und gegebenenfalls sogar ‚sich‘ äußernd – sowohl die Frage nach der einen grundlegenden Sache genauso stellen kann wie die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des eigenen Logos. Zur Erinnerung: der volle Begriff von Reflexion ist, nach Schällibaum, die „Zuwendung zum eigenen Gang selbst und ein *Rückgang* in den Grund, die *Grundlage* eines möglichen Gangs überhaupt.“⁴³⁷

⁴³⁶ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 133.

⁴³⁷ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 25.



4.3. Komplizierte Reflexivität

Die *einfache* Reflexivität der ‚anfänglichen‘⁴³⁸ reflexiven Komplikation – dessen, was bezüglich der Philosophie eben ‚Reflexions-Form‘ genannt werden kann – wird ausgelegt und *entfaltet sich, indem sie sich zusammenfaltet*. Die einfache Reflexivität wird zu *komplizierter* Reflexivität. Die Begriffe für das, was sich strukturlogisch in der reflexiven Komplizierung zeigt, sind in der Philosophie Reflexions-Struktur und Reflexivitäts-Struktur. Letztere wurde im vorangegangenen Kapitel in fünf reflexiven Strukturmomenten beschrieben – Asymmetrie, Nachträglichkeit, reflexive Verschiebung, Differenz mit nur einem Relat und Grenze

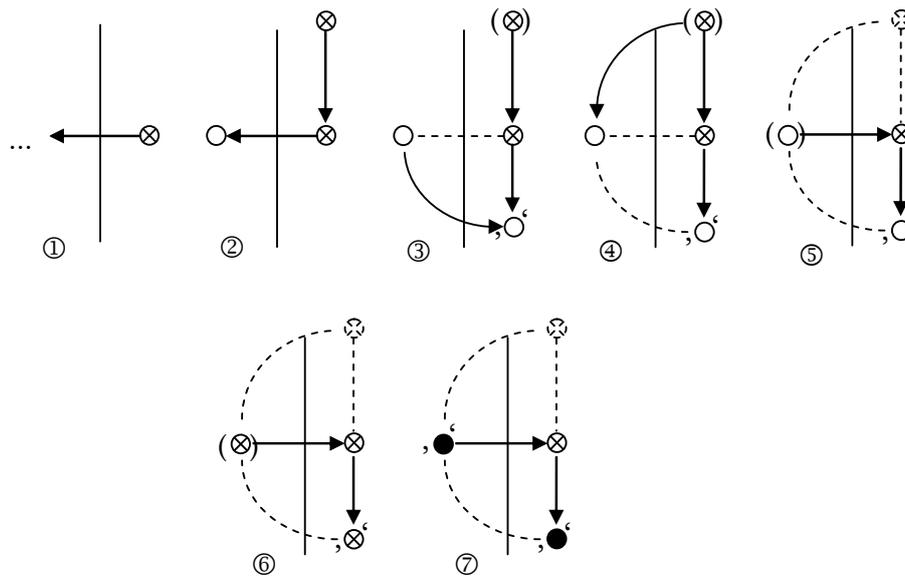
⁴³⁸ Damit ist nicht beabsichtigt, einfach einen neuen ‚Ursprung‘ einzuführen, auch nicht operativ. Sondern umgekehrt: Was überhaupt die Thematisierung von ‚Anfang‘ oder ‚Ursprung‘ *ermöglicht*, ist angelegt in dieser ‚ursprünglichen‘ Reflexivität der reflexiven Komplikation. Vgl. zum ‚Anfangen‘ im Zusammenhang mit dem philosophischen ‚Problem‘ auch Kapitelabschnitt 6.1.

ohne Außen. Die letzten drei Strukturmomente wurden vor allem am thematischen ‚Selbstbezug‘ und am Bezug auf ein ‚Erstes‘ oder ‚Letztes‘, ein ‚Vor‘ oder einen ‚Ursprung‘ des thematisierenden Logos deutlich gemacht: Ein ‚reines Selbst‘ ebenso, wie das ‚Vor‘ oder ‚Außen‘, wie der ‚Ursprung‘, entziehen sich genau dann, wenn versucht wird, sie inhaltlich einzuholen. So wird hier der Fokus noch einmal auf einer strukturlogischen Explikation dieser drei Momente liegen, besonders aber auf der Explikation der reflexiven Verschiebung und der Differenz mit nur einem Relat, sofern die Grenze *ohne Außen* ihr Gemeinsames – in *Ver-schiebung* und in ‚nur ein Relat‘ – expliziert. Die reflexive Verschiebung zeigte sich auch im infiniten Regress: Wird der Versuch gemacht, die eigene logische Position vollständig einzuholen, setzt dieser Versuch eine weitere logische Position voraus. Im Regress ist das ‚bloß Eine‘, das ‚Letzte‘ einer ‚Vollständigkeit‘ unmöglich und diese Unmöglichkeit drängt weiter zur Ausgestaltung des ‚Infiniten‘. Der Regress wird ermöglicht durch eine Differenz, die eben schon Zwei ist, ohne Eines; an ihm ist so weiterhin wahrnehmbar die Differenz mit nur einem Relat.

Für eine erste heuristische Typologie von Reflexivität bietet sich nun an, auf der einen Seite das Strukturmoment der reflexiven Verschiebung *terminologisch auch und vor allem als die Bewegung des logischen Vollzugssinnes eines Satzes* zu verstehen: Sobald der Akt eines Inhalts thematisch ist, ist dieser Akt schon *vollzogen – für diese Thematisierung*. Sobald eine bestimmte Differenz thematisch ist, steht ‚bestimmte Differenz‘ bereits *in* einer (dieser) bestimmten Differenz, *vollzieht sich der Satz als das, was er sagt*. Dieses genuin *logische* Verständnis von Reflexivität spiegelt sich wieder in Begriffen wie ‚Voraussetzung‘, ‚im Vorhinein‘ oder ‚Apriori‘, ‚Bedingung‘, sofern damit eben etwas ausgelegt ist, das immer dann, wenn ..., schon mit ‚da‘ ist, wahrnehmbar, *an der Rede: Die logische Position und ihr Bezug-auf-... Logisch*, d. h. also hier: mit Aufmerksamkeit auf den setzenden und gesetzten Logos, was er sagt *und* in und durch dieses Sagen ‚tut‘ (sich vollzieht als ..., setzt, unterscheidet usw.). – Die Differenz mit nur einem Relat kann auf der anderen Seite, gerade durch ihr negierendes ‚nur‘, das die stets *verlassene Position* bloß noch anzeigt, terminologisch als diejenige Struktur gefasst werden, die an jeder *ontologischen* Auslegung feststellbar ist. Die logische Position scheint im ‚Vergangenen‘, in einem ‚Früher‘ oder eben auch: in einem ‚Ursprung‘ zu liegen. Für diese Auslegung des reflexiven Vollzugs können auch die Begriffe der ‚génésis‘, der ‚Erzeugung‘ oder des ‚Hervorgangs‘ stehen, sofern ja von diesem immer nur vom Erzeugten oder Hervorgegangenem aus die Rede sein kann. *Ontologisch*, d. h. also hier: die reflexive Verschiebung als eine unabhängig vom Logos sich vollziehende ‚Bewegung‘ (Hervorgang, Erzeugung usw.) u. a. auch des setzenden und gesetzten Logos.

Die reflexive Verschiebung wird vollzogen, aber unterschiedlich ausgelegt. Die Strukturlogik der Reflexivitäts-Struktur, die diese beiden Auslegungen – logisch und ontologisch – ermöglicht, kann in folgendem Modell – und wieder nur *quasi*⁴³⁹ – dargestellt werden:

⁴³⁹ Erneut ist zu bemerken: Diese ‚Darstellung‘ ist keine; sie ist nicht ‚Übersetzung‘ einer ‚ursprünglichen‘ Struktur in eine Zeichnung oder Grafik, sondern sie ist immer schon, nur *nachträglich*, eine *Rekonstruktion* der reflexiven Komplizierung.



Begonnen wird mit einem Bezug auf das ‚Vor‘ (...) des eigenen Logos (Figur ①). Jeder Bezug ist aber, sobald hergestellt, *zugleich* Bezug auf den Bezug (die ausgelegte ‚innere‘ Position ⊗): *reflexive Komplikation* – an jedem Bezug ist *dieser* Bezug *und* das, *worauf* er sich bezieht, unterscheidbar (Figur ②). In dieser Unterscheidung liegt aber bereits die Reflexionsstruktur, der Begriff von bzw. Bezug auf ‚Gegenstand‘ und ‚Bezug‘. D. h. aber zugleich: sobald sich auf das ‚Vor‘ bezogen wird, *verschiebt* dieses sich – als vom *Bezug-auf-Vor* Unterschiedenes – nach *innen*, in die Immanenz des verhältnissetzenden und unterscheidenden Logos (Figur ③). Geht der Blick wieder *zurück* auf das ‚Vor‘, so wiederholt sich bloß diese Verschiebung – umgekehrt kann das so ausgelegt werden: das ‚Vor‘ *entzieht* sich genau *dann*, *wenn* man es zu (be)greifen versucht.

Betrachtet man aber nun das Modell selbst – d. h. den strukturellen Aufbau –, so entspricht ja gemäß der hier vorgeschlagenen strukturlogischen Terminologie die *logische Position* – hier dargestellt in der ‚oberen‘ Position (⊗), *von der aus* gesetzt wurde – diesem ‚Vor‘, das darzustellen versucht wird und ‚sich‘ verschiebt. Die Reflexion fragt nach der „Grundlage eines möglichen Ganges überhaupt“⁴⁴⁰, d. h. sie wendet sich nicht (nur) zurück auf das Worin sondern (auch) auf das Woher dieses Worin: die immer bereits vorausgesetzte logische Position wird thematisch als das Woher derjenigen Reflexion, die es als Woher *ihres* Worin – und ggf. ihrer Struktur von Worin/Worüber – auslegt. Für den Leser bleibt so wahrnehmbar *und* unterscheidbar, d. h. aber zugleich: *vergleichbar*, das Verhältnis zwischen der logosimmanenten Auslegung des Verhältnisses von Woher und Worin (bzw. Worin/Worüber) und der logischen Position des *diese Auslegung vollziehenden und darstellenden* Logos.

⁴⁴⁰ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 25.

So kann also *im Modell* die logische Position übertragen werden auf das ‚Vor‘ (Figur ④), so, dass die philosophische Reflexion ihre eigene logische Position als ‚von-wo-her‘ oder als ‚von-wo-aus‘ auslegt, eben: als ‚Grundlage eines möglichen Gangs überhaupt‘ (Figur ⑤). Weil der Leser aber die *Auslegung der logischen Position* mit der *logischen Position* vergleichen kann, kommt es für das Verständnis der reflexiven Verschiebung ganz entscheidend darauf an, *wie* die logische Position *inhaltlich* ausgelegt wird: Sie kann so ausgelegt werden, dass sie ein bloß ‚formales‘ Dass, eine Position, ein Sagen, Sagen-Können oder Setzen-Können zum Ausdruck bringt, *ohne* dass sich von dieser Auslegung her bereits eine *inhaltliche Festlegung* des Was, des Gegenstandes, des Gesagten oder Gesetzten ergibt (Figur ⑥). Das Was ist nicht schon vom Dass her nur auf dieses oder jenes Was – und anderes nicht – festgelegt; aber das Dass ist – nachträglich – immer das Dass eines (dann) bestimmten Was. Die logische Position ist ausgelegt als freie Setzung, ohne Einschränkung im Vorhinein, oder eben als ‚Freiheit‘:

„Freiheit existiert gemäß ihrem Begriff nicht: Es gibt sie nicht, außer wenn sie wahr-genommen wird. Selbst wenn als unterdrückt, determiniert oder gar als inexistent gedacht, bleibt Freiheit das, was es nicht gibt, sondern was selbst gibt. Sie ist Spontaneität, ist Ursprünglichkeit, Genese, Möglichkeit. Eine philosophische Reflexion über Freiheit wird immer, wie sie diese auch denkt und wie sehr sie selbst auch determiniert sein wird, so etwas wie Freiheit in Anspruch nehmen. Sie geht ihr voraus, sie kann nicht ‚konstituiert‘ werden.“⁴⁴¹

Eine solche Auslegung der logischen Position betrifft dann aber gerade nicht eine ‚Sache‘ oder eine andere ‚ontologische Ebene‘ oder z. B. einen ‚Geist‘ oder eine ‚Seele‘, sofern all das ja bereits wieder, als Bestimmtes, eine Setzung *dieses Bestimmten* voraus-gesetzt hat. Sondern diese Auslegung betrifft nur die ‚Setzung selbst‘, aber *ohne* dieses ‚selbst‘, gerade nicht als in sich geschlossenes oder mit sich rein identisches ‚autón‘, sondern als: *Setzung-von-... – z. B. dieser* Setzung, als bloß *logische* Voraus-Setzung, als Bewegung *auf ... hin*, die dann wiederum – z. B. als ‚epistrophé‘ oder ‚reflexio‘ – nur schon logosimmanent, vom Logos aus, gefasst werden kann. Das bringt mit sich, dass eine solche inhaltliche Auslegung der logischen Position vor allem den *Vollzugsaspekt* der äußernden Aussage betrifft: wenn ‚Setzung-von-...‘ oder ‚Akt-von-...‘ thematisch ist, *dann kann dieses Thematische eben zurückbezogen werden auf ‚seine‘ Thematisierung*. Dass diese Thematisierung nur in einer bestimmten Hinsicht erfolgt, bleibt erhalten, aber der logische ‚Grund‘ wird inhaltlich so ausgelegt, dass er das, was er ‚begründet‘, *nicht* inhaltlich vorbestimmt.

Die logische Position kann aber auch auf eine solche Weise ausgelegt werden, dass sie eine ‚ursprüngliche‘ Sache bezeichnet, einen Ort oder eine Macht, den oder die der auslegende Logos – *nachträglich* – als seinen ‚Ursprung‘ einsieht. In diesem Fall wird eine Sache gesetzt und dann – *danach* – an diejenige Stelle gesetzt, *von der aus* die Sache gesetzt wurde. D. h. eine solche Auslegung streicht ihre eigene Setzung, die doch jederzeit *für den Leser wahrnehmbar logische Voraussetzung* eines Gesagtem bzw. Gesetzten ist, durch und setzt an ihre Stelle die selbst gesetzte Sache als ihren eigenen, nun aber *ontologisch* verstandenen ‚Grund‘. Weil aber dieser Grund ontologisch ausgelegt ist, kann sich der Vollzugsaspekt der

⁴⁴¹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 140.

logischen Auslegung *nivellieren* zu einer ontologischen ‚Bewegung‘: zu ‚Genese‘, ‚Hervorgang‘, ‚Werden‘. Für den vergleichenden Leser wiederum ‚existiert‘ der so ontologisch ausgelegte ‚Grund‘ aber bisher nur als Gesagtes – er muss also dem Logos Glauben schenken, dass diese Sache ihr eigener und eigentlicher ‚Grund‘ sei, *obwohl* er wahrnehmen kann, dass sie nur ihre eigene Setzung *versachlicht* hat. Überprüfen kann er die Sache nicht, denn sie entzieht sich, konstitutiv und immer. Ein Leser, der dieser Setzung andererseits *keinen* Glauben schenkt, wird *nur Zwei* wahrnehmen, kein Drittes ‚Ursprüngliches‘, nur die Setzung und ihr Gesetztes, auch wenn das Gesetzte noch diese Struktur auslegt, nur eine Seite, ohne ontologischen ‚Grund‘:

„Jede Darstellung eines absolut Identischen hat dieses bereits verlassen. [...] Die Darstellung ist ein Schein. Wir haben nur das Gefühl, wir würden es darstellen; dabei stellen wir eigentlich nur unsere Darstellung dar. Während wir in der Darstellung trennen zu müssen glauben, trennen wir gar nichts, nur in unserer aktuellen Darstellung. Die Abbilder können nicht mehr als Abbilder desselben gelten; sie sind vielmehr selbst produziert, sind also nicht Re-produktionen oder Re-präsentationen, sondern *Produktionen*, Fiktionen.“⁴⁴²

Der Logos, der seine logische Position, sein Woher ontologisch auslegt, überträgt seine eigene *Möglichkeit* auf die ‚Macht‘ einer von ihm ausgelegten Sache und nimmt sie so als ‚mächtiger‘ als sich selbst. Das kann so weit gehen, dass ein solcher Logos sich selbst als bestimmt durch undurchschaubare oder uneinholbare Mächte begreift, weil sie sich ja stets ‚entziehen‘, wenn man ‚sie‘ *be*-greift und von denen man aber zugleich überzeugt ist, dass sie ‚da‘ sind, oder durch operative Bedingungen, die prinzipiell als dem Logos gegenüber *transzendierend* wahrgenommen werden. Eine andere Möglichkeit der ontologischen Auslegung der logischen Position ist das – bereits in Kapitelabschnitt 2.2 thematisierte – *Präsenzphantasma* einer immer schon verlassenen *Vollständigkeit* oder *Einheit*, was auch in der Auslegung umgewendet werden kann, von einem ‚nicht mehr‘ in ein ‚noch nicht‘, so dass die Vorstellung einer *noch nicht* erreichten Einheit, Vollständigkeit oder Wahrheit, einer ‚endlich ankommenden Einsicht‘ zum Movens werden kann eines Logos – z. B. einer nach *Abschluss* und *Letztbegründung* strebenden philosophischen Reflexion. Dieses Präsenzphantasma ist aber auch – vor dem Hintergrund der erweiterten Perspektive einer Strukturlogik – übertragbar auf andere Beispiele: etwa auf die ‚ursprüngliche Spaltung‘ des psychischen ‚Ego‘, das nach Wiedervereinigung mit ‚sich selbst‘ strebt und dabei in iterativ strukturierte Ebenen fortlaufender Symbolisierung und, von dieser Iteration angetrieben, imaginärer Hoffnung auf Einheit differenziert wird, die *strukturell* immer wieder diese Einheit mit einem kontingenten Bezugsobjekt verwechseln – oder auch auf das Streben nach einer Vereinheitlichung der Welt in einem rationalen Begriff vollständiger (auch monetärer) Darstellbarkeit und Berechenbarkeit, ohne Rest und ohne Widerspruch durch andere.⁴⁴³ Die

⁴⁴² Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 188.

⁴⁴³ Lacan beschreibt diese ‚Spaltung‘ als Ergebnis einer Situation, die er ‚Spiegelstadium‘ nennt. Die Differenz wird hergestellt durch den Blick in den Spiegel, in dem ein Kind sich so sieht, wie ein anderer es sieht (Ideal-Ich) und der defizitären Selbstwahrnehmung, die sich sowohl in der motorischen Ohnmacht, als auch in der immer nur partiellen Wahrnehmung des eigenen Körpers am Blick an sich selbst herab äußert. Das ‚Ideal-Ich‘ wird so zur unerreichbaren Folie der vollen Selbstidentität, die zugleich – auch durch diesen Bezug – gebro-

gleichsam ‚doppelte‘ Erscheinung der ontologisch ausgelegten logischen Position – das *Sich-immer-Entziehende* und das *Immer-in/mit-sich-Identische* – kann dann, an diesem Modell, verstanden werden als jeweils *einseitige* Auslegung der reflexiven Komplizierung, einmal in Reduktion auf die *bloße Differenz* zwischen den beiden logischen Ebenen, ein andermal in Reduktion auf den *bloßen Bezug* der beiden Ebenen zueinander, so dass beide als prinzipiell vermittelt durch ein *allgemeineres* Drittes erscheinen oder als bloß symmetrischer Gegensatz. Am Beispiel ‚Denken‘ expliziert: entweder *entzieht* es sich in einem Regress oder es erscheint *selbst* als Sache *an sich*, die irgendwie ‚neben‘ derjenigen Sache existiert, die sein Gedachtes ist. In Kapitel 5 wird auf diese Doppelstruktur *impliziter Reflexivität* – also Strukturen, in denen Reflexivität *eingefaltet* zum Problem wird – weiter eingegangen. Für den Zusammenhang des vorliegenden Abschnittes soll es zunächst ausreichen, zwischen den beiden Möglichkeiten der Auslegung zu unterscheiden als zwischen *zwei Richtungssinnen von Reflexivitäts-Struktur*.

Die *logische Auslegung*, die auf den *Vollzugsaspekt* ihrer (bzw. seiner) eigenen Äußerung geht, nimmt die reflexive Verschiebung als logische Voraussetzung, die sich *immer dann* ergibt, *wenn* die logische Position ausgelegt ist, so, dass diese bloß ermöglicht, auch anderes, aber eben auch – qua Möglichkeit des Rückbezugs – *diese* Auslegung. Diese Auslegung bleibt an den äußernden Logos gebunden; der Nachvollzug dieses Logos ist ihre Voraussetzung. Das ‚immer dann, wenn ...‘ als ‚Von-wo-her‘ kann sich auch als Versuch ergeben, durch den *Vollzug* dessen, was auch der Leser – bzw. ein möglicher Opponent – voraussetzen muss, *Geltung* qua *Übereinstimmenmüssen* herbeizuführen. Die *logische Geltung* beansprucht die Zustimmung aller anderen, aber sie wird erst und vor allem *durch* den Opponenten verwirklicht, der ihr widerspricht – und der dann aber sich selbst widerspricht, wenn sein Widerspruch bereits seine logische Position und das Bestimmte, das er sagt, voraussetzt. Die logische Geltung benötigt den Widerspruch, um zu gelten und aber auch die Aufmerksamkeit des Widersprechenden auf seine eigene Sprechhandlung im Diskurs. Das wurde ja bereits gesagt: die Reflexions-Form bzw. die reflexive Komplikation kann auch durch den Leser bzw. Hörer noch festgestellt werden, in der Differenz von Lesen und Gelesenem bzw. Hören und Gehörtem. Ebenso ist auch der Widerspruch eben ein ‚Spruch‘ ‚wider‘ ein anderes Gesagtes, also selbst ein Gesagtes und also in der Differenz von Sagen und Gesag-

chen wird, was eine reflexive und regressive Strukturlogik am psychischen ‚Anfang‘ ermöglicht. Vgl. Lacan, Jacques: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949, in: Ders.: Schriften I, übers. v. Rodolphe Gasché, Norbert Haas, Klaus Laermann u. Peter Stehlin, Olten 1973, S. 61-70: „[D]as *Spiegelstadium* ist ein Drama, dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen könnten, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden. So bringt der Bruch des Kreises von der *Innenwelt* zur *Umwelt* die unerschöpfliche Quadratur der Ich-Prüfungen (*récolements du moi*) hervor.“ Das ist die reflexive Verschiebung, regressiv oder exzessiv, im unerschöpflichen Versuch, die Grenze ohne Außen auf genau dieses ‚Außen‘ hin zu überschreiten.

tem. Diese Struktur der logischen Geltung wird im Folgenden noch mehrfach aufgegriffen werden, in den Abschnitten 5.2 und 6.4.

Die *ontologische Auslegung*, die auf den *Bestimmungsaspekt* bzw. die Sachhaltigkeit eines ‚Grundes‘ oder ‚Ursprungs‘ ihrer eigenen Setzung geht, nimmt die reflexive Verschiebung – die sie selbst zunächst vollzieht – nachträglich als vorliegende Bewegung des ‚Hervorgangs‘, eben einer *Genese*. Ihr Geltungsanspruch liegt demgemäß nicht im logischen Begründen qua Voraussetzung, sondern im ontologischen Verkünden einer Gründung noch ihrer selbst, zumeist in einem auch *für alle anderen angenommenen* ‚Ursprung‘. Sie legt die reflexive Verschiebung vor allem anderen aus als *Nachträglichkeit*, aber ontologisch, als ‚immer schon‘ einer Sache, ‚von-der-aus‘ alles andere sich ergibt. Umgekehrt zur logischen Auslegung *setzt* die *ontologische Genese* die *Geltung* der von ihr an die Stelle der logischen Position gesetzten Sache *schon voraus*. Sie setzt voraus, dass sie, wenn sie ihre logische Position als Sache auslegt, schon *im Namen aller anderen* spricht, dass ihr alle anderen, was diese Sache angeht, *im Vorhinein bereits zugestimmt haben*. Die Sache gäbe es dann *zweimal*: einmal innerhalb des Logos und einmal außerhalb, sodass die ‚innere‘ Sache ausgelegt werden kann als ‚Abbild‘ eines immer schon ontologisch vorausgesetzten ‚Urbildes‘.

Die Reflexions-Struktur, so wurde bereits in Kapitel 3 deutlich gemacht, kann vom Leser und auch noch von der philosophischen Reflexion selbst wahrgenommen werden. Der Leser weiß immer mehr als der Text – trotzdem *können* philosophische Reflexionen ihre eigene Reflexivität als Reflexivitäts-Struktur an Reflexions-Strukturen auslegen. Diese Auslegungen zeigen dann zumeist die Wahrnehmung eines Entzugs oder einer Entstehung, in jedem Fall aber die Wahrnehmung einer eigentümlichen Verschiebung im logischen Gefüge der eigenen Operationalität:

„Eine Reflexion von Reflexivität wird deshalb ihre Möglichkeit gewinnen aus der Spannung zwischen dem Reflexiven und der Reflexion. Diese Spannung als das Anzeichen des Reflexiven gegenüber der Reflexion wiederum wird nirgendwo anders lesbar sein als *in* oder *an* der Reflexion. Reflexivität als diese Spannung muss sich im philosophischen Text ausdrücken. Phänomen von Reflexivität ist deswegen die Reflexionsstruktur in philosophischen Texten. [...] *Das Spezifische der Philosophie besteht nicht im Meta-Status ihrer Reflexion oder Selbst-Reflexion, sondern in ‚ihrer‘ Reflexivität*. Es besteht [...] im besonderen Vermögen bezüglich Reflexivität, das sie so auszeichnet, dass Reflexivität gleichsam ‚ihre‘ wird, dass sie in der Reflexivität arbeitet oder sie arbeiten lässt. [...] *Das Spezifische der Philosophie besteht in der Wahrnehmung der Reflexivität, [...] so dass die Reflexivität je als ihre eigene erscheint*. Das bedeutet *nicht*, dass Philosophie immer Philosophie der Philosophie, immer über sich selbst sei; gerade nicht. Sondern eine jede Philosophie wird Reflexivität wahrgenommen [...] haben.“⁴⁴⁴

Die Wahrnehmung jeweils ihrer eigenen Reflexivität macht eine philosophische Reflexion unverwechselbar und zugleich vergleichbar mit anderen, die ihre eigene Reflexivität anders, in anderen Auslegungen, anderen Begriffen und Methoden, aber immer: Reflexivität, wahrnehmen. Und vor dem Hintergrund der soeben dargestellten Strukturlogik von Reflexivitäts-Struktur darf ergänzt werden: Eine philosophische Reflexion wird ihre Reflexivität, wenn sie Reflexions-Struktur bemerkt und nach ihrem eigenen Woher fragt, grundsätzlich

⁴⁴⁴ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 138-139.

auf zwei verschiedene Weisen, *in zwei verschiedenen Richtungen*, ausgelegt haben. Und wo eine philosophische Reflexion nur Reflexions-Struktur verwirklicht, sie aber nicht eigens auslegt, kann immer noch der Leser die Reflexivitäts-Struktur *an* dieser Reflexions-Struktur wahrnehmen: in der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung des Worin bzw. Worin/Worüber mit dem Woher der philosophischen Reflexion. So ergibt sich Reflexions-Struktur und Reflexivitäts-Struktur in einer jeweils doppelten Tiefe, für den Leser und für die philosophische Reflexion – und wird selbst komplex, vielfältig und plural. Der Ausgangspunkt für dieses Verständnis ist bereits bei Schobinger gegeben: Die Genese philosophischer Begriffe inklusive der Begriffe für ‚Auslegung‘ und ‚Rückbezug‘ usw. ist selbst rückwendende Auslegung der eigenen operativen Voraussetzungen – und noch von so etwas wie ‚Voraussetzung‘. Philosophische Begriffe – im philosophischen Begreifen – ergeben sich in den meisten Fällen aus einer Rückwendung und Explikation auf die eigenen operativen Faktoren. Diese Rückwendung und Explikation, so wurde weiter gesagt, kann auch noch *die eigene Operationalität* selbst betreffen – also: *Reflexivität*, in der Rückwendung auf die Struktur von Rückwendung und ihren Relaten und der Explikation in der logischen Ordnung von Nachträglichkeit und Asymmetrie. Wenn aber auch Reflexivität wie alles andere Ergebnis einer Explikation, einer Auslegung ist, dann kann der Schritt von einer logischen zu einer ontologischen Auslegung der eigenen Reflexivitäts-Struktur mithin ein sehr kleiner, sehr einfacher Schritt sein – er ist immer möglich, weil sich jede philosophische Reflexion immer auf alles beziehen kann und es in einen neuen oder anderen Zusammenhang stellen kann; es liegt immer „in der Unbeschränktheit oder Freiheit, in der Unausschöpfbarkeit des Vermögens der Reflexion, sich auf alles (Mögliche, Wirkliche, Notwendige, Unmögliche) zu beziehen.“⁴⁴⁵ Reflexivität wird dementsprechend nicht nur einmalig ausgelegt, sondern kann immer vielfältig wahrgenommen werden: als asymmetrisches Verhältnis, als Gegensatz oder Dualismus zweier Ebenen, als ursprünglich-hervorbringende Kraft oder als Genese, als Moment des Werdens und der Bewegung, als Ursprung, aber auch als Möglichkeit-zu-..., als Freiheit, als Sich-entwerfen-Können, schließlich als Selbst, als Subjekt, als Akt und als Unbewusstes, als verlorenes Unmittelbares, als Wesen oder Kern einer Sache selbst. Die Auslegung von Reflexivität ist so nicht nur qua reflexive Verschiebung systematischer und historischer ‚Motor‘ philosophischer Reflexionen und ihrer Probleme und Auslegungen, sondern sie ist außerdem einer der fruchtbarsten Bereiche der Kreativität im Begriff; sie beflügelt das Denken dazu, mehr und immer noch mehr Sichtweisen, Hinsichten und Auslegungen zu erschaffen, zu verknüpfen, zu reduzieren, zu versachlichen und wieder zu differenzieren. Alles das kann sich schon in nur einer einzigen umfassenden Reflexion auf die eigenen Gründe und Grenzen ergeben. Philosophische Reflexionen verwirklichen sich (!), so verstanden, als logisch in sich an bestimmten logischen Stellen *reflexiv gefaltete Immanenzen*, die, sobald sie sich auf den eigenen Gang oder ‚die Grundlage eines möglichen Gangs überhaupt‘ hin auslegen, nach ‚sich‘ oder nach dem (ihrem) ‚Grund‘ oder

⁴⁴⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 133.

‚Ursprung‘ fragen, ihre eigene logische Position auslegen, immer bereits in vielfachen Gestalten: „[...] *es gibt Reflexivität ‚selbst‘ nicht*, es gibt nur bestimmte reflexive Verhältnisse.“⁴⁴⁶

4.4. Zwei Richtungssinne von Reflexivität

Die beiden im vorangegangenen Abschnitt als *logische Auslegung* und als *ontologische Auslegung* von Reflexivität bzw. von Reflexivitäts-Struktur angesprochenen Möglichkeiten für eine philosophische Reflexion, an ‚sich‘ Reflexivität wahrzunehmen, sind von der Auslegung der logischen Position einer Reflexion her *zwei Richtungssinne von Reflexivität*. Die ‚Richtung‘ betrifft die Auslegung *und* ihr Ergebnis: geht die Auslegung auf logische Voraussetzungen, so kann das Ergebnis, in einer weiteren Rückwendung, sogleich auch als ontologischer ‚Ursprung‘ erscheinen. Nur eine Auslegung, die reflexive Verschiebung in ihrer Logizität auch in der Explikation beibehält, verwirklicht eigentlich eine logische Auslegung von Reflexivität. Weiterhin bezeichnet ‚Richtung‘ aber auch das ‚Von-wo-her‘ und das ‚Von-wo-aus‘, in der jeweiligen Richtung des Blicks: wird im logischen Richtungssinn gleichsam zurückgeblickt auf das, was vorausgesetzt ist, *ohne* das Vorausgesetzte damit schon als Sache zu begreifen, so versteht der ontologische Richtungssinn den Rückblick zugleich als das, was den Blick von der Sache aus ermöglicht und d. h. eben die Nivellierung der reflexiven Verschiebung zu einem ‚Hervorgang‘, dessen Struktur sich darstellt als Differenz mit nur einem Relat, ohne Erstes, weil es eben der ‚Entzug‘ dieses Ersten sei, der zugleich ‚hervorbringt‘.

Exemplarisch für diesen zweifachen Richtungssinn der Auslegung von Reflexivität sollen nun zunächst zwei Positionen besprochen werden: Platons *Sophistes*, insofern in ihm so etwas wie ‚reflexive Verschiebung‘ operativ vollzogen wird; weiterhin Plotins *Enneaden*, in denen die Auslegung der ‚Rückwendung‘ und des ‚Hervorgangs‘ eine entscheidende Rolle spielt. Beide Richtungssinne werden schließlich noch einmal aufgegriffen, zum Ende des 18. Jahrhunderts, bei Hölderlin, der in einem kurzen Fragment die beiden Richtungssinne in kongenialer Kürze und Komplexität verwirklicht, bis in die Faktur und Materialität des Textes hinein. Alle drei Beispiele erheben, wie bereits am Ende des vorangegangenen Kapitels

⁴⁴⁶ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 243. – Reflexivität wäre so – zurück übersetzt in den quasi-mythischen Anfang aus Abschnitt 3.1 – so etwas wie der Meergott *Proteus*; vgl. Ballauf, Vom Ursprung (wie Anhang 5), S. 21-22: „In [...] der Odysse[e] wird geschildert, dass er alle Gestalt annehmen kann, wie er will [...]. Er überschaut sozusagen allen möglichen Wandel als das Zukünftige. Ausgesprochen sind diese Eigenschaften in seinen Töchtern: Eidothea, der Vielgestaltigen, und Theonoe, der göttlichen Einsicht.“ So rät denn auch Eidothea dem suchenden Telemachos: „Haltet den Sträubenden fest, wie sehr er auch ringt zu entfliehen! / Denn der Zauberer wird sich in alle Dinge verwandeln, / Was auf der Erde lebt, in Wasser und loderndes Feuer. / Aber greift unerschrocken ihn an, und haltet noch fester! / Wenn er nun endlich selbst euch anzureden beginnt, / In der Gestalt, worin ihr ihn saht zum Schlummer sich legen; / Dann laß ab von deiner Gewalt und löse den Meergreis [...].“ Vgl. Homer, Odyssee, 4. Gesang, Z. 416-422. – Proteus muss so lange festgehalten werden, bis *er sich an den ihn Fragenden wendet* – wird er nicht festgehalten, ent schlüpft er in eine seiner vielen Gestalten und *entzieht* sich der Frage.

erwähnt, keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern wollen nur in einer gewissen exemplarischen Tiefe die Bedeutung der bislang vor allem abstrakt dargestellten reflexiven Verhältnisse verdeutlichen.

4.4.1. Platon: *Sophistes*

„Das Höchste ist nur dadurch das Höchste, daß es untertänigster Diener ist, der von allen gebraucht wird.“⁴⁴⁷

Ein recht prägnantes Beispiel für eine reflexive Verschiebung, die auch in der darauffolgenden philosophischen Tradition immer wieder zum Gegenstand von Auslegungen und Anknüpfungen⁴⁴⁸ wurde, findet sich in Platons Dialog *Sophistes*⁴⁴⁹, in der dialektischen Bestimmung der ‚koinonía‘ der ‚mégista géne‘.⁴⁵⁰ In einer ontologischen Lesart lässt sich der letztere Ausdruck als ‚mächtigste Gattungen‘ übersetzen, was bestimmte Interferenzen mit den ‚Definitionen‘ der ‚diháresis‘ erzeugt. In Schleiermachers kongenialer Übersetzung ist aber auch der logische Sinn möglich: „Mégista mèn tôn genôn à nyndé diémen“ – „[d]ie wichtigsten unter den Begriffen, welche wir vorher durchgingen.“ (Soph. 254d) Damit ist, wie schon im Dialog *Theaitetos*, die Aufmerksamkeit auf den eigenen Logos und die darin gebrauchten Begriffe thematisch, was für Platon in beiden Dialogen übrigens ganz üblich ist und was überdies erst die Problematik zum Vorschein kommen lässt, die beide Dialoge gleichsam ‚antreibt‘.⁴⁵¹

Thematisch ist im *Sophistes* der Unterschied zwischen dem Sophisten und dem Philosophen – die Bestimmung des Staatmannes wird auf den Dialog *Politikos* verschoben – und zwar als Unterscheidung zwischen angeblichen (‚plastôs‘) und wahren (‚óntos‘) Philosophen.⁴⁵² Ähnlich wie im *Theaitetos* wird so ein Thema gesetzt, das noch die Philosophierenden selbst

⁴⁴⁷ Stygermeer, Moth: Während Sokrates schweigt. Der zweite Anfang der Philosophie in Platons Dialog *Sophistes*, Berlin 2005, 139 Anm. 42. ‚Moth Stygermeer‘ ist das (unvollständige) Anagramm von Vor- und Zunamen des Tenea-Verlegers Thomas Gerstmeyer.

⁴⁴⁸ Vgl. Iber, Christian: Kommentar, in: Platon, *Sophistes* (wie Anhang 5), S. 351-386.

⁴⁴⁹ Zitiert wird, wenn nicht anders angegeben, aus der von Iber kommentierten Ausgabe. Im Text sind abweichende Übersetzungen mit eckiger Klammer angezeigt und, soweit nicht anders angemerkt, immer eigene.

⁴⁵⁰ Vgl. zur folgenden Darstellung auch Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 25-31.

⁴⁵¹ Vgl. z. B. *Theait.* 183a-b, 191c, 196e, 202a, 205c; *Soph.* 237b-e, 252c. Vgl. auch exemplarisch die Stelle im *Theaitetos*, an welcher der Zusammenhang der Seele mit der Wahrnehmung thematisch ist: Hier wird der operative Bezug ‚womit‘, formuliert im Dativus instrumentalis, in einem Nebensatz des Sokrates *gewendet* in ein explizit *mediales* Verständnis des ‚wodurch‘ bzw. ‚vermittels dessen bzw. wessen‘ (187c5-7), in der Proposition ‚dia‘ und dem Genitiv. Vgl. Becker, Alexander: Kommentar, in: Platon: *Theätet*. Griechisch-deutsch. Kommentar von Alexander Becker, Frankfurt a. M. 2007, S. 225-432: 308. Vgl. S. 308 Anm. 54: „Bei beiden Formulierungen schwingt [...] auch eine lokativische Bedeutung mit (im Falle des Dativs eine Antwort auf die Frage ‚wo?‘, im Falle von *dia* mit Genitiv eine Antwort auf die Frage ‚durch was hindurch?’).“ – Im *Sophistes* ist dieses ‚dia ton lógon‘, das im *Theaitetos* die gesamte Begriffs- und Denkarbeit der Seele bestimmt (vgl. *Theait.* 189e-190a) Voraussetzung und wird von bloßer Benennung ohne (verbindenden) ‚lógos‘ abgegrenzt (*Soph.* 218c).

⁴⁵² Vgl. *Soph.* 216c. Vgl. auch *Theait.* 150b-c.

betrifft – verfehlen sie die Bestimmung und geraten sie in die Aporie, verwandeln sie sich in ihre Gegner.⁴⁵³ Im Zusammenhang⁴⁵⁴ von *Theaitetos* und *Sophistes* ergibt sich jedoch als weiter gefasste Problemlage – in der auch die Problemlagen anderer Dialoge mit aufgegriffen werden – der Umgang mit jeweils einseitigen Positionen. Diese lassen sich im Wesentlichen einerseits als relativistische oder auf *bloße Differenz* gerichtete Position, andererseits als dogmatische oder auf *bloße Identität* und Vollständigkeit gerichtete Positionen begreifen: Im *Theaitetos* kommen u. a. zur Sprache die aporetischen Positionen⁴⁵⁵ der Herakliteer und des Protagoras; im *Sophistes* u. a. die Positionen der Somatiker (Protagoreer, Kyrenaiker) und der Ideenfreunde (Megariker), sowie des Parmenides. Systematisch sind die beiden einseitigen Positionen übrigens schon im Dialog *Parmenides* zu finden, dort allerdings als Aporien, in die der greise Parmenides den jungen Sokrates stürzt: Wird die ‚méthexis‘ der ‚Ideen‘ an den Dingen als bloß ontologische Teilhabe verstanden, die ‚Ideen‘ also wie Dinge in die Rede eingeholt, ergibt sich der Regress der ‚dritten Idee‘, ganz ähnlich dem infiniten Regress, wie er oben dargestellt wurde. Wird, aus dieser scheinbaren Not heraus, der ‚chorismós‘, d. h. die Trennung zwischen ‚Ideen‘ und Dingen, ontologisch verstanden, ist entweder die Rede von den Dingen oder die Rede von den ‚Ideen‘ nicht mehr sinnvoll, da es nur noch entweder das eine oder das andere ‚gibt‘.⁴⁵⁶ Damit ist ein beeindruckender Problembestand aufgefahren, der insgesamt den – immer wieder in den Dialogen thematischen – Kernthesen der Sophisten aus Sicht Platons korrespondiert: Den dogmatischen Positionen ‚alles ist rechtfertigbar‘ und ‚es gibt keine falsche Meinung‘ und den relativistischen Positionen ‚es gibt keine endgültige wahre Meinung‘ und ‚der Mensch ist das Maß aller Dinge‘.⁴⁵⁷

⁴⁵³ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 25 u. S. 25 Anm. 6 [330].

⁴⁵⁴ Die Zusammenhänge mit dem – in der Fiktion *beider* Dialoge – vorangegangenen *Theaitetos* sind derart vielfältig, dass der *Sophistes* problemlos als Fortsetzung und Abschluss der Fragestellung des *Theaitetos* verstanden werden kann: In beiden ist Theaitetos Gesprächspartner; die Teilnehmer verabreden sich am Ende des *Theaitetos* und thematisieren ihr Wiedersehen in Bezug darauf im *Sophistes*; in beiden wird ihre Literarizität und Logizität für Dritte thematisch (Theait. 142d-143c u. Soph. 259c-d); in der Problematisierung der ‚falschen Meinung‘ und des ‚lógos‘; im *Sophistes* (264a-b) der explizite Bezug auf das Seelenmodell aus dem *Theaitetos* (189e-190a) u. v. m. – Systematisch gibt darüber bereits der *Theaitetos* selbst Aufschluss, dessen thematische Frage nach der ‚epistéme‘ bereits darin reflexiv ist, dass jede Antwort ‚epistéme‘ wird sein müssen und so mit ‚sich selbst‘ übereinstimmen können muss. – Es ist so allein von der literarischen Verflechtung der beiden Dialoge miteinander völlig unverständlich, warum im 21. Jahrhundert (!) der *Theaitetos* immer noch als ‚erkenntnistheoretischer‘ und der *Sophistes* als ‚ontologischer‘ Dialog gelesen wird, nur weil hier ‚epistéme‘, dort, unter anderem, ‚to on‘ thematisch ist. Liest man die beiden Dialoge im Zusammenhang, ergibt sich eine umfassende Einführung in die platonische dialektische Philosophie, eine beinahe systematische Zusammenschau der wichtigsten Fragen – und einiger Lösungsansätze – platonischer Reflexionslogik, auch im *Unterschied* zur sokratischen Elenktik, die mittels der ‚Ablösung‘ des Sokrates durch den ‚Xénos‘ hervorgehoben wird. Es entspricht Platons Ironie, dass er selbst als Figur nirgends auftaucht, aber gerade aus dieser *indirekten* Haltung, die einer Theaterinszenierung nicht unähnlich ist, die eigentümliche ‚paideia‘ gewinnt, die alle Dialoge mehr oder weniger auszeichnet.

⁴⁵⁵ Freilich handelt es sich hierbei auch schon bereits um Platons Auslegungen dieser Positionen, was ihre Funktion als ‚Problembestand‘, auf den es nun zu reagieren gilt, nur verstärkt.

⁴⁵⁶ Vgl. Kapitelabschnitt 5.1 zu einer näheren Explikation dieser Problematik und ihrer Bedeutung für das Verständnis *impliziter* Reflexivität.

⁴⁵⁷ Vgl. Theait. 152a, 154d-e, 160d-e; Euthyd. 272a-b, 275e-276e; mit Bezug auf das Thema des *Sophistes* auch Euthyd. 283a-284c, 285e-286c.

Die Sophisten scheinen entweder bereits im Besitz der Wahrheit zu sein, scheinen bereits ‚alles‘⁴⁵⁸ zu wissen, oder sie lehnen eine endgültige Wahrheit rundheraus ab und vertreten einen ‚aufgeklärten Skeptizismus‘. Platon bringt, ebenfalls in beiden Dialogen⁴⁵⁹, gegen diese Positionen den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch in Stellung und weist ihnen performative Widersprüche nach.⁴⁶⁰ Mit diesem Aufweis ist es allerdings nicht getan, sondern es muss eine *eigene Position* in der Auseinandersetzung mit den anderen Positionen gewonnen werden, die Position des Philosophen gegenüber dem Sophisten.⁴⁶¹ Eben damit gewinnt der *Sophistes* die bereits angesprochene Dimension des Sich-selbst-aufs-Spiel-Setzens und ist radikal in der Alternative, entweder sich – und damit die Unterscheidung von ‚Sich‘ und den Sophisten – zu gewinnen, oder ein für alle Mal selbst in der Sophistik zu enden, die sich ja durchaus vielgestaltig zeigt.⁴⁶²

Seinen Ausgangspunkt nimmt der dialektische Kern des *Sophistes* also bei einer sich in vielerlei Hinsicht aufdrängenden Problemstellung einerseits, und in einem – durchaus programmatischen – Selbstverständnis von Philosophie als ‚dialektiké epistéme‘ andererseits, deren Voraussetzung der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch ist, insofern dieser ja erst eine gemeinsam teilbare Unterscheidung von etwas ermöglicht.⁴⁶³ Entsprechend zu diesem Satz ergibt sich aber auch noch eine weitere Bestimmung, in der das ausgesprochen ist, was hier reflexive Komplikation genannt wurde, nämlich „daß, wer etwas sagt, jedenfalls ein Eins sagt [...]. Denn das ‚Etwas‘ [‚ti‘] [...] ist das Zeichen des Eins [semeíon ênai], das ‚etwelche‘ oder ‚Einige‘ dagegen des Vielen“ (237d).⁴⁶⁴ Wenn ‚Etwas‘ gesetzt ist, dann ist es

⁴⁵⁸ Vgl. Soph. 233a-c.

⁴⁵⁹ Vgl. Theait. 190c, 196b-c; Soph. 230b, 253d.

⁴⁶⁰ Vgl. Theait. 157a-b, 171a, 183a-b, 189a, 195c, 200b-e; Soph. 236d-237a, 238c-239a, 240b, 251d, 252c.

⁴⁶¹ Bereits im *Theaitetos* wird diese ‚Zwischenstellung‘ in jeweils einseitigen Problemlagen thematisch gemacht: „Haben wir nun nicht die Aufgabe [...] so empfangen, daß der Ursprung von allem, Okeanos und Tethys, Flüsse wären und daß nichts fest stehe; sodann von den Neueren, welche weiser sind und alles ganz offenbar vorzeigen, damit auch Schuhmacher ihre Weisheit hören und lernen, und aufhören, törichterweise zu glauben, daß einiges unter dem, was ist, beharrlich sei und anderes sich bewege, sondern [...] daß alles sich bewegt. Beinahe aber hätte ich vergessen [...] daß andere wiederum das Gegenteil [...] behauptet haben, nämlich das Unbewegliche sei der richtige Name des Ganzen [...], daß alles eins ist und selbst in sich besteht, indem es keinen Raum hat, worin es sich bewegen könnte [hos hen te pánta esti kai esteken autò en autò echon chórán en he kinetai]. [...] [A]llmählich vorrückend sind wir unvermerkt in die Mitte zwischen beide geraten und wenn wir uns nicht auf irgendeine Art wehren und ihnen entfliehen, werden wir Strafe zahlen müssen wie die, welche [...] nach entgegengesetzten Seiten gezogen werden.“ (180c-181a)

⁴⁶² Vgl. Soph. 216c.

⁴⁶³ Vgl. die Formulierung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch in Pol. 436b u. 439b, sowie in der vorliegenden Arbeit zu diesem Satz bei Platon und Aristoteles Kapitelabschnitt 5.2.

⁴⁶⁴ Vgl. Charm. 170b: „[...] wenn jemand [...] nur die Erkenntnis kennt, indem er von dieser allein Erkenntnis hat, so wird er zwar, daß [!] er etwas weiß [...] wahrscheinlich wissen von sich selbst und von anderen. [...] Das wäre also nicht die Besonnenheit [...], zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß, sondern wie es scheint nur, daß man weiß und daß man nicht weiß.“ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 33: „Diese Unterscheidung von Dass und Was ist eine der wichtigsten Entdeckungen in der Philosophie überhaupt. Dieses ‚Dass‘ mag bedeuten, dass Wissen [von ...] immer Wissen dass Wissen impliziert; es kann im Kontext des *Charmides* auch ausgelegt werden als ‚Wissen, was man tut‘; dieses ‚Was‘ ist kein Was-Erkennen, sondern ein ‚Selbst‘bewusstsein, das von einem Dass ausgeht.“ – Vgl. Parm. 142b-d, 143b: „[...] so ist weder vermöge des Eins-Seins das Eins von dem Sein verschieden, noch vermöge des Seins das Sein von dem Eins,

bereits als ‚Eines‘ verstanden – darin steckt die reflexive Komplizierung des Bezugs auf einen Gegenstand (ein gedachtes ‚Etwas‘), der immer und zugleich den Bezug auf diesen Bezug einschließt, auf ‚Etwas‘ als ‚Eines‘.

Die erste Hälfte der Problemstellung wird nun von dieser grundlegenden Verknüpfung des ‚légein‘ her gedacht: Die letzte Definition des Sophisten vor der dialektischen Untersuchung führt auf das Problem, dass der Fremde während der Bestimmung ständig auf *negative* Attribute Bezug nehmen muss: der Sophist *scheint* nur kundig zu sein, besitzt aber die Wahrheit *nicht*, denn es ist nicht möglich „daß irgendein Mensch alles weiß“ (233a), was die Sophisten jedoch behaupten. Auch die ‚trugbildnerische Kunst‘ führt mit der vorher so gepriesenen⁴⁶⁵ ‚diháiresis‘ den Fremden und Theaitetos in ein noch viel größeres Problem hinein: „[...] der Mann ist eben wahrlich rätselhaft und schwer zu erkennen; denn auch jetzt ist er gar schön und schlau in einen höchst schwierig zu erforschenden Begriff hineingeschlüpft“ (236c-d).⁴⁶⁶ Dieser Begriff ist das ‚Nichtseiende‘, das bereits im *Theaitetos* kurz angesprochen wurde, als Voraussetzung des Begriffs der ‚falschen Meinung‘, so dass sich mit dem sophistischen Horizont auch noch die ‚systematischen‘ Problemlagen der beiden Dialoge miteinander verbinden. So resümiert der Fremde zunächst:

„In Wahrheit [...] befinden wir uns in einer höchst schwierigen Untersuchung. Denn dieses Erscheinen und Scheinen, ohne zu sein, und dies Sagen zwar, aber nicht Wahres, alles dies ist immer voll Bedenklichkeiten gewesen schon ehemals und auch jetzt. Denn auf welche Weise man sagen soll, es gebe wirklich ein falsches Reden oder Meinen, ohne doch schon, indem man es nur ausspricht [!], auf alle Weise in Widersprüchen befangen zu sein [...] ist schwer zu begreifen.“ (236d-237a)

Die Verknüpfung im Logos ist das Problem: Der Fremde und Theaitetos müssen in ihrem Versuch, den Sophisten mit dem Logos zu fangen, Begriffe operativ voraussetzen, deren Einsatz problematisch ist. Dieses Problem in der Verknüpfung des Logos wird sogleich ex-

sondern vermöge des Verschiedenen und Anderen sind sie verschieden voneinander.“ Vgl. 145d: „Inwiefern also das Eins ganz ist, ist es in einem anderen; insofern es aber alle seienden Teile ist, ist es in sich selbst.“ Damit kann – vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeit – bereits *reflexive Komplizierung* und *reflexive Komplizierung* gedacht sein.

⁴⁶⁵ Vgl. Soph. 235c.

⁴⁶⁶ Die ‚diháiresis‘ im engeren Sinne der ‚Definitionen‘ des Sophisten wurde lange für die eigentlich dialektische Methode Platons genommen, weil sie in einigen Beispielen als systematischer Darstellungszusammenhang auftaucht. Eine solche Auffassung übersieht gleich mehrerlei: Erstens wird schon in der ersten Definition des Sophisten der am ‚Angelfischer‘ erprobte ‚méthodos‘ (218d5) ironisch verwendet, so dass der Sophist erscheint als ‚Jäger reicher angesehener Jünglinge‘ (223b), als der er dem ‚zahmen Tier Mensch‘ gleichsam ‚nachstellt‘. Zweitens – darauf hat Wagner verwiesen – sind die Definitionen so gelegt, dass sie qua ‚me-‘ sich in einander widersprechenden Gegensatzpaaren anordnen lassen und natürlich die später thematische Differenz des ‚héteron‘ gleich mehrfach – im Unterschied zum ‚genos‘ wie zwischen den ‚éide‘ z. B. – mit einbeziehen, so dass mit der Aporie des Sophisten qua ‚me-‘ auch die ‚diháiresis‘ in Frage steht. Drittens leistet die ‚diháiresis‘ gerade nicht die begriffliche Differenzierung, sondern nur die Hinführung zur eigentlichen Aporie (und die Gelegenheit, auch die ‚elenktische‘ und ‚edle‘ Sophistik mit darzustellen). Vgl. zu den Gegensatzpaaren Wagner, Hans: Über eine spezielle Art platonischer Dialogkomposition (*Sophistes* und *Phaedrus*), in: Ders.: Zu Kants kritischer Philosophie, hg. von Bernward Grünwald und Hariolf Oberer. Würzburg 2008. S. 156-163: 159; zur ‚diháiresis‘ als bloße ‚ars demonstrandi‘ Iber, Kommentar, S. 228. Vgl. auch Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 25.

plizit gemacht, im performativen Widerspruch eines Satzes des Parmenides⁴⁶⁷, den Platon im Anschluss daran zitiert: „Nimmer vermöchtest du ja verstehn [damê] [...] Nichtseiendes seie, sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele.“⁴⁶⁸ (237a) Der performative Widerspruch wird dann sogleich in den Versuchen festgestellt, nur schon über das ‚Nichtseiende‘ zu sprechen: „Denn ich, der ich festsetzte, das Nichtseiende dürfe weder an der Eins noch an der Vielfalt teilhaben, habe es doch vorher und jetzt geradezu *eins* genannt. Denn ich sage, das Nichtseiende. Merkst du was? [...] Indem ich ihm also das Sein zu verknüpfen suchte, sagte ich dem Vorigen Widersprechendes.“⁴⁶⁹ (238e-239a) Dieser Widerspruch entspricht übrigens einer Differenz mit nur einem Relat: Wenn ‚Nichtseiendes‘ gesagt ist, dann ist immer schon ‚Etwas‘ gesagt, hat sich das ‚Nichtseiende‘ verschoben in den Logos, der eben immer ‚lógos tinos‘, Logos *von* Etwas ist. Der Widerspruch ist *performativ*, d. h. er ergibt sich aus dem Rückbezug des Gesagten auf das Sagen: „[M]erkst du denn nicht eben an dem Gesagten, daß auch den Gegner das Nichtseiende in Not bringt, so daß, wie auch jemand versuche es zu widerlegen, er gezwungen wird, ihm selbst Widersprechendes davon zu sagen?“ (238d) Platons Aufmerksamkeit auf den ‚lógos‘ umfasst hier eben nicht nur den Inhalt, sondern auch den *Gebrauch von Begriffen zum Ausdruck anderer Begriffe*.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Der Bezug auf den Dialog *Parmenides* wird im *Theaitetos* und im *Sophistes* gleichermaßen hergestellt, vgl. Soph. 217c und insbesondere Theait. 183e-184a – „Denn noch ganz jung traf ich den Mann, da er schon alt war [...]“ –, dem wiederum Soph. 251b korrespondiert – „[D]aß wir jedes als Eins setzen und es hernach doch wieder Vieles nennen und mit vielerlei Benennungen erklären [...]. Wodurch wir nun Jünglingen und schwerköpfigen Alten [...] ein Mahl bereitet haben. Denn das hat ja jeder leicht bei der Hand aufzugreifen, daß es unmöglich ist, daß Vieles Eins und Eins Vieles sei“ – was wiederum genau der Stelle in Parm. 129c-d korrespondiert, wo der junge Sokrates den scheinbaren Widerspruch des Zenon durch Unterscheidung von Hinsichten auflöst. Dieses Verweisspiel der Dialoge untereinander ließe sich weiterführen; es ist aber klar, dass neben der hier thematischen ‚koinonía‘ auch immer diejenige der Dialoge untereinander zu beachten ist.

⁴⁶⁸ ‚Damê‘, von ‚damázo‘ bzw. ‚damázei‘, ist verwandt mit dt. ‚zähmen‘ und engl. ‚to tame‘ und bedeutet auch ‚erobern‘, ‚beherrschen‘, ‚einnehmen‘, ‚unter ein Joch zwingen‘. – Eine Pointe dieses Satzes in Bezug auf den Dialog ist, dass es an der Stelle in Frg. 7-8 des Lehrgedichts von Parmenides, an der dieser Satz steht, um das ‚Woher‘ des Seienden geht, das nicht Nichtseiendes sein kann. Dieses ‚Woher des Seienden‘ wendet Platon im *Sophistes* logisch um zu dem ‚Woher des Logos (über Seiendes und Nichtseiendes)‘, und zwar desjenigen Logos, der das noch thematisiert.

⁴⁶⁹ Vgl. Soph. 238c: „Siehst du also, wie es ganz unmöglich ist, richtig das Nichtseiende auszusprechen, oder etwas davon zu sagen oder es auch nur an und für sich zu denken: sondern wie es etwas Undenkliches und Unbeschreibliches und Unaussprechliches und Unerklärliches ist.“ Diese Reihe folgt der ‚nihilistischen‘ Auslegung des Parmenides durch Gorgias, vgl. Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien. Griechisch-deutsch, übers. v. Thomas Buchheim, Hamburg 1989, S. XVI; Zorn, Vor der Morgenröte, S. 52-53.

⁴⁷⁰ Die Rückwendung auf den Logos – auf das ‚bisher Gesagte‘, die ‚gerade geführte Rede‘ oder das ‚gerade geführte Gespräch‘ – ist zentral für das Verständnis der platonischen Dialoge insgesamt. Sie findet sich bereits in den sog. frühen Dialogen, wo immer nur eine Tugend thematisch ist – die dann immer so gewendet wird, dass sie noch den Umgang mit dem gemeinsamen Gespräch *betrifft*, z. B. in *Apologie*, *Laches*, *Charmides*, *Thrasymachos*, *Euthyphron* – und setzt sich fort in den sog. mittleren Dialogen, wo einerseits der Logos und die Sprache bzw. Versprachlichung mehrfach thematisch wird – z. B. *Kratylos*, *Phaidros*, *Symposion* – und andererseits die Rückwendung auch den Leser deutlich in das Geschehen mit einbezieht – z. B. *Menon*, später: *Theaitetos*, *Sophistes*, *Politikos*, *Nomoi* u. a. – Explizit thematisch als ‚téchne‘ oder ‚epistéme dialektiké‘ wird die logische Aufmerksamkeit in *Politeia*, *Sophistes*, *Phaidros* und *Politikos*, wo denn auch durchgängig der ‚lógos‘ angesprochen wird als ‚Verflechtung‘, im ‚parádeigma‘ der ‚Webkunst‘, als Zusammenschau und Unterscheidungskunst von Begriffen und schließlich – im *Politikos* – als Gesamtzusammenhang von Philosophie, Wissen-

Sie ist, wie schon diejenige Heraklits, operational aufmerksam. „Merkst du nicht an dem Gesagten ...?“ fragt der Fremde den Theaitetos – und das kann, in der ‚Metalepse‘, durchaus auch als Frage an den Leser verstanden werden.⁴⁷¹

Nachdem der Logos über das Nichtseiende also in die Aporie des performativen Widerspruchs gerät, wird nun ganz systematisch – gemäß dem von Parmenides erfundenen Verfahren der Prüfung einer These und ihrer Gegenthese – auch noch die andere Seite geprüft: „Weil wir den Satz des Vaters Parmenides notwendig, wenn wir uns verteidigen wollen, prüfen und erzwingen müssen, daß sowohl das Nichtseiende in gewisser Hinsicht [katá ti] ist als auch das Seiende wiederum [aû pálin] irgendwie nicht ist.“ (241d) Thematisch ist nun das Seiende – und so wie beim Nichtseienden die ‚aporías‘ „geradezu unendlich“ (241c) sind, stehen der Fremde und Theaitetos nun vor einer Pluralität von Positionen über das Seiende. Platon gibt hier einen kleinen Überblick über aus seiner Sicht bereits historische und zeitgenössische Positionen, die hier nicht aufgezählt werden müssen, deren logische ‚Gedankenlosigkeit‘ aber festgestellt wird: „Denn ohne danach zu fragen, ob wir ihnen folgen in ihren Reden oder zurückbleiben, bringen sie jeder das Seinige zu Ende.“ (243a-b) Nacheinander werden nun, abstrakter, die Positionen derjenigen, für die ‚das All Vieles (Zwei) ist‘ und derjenigen, für die ‚das All Eines‘ ist, durchgegangen, mit dem Ergebnis, dass Erstere angeben müssen, ob das ‚Seiende‘ „als ein drittes“ außer den ‚Zweien‘ gedacht werden soll, und sie „also das Ganze als drei und nicht länger als zwei [...] setzen? Denn nennt ihr eines von diesen beiden Seiendes, so sagt ihr nicht mehr, daß beide auf gleiche Weise sind, und so wä-

schaft (hier: Meßkunst) und Politik, mit einigen ironischen Bemerkungen zu denjenigen, die sich über die Länge und Ausführlichkeit dialektischer Untersuchungen beklagen. Vgl. zur Rückwendung auf den Logos in den Frühdialogen Gundert, Hermann: Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs, Amsterdam 1971, S. 13-28; vgl. S. 27: „Das Ergebnis ist paradox: die ‚Tugenden‘ lösen sich auf, verschwinden in ‚der Tugend‘, die nichts anderes ist als die Philosophie selbst“ und S. 33 zum *Euthydemos*: „Was sie [die zentrale Aporie in 288d-293a] erschließt, ist [...] jene Reflexivität der Dialektik als Wissen des Guten [...] das hier damit gekennzeichnet wird, daß darin Machen und Gebrauchen zusammenfallen; daran zeigt sich, daß das Werk dieser Kunst nicht ein Etwas ist, das sie erkennt, herstellt oder gebraucht, sondern der Mensch selbst, die Seele, ihr Denken und Handeln: im Denken und Wissen macht sie einen besser und das heißt zugleich, daß sein wissendes Handeln wieder andere im Lernen besser macht.“ Vgl. zum Einbezug des Lesers im *Menon*, wo die thematische ‚anamnesis‘ – durch ihren Doppelsinn (vgl. Phil. 34b-c) – zugleich die Aufforderung an den Leser enthält, sich an eine frühere Stelle im Dialog zu *erinnern*: Ebert, Theodor: Platos Theory of Recollection Reconsidered. An Interpretation of Meno 80a-86c, in: *Man and World* 6,2 (1973), S. 163-181: 168-172. Vgl. auch Anm. 634.

⁴⁷¹ ‚Metalepse‘, von ‚métalepsis‘, ‚Teilnahme‘ oder ‚Eines-für-ein-Anderes-nehmen‘. Der Begriff ‚Metalepse‘ wird hier, in Anlehnung an Lyotard, unterstützend gebraucht im Sinne der Erzähltheorie Genettes, vgl. Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit, übers. v. Joseph Vogl, München ²1989, S. 52. „Der Poetologe nennt diese Wendung eine Metalepse [...], einen Ebenenwechsel im Zugriff auf den Referenten [...]. Den Archetypus der Metalepse sieht er [Genette] im Vorgespräch zum *Theaitetos*: Eukleides berichtet Terpsion ein Streitgespräch zwischen Theaitetos, Theodoros und Sokrates, das letzterer wiederum ihm selbst, Eukleides berichtet hat. Um aber die lästige Wiederholung von Erzählhinweisen [...] zu vermeiden, hat Eukleides [...] diese Formeln [wie ‚er sagte‘] im Buch weggelassen. Terpsion und wir, die Leser des Eukleides, lesen also den Dialog zwischen Sokrates und Theaitetos bzw. Theodoros, als ob er, Terpsion, und wir selbst sie ohne Zwischenträger zu hören bekämen. Dies ist ein Fall von perfekter Mimesis: man erkennt sie an der Tilgung des Schriftstellers, an der Verborgenheit des Eukleides [...].“ Vgl. Genette, Gérard: Die Erzählung, übers. v. Andreas Knop, hg. v. Jochen Vogt, München ²1998, S. 168-169: 168.

re auf beiderlei Weise nur Eins und nicht Zwei.“ (243e) Ebenso führt aber die Position, dass ‚das All Eines‘ ist, in dieselbe Problematik des Verknüpfens: „Denn setzte er zuerst den Namen als ein von der Sache Verschiedenes, so nennt er doch zwei“ – und umgekehrt: „Setzt er aber den Namen als einerlei mit ihr: so wird er entweder genötigt sein zu sagen, er sei Name von nichts, oder [...] der Name sei des Namens Name und sonst keines andern.“ (244d) Diese Konsequenz ergibt sich folgerichtig aus der Voraussetzung, dass jedes ‚Etwas‘ schon ‚Eines‘ ist: „Denn wenn das Seiende nur die Eigenschaft hat, auf gewisse Weise Eins zu sein: so zeigt es sich ja als nicht dasselbe seiend mit dem Eins [...]“. (245b) Auch diese prinzipiellen Überlegungen führen also in performative Widersprüche: Wer davon ausgeht, dass das ‚Alles‘ nur Zwei ist, der hat bereits Drei vorausgesetzt – wer davon ausgeht, dass das ‚Alles‘ nur Eins ist, der hat bereits Zwei vorausgesetzt. – Die Positionen bezüglich des ‚Seienden‘ werden nun noch einmal zugespitzt, auf den bekannten ‚Riesenkampf‘ über das ‚Seiende‘ und zwar auf zwei *reduktionistische* Positionen: Die einen, genannt ‚Somatiker‘, „ziehen alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren auf die Erde herab, mit ihren Händen buchstäblich Felsen und Eichen umklammernd. Denn an alles dergleichen halten sie sich und behaupten, das allein sei, woran man sich stoßen und was man betasten könne [...]“. (246a-b) Man darf in dieser Position so etwas wie einen antiken ‚Naturalismus‘ oder auch ‚Materialismus‘ entdecken: Die ‚Somatiker‘ lassen *nur und ausschließlich* das als ‚Seiendes‘ gelten, woran sie sich – wörtlich! – ‚stoßen‘ können, was sie also sehen und befühlen können. Diese reduktionistische Position ist in diesem *ausschließenden* ‚nur‘ allerdings zugleich ein Ausschluss dessen, was die ‚Somatiker‘ immer schon vorausgesetzt haben, wenn sie nur anheben zu sprechen: „Nehmen sie nicht an, eine Seele sei gerecht, die andere ungerecht, und die eine vernünftig, die andere unvernünftig? [...] [B]ehaupten sie denn etwa, daß irgend von dem allen etwas sichtbar sei und greiflich oder alles unsichtbar?“ (247a-b) ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Vernunft‘ stehen nicht an der Ampel, sondern sind Begriffe, die man für den Bezug auf das, was die ‚Somatiker‘ alleine zugestehen wollen, zuallererst *gebraucht*. – Die andere Position, die der Fremde als diejenige der ‚Ideenfreunde‘ benennt, geht davon aus, dass sie „durch den Gedanken aber mit der Seele an dem wahrhaften Sein [Gemeinschaft haben], welches [...] sich immer auf gleiche Weise verhält [...]“. (248a) Hier besteht der Ausschluss von allem ‚Bewegten‘ und ‚Werdenden‘ darin, dass nur als wirklich und wahrhaftig ‚Seiendes‘ gelten soll, womit man ‚dia logismou‘, durch das Gedachte oder den Gedanken, Gemeinschaft haben kann. Eben dieses ‚Gemeinschaft haben‘ wird nun problematisch, denn an ihm lässt sich bereits das Gemeinschaft-Habende und das Gehabte unterscheiden: „Ein Leiden oder eine Einwirkung, aus irgendeiner Kraft in dem, was miteinander zusammentrifft, entstehend.“ (248b) Diese Doppelstruktur wird ausgearbeitet zum Denken-von-..., in Begriffen von ‚poíesis‘ und ‚páschein‘, ‚Tun‘ und ‚Leiden‘: „[W]enn das Erkennen ein Tun ist, so folgt notwendig, daß das Erkannte leidet, daß also nach dieser Erklärung das Sein, welches von der Erkenntnis erkannt wird, insofern auch bewegt wird vermöge des Leidens [...]“. (248d-e) Auch die Ideenfreunde, die ‚Seiendes‘ auf bloß Ideales reduzieren, müssen also dieses Ideale noch denken und insofern bewegen, als sie dann auch noch *sich*⁴⁷² in diesem Bezug denken

⁴⁷² Vgl. Heidegger, Martin: Platon. Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25 (GA 19), hg. v. Ingeborg Schüßler, Frankfurt a. M. 1992, S. 482.

müssen, als unterschieden von dem idealen ‚Seienden‘. Die *reductio ad absurdum* besteht sodann darin, die Abwesenheit von ‚phrónesis‘, die aus der einseitigen Perspektive der Ideenfreunde folgt, zu verwerfen: „Sollen wir uns leichtlich überreden lassen, daß in der Tat Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft Seienden gar nicht eigne?“ (248e-249a) Das ist offenbar absurd, denn die Position wird ja qua Logos vorgebracht – und doch kann auch nicht nur ausschließlich ‚Bewegung‘ qua ‚Denken-von- ...‘ gedacht werden, weil sich ansonsten wieder der Relativismus der Herakliteer einstellt. So muss also neben der ‚Bewegung‘ auch noch ‚Ruhe‘ gedacht werden, als Ausdruck für das ‚Leidende‘ des ‚Tuns‘ des Denkens. Erst damit, in dieser Doppelstruktur, ist der ‚noûs‘ gedacht: „Und siehst du etwa, daß ohne dieses von irgend etwas eine Erkenntnis sein oder entstehen kann?“ (249c)

Das Bemerkte des performativen Widerspruchs und der dogmatischen Reduktion – die auf ihrer ‚Rückseite‘ wieder nur ein performativer Widerspruch ist – wird so konzentriert auf die Frage nach der Verknüpfung (‚synáptein‘) im Logos. Dazu formuliert Platon nun ein Schema, das genau der Doppelproblematik von Relativismus und Dogmatismus entspricht – mit der entscheidenden Pointe, dass sich das Problem vor allem durch die Verabsolutierung einer Hinsicht ergibt. Das Schema wird exemplarisch durchgeführt an den beiden Begriffen, die aus der Aporie des Seienden sich ergeben haben, ‚Bewegung‘ und ‚Ruhe‘, sofern sie *Ausdruck des Verhältnisses von Denken und Gedachtem* sind und sofern sie als ein *Gegensatz* erscheinen, sowie – als drittem Begriff – dem ‚Seienden‘, sofern eben auch ‚Bewegung‘ und ‚Ruhe‘ *sind*, eben: vorausgesetzt sind, was wieder die logische Perspektive betont und sofort unverständlich wird, wenn man ontologische Voraussetzungen einführt. Thematisch ist also die ‚Fähigkeit‘ zur ‚Verknüpfung‘ der drei Begriffe ‚Bewegung‘, ‚Ruhe‘ und ‚Sein‘, welche nun vor eine dreifache (!) Alternative gestellt wird: Entweder verbindet sich *alles* miteinander oder es verbindet sich *nichts* miteinander – oder aber „einiges zwar, anderes aber nicht [...]“. (251d-e) Am leichtesten zu widerlegen ist, dass sich nichts verbindet, denn:

„Sie sind doch überall genötigt, das ‚Sein‘ zu gebrauchen [peri pánta anankázontai chresthai] und das ‚Ohne‘ und das ‚andere‘ und das [‚gemäß sich‘] [kath’ autò] und tausenderlei anderes, dessen sie nicht vermögend sind, sich zu enthalten und es nicht in ihren Reden zu verknüpfen [synáptein en toís lógois], und bedürfen daher nicht, daß jemand sonst sie widerlege, sondern, wie man zu sagen pflegt, von Hause her bringen sie sich ihren Gegner und Widerpart mit, der ihnen von innen her zuraunt wie der närrische Eurykles und führen ihn überall mit sich herum.“⁴⁷³ (252c)

Ohne Verknüpfung gibt es auch keinen Logos⁴⁷⁴, und so fällt die zweite Alternative weg. Die erste Alternative, dass alles sich verbindet, ist aber ebenso problematisch, was sogar Theaitetos – wie er sogleich stolz bemerkt – widerlegen kann: „Weil die Bewegung selbst dann auf alle Weise ruhen würde und die Ruhe selbst wiederum sich bewegen, wenn diese

⁴⁷³ Eurykles von Athen (431-404 v. Chr.), auch bei Aristophanes erwähnt, war ein berühmter Bauchredner. Eurykles, genauso wie der ‚eros‘, Sokrates‘ ‚daimon‘ oder der ‚uns verfolgende Kritiker‘ aus dem Theaitetos können allesamt als Figuren des reflexiv-operativ ‚kommentierenden‘ Logos verstanden werden – ebenso wie ‚psyché‘ oder ‚areté‘ letztlich auch Begriffe für Selbstkonsistenz sind.

⁴⁷⁴ Vgl. Soph. 259d-e.

beiden zusammenkämen.“ (252d) Die unweigerliche Schlussfolgerung nach Ausschluss der beiden einseitigen Alternativen lautet: „Das dritte bleibt uns also allein übrig.“ (252d).⁴⁷⁵ Geprüft wird – das macht allerdings bereits der *Theaitetos* deutlich⁴⁷⁶ – der Logos der ontologischen Positionen. Das wird an den vielen Stellen deutlich, in denen der Gebrauch von Begriffen thematisch ist. Allein dieser Umstand macht eine platte ontologische Deutung Platons hier unplausibel: Die gesamte Untersuchung bewegt sich im Horizont des Logos und seiner logischen Haltbarkeit. Und wie die Rückwendung auf die Begriffe durch die Einzeldiskussionen über das ‚Nichtseiende‘ und das ‚Seiende‘ immer leichter fällt, weil der Fremde Theaitetos immer wieder darauf stößt, wird nun auch das Verständnis des Rückbezugs auf diejenigen Begriffe, die als ‚mégista géne‘ bezeichnet werden, klar: Sie ergeben sich einfach aus derjenigen der beiden Aporien, in der nicht schon der Gegenstand aporetisch ist, auch wenn ‚Bewegung‘ und ‚Ruhe‘ in einem (scheinbar) widersprüchlichen Verhältnis stehen. Nur von hier aus ist der Weg gangbar hin zum Denken von ‚Nichtseiend‘, so dass also die dialektische Explikation eben diese Richtung einschlagen muss. Zuvor muss Platon aber den Weg von ‚einiges verbindet sich, anderes nicht‘ vorzeichnen, der nun derjenige der Dialektik ist, so dass nach Ausschluss der beiden einseitigen Alternativen kurz nacheinander drei lehrbuchartige Definitionen und eine programmatische Aufgabenformulierung für diese „Wissenschaft freier Menschen“ (253c) gegeben werden:

„Da wir nun zugestanden haben, daß auch die Begriffe sich gegeneinander auf gleiche Weise in Hinsicht [!] auf Mischung verhalten: muß nicht auch mit einer Wissenschaft seine Reden durchführen, wer richtig zeigen will, welche Begriffe mit welchen zusammenstimmen und welche einander nicht aufnehmen? Und wiederum, ob es solche sie allgemein zusammenhaltende gibt, daß sie imstande sind, sich zu vermischen? Und wiederum in den Trennungen, ob andere *durchgängig der Trennung Ursache* sind? [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ (253b-c)

„Das Trennen nach Gattungen [katà géne] und daß man weder denselben Begriff für einen andern noch einen andern für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft?“ (253d)⁴⁷⁷

„Wer also dieses gehörig zu tun versteht, der wird *eine* Idee als [!] durch *viele*, die einzeln voneinander gesondert sind, nach allen Seiten sich hindurch erstreckend genau bemerken, und *viele* voneinander verschiedene,

⁴⁷⁵ Vgl. Soph. 252e: „Aber eines von diesen ist doch notwendig, daß entweder alles, oder nichts, oder einiges zwar, anderes aber nicht sich vermischen könne? [...] Und zwei sind doch als unmöglich erfunden? [...] Jeder also, der richtig antworten will, muß das Übrige von den dreien annehmen.“

⁴⁷⁶ Vgl. Theait. 186b-d.

⁴⁷⁷ Die Verwendung der Begriffe ‚génos‘, ‚eidós‘ und ‚idéa‘ im Verlauf der dialektischen Untersuchung kann selbst noch als Anzeige für deren logische Funktion und die Hinsicht auf die ‚géne‘ genommen werden, vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 26-27: „Die Gattungen sind Thema, aber nur *in* ihrer Arbeit. ‚Génos‘ trägt zudem sprachlich noch die Wurzel des Werdens, Entstehens mit sich. Wo die Begriffe bloß in ihrer vorliegenden Mannigfaltigkeit bezeichnet werden, heißen sie noch ‚eidè‘; ‚idéa‘ hinwiederum steht überall dort, wo von einer ‚Idee‘ her auf das Viele geblickt wird (*mia idéa dia pollon*, 253d; *metechein tès ideas tou thaterou*, 255e) und wo die Methexis im Blick steht. Der Term ‚physis‘ (*tou thaterou physis*, 255d und 257c) wiederum bezeichnet so etwas wie die ‚Natur‘ selbst, das heißt wohl, das Wirken von sich her je in Bezug auf die anderen; so ist sogar von Teilen (*moria*) die Rede, was wohl den Funktionsbezug des ‚Verschiedenen‘ in Momenten bezeichnet.“

als von *einer* äußerlich umfaßte, und wiederum *eine* als durch *viele*, die insgesamt miteinander verbunden sind, im Eins verknüpfte, und endlich viele als gänzlich voneinander abgesonderte.“⁴⁷⁸ (253d-e)

„Da wir nun übereingekommen sind, daß einige Begriffe Gemeinschaft miteinander haben wollen [!], andere nicht, und einige wenig, andere viel, andere auch überhaupt nichts hindert, mit allen Gemeinschaft zu haben: so laß uns nun das Weitere in unserer Rede so nachholen, daß wir nicht etwa an allen Begriffen betrachten, damit wir nicht durch die Menge in Verwirrung geraten, sondern an einigen der wichtigsten vorzugsweise, zuerst was jeder *ist*, und dann, wie er sich verhält in Hinsicht des Vermögens der Gemeinschaft mit andern [...].“ (254b-c)

Damit ist nun zur Problemlage der Lösungsvorschlag formuliert: Die logischen Verknüpfungen, die in den Aporien des ‚Nichtseienden‘ und des ‚Seienden‘ einerseits überall für performative Widersprüche gesorgt, andererseits aber die Darstellungen der jeweiligen Positionen allererst ermöglicht haben, müssen expliziert werden – aber gerade nicht nach einer *einmal* gesetzten Regel, die positiv oder negativ das ‚All‘ der Begriffe betrifft, sondern gemäß der Begriffe selbst, die in demjenigen Logos, der sie thematisiert, als operative Begriffe, als Voraussetzungen der eigenen Untersuchung erscheinen. Die Begriffe werden zusammengestellt und auf ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin untersucht, so, dass sie – gemäß dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch⁴⁷⁹ (230b) – gerade *keinen performativen Widerspruch* erzeugen. In diesem Zusammenhang ist nun die Rede von den „Mégista mèn tôn genôn à nyndé diêmen“ – den „wichtigsten unter den Begriffen, welche wir vorher durchgingen.“ (Soph. 254d), als welche bereits genannt wurden: ‚Bewegung‘, ‚Ruhe‘ und ‚Seiendes‘. Die eigentliche Untersuchung dieser drei Begriffe und ihrer Verhältnisse bzw. Gemeinschaft – ‚koinonía‘⁴⁸⁰ – zueinander, was also die dialektische Betrachtung angeht,

⁴⁷⁸ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 28: „Es wird der Versuch gemacht, die Gattungen von ihnen selbst her zu denken, immanent zu denken. [...] Die Gattungen ‚immanent‘ zu denken, bedeutet aber, sie in ihrer Selbstbezüglichkeit zu denken. *Selbstbezüglichkeit* bedeutet hier, hier bereits, – und das hat dieser Versuch vor jeder späteren reflexiven Gestaltung eines mit sich ganz Identischen voraus –, *nicht den Selbstbezug von etwas auf sich selbst, sondern den Bezug von Verschiedenem untereinander durch sich selbst*. Das eben ist ein möglicher Sinn von Reflexivität, und nicht der absolute Selbstbezug.“

⁴⁷⁹ Inwiefern die Angabe der Hinsicht ‚katà tautà‘, noch in Aristoteles‘ Version dieses Satzes, also *sowohl* den Widerspruch zwischen zwei Inhalten, *als auch* den Widerspruch zwischen Inhaltlichem und Operativem abdeckt, versucht in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 5.2 zu klären.

⁴⁸⁰ Die dialektische Untersuchung der ‚koinonía ton genon‘ wird bereits im *Theaitetos* antizipiert: „Vermittels wessen wirkt denn nun dasjenige Vermögen [dýnamis], welches dir das in allen [...] Dingen Gemeinschaftliche [koinón] offenbart, womit du von ihnen das ‚es ist‘ oder ‚es ist nicht‘ aussagst [...]. Für dies alles, was für Werkzeuge willst du annehmen, vermittelt deren unser Wahrnehmendes jedes davon wahrnimmt?“ (185c) Genannt werden nun ‚Sein‘, ‚Nichtsein‘, ‚Ähnlichkeit‘, ‚Unähnlichkeit‘, ‚Selbigkeit‘, ‚Verschiedenheit‘ und die Anzahl der so Begriffenen, bis Theaitetos feststellt: „Aber, beim Zeus, Sokrates, [...] mir scheint, als gäbe es überhaupt gar nicht ein solches besonderes Werkzeug für diese wie für jene, sondern die Seele scheint mir vermittelt ihrer selbst [autè di‘autên, ‚selbst durch sich‘] das Gemeinschaftliche in allen Dingen zu erforschen.“ (185d-e) Sokrates, der sonst behauptet, gar keine spezifische Lehre zu vertreten, lässt sogleich durchblicken: „[E]ben dieses war es, was ich selbst meinte und wovon ich wünschte, du möchtest es auch meinen.“ (185e). Im Anschluss daran wird nun am Beispiel der ‚Härte des Harten‘ und der ‚Weichheit des Weichen‘ festgestellt: „Aber das Sein von beiden, und daß sie sind [ousían kai hoti eston], und ihre Gegensetzung gegeneinander und wiederum das Sein der Entgegensetzung [enantióteta pròs allélo kai tèn ousían aù tès enantiótetos], dies versucht also die Seele selbst für uns zu beurteilen, indem sie auf sie zurückkommt und sie

lässt sich vor dem Hintergrund der vorangegangenen Abschnitte vergleichsweise einfach verstehen.⁴⁸¹

‚Bewegung‘ (‚kinesis‘) und ‚Ruhe‘ (‚stásis‘) sind Zwei, und zwar so, dass ‚Bewegung‘ und ‚Ruhe‘ *jeweils* zunächst *sind*, also insofern ‚Anteil‘ haben am ‚Seienden‘, als dass sie, hätten sie keinen Anteil, nichts wären. Das ‚Seiende‘ ist notwendige Voraussetzung, um einen Logos über ‚Bewegung‘ und ‚Ruhe‘ knüpfen zu können. Zu ‚Bewegung‘ und ‚Ruhe‘ kommt also der dritte Begriff ‚Seiendes‘ (‚on‘) hinzu. Diese drei Begriffe nun sind, einzeln betrachtet, jeder jeweils ‚selbst mit sich dasselbe‘, d. h. jeder der drei Begriffe hat ‚Anteil‘ an der ‚Selbigkeit‘ (‚tautón‘), die so zum vierten Begriff wird. Zugleich sind aber ‚Bewegung‘ von ‚Ruhe‘ und diese beiden von ‚Seiend‘ und noch ‚Selbigkeit‘ verschieden, so dass sich schließlich als fünfter Begriff die ‚Verschiedenheit‘ ergibt: „Deren jedoch jedes verschieden ist von den andern beiden, mit sich selbst aber dasselbe [‘Oukoûn autôn hekaston toîn men dyoîn heterón estin, autò d’heautò tautón][.]“ (254d) Aus den ‚megísta géne‘, die zunächst drei Begriffe waren – ‚Bewegung‘, ‚Ruhe‘ und ‚Seiendes‘ – haben sich, qua Rückwendung „auf das hin, *womit, worin, wodurch* bisher gedacht wurde“⁴⁸², auf die *operativen* Begriffe der Explikation der Beziehungen der Begriffe zueinander und zu sich selbst, insgesamt fünf Begriffe ergeben. Und sogleich wird diese Doppelperspektive thematisch, die allererst eine Unterscheidung der Begriffe und Teilhaben untereinander und damit eine Verwirklichung des ‚einige verbinden sich, einige nicht‘ erlaubt: „Allein, ich glaube, du wirst zugeben, daß von dem Seienden einiges [selbst gemäß sich selbst] [áuta kath’áuta] und einiges nur in Beziehung auf anderes [pròs álla] immer so genannt werde [légesthai].“ (255c) Damit ist der Doppelbezug explizit, auch wenn ‚Selbstbezug‘ nur so etwas wie ‚Identität von ... als ... mit sich‘ zum Ausdruck bringt. Zugleich wird nun auch formulierbar, was bereits in den Definitionen von Dialektik angeklungen ist: als das, was „durchgängig der Trennung Ursache“ ist, als „*viele* voneinander verschiedene, als von einer äußerlich umfaßte, und wiederum *eine* als durch *viele*, die insgesamt miteinander verbunden sind, im Eins verknüpfte“, als das, was „überhaupt nichts hindert, mit allen Gemeinschaft zu haben“ – das ist das ‚héteron‘, die Verschiedenheit, die „immer in Beziehung auf ein anderes“ (255d) ist, immer nur so, „daß, was verschieden ist, dies, was es ist, notwendig in Beziehung auf anderes ist.“ (ebd.) Am ‚héteron‘ haben alle anderen Begriffe ‚Anteil‘: „Und durch sie alle [...] gehe sie [die Verschiedenheit] hindurch, indem jedes einzelne verschieden ist von den übrigen, nicht vermöge seiner Natur, sondern vermöge seines Anteils an der Idee des Verschiedenen.“ (255e)

miteinander vergleicht [epanioûsa symbállousa pròs allela krinein peirátai hemîn].“ (186b) Damit bleibt alles im Horizont des Beurteilens, was auch explizit gesagt wird: „In den Eindrücken also ist kein Wissen, wohl aber in den Schlüssen über jene. Denn das Sein und die Wahrheit zu erreichen ist, wie es scheint, nur hier möglich, dort aber unmöglich.“ (186d). Auffällig ist der Gebrauch von ‚epousía‘, was wörtlich ‚auferlegt-sein‘ oder ‚hinzugefügt-sein‘, im Sinne des Zählens, bedeutet. Gemeinsam mit ‚parousía‘, ‚(auch) dabei-sein‘ (vgl. Soph. 248e-249a), scheint Platon hier so etwas wie den ‚Rückbezug‘ und das ‚Bei-Sein‘ von ‚phrónesis‘ gedacht zu haben, vgl. auch die ‚parousía‘ der ‚sophrosýne‘ in Charm. 157a, 158b. Vgl. zum ‚Rückbezug‘ auch Theait. 207b: „Mit Wissen aber spreche man nicht eher über etwas, bis man imstande sei, vermittels der Elemente mit wahrer Meinung ein jedes vollständig durchzugehen, wie es auch schon vorher irgendwo gesagt worden ist.“

⁴⁸¹ Vgl. Soph. 254e-255a.

⁴⁸² Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 25.

Eben dieses ‚Anteilhaben‘ von ‚jedem‘, ermöglicht nun das Denken von reflexiver Verschiebung: Denn wenn das ‚héteron‘ Anteil am ‚Selbigen‘ hätte, würde sich daraus nur ein Widerspruch ergeben: Das ‚héteron‘ und das ‚héteron‘ wären – bereits durch das ‚und‘ – voneinander verschieden, bevor sie identisch wären. Das ‚héteron‘ ist also auch noch vom ‚héteron‘ ‚heteron‘ – damit stellt sich die Frage, ob das ‚héteron‘ nicht einfach die ‚Verknüpfung‘ der Begriffe ist: „Das Verschiedensein als Nichtidentität des partizipierenden Begriffs mit dem partizipierten Begriff erweist sich als Voraussetzung für seine Teilhabe an ihm.“⁴⁸³ Das bedeutet: Wenn das ‚héteron‘ *gedacht* ist, hier, in der ‚koinonía ton genon‘ – dann ist die Voraussetzung dafür: das ‚Verschiedene‘, insofern ja das ‚Verschiedene‘ als ‚genos‘ *in ein Verhältnis zu allen anderen ‚gene‘ gesetzt werden kann – welches das ‚héteron‘ noch stiftet*. So

„muss die Reflexivität, die durch den Schritt in die Immanenz entsteht, als produziert durch das Verschiedene von Verschiedenem gedacht werden. Die Reflexivität liegt nicht am Seienden oder an seinem ‚Sein‘, sondern am Verschiedenen, das als einzige Gattung von sich selbst her nicht an anderem teilhat, deswegen, weil es ‚selbst‘ ‚in sich‘ – nichts ist (nicht aber das Nichts ist). Es ist je nur Verschiedenes von etwas. [...] Es ist die radikale *Asymmetrie* zum Seienden. Das Verschiedene – und nicht das Eine oder das Seiende (oder gar das Sein) – ist in diesem Sinne ‚ursprünglich‘.“⁴⁸⁴

Die reflexive Verschiebung ergibt sich immer dann, *wenn ‚héteron‘ als das gesagt ist, woran alles andere Anteil hat*, weil es dann gesagt ist, als ‚héteron‘ – und aber *in* und *durch* die *Verschiedenheit* von ‚wenn‘ und ‚gesagt‘ *als* ‚héteron‘ gesagt ist. Das ‚héteron‘ macht es (und Anderes) *zugleich* verknüpfbar und unterscheidbar von Anderem, das Anderes nur ist, weil es eben anders ist *als* ... Die fünf Begriffe, die sich aus der dialektischen Explikation ergeben haben, sind also „gebunden, sie wirken in [!] etwas, und das, wo [!] sie sind, wird zum ersten Mal benannt als der Logos.“⁴⁸⁵ Dieser Logos, der alle Problemlagen hindurch als Verknüpfung – ‚synáptein‘, ‚koinonía‘, ‚symploké‘ – thematisch war, wird nun noch einmal begreifbar, eben als Ergebnis dieser Verknüpfung: „Denn nur durch die gegenseitige Verflechtung der Begriffe [ist uns ja die Rede entstanden] [gégonen].“ (259e) Das eigentliche – und im eigentlichen Sinne reflexive – Ergebnis der ‚koinonía ton genon‘, als diese ‚koinonía‘ und als ‚symploké‘, die sich aus dem ‚synáptein‘ des ‚légein‘, des Setzens und Sich-Verhaltens ergibt, ist *dieser* Logos⁴⁸⁶, nicht irgendein Logos oder ein abstraktes Weltgesetz, sondern dieser konkrete Logos, der im ‚héteron‘ als ‚Prinzip‘ seiner ‚Verknüpfung‘ seine eigene Möglichkeit denkt:

⁴⁸³ Iber, Kommentar, in: Platon, Sophistes, S. 302.

⁴⁸⁴ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 28-29. Vgl. dazu außerdem Anhang 11.

⁴⁸⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 29. – An anderen Stellen denkt Platon durchaus ein ‚selbstmit-sich-selbst‘ des Logos, z. B. in Pol. 457c: „[...] daß die Rede gewissermaßen für sich selbst Zeugnis abgelegt hat [tòn lógon autòn autô homologeísthai, eher: ‚die Rede selbst mit sich selbst übereinstimmt‘].“

⁴⁸⁶ Vgl. Coseriu, Eugenio: Geschichte der Sprachphilosophie, Tübingen/Basel 2003, S. 63: „Mit der Erkenntnis, daß das Nichtseiende als das jeweils Andere in bezug auf ein Subjekt ausgesagt werden kann, geht die Entdeckung und Bestimmung des Nicht-Seins als Begrenzung des jeweiligen Seins einher und der Abgrenzung dieses So-Seins vom anderen So-Sein. Es geht also nicht mehr nur um die Behauptung der ‚Existenz‘ der Gegenstände, sondern um deren Abgrenzung voneinander durch die Sprache. – Sowohl das Sein als auch das Nicht-Sein werden im *logos* [...] ausgesagt und damit überhaupt erst erfassbar.“

„Den Redenden ist durch die Selbst-Entwicklung der Koinonía die Rede geworden, nämlich ganz konkret hier und jetzt die Rede der Koinonía und schließlich die Rede über das Nichtseiende. [...] Doch ebenso sehr hat der Logos der Koinonía (derjenige Logos, der die Koinonía sich entfalten ließ) zweitens diese ‚konstituiert‘, nämlich im Sinne des Herausstellens, Sich-Entfaltens. Dementsprechend kann drittens die Symplokè sich *als* Logos ergeben, als die Möglichkeit des Logos. Die Symplokè wird sich schließlich als der Logos selbst ergeben haben, nämlich konkret in der Symplokè von Name und Verb [...], welche jederzeit ein Nicht-Seiendes einschließen kann [...]. Logos ist hier sowohl das Resultat der Koinonía (der Rede von der Koinonía) beziehungsweise Symplokè wie auch selbst diese Symplokè, der Logos hat sich durch die Symplokè ergeben, die Symplokè hat sich *als* (doppeldeutig) Logos ergeben.“⁴⁸⁷

So wie das ‚héteron‘ aber operativ den Logos – und noch das Begreifen von so etwas wie ‚héteron‘ – ermöglicht⁴⁸⁸, kann es inhaltlich verstanden werden nicht mehr als ‚Nichts‘ bzw. ‚Nichtseiendes‘, sondern eben als ‚Nicht-‘, als Negation, die im Logos – und sonst nirgends – vor ein Gedachtes gesetzt werden kann, wie Platon nun ausdrücklich in Bezug auf das ‚Nichtseiende‘ klarstellt, das zunächst als Gegensatz des ‚Seienden‘ erschien:

„An jedem Begriff also ist viel Seiendes, unzählig viel aber Nichtseiendes. [256e] [...] Auch das Seiende also ist, wieviel das übrige *ist*, soviel selbst nicht. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst *Eins*, das unzählig viele übrige aber *ist es nicht*. [257a] [...] Wenn wir Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein Entgegengesetztes vom Seienden, sondern nur ein Verschiedenes. [257b]“ – (Und in einer logischen Wendung:) „Wir wollen also nicht zugeben, wenn eine Verneinung gebraucht wird [apóphasis légetai], daß dann Entgegengesetztes angedeutet werde, sondern nur soviel, daß das vorgesezte ‚Nicht‘ etwas von den darauf folgenden Wörtern [oder von den Sachen], deren Namen das nach der Verneinung Angesprochene ist, Verschiedenes andeute. [257b-c].“⁴⁸⁹

Die auf Parmenides zielende Pointe von Platons Darstellung lautet dann: ‚Nichtseiendes gibt es nicht – aber es kann doch gedacht werden, einfach dadurch, dass ich im Gedachten ‚nicht‘ und ‚Seiendes‘ zusammenstelle.“⁴⁹⁰ Das Gedachte kann auch noch den Unterschied zwischen dem Gedachten benennen, z. B. von einem Gedachten aus auf andere, und so ist auch diese Zusammenstellung möglich. Und so wird auch so etwas wie ‚falsche Meinung‘ und ‚Unwahrheit‘ und ‚Schein‘, was zur Bestimmung des Sophisten *operativ* nötig ist, erst

⁴⁸⁷ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 29-30.

⁴⁸⁸ Vgl. Mojsisch, Burkhard: Das Verschiedene als Nicht-Seiendes in Platons Sophistes, in: Ders./Kahnert, Klaus (Hgg.): Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag, Amsterdam/Philadelphia 2001, S. 1-9: 2-3 Anm. 9: „Verbindende Funktion übt allein das Verschiedene aus, weil nur das Verschiedene Relationalität und somit Partizipation zu ermöglichen in der Lage ist.“

⁴⁸⁹ Vgl. Soph. 260b: „Nun laß uns zunächst zusehen, ob es [das ‚héteron‘] sich mit Vorstellung [dóxa] und Rede [lógos] verbindet [...]. Verbindet es sich mit diesen nicht, so ist notwendig alles wahr; verbindet es sich aber, so entsteht falsche Vorstellung und Rede. Denn Nichtseiendes vorstellen oder reden, das ist doch das Falsche, was in Gedanken und Reden vorkommen kann.“

⁴⁹⁰ Eventuell findet sich aber auch schon diese kritische Sicht auf die Hypostasierung dieser logischen Zusammensetzung bereits bei Parmenides, vgl. zur Antizipation des Verhältnisses von ‚tautón‘ und ‚héteron‘ in Parmenides‘ Lehrgedicht DK 28 B 8,55-58: „Gegensätzliche voneinander geschieden nach Gestalt und Zeichen gesetzt, / voneinander getrennt, (für) die eine der Flamme luftiges Feuer [...] / mit sich in jeder Hinsicht dasselbe, nicht dasselbe dem anderen; / andererseits diese für jene als Gegensatz.“ Übersetzung von mir.

ohne *performativen Widerspruch* denkbar: „[...] aussagend Verschiedenes als Selbiges und Nichtseiendes als seiend, wird eine solche aus Zeitwörtern [rhêma] und Hauptwörtern [onoma] entstehende Zusammenstellung [sýnthesis] wirklich und wahrhaft eine falsche Rede.“⁴⁹¹ (263d) Das heißt auch: nicht die Lösung selbst war das Problem, nicht die Formulierung der falschen Meinung⁴⁹², sondern die Opponenten, die (von Theaitetos) ‚gedolmetschten‘ Gegner des vorgebrachten Logos: Sie mussten davon überzeugt werden, dass es möglich ist, das ‚Nicht-‘, das durch das ‚héteron‘, durch die *Differenz des Logos zu seinem Gegenstand* ermöglicht wird, sinnvoll vor einen beliebigen anderen Inhalt zu setzen. Zugleich ist damit aber auch eine Kritik formuliert, die sich – darin in seltsamer Eintracht mit Parmenides – gegen die Verdinglichung und Ontologisierung jeglicher Gedankeninhalte richtet, die das ‚Nichtseiende‘, das von der impliziten Voraussetzung zehrt, dass es doch irgendwie ist – was den Widerspruch erst erzeugt –, zurückführt auf die logische Konstruktion, die es eben ist. Derjenige, der das ‚Nichtseiende‘ wie eine Sache versteht, die irgendwie ‚jenseits‘ oder ‚vor‘ dem eigenen Logos liegt oder ‚aus dem heraus‘ irgendetwas entstehen soll oder gerade niemals entstehen kann, hat in diesem Verständnis seine Setzung des ‚Nichtseienden‘ gleichsam durchgestrichen und aus der Differenz seines Logos zu einem ‚Seienden‘ sich eine Sache gebastelt, die er an die Stelle der logischen Position setzt. Das ‚héteron‘ bezeichnet aber gerade nicht ‚Etwas‘, nicht eine Sache, sondern es bezeichnet nur die *Arbeit* des Denkens, den *Bezug* auf eine Sache, die eben durch *diesen* Bezug nicht eine *andere* Sache ist – oder eben: *nicht* eine *andere* Sache.⁴⁹³ ‚Jedes selbst mit sich (verglichen)

⁴⁹¹ Damit sind übrigens die beiden aporetischen Lücken aus dem *Theaitetos* gefüllt, an denen die zweite und die dritte Definition gescheitert sind, vgl. die Aporie des ‚Nichtwissens‘ und der ‚falschen Meinung‘ aus den unzureichenden Modellen des ‚Wachsblocks‘ und des ‚Taubenschlags‘ Theait. 200a-d (und noch einmal 201d-202c) und zum aporetischen Ausgangspunkt der dritten Definition, der ‚logos‘ sei bloß „Verflechtung von Namen“, Theait. 202b. – Die Aporien sind *inszeniert*: Die beiden Modelle – ‚Wissen ist Besitz‘ (Wachsblock) und ‚Wissen ist Haben‘ (Taubenschlag) – scheitern daran, dass ‚falsche Meinung‘ *als solche* von einem ‚selbst her‘ für diesen einsehbar wäre (vgl. 199c, gegen das ‚von einem selbst her‘ vgl. schon Theait. 145e), nämlich wenn sie als ‚Besitz‘ oder ‚Haben‘ nach Art der ‚Wahrnehmung‘ gedacht werden (ich kann nur wahrnehmen oder nicht wahrnehmen) oder nach Art der ‚(Wieder-)Erinnerung‘ (‚anamnesis‘) – womit übrigens das simplifizierende ontologische Verständnis einer ‚Ideenlehre‘, das sich auf ‚Wiedererinnerung‘ früherer Leben meint beziehen zu können (vgl. Phaedr. 245c-247e, Men. 85b-96d), *vom Text her unmöglich wird*. Die Modelle im Zusammenhang mit dem Seelenmodell geben aber einen Eindruck davon, wie der ‚lógos‘ seine eigene ‚Position‘ gewinnen könnte: Das Problem des Irrtums wird von der (unmöglichen) falschen Relation zwischen Urbild/Abbild (Wachsblock) in die Relation Abbild/Abbild (Taubenschlag) hinein *verschoben* (anstatt die *Relation* zwischen Abbild 1 und Abbild 2 thematisch zu machen) – das ‚Nichtseiende‘ flieht also gewissermaßen schon hier vor der Befragung. Diese Verschiebung, in kleinen aber stetigen Rückwendungen auf das bisher Gesagte, vollzieht sich im gesamten Dialog *Theaitetos*. Schließlich scheut Sokrates auch vor der Herausforderung zurück, sich mit Parmenides auseinanderzusetzen (183e-184a). – Die zweite Aporie deutet auf die Explikation des ‚héteron‘ schon hin, vgl. Theait. 210a.

⁴⁹² Was ‚falsche Meinung‘ ist, wird bereits vorher angedeutet, vgl. Soph. 240e-241a.

⁴⁹³ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 324: „In gewisser Weise ist das platonische *héteron* der Name für die Asymmetrie [also: dass jeder Bezug immer schon Bezug auf ... ist, D.P.Z.], so dass also die ursprüngliche Reflexivität zwischen Denken und Gedachtem sich erhält, aber nicht in einer Einheit, sondern in der Verflechtung der je asymmetrischen Beziehungen und in der Verflechtung zwischen Sein und Nicht, die der Logos ist.“

dasselbe‘ – dementsprechend aber auch: ‚Jedes selbst mit einem anderen (verglichen) – ein Anderes‘:

„[...] das Verschiedene wirkt nicht nur je relational, sondern wirkt nur im Logos [...]: *Nur im Logos hat das Héteron qua Nicht- seinen Ort, dergestalt ausschließlich, dass umgekehrt der Logos durch die Möglichkeit dieses Nicht-, durch die Differenz ermöglicht wird.* Das Verschiedene wirkt nur im Logos, darin, dass er die Symplokè von Verschiedenem ist und dass der Logos selbst nicht das Seiende selbst [ist] – was in der ganzen Arbeit gezeigt werden muss, damit Rede von Nichtseiendem und falsche Rede möglich wird.“⁴⁹⁴

Erst in dieser dialektischen Explikation zeigen sich die Philosophie und der Philosoph, noch vor dem Sophisten (253c), in der Übereinstimmung des Thematischen mit seinem Operativen.⁴⁹⁵ Die reflexive Verschiebung des ‚héteron‘, der jeden Inhalt ermöglichenden aber nicht festlegenden *Differenz-zu-...*, die *immer schon Differenz zwischen ... und ...* ist, vollzieht sich im Denken von ‚héteron‘ im Logos als Logos, den Logos allererst hervorbringend und gestaltend.⁴⁹⁶ – Platon hätte damit als Erster so etwas wie die Reflexivität seines eigenen Logos gedacht: die *logische Position* als bloßes ‚Von-wo-her‘, als Verschiedenheit des Gesagten untereinander, und die *reflexive Komplikation* in der – sowohl in den Problemlagen als auch in der Lösung – allgegenwärtigen Verknüpfung, der ‚symploké‘, die stets diejenige des Logos ist, der sie an ‚sich selbst‘ noch begreift.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 30.

⁴⁹⁵ Vgl. Apel, Karl-Otto: Sprache als Thema und Medium, in: Ders.: Transformation der Philosophie Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a. M. 1973, S. 311-329: 324-325: „Die explizite Reflexion auf die Sprache mit der Sprache wird [...] in der Entstehung der Philosophie dokumentiert, die von der Entstehung der ‚Wissenschaften von der Rede‘ (Grammatik, Rhetorik, Logik) nicht zu trennen ist. Die von uns aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit der Reflexion auf die Sprache mit der Sprache fällt daher, genauer betrachtet, von Anfang an mit der Frage nach der Möglichkeit der Philosophie zusammen [...]“

⁴⁹⁶ Vgl. Wiehl, Rainer: Einleitung des Herausgebers, in: Platon: Der Sophist. Griechisch-Deutsch, Hamburg 1985, S. VII-XLI: XXVII: „In der grundsätzlichen Bindung des Logos an die *Idee* der Verschiedenheit (*idea ton genon*)), in diesem grundsätzlichen Anders-Sein gründet das logische Wesen selbst, nämlich das Unterscheidungsverhältnis des Seienden zu sein. Es ist die denkend erkennende Rede, welche Unterschiede und Gegensätze erst eigentlich feststellt und der unverbindlichen und unbestimmten Bewegtheit und Veränderlichkeit des Seienden entzieht; sei es, daß sie ihrer eigenen Erkenntnisbewegung eine Unterscheidung, einen Gegensatz zugrundelegt [!], oder daß sie von einer Selbigkeit oder einer Unterscheidung ausgehend [!] eine Unterscheidung und Selbigkeit erschließt. Dieses Setzen, Zugrundelegen und Erschließen von Selbigkeit und Verschiedenheit macht den allgemeinen und grundsätzlichen Bewegungscharakter des erkennenden Denkens [...] aus.“

⁴⁹⁷ Vgl. Gabriel, Markus: Skeptizismus und Idealismus in der Antike, S. 227: „Die Andersheit [...] ist die Dualität, die dem Denken als solches eignet [...]“. Gabriel bezieht sich hier auf Plotins Enneade II 4 und führt diese ‚Dualität‘ auf Aristoteles zurück, was durchaus möglich ist (vgl. hier Kapitelabschnitt 5.3); er ignoriert allerdings den deutlichen Platon-Bezug in der früheren Schrift Enn. V 1, 4, 29-43. Zu Plotin vgl. Kapitelabschnitt 4.4.2.

4.4.2. Plotin: *Enneaden*

Etwas mehr als 600 Jahre nach dem Tod Platons schreibt der römische Philosoph Plotin seine philosophische Lehre⁴⁹⁸ auf, die er als bloße Wiederholung der wahren Lehre Platons versteht.⁴⁹⁹ Plotin gilt weiterhin als Begründer eines äußerst einflussreichen Neuplatonismus, der über die Kritik des Augustinus, aber auch über die Weiterführungen durch Porphyrios, Iamblichos und später Proklos, die frühmittelalterliche Theologie und noch den Humanismus der Renaissance wesentlich mitbestimmt. Der Neuplatonismus knüpft dabei an die reichen Traditionen der Stoa, des Mittelplatonismus und peripatetischen Schule an, durchaus mit dem Ziel, Platon und Aristoteles als grundsätzlich im Einklang miteinander stehend zu begreifen.⁵⁰⁰ Schon früh hat eine Theologisierung und Ontologisierung Platons eingesetzt, so dass schon der zweite Nachfolger Platons in der Akademie, Xenokrates, seine Auslegung der platonischen Philosophie in einen systematischen Gesamtentwurf brachte, der in vielerlei Hinsicht an die viel späteren neuplatonischen Systeme erinnert.⁵⁰¹ Plotin versteht dementsprechend seine Philosophie durchaus auch als mystisches ‚Gesamtprogramm‘, als eine Hinführung zur ‚einen Wahrheit‘ mit Mitteln der platonischen Dialektik.⁵⁰² Plotins Problemlage ist vielfältig, denn er greift auf die gesamte ihm zugängliche Tradition zurück: Stoa, Skepsis und die Mittelplatoniker kennt er ebenso, wie er sich stets in aristotelischen und platonischen Termini bewegt und insbesondere Platon auch häufig zitiert. An dieser Tradition nimmt er nun Probleme wahr, die durchweg reflexiv sind: An Platon bemerkt Plotin im *Sophistes* die Arbeit des ‚héteron‘ (s. u.) und im *Parmenides* die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von ‚hen‘ und ‚on‘, vor allem in den ersten drei Bewegungen, inklusive des Problems, wie eigentlich der ‚Umschlag‘ (‚metabolé‘) von ‚hen‘ zu ‚on‘

⁴⁹⁸ Vgl. hier Plotins Schriften, übers. v. Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler, Bd. I-V (Anmerkungen und Anhänge in b-Zählung), Hamburg 1956-1967. – Zitiert wird nach der *Enneaden-Zählung*, ggf. mit Angabe der chronologischen Zählung in runden Klammern. – Im Text sind abweichende Übersetzungen mit eckiger Klammer angezeigt und, soweit nicht anders angemerkt, immer eigene. Vgl. dazu und im Folgenden die parallele Darstellung von Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 45-56.

⁴⁹⁹ Vgl. die immer noch ausgezeichnete Überblicksdarstellung der vielen Verbindungen Plotins zum Mittelplatonismus, zu den Peripatetikern und zu den verschiedenen Akademien: Krämer, Hans J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, S. 292-311.

⁵⁰⁰ Vgl. dazu schon Porphyrios: *Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*. Text, Übersetzung, Anmerkungen, in: Plotins Schriften Bd. Vc, S. 1-69: 30-33 (14, 5-17).

⁵⁰¹ Vgl. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, S. 293-294 Anm. 400; Thiel, Detlef: *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*, München 2006, S. 226-288. – Neben dem Platonismus der Alten Akademie kann als weitere Quelle die neupythagoräische Prinzipienlehre vom ‚überseienden Einen‘ angenommen werden, das den Gegensatz von ‚Einem‘ und ‚Anderem‘, ‚hen‘ und ‚dyas‘, schließlich ‚Form‘ und ‚Materie‘ hervorbringt, wie sie von Pseudo-Archytas und Alexander Polyhistor überliefert und von Eudoros übernommen wird.

⁵⁰² Vgl. VI 9, 7. – Vgl. zur Unterteilung der unterschiedlichen Phasen – ethische, stoische, exegetische, mystische – der Rezeption Platons und Aristoteles‘ Hadot, Pierre: Art. ‚Philosophie‘ E. Hellenismus, in: HWP 7 (1989), Sp. 592-598.

gedacht werden kann.⁵⁰³ Aus dem *Phaidros* gewinnt Plotin den Gedanken eines ‚sich selbst Bewegenden, das sich nie verläßt‘.⁵⁰⁴ In Aristoteles *Metaphysik* nimmt Plotin wahr beispielsweise das Problem einer ‚noesis noeseos‘⁵⁰⁵, eines ‚Selbst-Denkens‘, das nicht mehr als ‚dýnamis‘ gedacht werden kann, sondern nur noch als ‚enérgeia‘, als reiner Vollzug; weiterhin den ‚Rest‘ der ‚hýle selbst‘, die ‚agnoston‘⁵⁰⁶ ist, sich also dem Denken entzieht und schließlich die Nachträglichkeit der ‚dýnamis‘, die immer nur an schon Verwirklichtem

⁵⁰³ Vgl. Parm. 155e-157b. – Es lässt sich die These vertreten, dass der Übergang vom ‚hen‘ in das ‚on‘ bzw. ‚me on‘ in der dritten Durchführung der ersten Voraussetzung im Begriff des ‚exaíphnes‘ wahrgenommen wird, der als das ‚Plötzliche‘ den operativ-thematischen ‚Umschlag‘ (‚metabolé‘) charakterisiert. Bemerkenswert an diesem Umschlag ist, dass das Umschlagende „in gar keiner Zeit“ ist (156e), weil das Eine „zu einer Zeit das Sein an sich [...] und [...] wiederum zu einer Zeit das Sein nicht an sich“ hat (155e) und dass es im Plötzlichen des Umschlags z. B. vom Nichtsein zum Sein, „weder ist, noch nicht ist, weder wird, noch vergeht. [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ (157a) Das Verhältnis des ‚weder ... noch ...‘, die sich in der ersten Durchführung der ersten Voraussetzung ergeben hat, bedingt – als Ausdruck für das, was das *Eine* im Plötzlichen des Umschlags ‚ist‘ – die Struktur des ‚sowohl ... als auch ...‘, die sich aus der zweiten Durchführung der ersten Voraussetzung ergibt. Der Umschlag wird operativ wichtig in der ersten Durchführung der zweiten Voraussetzung, in der das konstitutive Potential des Nichtseins und vor allem des Verschiedenen entfaltet wird, vgl. 160b-163b. Vgl. zu einer detaillierten Auseinandersetzung mit dem ‚exaíphnes‘ Ziermann, Christoph: Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge ‚Sophistes‘ und ‚Parmenides‘, Würzburg 2004, S. 370-383. Vgl. außerdem zentral dazu den Anfang des dritten Kapitels von Kierkegaard, Sören: Der Begriff der Angst, in: Ders.: Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst, übers. v. Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Lögstrup, München ²2007, S. 441-604: 537-552, ebd., S. 538-543 Anm. 1-2.

⁵⁰⁴ Vgl. I 7, 1, 13-19. – Der Wortlaut verweist auf Platon, *Phaidr.* 245c-e: „[...] das stets Bewegte ist unsterblich [...]. Allein [...] das sich selbst Bewegende, weil es nie sich selbst verläßt, wird auch nie aufhören, bewegt zu sein, sondern auch allem, was sonst bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang ist aber unentstanden. Denn aus dem Anfang muß alles Entstehende entstehen, er selbst aber aus nichts. Denn wenn der Anfang aus etwas entstände, so entstände er nicht aus dem Anfang. Da er aber unentstanden ist, muß er notwendig auch unvergänglich sein [...] Demnach also ist der Bewegung Anfang das sich selbst Bewegende [...]. [S]o darf man sich auch nicht schämen, eben dieses für das Wesen und den Begriff der Seele zu erklären.“ Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass Sokrates explizit darauf verweist, dass er die Rede des Chorlyrikers Stesichoros von Himera (ca. 630-555 v. Chr.) vorträgt, vgl. 244a. – Vgl. außerdem *Soph.* 265c-e: „Alle sterblichen lebendigen Wesen nun und auch die Gewächse [...] [usw.], sollen wir sagen, daß dies alles durch eines andern als [durch den hervorbringenden Gott] [hê theoû demiourgoúntos] hernach werde, da es zuvor nicht gewesen? Oder sollen wir uns der gewöhnlichen Lehre [!] und Redensart [pollón dómati kai rhémati] bedienen? [...] Daß wir sagen, die [Physis] erzeuge dies [von einer von selbst ohne Durchdenken erzeugenden Ursache her]? Oder kraft einer göttlichen mit Vernunft und Erkenntnis, die von Gott kommt?“ Der Fremde bemerkt die Tendenz des Theaitetos zu Letzterem, der „auch ohne unsere Reden selbst sich dahin neigt, wohin du jetzt gezogen zu werden bekennt“ (265e) und setzt „fest, was man der Natur zuschreibt [thésô tà mèn phýsei legómena], das werde durch göttliche Kunst [theia téchne] hervorgebracht [...]“.

⁵⁰⁵ Vgl. Aristoteles, *Met.* XII 9, 1074b 16-21 (medèn noeín), 25-26 (ou metabálléin), 33-34 (nóesis noéseos nóesis). – Vgl. Plotin IV 4, 1, 7-9: „[...] [und im Denkakt [noései] ist nicht enthalten das ‚habe gedacht‘, sondern dies kann einer höchstens hernach aussagen und das heißt: wenn es bereits umgeschlagen hat [hêde metabállontos)].“ – Der ‚nóesis noéseos nóesis‘, sofern sie ‚reine energeia‘ sein soll, steht – das nimmt Plotin wahr – die bei Aristoteles stets operative Struktur von ‚noetón/nóesis‘ entgegen: „Es ist nicht möglich zu denken, wenn man nicht eines denkt.“ *Met.* IV 4, 1006b10, vgl. *De Anima* III 430a 3-4; *Met.* XII 7, 1072b18-23. Vgl. Volkmann-Schluck, Karlheinz: Die *Metaphysik* des Aristoteles, Frankfurt a. M. 1979, S. 194-197. – Vgl. auch V 3, 10, 8-26; 13, 32-33.

⁵⁰⁶ Vgl. *Met.* VII 10, 1036a8; *Met.* VII 11, 1037a27. Vgl. Plotins umfassende Diskussion und Kritik in II 5.

wahrnehmbar ist.⁵⁰⁷ Zudem stehen ihm die Diskussionen zwischen ‚Dogmatikern‘ und ‚Skeptikern‘ zur Verfügung, gegen deren einseitige Positionen er explizit Stellung bezieht.⁵⁰⁸ Ein Beispiel für Plotins Versuch, mit diesen reflexiven Problemen umzugehen, kann mit der frühen Schrift V 1 (und ihrem Umkreis⁵⁰⁹) gegeben werden. Sie expliziert, in immer neuen Anläufen des dialektischen ‚Aufstiegs‘ die hier bereits dargestellte *Doppelstruktur* des Denkens, die reflexive Komplikation, in der Weise, dass der ‚noûs‘ immer schon mit dabei ist. Dieses ‚immer schon‘ wird, im Ausgang von Platons *Phaidros*, explizit gesagt: „[...] so bedenke denn also [...] jede Seele dies [ekeinô pâsa] [...] [S]ie selbst aber ist immerdar weil sie ‚sich selbst nicht verläßt‘ [me apoleípein heautén].“⁵¹⁰ (V 1, 2, 5-10) Die Seele verläßt sich selbst nicht. Insofern aber die Seele nur Abbild des Geistes ist (V 1, 3, 7), zeigt sich in diesem ‚Sich-nicht-Verlassen‘ eben das Verhältnis des Geistes zu allem, was er denkt. Der Geist wird als ruhend vorgestellt; explizit bemerkt wird aber, dass er immer ist, was man wohl lesen kann als ‚immer dann (vorausgesetzt) ist, wenn Gedachtes (ist)‘. Diese Struktur wird nun noch selbst expliziert, als die Art und Weise, wie der Geist sich selbst – wörtlich! – *gegeben* ist:

„[...] denn anderes und wieder anderes ist es was in der Seele ist, bald ein Sokrates, bald ein Pferd, immer ein bestimmtes Ding unter den seienden. Der Geist dagegen ist alles; so hat er alles als auf derselben Stelle ruhendes; er *ist* nur, immer gilt von ihm das ‚ist‘, niemals das ‚wird sein‘, denn auch in der Zukunft ‚ist‘ er, noch das ‚vergangen‘, denn nichts geht in der [dortigen] Welt vorbei, sondern alles steht immerdar in Ewigkeit, da es immer dasselbe bleibt gleichsam zufrieden mit seinem Zustand. Von alledem ist jedes Einzelne Geist und Sei-

⁵⁰⁷ Vgl. II 5, 1, 8-26. – Plotin gibt hier Argumente, die sich auch noch bei Bergson wiederfinden lassen, vgl. Bergson, *Das Mögliche und das Wirkliche*, in: *Denken und schöpferische Entwicklung. Aufsätze und Vorträge*, Hamburg 2008, S. 110-125: 121.

⁵⁰⁸ Vgl. z. B. V 5, 1-2; VI 1, 25-30.

⁵⁰⁹ Porphyrios (4, 41-43) notiert Enneade V 1 chronologisch an 10. Stelle, vgl. Porphyrios, *Über Plotins Leben*, S. 10-19. Hinzugezogen werden hier außerdem – mit chronologischer Nummer in Klammern – die Enneaden V 4 (Nr. 7), VI 9 (Nr. 9), V 2 (Nr. 11) und II 4 (Nr. 12); in den Anmerkungen außerdem Parallelstellen aus der späteren Schrift III 8 (Nr. 30) – V 8 (Nr. 31) – V 5 (Nr. 32) – II 9 (Nr. 33), sowie die systematische Auseinandersetzung mit Aristoteles in II 5 (Nr. 25), welche von der eben erwähnten Gesamtschrift systematisch vorausgesetzt wird. Vgl. dazu Harder, Richard: Vorwort, in: *Plotins Schriften Bd. 1*, S. VII-XI: IX-X. – Vgl. allgemein zur Chronologie, die immer wieder in analytischem Schubladendenken verschwindet, Harder, Vorwort, S. IX: Die Enneaden-Zählung ist „nicht besser überliefert, sie ist eingestandenermaßen die persönliche Marotte erst des Porphyrios; die chronologische Folge dagegen ist dem Porphyrios etwas Gegebenes, sie ist die ältere und einzig authentische Überlieferung.“ Und S. X: „Wer nicht dogmatisch oder systematisch lediglich auf bestimmte Äußerungen des Philosophen zu bestimmten ‚Themen‘ und ‚Problemen‘ aus ist, für den bedeutet die Aufteilung eines lebendig gesprochenen Zusammenhangs auf künstliche Fächer die willkürliche Zerreißung eines organischen Ganzen.“

⁵¹⁰ Vgl. Platon, *Phaidr.* 245c8: „Allein also das sich selbst Bewegende, weil es nie sich selbst verläßt [áte ouk apoleípon heautó], wird auch nie aufhören, bewegt zu sein [...].“ – Was Plotin hier – aus der von Sokrates vorgetragenen Rede des Stesichoros – auslegt, überträgt das ‚Nicht-verlassen‘ des Selbstbezugs in die *Asymmetrie* des Bestimmten ‚noetón‘ und der immer gleich bleibenden (und insofern unbestimmten, weil Bestimmung erst ermöglichenden) ‚nóesis‘. Erst in dieser Auslegung erinnert Plotins Überlegung hier frappierend an die reflexionslogischen Begründungsbewegungen von Descartes und Kant, vgl. Descartes, *Meditationes*, AT VII 25: „[...] statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.“ – Vgl. Kant, KrV B 131-132: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können [...].“ Vgl. auch Kapitelabschnitt 6.3.2.

endes [noûs kai on esti], und das [Insgesamt] [sympan] ist Gesamtgeist und Gesamtseiendes [pâs nous kai pân on], wobei [in der Tat der Nous gemäß dem Denken das Seiende setzend, und das Seiende, insofern (es) gedacht (wird), insofern dem Geist das zu denken und zu sein [didôn tò noeîn kai tò êinai] gibt].⁵¹¹ (V 1, 4, 19-28)

Die letzten Zeilen explizieren die Struktur des Geistes, nicht als Vorliegendes, sondern umgekehrt: wie dieser an Vorliegendem zu ‚sich‘ kommt. Die Struktur kann folgendermaßen expliziert werden: Der Nous, gemäß ‚noeîn‘, setzt ‚on‘ – das gesetzte ‚on‘, gemäß ‚noetón‘, gibt dem Geist – dann, nachträglich – ‚zu-Denken und auch zu-Sein‘, wie es im Anklang an Parmenides heißt (also: vom ‚noetón‘ her ‚nóesis‘). D. h.: Am ‚on‘, an der eigenen *Setzung*, erkennt sich der ‚noûs‘ selbst, insofern nämlich ‚on‘ immer schon ‚noetón‘ ist und insofern also immer schon ‚noûs‘, aber *in dieser Doppelstruktur*.⁵¹² Und egal, was der ‚noûs‘ als ‚noetón‘ hat, er wird darin immer (schon) sich selbst erkennen: ‚Gesamtsein und Gesamt-denken‘.⁵¹³ Damit hat Plotin die Reflexions-Struktur bedacht: „[...] denn das Denken des Geistes ist ein Sehen welches blickt; und beide sind eins [...]“ (V 1, 5, 19) – und so ist alles vorerst in die Immanenz von Nous eingeholt. Von hier aus lässt sich aber nun eben noch weiterfragen, nach dem Grund dieser Struktur – nach dem ‚hen‘, das ‚jenseits‘ dieser Struktur des Nous noch liegen soll. – Im direkten Anschluss an das Bemerkten der reflexiven Komplikation wird nun diese Struktur explizit als *durch* eine Differenz verwirklicht gedacht – wozu Plotin nun Platons ‚koinonía ton genon‘ heranzieht:

„Ursache aber des Denkens ist etwas anderes, was [auch] Ursache des Seienden ist; für beide zugleich also ist noch etwas anderes als Ursache vorhanden. Sie [sind] nämlich gewiss gemeinsam und verlassen einander nicht, aber doch besteht dieses Eine, das zugleich Geist und Seiendes, Denkendes und Gedachtes ist, aus zweien, dem Geist als dem Denken, dem Seienden als dem Gedachten; denn es könnte gar kein Denken [werden] wenn nicht Andersheit [heterótetos] da wäre, wie auch Selbigkeit [tautótetos]. So ergeben sich als [Erste] Geist [noûs], [Seiend] [ón], Andersheit [heterótes], Selbigkeit [tautótes]; dazu muss man auch noch Bewegung und Ruhe nehmen; Bewegung sofern der Geist denkt, Ruhe um der Selbigkeit willen; Andersheit, damit es Denken und Gedachtes geben kann (denn sonst wenn man die Andersheit ausscheidet, dann wird es Eines sein und nur schweigen; ferner müssen auch die Gegenstände des Denkens Andersheit zueinander haben); und Selbigkeit, da es mit sich selbst eines ist [epeî hèn heautô]; aber es ist auch in ihnen allen ein Gemeinsames [koinón] [und insofern sie unterschiedlich sind, Andersheit]. [...] Eine Vielheit also ist dieser Gott (der Geist), der über der Seele ist.“ (V 1, 4,29-5,1)

Der Geist kann, anders als noch die Seele, sein ‚In-sich-Ruhen‘ – das ‚Dabeisein‘ von ‚nóesis‘ in jedem ‚noetón‘ – bedenken und an jeder seiner Setzungen bemerken; weil er aber

⁵¹¹ Vgl. II 5, 3, 1-15; 25-28; 30-31; IV 4, 1, 6-9; 15-16; 2, 8-14; 20-22; 30-32. Vgl. Soph. 249b-d. – Das „tò noeîn kai tò êinai“ (V 1, 4, 28) zitiert Parmenides DK 28 B 3, vgl. auch V 9, 5, 30-33; III 8, 8, 8.

⁵¹² Vgl. IV 4, 2, 10-14: „[...] wenn man aber selber so ist, daß man alles ist, dann denkt man, wenn man sich selber denkt, alles zumal; sodaß im Hinblicken [epibolê] auf sich selber und dadurch, daß man in Aktualität sich selber sieht, man selbst alles einzelne als inbegriffen erfaßt, im Hinblicken auf alles einzelne sich selber als inbegriffen erfaßt.“

⁵¹³ Vgl. III 8, 2, 28-30. Diese Sich-Erkennen-im-Anderen ist bereits bei der Seele thematisch, vgl. V 1, 2, 50-51: „Ist es aber die Seele, die du im andern bewunderst, so bewunderst du damit dich selbst.“ – Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes (wie Anm. 397), S. 293: „Es [das Selbstbewußtsein] hat die reine Kategorie selbst zu seinem Gegenstande, oder es ist die Kategorie, welche ihrer selbst bewußt geworden. [...] [I]n allen [Gestalten] hält es die einfache Einheit des Seins und des Selbsts fest, die ihre *Gattung* ist.“

Zwei ist, ist er bereits ausgestaltet, als Vieles, in die Begriffe, die durch das ‚hétéron‘ ermöglicht werden, was explizit gesagt wird: Es ist unmöglich, dass Denken wird, wenn es nicht die Differenz *zu und zwischen* Gedachtem gibt. Plotin referiert auch wortgetreu die Einführung von ‚Bewegung‘ und ‚Ruhe‘ gemäß dem *Sophistes* (249b-e) als Begriffe, die vom Denkvollzug und seinem Gedachten, das als Gedachtes bleibt, her sich ergeben. Das Gemeinsame, auch das sieht Plotin deutlich, ist allen eben die Differenz, das ‚hétéron‘, so dass der ‚noûs‘ sich als (immer schon) vielgestaltiger ‚Gott‘ zeigt. Umso größer wird nun die Herausforderung, den am Anfang des Zitats thematischen ‚Ursprung‘ von Denken und Sein qua Denken/Gedachtes zu denken. Dieser ist „der Einfache, der vor einer solchen Vielheit liegt, der die Ursache seines Seins und seines Vielseins ist [...]. [D]ie Zahl ist nicht das Erste, liegt doch vor der Zweiheit das Eine, die Zweiheit ist erst das Zweite, sie kommt vom Einem her, dieses ist erst ihr Bestimmendes während sie selbst von sich aus ‚unbestimmt‘ ist [...].“⁵¹⁴ (V 1, 5, 3-9) Das Eine wird gedacht als ‚Vor‘ des Nous, aber eben zugleich als dasjenige, was Nous gibt, insofern es ‚Alles‘ gibt, wie die nachfolgende Schrift ausführt: „Das Eine ist alles und doch kein [Eines], [...] der Ursprung von allem ist nicht alles, sondern [aus Jenem alle].“ (V 2, 1, 1-2) Das aber, *aus dem* ‚Alles‘ sich ergibt, kann selbst nicht unter dieses ‚Alles‘ gerechnet werden. Es ist insofern, ‚Nichts‘, oder eben das ‚Nicht-‘, die Differenz oder Möglichkeit-zu-..., wie Plotin deutlich macht: „Aber wie kann es [das Alles] aus dem einfachen Einem kommen, da in diesem sich keinerlei Vielfältigkeit [...] zeigt? Nun, eben deshalb weil nichts in ihm war, kann [alles durch dieses aus ihm] [dia toûto ex autoû] kommen [...].“ (V 2, 1, 3-6) Am Anfang muss nichts sein, aber gerade nicht ‚das Nichts‘, sondern eben ‚...‘, ein ‚Von-wo-aus‘, das leer bleibt und bleiben muss, weil es alles andere ermöglicht: „[...] nichts, weil die seienden Dinge später sind, und alles, weil sie aus Ihm stammen.“ (VI 7, 32, 13-14) Damit ist dieses ‚Von-wo-aus‘ aber nur abstrakt gedacht und noch nicht klar, *wie* genau das ‚einfache Eine‘ und der Hervorgang des Geistes aus Jenem gedacht werden kann. Der Terminus, den Plotin nun dafür prägt ist die ‚epistrophé‘, die Hin- oder Rückwendung. Das Wissen um die eigene Geistestätigkeit, so Plotin, „ergibt sich erst, wenn ein Mitteilen und Wahrnehmen [metádosis kai antilepsis] davon zustande kommt.“ Wissen ist nicht schon gegeben, von Anfang an, sondern ist Gegenstand einer Hinwendung: So „muß man [...] den Wahrnehmungssinn nach innen wenden [epistréphein] und ihn dorthin seine Aufmerksamkeit richten lassen“, wie man, will man die eigene Stimme im Sprechen vernehmen, die

⁵¹⁴ Vgl. V 1, 5, 13-15: „[...] die Zweiheit sind [...] [Logoi] und sind Geist; indes ist die Zweiheit unbestimmt, da sie gleichsam als zugrundeliegender Stoff begriffen wird.“ Vgl. zu der explizit *uneigentlichen Übertragung* des Schemas ‚hýle/morphé‘ auf das Geistige auch II 5, 3, 10-13. – Damit sind möglicherweise die platonischen ‚Prinzipien‘ der (verlorengegangenen) ‚Prinzipienlehre‘ Platons angesprochen, ‚hen‘ und ‚aoristas dyas‘. Der letztere Begriff – die ‚unbestimmte Zweiheit‘ – ist vor dem Hintergrund der reflexiven Komplikation als Struktur besonders interessant: von ‚a-horistas‘, ‚a-horizein‘: ‚nicht‘ und ‚bestimmen‘, aber eben auch: ‚scheiden‘ oder ‚trennen‘; – ‚aoristas dyas‘ also möglicherweise nicht: ‚unbestimmte‘, sondern: ‚un-*getrennte*‘, ‚un-*geschiedene* Zweiheit‘. Damit wären die platonischen Prinzipien so etwas wie ‚Differenz-zu-...‘, in der Verschiebung zur Differenz mit nur einem Relat. – Vgl. zur platonischen ‚Prinzipienlehre‘, auch im Zusammenhang mit Plotin: Krämer, Hans Joachim: *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959 (Zugl. Univ. Diss.); Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart ³1998; Halfwassen, Jens: *Der Aufstieg zum Einem. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München u.a. ²2006.

Aufmerksamkeit auf ihren Klang richtet und nicht auf andere Klänge achtet (V 1, 12, 12-20). – Von dieser Rückwendungsbewegung her, die Bezug-auf und Bezug-auf-Bezug ist, wird nun zugleich der ‚Hervorgang‘ verstanden: Als Rückwendung auf das ‚hen‘, das klar als ‚Vor‘ gekennzeichnet ist und als Rückwendung auf diese Rückwendung, zunächst auf das, was in der Rückwendung erscheint, im Unterschied zueinander, dann noch auf die Rückwendung selbst, eben *als* Hervorgang. Der Prozess ist – wie die Strukturierungsschritte von Reflexivitäts-Struktur, die in Abschnitt 4.3 gegeben wurden – nur im Nachhinein darstellbar, selbst nur als Rekonstruktion derjenigen Bewegung zu haben, die diese Darstellung und Rekonstruktion möglich gemacht hat. Plotin hält denn auch, in allen Anläufen, seine Darstellung in uneigentlicher Rede oder übersetzt sie in Bilder eines ‚mythos‘, um dem Leser ein ums andere Mal seinen Gedanken deutlich zu machen. Trotzdem lassen sich die Schritte einzeln verfolgen und Plotin stellt das auch genauso dar, in gleich mehreren Schriften. Die ‚Vielgestaltigkeit‘ seiner Darstellung ergibt sich daher auch deswegen, weil die Bereiche der ‚phýsis‘, der ‚psyché‘ und des ‚nous‘ miteinander parallelisiert werden sollen, um alles ‚aus einem Guss‘ zu erweisen.⁵¹⁵ Dementsprechend zeigt sich die reflexive Komplikation auch in mehreren Begriffsschemata wie ‚nóesis/noeton‘, ‚theoría/theórema‘, aber auch – im explizit übertragenen Sinne – ‚hýle/morphé‘ im Bereich der ‚phýsis‘ und parallel dazu im Bereich des ‚noûs‘, aber mit dem signifikanten Unterschied, dass dort ‚hýle‘ und ‚morphé‘ stets zugleich auftreten. Was Plotin interessiert ist dieses ‚Zugleich‘ und wie es mit der Möglichkeit zusammenhängt, das ‚hen‘ zu denken, das ‚über Denken und Sein hinausragt‘⁵¹⁶, sich also immer entzieht, wenn man es zu fassen versucht. Sukzessive wird diese Doppelstruktur, das von Platon übernommene ‚héteron‘, die ‚Bewegung‘ des ‚Entzugs‘ und diejenige des ‚Hervorgangs‘ sowie die ‚Rückwendung‘ miteinander in Verbindung gebracht und ergeben ein ‚Strukturbildungsgeschehen‘⁵¹⁷, das genau der reflexiven Verschiebung entspricht, mit dem ‚hen‘ als zugleich dogmatische und problematische Voraussetzung.

Ausgangspunkt ist das Verhältnis des ‚noûs‘ zum ‚hen‘, welches als ‚Ursprung‘ angesetzt ist. Der ‚noûs‘ kann dieser Ursprung nicht sein, weil er stets in der Struktur Denken/Gedachtes steht und aber das Denken stets nur *vom Gedachten her* Denken, Bezug auf das Gedachte ist: „Aber warum ist nicht der Geist das Zeugende? Weil die Verwirklichung des Geistes das Denken ist; das Denken aber sieht das Gedachte [...], wendet sich zu diesem hin und wird erst von ihm gleichsam zur Erfüllung gebracht, insofern es an sich unbestimmt ist wie das Sehen und erst durch das Gedachte seine Bestimmtheit erhält [...].“ (V 4, 2, 4-8)

⁵¹⁵ So wird in der späteren Schrift III 8 bereits die ‚phýsis‘ in Termen der Betrachtung gedacht und – in seltsam an Schelling gemahnenden Worten – das reflexive Verhältnis der ‚phýsis‘ zu sich selbst expliziert: „[S]ie ist aber Betrachtung und Betrachtetes zugleich, denn sie ist [Logos]; dadurch also, daß sie Betrachtung, Betrachtetes, [Logos] ist, schafft sie, insofern sie das alles ist. So hat sich ihr Schaffen uns also als Betrachtung erwiesen; es ist das Ergebnis einer Betrachtung, welche reine Betrachtung bleibt und nichts anderes tut, sondern dadurch schafft, daß sie Betrachtung ist.“ (3, 18-23) ‚Übersetzt‘ man Plotins Unternehmung von den ontologischen Implikationen in das, was er aus der Sicht einer operational aufmerksamen Lektüre *tut*, so könnte man sagen: Er versucht, die operativen Voraussetzungen *dieses* Selbstbezugs und noch *dessen* Operationalität selbst zu bedenken – die zugleich die Operationalität *von Plotins Logos* ist.

⁵¹⁶ Vgl. I 7, 1, 19-20.

⁵¹⁷ Vgl. Gabriel, Skeptizismus und Idealismus in der Antike, S. 220.

Die ‚nóesis selbst‘ ist unbestimmt, bloßer Bezug-auf, die Bestimmtheit ergibt sich erst in der Setzung, im ‚noetón‘. Der ‚noûs‘ erzeugt aber nicht das, wovon er ‚noûs‘ ist, sondern er richtet sich auf es und in diesem und durch dieses Richten-auf wird dieses Wovon *sein* Wovon, als Gedachtes. Der ‚noûs‘ ist so – immer schon – ‚noetón‘ und ‚nóesis‘, vom ‚noetón‘ her: „Er ist gewiß auch selbst das Gedachte, jedoch auch das Denkende, und somit bereits Zweierheit; andererseits ist er aber vom Gedachten selbst verschieden und nach ihm.“ (2, 11-13) Das ‚hen‘ nun ist bereits gesetzt, von ihm geht Plotin aus, als einer Vorgabe der aristotelisch-platonischen Tradition. D. h. es ‚ist‘ im Sinne einer *Voraussetzung* eines in sich Unbestimmten – weil dafür wieder ‚noûs‘ nötig wäre – und aus dieser Voraussetzung ergibt sich nun der ‚noûs‘: „Während also Jenes als das Gedachte verharret, wird das Entstehende zum Denken; und da es Denken ist und nun das denkt aus dem es geworden (denn etwas anderes hat es nicht), so wird es Geist, gleichsam ein zweites Gedachtes, ein zweites Es, Nachahmung und Abbild von Ihm.“ (2, 23-27) Das sind mehrere Schritte in einem: Das ‚hen‘ (Jenes) verharret, und *während* es das tut, ist es, *als* Verharrendes, bereits bezogen: Denken. Und insofern Denken, insofern eben auch schon ‚noetón‘ und ‚nóesis‘, *insofern Eines, bereits Zwei*. Und diese zwei werden wieder Gegenstände des Denkens, als Zweites zu Einem, von einem Dritten her. Das ist: reflexive Verschiebung, selbst *nachträglich* ausgelegt als ‚Hervorgang‘ bzw. ‚Erzeugung‘ – dessen, welches ‚hen‘ zu denken versucht, aus dem heraus, was es denkt.⁵¹⁸ Der Entzug des ‚hen‘ wird umgedeutet in ein ‚Aus-Heraus‘ – das ist aber nur dann möglich, wenn sich das ‚hen‘ gleichsam verdoppelt, in ein ‚hen‘ das genau dort bleibt, wo es immer schon ist und das ‚hen‘ als ‚noetón‘ des ‚noûs‘, *in das hinein* das erste ‚hen‘ sich *verschoben* hat und insofern ‚noetón‘ und seine ‚nóesis‘, insofern eben den ‚noûs‘ erzeugt. Das ‚hen‘ „bedeutet Denken in immerwährendem Stillestehen, anders als beim Denken des Geistes.“ (2, 19-20). Erst in und durch diese Setzung des ‚hen‘ ist so etwas formulierbar wie eine logische Position, die eben nicht mehr die Position eines ‚noûs‘ ist, sondern etwas, das noch nicht ‚noûs‘ ist, aber als solches immer nur nachträglich, in der Rekonstruktion des Woher der reflexiven Komplikation erscheint. Das ‚Stillestehen‘ ist keine Marotte, nicht bloß poetische Umschreibung eines mystisch-jenseitigen Prinzips, sondern

⁵¹⁸ Vgl. V 4, 1, 27-28: „Aber wie kann es [das Zweite, der Geist] aus Jenem [dem jenseitigen Einem] während es in sich beharrt, entstehen? Durch die Wirkungskraft [energeia] [...]“. Vgl. Möbuß, Susanne: Plotin. Eine Einführung, Wiesbaden 2005, S. 75: „Indem also das Eine gedacht wird, wird es aktueller Inhalt des Denkens, und dieses gleicht sich dem Gedachten an, weil es das Gedachte in sich verwirklicht [...]. Da das Denken der entscheidende Akt der Verwirklichung des Gedachten ist, darf es dem Ersten keinesfalls zugewiesen werden, denn in ihm ist jegliche Aktualisierung unnötig und sogar unmöglich [insofern sie diese Differenz voraussetzt].“ Der ‚noûs‘ bringt die Differenz, das ‚hen‘ aber bringt so etwas mit wie ‚Potenz‘, Denken-Können überhaupt, ohne ‚Denken‘, nur als ‚Können‘. Vgl. zur ‚Umformung‘ von ‚enérgeia‘ und ‚dýnamis‘ zu einem gleichsam doppelten ‚Vollzugs-Vermögen‘ II 5, 3, 25-28: „Der Geist schreitet nicht aus der Potenz, die in seiner Fähigkeit zu denken bestünde, zur Aktualisierung des Denkens – dann würde er einen andern, höheren Geist voraussetzen, welcher nicht aus der Potenz heraus denkt –, sondern in ihm ist bereits das Ganze [en auto to pan].“ Und 30-31: „[W]as hingegen [sich neben sich] [d’auto par auton] [in dieser Weise immer hat], das ist [schon, nämlich: immer schon] [wirklich].“ Vgl. auch III 8, 11, 1-6; VI 8, 7; 12-14; 20. – Vgl. außerdem Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 49-50.

es ist (mindestens) auch systematisch notwendig: ohne den „stillestehende[n] Born“⁵¹⁹ verschöbe sich das ‚hen‘ wirklich in das Denken, das ihn realisiert; so wäre der ‚noûs‘ ursprünglicher als das ‚hen‘ – und das widerspricht aber der Doppelstruktur des ‚noûs‘, denn – und *das ist eigentlich der All-Satz, der Plotins gesamte Überlegungen dominiert* – „überall ist das Erzeugende einfacher als das Erzeugte. Wenn also dieses den Geist erzeugt hat, muß es seinerseits einfacher als der Geist sein.“ (III 8, 9, 42-44). Eine Struktur am ‚Anfang‘ kann Plotin mit diesem Satz als Ausgangspunkt nicht mehr denken, denn eine Struktur ist immer schon Zwei.⁵²⁰ Von ihm her bleibt also gesucht das ‚erste‘ Relat der Differenz mit nur einem Relat, mit nur dem ‚noûs‘ und seiner Zweiheit, der ‚Ursprung‘ oder das ‚Vor‘ des Denkens, das dann noch Plotins eigenen Logos betrifft, insofern dieser eben auch ‚noûs‘ ist. Das ‚hen‘, sofern es gedacht wird, ist es also schon nicht mehr, sondern nur Abbild des ‚hen‘, das – aber *von* diesem Abbild erst *her* – Urbild ist.

Von diesem Punkt aus expliziert nun V 1 noch einmal diese Struktur, in ihren einzelnen Schritten: „Nun ist der Gedanke in der Seele [...] gleichsam nur ein Nachbild [eidolon] des Geistes, und darum muß sie auf den Geist blicken; der Geist [in dieser Weise hinblicken] auf Jenen, [wo] [in diesem Hinblicken-auf] er Geist sei.“ (V 1, 6, 46-49) Diese Analogie verbindet das Verhältnis Seele-Geist mit dem Verhältnis Geist-Eines: die Seele hat viele Inhalte und ihr ‚Akt‘ ist der ‚noûs‘, der sich in diesen bestimmten Inhalten realisiert. Aber um das zu denken müsste der ‚noûs‘ sich selbst vorausgehen und zugleich erzeugen, was unmöglich ist.⁵²¹ Es bleibt also das Verhältnis von ‚noûs‘ und ‚hen‘. Dieses Verhältnis ist zunächst einfacher Bezug, noch ohne Bezug auf diesen Bezug: „Er sieht [Jenen] aber nicht als von ihm getrennter, sondern weil er unmittelbar nach Jenem ist und nichts dazwischensteht [...].“ (6, 49-50) Der ‚noûs‘ blickt auf das ‚hen‘ – und erst indem dieser Bezug etabliert ist, ergibt sich die Differenz zwischen ‚noûs‘ und ‚hen‘: „Es verlangt ja ein jegliches nach seinem Erzeuger und liebt ihn [...]; ist aber der Erzeuger auch noch das höchste Gut, so ist das Erzeugte mit Notwendigkeit bei ihm [sýnestin autô], so daß es [nur gemäß Unterschied von ihm unterschieden ist].“ (6, 50-54) Das ‚hen‘ ist nun Erzeuger und als solcher wird es nur vom Erzeugten aus greifbar, der Schöpfer nur vom Geschöpf her – *nachträglich, asymmetrisch* – denkbar und als solcher ansprechbar. Aber zugleich ist eben schon Bezug, im ‚Verlangen‘ und ‚Lieben‘, beides Bezüge-auf, die dann weiter ausgelegt werden als ‚Mit-Sein‘ (synousía‘) von Zweien, die „gemäß Unterschied“ voneinander unterschieden sind. Das Erzeugte fasst nicht

⁵¹⁹ Die letzte Schrift I 7 (Nr. 54) expliziert das Stillestehen in einem, für die Philosophiegeschichte äußerst einflussreichen, Bild: „Ist nun ein Trachten und eine Betätigung [éphasis kai énergeia] in [Hinsicht] auf [pròs] das [höchste Gute] gut, so darf das Gute nicht, indem es auf anderes hinblickt [pròs állo] oder mehr nach einem anderen trachtet, sondern als ein stillestehender Born, als [ursprüngliches Wirken] [archèn energeiôn] [gemäß seiender Eigenwüchsigkeit, die Anderen gut machend, nicht gemäß Wirken in Bezug auf jedes – jedes vielmehr gemäß Ihm – nicht [...] gemäß Wirken also und nicht gemäß Denken darf es das Gute sein, sondern gemäß dem Andauern.] [D]enn weil es [über das Seiende hinausragt, ragt es auch über das Bewirken und über den Nous und das Gedachtwerden hinaus].“ (1, 13-20) Damit sind die Problemlagen nicht gelöst, aber aufgehoben: die reine Präsenz ist dasselbe wie der reine Entzug, das ‚Jenseits‘ des Jenen – und von diesem her ergibt sich alles andere. – Vgl. aber zu einer anderen Auslegung des (dieses) reflexionslogischen ‚Andauerns‘ in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 5.6.

⁵²⁰ Vgl. V 6, 1, 7-14.

⁵²¹ Vgl. VI 8, 7, 25-26: „[...] es ist unmöglich, daß etwas sich selber erzeuge [...].“

nur den Erzeuger, sondern zugleich noch *die Differenz zum Erzeuger*. Dieser gesamte Vollzug vom ‚Einen‘ in ‚Zwei‘ wird nun noch einmal zusammengefasst:

„Wir nennen [...] den Geist ein Abbild von Jenem erstlich darum, weil das Erzeugte in gewissem Sinne ein ‚Jenes‘ sein [...] muß [...]. Aber doch ist Jenes nicht Geist; wie kann es da den Geist erzeugen? Nun [gemäß Hinwendung-auf,] erblickte es sich selbst [tê èpistrophê pròs autò eóra], und dies Erblicken ist der Geist [...]. Denn das was [irgendetwas anderes auffasst ist entweder Aisthesis oder Nous].“⁵²² (V 1, 7, 1-8)

Der Geist wendet sich auf das Eine hin – und in dieser Hinwendung wird das Eine das ‚Eine‘, vom Geist ‚erblickt‘. Das ‚Erblicken‘, welches das erste Verhältnis der ‚Hinwendung‘ expliziert, trennt sich in ‚Erblickendes‘ und ‚Erblicktes‘. Weil die Hinwendung aber immer möglich ist, der Geist so immer das ‚Eine‘ aus dem Einen gleichsam ‚erzeugt‘, ist „dies Eine [...] Vermögen und Möglichkeit aller Dinge; die Dinge also deren Vermögen es ist, erblickt das Denken das sich gleichsam absplattet von diesem Vermögen; denn sonst wäre es nicht Geist.“⁵²³ (V 1, 7, 10-11) Das Werden der Dinge – als Gedachte des ‚noûs‘, sofern alles in der Immanenz des ‚noûs‘ sich befindet – ergibt sich als diese *konstitutive Abspaltung*, der Differenz-zu-..., die sich ebenfalls verschiebt, in die Differenz zwischen ... und ..., zwischen Geist und Dingen und zwischen die Dinge, als voneinander unterschiedene.⁵²⁴

Auch die in diesem Doppelverhältnis spielende Differenz-zu-... wird schließlich bedacht, explizit, in der auf V 1 und V 2 folgenden Schrift II 4. Sie wird bedacht als *konstitutive Andersheit* in Bezug auf das Bestimmbare, nun aber so, dass gleichermaßen vom ‚Einen‘ her auf das Bestimmbare geblickt wird, gewissermaßen also die logische Position, die als ‚hen‘ bestimmt wurde, eingenommen wird. Schema ist wieder ‚hýle/morphé‘, das als *Explikat* für die Verhältnisse in der Welt des Geistigen dient.⁵²⁵ Die ganze Zeit thematisch ist diese Übertragung und wie nun das Schema von ‚Bestimmung/Bestimmbares‘ im Geistigen gedacht werden kann. Die Bewegung, oder eben schon: die ‚Bewegung‘, wird hier wieder in den Termen

⁵²² Vgl. Atkinson, Michael: Plotinus. Ennead V. 1, Oxford 1983, S. lx: „We say that Intellect is an image of the One [...] first because the product must be a ‚One‘ in some sense [...]. ‚But the One is not Intellect. How on earth, then, does it produce Intellect?‘ The One produces it because through its reversion Intellect was looking towards it; this act of seeing was Intellect.“ Das ‚its‘ suggeriert hier ein Subjekt, das nicht da steht: ‚Eines‘ und ‚Geist‘ ergeben sich erst nachträglich, nach der Hinwendung, eben in einer *weiteren* Hinwendung auf *diese* Hinwendung *als* ‚Sehen‘.

⁵²³ Vgl. Atkinson, Plotinus, S. lx: „[...] the One is the potentiality of all things. The act of thought separates off, as it were, from the potentiality the items of this potentiality and sees them (otherwise it would not have become intellect [...]).“

⁵²⁴ Vgl. Gabriel, Skeptizismus und Idealismus in der Antike, S. 229-230: „Mit anderen Worten konstituiert das Denken eine Sphäre der Intelligibilität und wiederholt seinen Akt der Konstitution beständig genau deshalb, weil es ‚etwas‘ gibt (das es genaugenommen auch nicht gibt ...), das sich ihm entzieht, nämlich der Entzug der strukturbildenden Aktivität selbst. Es gibt also genau deshalb etwas, weil es die sich entziehende Leere, das Nichts, das das Eine selbst ist, nicht gibt. Das Eine ist somit der Überschuß, der nicht eingeholt werden kann, der ultimative Exzeß, der sich immer nur nachträglich in der Form eidetischer Strukturen verstehen läßt [...].“

⁵²⁵ Vgl. V 1, 5, 13-17; II 4, 3, 1-18; 4, 1-29; II 5, 3, 10-13 und dort v. a. 15-18: „[...] die Form aber ist dort nichts Späteres und nicht abgetrennt außer in der Abstraktion [oú chorizetai dè all’he logo], sie besitzt Materie nur dergestalt, daß beide [gleichsam] getrennt gedacht werden können [hos diploûn nooúmenon], es sind aber beide eine einheitliche Wesenheit [ámpho dè mía phýsis].“

des platonischen *Sophistes* gedacht, als ‚Bewegung‘ des Denkens eines Gedachten und als konstitutives ‚héteron‘, allerdings abstrakter und präziser als ‚heterótes‘, ‚Andersheit‘:

„[...] die intelligible *Andersheit* [heterótes] welche die [intelligible] Materie hervorbringt [vgl. 3, 1-5], ist ewig, denn sie ist der Ursprung der [intelligiblen] Materie, sie und die erste *Bewegung*; daher man auch die *Bewegung* ‚Andersheit‘ genannt hat, weil Andersheit und *Bewegung* [zugleich] erwachsen [hóti hómoû exéphysan kinesis kai heterótes]. Die *Bewegung* nun und die *Andersheit* die aus dem Ersten [herkommen], sind unbestimmt und bedürfen seiner um zur Bestimmtheit zu gelangen; sie werden bestimmt wenn sie sich zu Jenem umwenden [horízetai dè hótan pròs autò epistraphê]; davor war die [intelligible] Materie unbestimmt, sie war das ‚Andere‘ [...].“ (II 4, 5, 29-34)

Der ‚Andersheit‘ und die ‚Bewegung‘ ergeben sich zusammen, in ein und derselben *Bewegung*.⁵²⁶ Im unmittelbaren Zusammenhang damit wird dann auch die reflexive Verschiebung des ‚héteron‘ bemerkt, in der Diskussion, inwiefern ‚stéresis‘ (Privation) eine Eigenschaft sein kann: „Wenn es wiebeschaffen [poión] sein soll, weil es ein anderes ist, so ist das entweder [Differenz-Selbst] [autoheterótes]; [...] oder es ist [bloß das Andere [héteron]], dann ist es nicht [mit sich], sondern durch die *Andersheit* anders und durch die *Identität* identisch.“ (II 4, 13, 18-21) Entweder also ‚Differenz-selbst‘, als konstitutive *Andersheit*, oder eben nur ein ‚Anderes‘ in Bezug auf Anderes.⁵²⁷

Die im Umkreis von V 1 bereits systematisch gefasste Struktur wird nun auch in den späteren Schriften immer wieder neu gefasst und dabei die Rolle der reflexiven Komplizierung weiter herausgestellt, z. B. in III 8, dort ausgehend von einer wunderschönen Rahmenerzählung, die in eindrucksvollen Bildern und einer aufsteigend kreisenden Argumentation sich von der ‚phýsis‘ über die ‚psyché‘ bis zum ‚noûs‘ und dem ‚hen‘ vorarbeitet.⁵²⁸ Thematische

⁵²⁶ Vgl. Gabriel, Skeptizismus und Idealismus in der Antike, S. 229: „Die *Andersheit* tritt in der ersten *Bewegung* des Von-Weg hervor [...], welche sich als Differenz zwischen dem uneinholbaren Einen und dem Geist konstituiert, sobald sich dieser auf das Eine als auf ein [...] [noeton] zurückbezieht [...], womit er es freilich immer auch verfehlt, weil er es als [...] [noeton] bereits bestimmt.“

⁵²⁷ Vgl. auch zur Aufnahme der inhaltlichen Pointe des *Sophistes*, II 4, 14, 17-25 und zum Verhältnis von ‚*Andersheit*‘, und ‚begrenzt/unbegrenzt‘ 16, 4-8: „Wird nun die *Privation* aufgehoben wenn das hinzutritt von dem sie *Privation* ist? Keineswegs; denn das Aufnehmende für einen Zustand [héxis] ist nicht ein Zustand, sondern eine *Privation*, und für die Grenze nicht das Begrenzte und nicht die Grenze, sondern das Unbegrenzte sofern es unbegrenzt ist.“

⁵²⁸ Vgl. III 8, 1, 1-12: „Wenn wir nur spielend fürs erste, ehe wir uns an den Ernst machen, behaupteten: nach der Betrachtung verlangen alle Dinge, auf dies Ziel richten sie sich [...]; und alle Dinge erlangen die Betrachtung in dem Grade, in dem es ihnen in ihrem naturgemäßen Zustand möglich ist [...] – ertrüge man wohl das Unerwartete unseres Vorgehens? Nun, die Darlegung geht nur an uns, da kann es keine Gefahr bringen, wenn wir spielen mit dem, was unser eigen ist. Ist denn aber auch unsere gegenwärtige Betrachtung selber nur Spiel? Wir so gut wie alle, die spielen, sind damit im Betrachten begriffen oder spielen aus Verlangen nach Betrachtung.“ – Vgl. auch schon V 1, 2, 10-24: „Auf welche Weise sie aber das Leben spendet im gesamten All [...], das mache sie [die Seele] sich folgendermaßen klar. [...] [W]enn sie sich [...] frei gemacht hat in einem Zustand der Stille; stille sei ihr nicht nur der Leib der sie umgibt, [...] sondern überhaupt die ganze Umwelt, es ruhe die Erde, es ruhe Meer Luft und der Himmel selbst sei ohne *Bewegung*. Dann stelle sie sich vor, wie von allen Seiten in den stillstehenden Himmel die Seele gleichsam von außen einströmt und sich ergießt und von überall her eindringt und hineinleuchtet; so wie eine dunkle Wolke Sonnenstrahlen, die sie mit ihrem Licht treffen, leuchten machen und ihr einen goldstrahlenden Anblick geben: so hat auch die Seele als sie in den

Differenz ist hier ‚theoría‘, so dass das Doppel ‚theoría/theórema‘ die Rolle des Explikats der reflexiven Komplizierung übernehmen kann. Von diesem Doppel aus wird nun nach dem Grund dieses Doppels gefragt: Der Geist ist „Denkendes und Gedachtes [noûs kai noeton] zugleich, [sofern zwei zugleich. Ist er aber zwei, so muss Dasjenige vor der Zwei gefasst werden].“ (III 8, 9, 5-6) Das ‚hen‘ ist also erneut gefasst als das ‚Vor‘, dasjenige, das vor der Zwei oder dem Doppel des ‚noûs‘ liegt. „Ist es also nicht Geist und soll doch [der Zwei entkommen], so muß es, als das dieser [Zwei] Voraufgehende [próteron tôn dýo], jenseits des Geistes liegen.“ (8-10) Das ‚hen‘, als ‚Vor‘, ist eben ‚Voraussetzung‘ der Zwei oder des Doppels des ‚noûs‘, der Grund der reflexiven Komplizierung, die Position, ‚von-der-aus‘ die reflexive Komplizierung noch herkommend gedacht werden kann: „Warum nun kann es nicht das Gedachte sein? Nun, [insofern genau] das Gedachte mit dem Geist verkoppelt war. Ist es also weder Geist noch Gedachtes, was kann es dann sein? Dasjenige, so müssen wir behaupten, aus welchem der Geist und das mit ihm verkoppelte Geistige hervorgehen.“ (10-13) Im Blick steht dieses ‚Aus-Heraus‘ und seine Logik, in der Frage, wie aus dem ‚Eins‘ die ‚Zweiheit‘ entstehen kann:

„Sind die beiden [theoria kai theorema] nun Einheit, wie wird dann diese Einheit andererseits zur Vielheit? Nun, weil sie nicht Eines [to hen] betrachtet. Da sie ja auch, wenn sie das Eine betrachtet, es nicht als Eines tut; denn sonst würde der Geist gar nicht entstehen. Vielmehr hebt er an als [gleichsam] Eines, bleibt aber nicht, wie er anhub, sondern wird unvermerkt [mit sich, zu Vielem, wie Herabgedrücktes], er entfaltet sein Selbst, da er alles besitzen will (wie wäre es doch besser für ihn, dies nicht zu wollen, denn so wurde er das Zweite) [...]“ (III 8, 8, 30-36)

Das Moment der ‚Bewegung‘ wird gedacht als ein ‚Anheben‘, das nicht darin bleibt, sondern „unvermerkt, mit sich, zu Vielem“ wird. Der ‚Umschlag‘ kann *im* Umschlag nicht reflektiert werden, sondern nur nachträglich, als ‚Übergang‘ oder eben ‚Hervorgang‘ des ‚noûs‘ aus dem ‚hen‘. Der ‚noûs‘ kann nicht anders, denn er „will alles besitzen“, er will zu einem Ende kommen und Vollständigkeit erreichen. Der Mangel liegt im ‚noûs‘, in seiner doppelten Struktur, stets in seinem Bezug noch diesen Bezug mitdenken zu können und damit niemals, extensiv, ein Ende zu erreichen. Diese Endlosigkeit des ‚noûs‘ garantiert dann aber eben auch, dass ‚alles‘ sich in seinem Bereich befindet – alles, außer das ‚hen‘, das eben ‚außer‘ ihm ist – oder eben nicht ‚ist‘, sondern nur ‚außer ihm ...‘, bloßes ‚Vor‘ ist, aber *auf ihn hin*. Im Gesamten lässt sich diese, nun mehrfach beschriebene, Strukturbewegung im Ausgang von der Stelle V 1, 6,47-7,11 (siehe oben) nachvollziehen, die die Schrittfolge am deutlichsten fasst. Das erste Bewegungsmoment ist die ‚epistrophé‘, die Hinwendung-auf, zunächst gewissermaßen abstrakt, ohne Worauf.⁵²⁹ Erst im zweiten Bewegungsmoment, der ‚hórisis‘,

Leib des Himmels eintrat, ihm Leben gewährt, ihm Unsterblichkeit gewährt, ihn der unbewegt lag aufweckt.“

⁵²⁹ Vgl. III 8, 9, 29-32: „Was ist es, was wir empfangen wenn wir den Geist so aufstellen? Vielmehr muß der Geist gleichsam nach rückwärts [zurückweichen], muß sich selbst [gleichsam] ausliefern dem, was hinter ihm ist, denn er ist doppelgesichtig, und darf, wenn er Jenes erblicken will, nicht mehr ganz Geist sein [...]“ Und nochmal 42-44: „[D]enn überall ist das Erzeugende einfacher als das Erzeugte. Wenn also dieses den Geist erzeugt hat, muß es seinerseits einfacher als der Geist sein.“

dem Sehen, das immer auf ein Gesehenes geht, sind ‚noûs‘ und ‚hen‘ unterschieden.⁵³⁰ Das wird drittens, in der Rückwendung auf dieses Sehen, auch festgestellt: „dies Erblicken [Sehen] ist der Geist.“ Viertens ergibt sich schließlich noch die Verschiedenheit, dort, wo eben „etwas anderes“ aufgefasst wird vom ‚noûs‘ der dieses Andere zugleich nicht ist.⁵³¹ Die Schritte vollziehen nach, was, wenn es nachvollzogen wird, bereits ‚stattgefunden‘ hat, Reflexivitäts-Struktur: „Das Gewordene wandte sich auf es (epestraphè) und wurde erfüllt und wurde blickend auf es; und Geist (war) dies. Und sein Stehen auf jenes hin schuf das Seiend, die Schau auf es hin den Geist.“⁵³² (V 2, 1, 10-14) Im Rückbezug auf ‚hen‘ *verschiebt* sich dieses hinein in die Immanenz (hier) von ‚noûs‘ bzw. ‚noetón‘ und ergibt sich so als doppeltes Bewegungsmoment von ‚Auf-Hin‘ (auf ‚...‘ hin) und ‚Von-Her‘ (von ‚hen‘ her ‚nóesis‘), so dass im zweiten Moment die Differenz des Ersten expliziert wird oder besser: immer schon expliziert ist. Wenn ‚Auf-Hin‘, dann eben immer schon das, was sich bezieht und das Worauf dieses Bezugs und damit ist der Bezug immer von diesem Worauf her überhaupt erst als Bezug verstanden. Die einzelnen Schritte sind keine Schritte, sondern nur Aspekte ein und derselben reflexiven Bewegung:

„Bricht sich das Eine, so nicht in ein Zweites, sondern eben in Zwei, welche Zwei gegenseitig aufeinander bezogen sind. [...] Aus dem Einen, wenn es sich bricht, entsteht Reflexion. 1. Aus dem Eins wird eine Differenz, ein Zweites. 2. Aus der Differenz zum Einen, aus dem Zweiten, entsteht die Differenz zu Zweien, die die Differenz von Zweien ist. 3. Aus der Differenz zu Zweien ergibt sich die ‚Identität‘ der Zwei, insofern die Differenz zum Einen gleich der Differenz der Zwei ist. 4. $1 = 2 = 3$.“⁵³³

Das ‚Von-Weg‘ und das ‚Auf-Hin‘ sind *ein und dieselbe Differenz*, sind *zwei Hinsichten*, nachträglich, *auf einen Bezug*, eine bereits hergestellte Differenz. – Indem ‚...‘ in der Wendung ‚Auf ... Hin‘ *als* ‚das Eine‘ gedacht ist, ist dieses ‚Eine‘ schon verlassen, hin zur Zweierheit von ‚noûs‘ und ‚noetón‘. Erst in dieser Differenz *zum* ‚Einen‘ – d. h. in der Differenz des ‚Auf ... Hin‘, die *zugleich* die Differenz ‚Von ... Weg‘, im Unterschied von Denken und Gedachten ist – kann das, was ‚sich‘ insofern von ‚dem Einen‘ unterscheidet, als es in der Differenz zu ‚ihm‘ steht, sich als ein (das einzige) Relat dieser Differenz auffassen, d. h. als ‚nóesis‘ eines (je schon) ‚noetón‘.⁵³⁴ In dem ‚zugleich‘ der doppelten Differenz von ‚Auf-Hin‘

⁵³⁰ Dieses ‚Mit-Gewahren‘ macht den ‚noûs‘ schließlich aus, vgl. V 1, 7, 11-15: „[Hat doch Jenes von sich selbst her gleichsam Mit-Wahrnehmung von seinem Vermögen, dass es [ousia] vermag]. Bestimmt doch auch der Geist durch sich das [Seiend] für sich vermittels des Vermögens [von Jenem] [...]“

⁵³¹ Vgl. III 8, 11, 1-6: „Der Geist ist ein Sehen, und zwar ein sehendes Sehen, und muß daher eine zur Verwirklichung schreitende Möglichkeit sein. Folglich ist an ihm Materie und Form zu unterscheiden, Materie allerdings im Geistigen; denn auch das aktuelle Sehen hat diese Zweierheit. Vor dem Sehakt jedenfalls war der Geist Einheit. Dies Eine ist also Zwei geworden und die Zwei wieder Eins.“

⁵³² Übersetzung von Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 53.

⁵³³ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 52.

⁵³⁴ Vgl. Halfwassen, Jens: Plotins Zweifelbetrachtung. Zum Ursprung einer idealistischen Metaphysik des Geistes, in: Gabriel, Markus (Hg.): Skeptizismus und Metaphysik, Berlin 2011, S. 207-219: 219: „Diese Macht der Einheit, aus dem Unterschied zu sich zurückzukehren und in ihm bei sich selbst zu bleiben, konstituiert die Selbstbeziehung des Denkens, und d. h.: sie konstituiert das Denken *als* Denken. Sie stammt also nicht aus dem Denken selbst, dieses setzt sie vielmehr immer schon voraus. Weil das Denken *in sich selbst gleichermaßen Unterscheidung wie Vereinigung* ist [Hervorh. v. mir, D.P.Z.], darum kann es die allen Unterschied übergreifende und bestimmende Macht der Einheitsstiftung nicht aus sich selbst heraus haben; es verdankt sie vielmehr

und ‚Von-Weg‘ liegt dann der Umschlag von der Grenze-nach-... zur Grenze-im-Innen, *ohne Außen*. Die Differenz mit nur einem Relat – die ‚Rückwendung‘ der ‚nóesis‘ zu ... – hat sich *in ein und derselben Bewegung verschoben*, aber nachträglich, in die Differenz von ‚nóesis‘ und ‚hen‘ als ‚noetón‘ dieser ‚nóesis‘, in die Differenz von Zweien, die der Geist je schon ist. In *dieser* Differenz von Zweien ergibt sich dann diese Differenz *zwischen* Zweien und damit die Differenz *zu* Zweien. Von dieser Differenz aus ist das, was in dieser Differenz zu den beiden Relaten ‚hen‘ und ‚nóesis‘ steht, qua ‚noetón‘ und ‚nóesis‘ selbst ‚nóesis‘, wie auch *in* der Differenz von ‚nóesis‘ das Relat ‚...‘ ist und damit die ‚ursprüngliche‘ Differenz des ‚Auf-Hin‘ bzw. ‚Von-Weg‘ ebenfalls ‚nóesis‘ ist, so dass schließlich behauptet werden kann, dass alle diese Differenzen eine sind:

„In dieser Differenz begreift sich die Reflexion als nicht-selbst-begründet, sondern begründet in einem anderen, das seine Genese ist und das – als ihr vorausliegend – nur reflexiv: das heißt in einer Zurückwendung zu einem je schon Vollzogenen – zum Gegenstand werden kann.“⁵³⁵

Das ‚hen‘ oder das ‚Eine‘ ist die logische Position, die immer in der reflexiven Komplikation schon steht⁵³⁶ – und dieses ‚schon‘ ist die reflexive Verschiebung, die ‚...‘ zu ‚hen‘ verschiebt. Ist eine Grenze gezogen, dann ist das, was durch die Grenzziehung konstituiert wird, zugleich das, worin die Grenze *als Grenze* zuallererst sich zeigt. Die Grenzziehung ist damit nie nur negativ, sondern immer auch positiv, oder besser: *produktiv*. Und in einem gewissen Sinn ist die Grenze, die gezogen wird, nichts anderes, als das Sagen, die Setzung, das Anheben einer Rede. Diese letzte Grenze kann nicht erreicht werden, ohne bereits ausgelegt, d. h. inhaltlich bestimmt zu sein. Oder umgekehrt: sie ist schon gezogen, wenn sie thematisiert und ausgelegt wird; sie ist bereits und ermöglicht so das Innen, das sich im Versuch, sie einzuholen, verwirklicht:

„Die Differenz zu jenem (Einen) ist, können wir heute sagen, denn auch von diesem Denken produziert – zweifach: so, wie Plotin es denkt, und so, wie jenes (Eine) bloß noch Moment innerhalb dieser Reflexionsgenese ist. [...] Was dann von Plotin bleibt, wenn man nicht unbedingt mehr den Glauben an dieses Eine teilen will, ist dieses reflexive Gefüge selbst. Das System dieser Reflexionslogik. Die Darstellung von Reflexivität als Prozess. [...] Was wahrzunehmen ist, ist die Reflexivität, die im Hen und in dessen Reflexion, oder besser, die im Denken des Hen, oder die *im* Denken des Hen *in* der Differenz *zum* Hen bereits angelegt ist. Schaut man auf

einem Einheitsgrund, der ursprünglicher ist als es selbst.“ – Vgl. Beierwaltes, Werner: Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit, in: Ders.: Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt a. M. 2001, S. 123-159: 129: „Dächte das Eine ‚Etwas‘, dächte es auch ‚nur‘ sich selbst, so höbe es dadurch seine reine Einfachheit, seine differenz-lose und damit auch immanent beziehungsfreie Einheit auf, unterschiede sich von sich selbst, um im Akt einer Rückwendung auf sich selbst sich allererst zu ‚finden‘ und sich so ‚reflexiv‘ selbst als in sich differente Einheit gegenwärtig zu haben.“ Klammert man die Emphase bezüglich des ‚Einen‘ ein, ist hier exakt die nachträgliche Auslegung der logischen Position beschrieben: Reflexivitäts-Struktur.

⁵³⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 55.

⁵³⁶ Vgl. Gabriel, Skeptizismus und Idealismus in der Antike, S. 187: „Das Eine ist mit anderen Worten substanzloses Subjekt bzw. Freiheit im idealistischen Sinne: Als kohärenzstiftende Aktualität [...] gibt es sich zwar in Strukturen zu verstehen, aber nur so, daß es als abwesendes Surplus der Strukturbildung erscheint.“

diesen Prozess selbst und streicht gewissermaßen das Hen ‚selbst‘, ergibt sich so etwas wie Differenz-selbst. Oder [...] *Differenz mit nur einem Relat.*⁵³⁷

Die Differenz mit nur einem Relat, als Strukturmoment von Reflexivitäts-Struktur, kann dann – nicht mehr ontologisch – wahrgenommen werden als eine „Theorie über die Kreativität des Philosophierens [...], die die Kreativität des Einen ist“.⁵³⁸ Die Selbstausslegung der (eigenen) logischen Position, derjenigen Setzung nämlich, die noch den ‚noûs‘ in seiner reflexiven Komplikation setzt bzw. gesetzt hat, ergibt sich nur inhaltlich als ‚hen‘, als ‚Eines‘ jenseits von Denken und Sein, das dann auch nur *gleichsam* ‚jenseits‘ ist, eben nicht so, wie eine Sache, sondern so, wie eine logische Voraussetzung ‚immer schon‘ *da* ist. Plotins ‚hen‘ bleibt also mindestens doppeldeutig, im Zusammenspiel seiner inhaltlichen Thematisierung und seiner operativen Strukturierung. Wenn in ihm die Philosophie Plotins ihre eigene Bedingung der Möglichkeit zu fassen versucht, dann kann gesagt werden: „Plotin reflektiert auf die Vollzugsform seines eigenen Philosophierens [...]“.⁵³⁹ Diese Vollzugsform gibt sich als ‚Bewegung‘ und zugleich ‚Differenzierung‘, als eine Verschiebung hinein in den ‚noûs‘ oder ‚lógos‘.⁵⁴⁰ Thematisch wird sie aber als ‚epistrophé‘, dessen lateinische Übersetzung dann ‚reflexio‘, ‚Reflexion‘ sein wird. Und in dieser ‚epistrophé‘ ist der gesamte Vorgang vereint: ‚Hinwendung‘, ‚Differenzierung‘, ‚Hervorgang‘ – und das Ganze als ‚Bewegung‘, die nachträglich an dieser Struktur noch beschrieben werden kann: „[...] die Reflexion auf die *Entfaltung* der Einheit ist zugleich die *Rückführung* des Denkenden *in* diese Einheit [...]. Anfang [...] ist der Rückgang des Denkenden in sich selbst ([epistrophé]).“⁵⁴¹ Der ‚Hervorgang‘ ist nicht ein Geschehen in der Zeit, ist nicht einfach ‚Schöpfung‘, sondern besitzt eben die Qualität des ‚immer dann, wenn‘ der reflexiven Verschiebung. Nicht das ‚hen‘ geht hervor, sondern es als Gedachtes des ‚noûs‘ und so meint

„*Hervorgang* [...] also keine Bewegung des Einen selbst aus sich heraus und zum Anderen hin [...]. Also muß der Hervorgang des Anderen [des Geistes] als dessen Hinwendung [...] zum Einen gedacht werden: das hervorgehende Andere wendet sich im Hervorgehen auf das Eine selbst hin; *der Hervorgang selber vollzieht sich in der Bewegung zum Einen oder als diese.*“⁵⁴²

Das macht schließlich auch Plotin klar, wenn er betont dass diese ‚Bewegung‘ nicht einfach mit einer *Entstehung in der Zeit verwechselt* werden darf: „[...] ganz ausschließen müssen wir dabei die Entstehung in der Zeit, da wir es zu tun haben mit dem ewig Seienden; sondern wir legen ihnen nur dem Ausdruck nach Entstehung bei, um damit dem Verhältnis von [Ursache und Anordnung] [aitías kai táxeos] gerecht zu werden, und müssen also sagen, daß das was in diesem Sinne aus dem Ersten entsteht, entsteht indem Jenes sich nicht bewegt.“

⁵³⁷ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 55-56.

⁵³⁸ Gabriel, Skeptizismus und Idealismus in der Antike, S. 187.

⁵³⁹ Ebd.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd.: „Der Logos wird explizit als ‚semantische Poiesis‘ ([poiesis semantiké]) (Enn. VI 1, 5, 8) gedacht.“

⁵⁴¹ Beierwaltes, Werner: Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins, in: Ders. u. a. (Hgg.): Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, S. 7-36: 12.

⁵⁴² Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, S. 131. – Der ‚Hervorgang‘ wird freilich erst nachträglich, oder vielmehr: als diese Nachträglichkeit sichtbar.

(V 1,6, 19-23) Denn es ist *umgekehrt*: Die Zeit (chrónos) ist nur das Abbild (mímesis) der Ewigkeit (áion) des ‚noûs‘, „welche das eine vorübergehen und das andere auf sich zukommen läßt; [...] Der Geist dagegen [...] ist nur, immer gilt von ihm das ‚ist‘, niemals das ‚wird sein‘, denn auch in Zukunft ‚ist‘ er, noch das ‚vergangen‘ [...]“. (V 1, 4, 18-19; 21-24, s. o.) Nicht ‚Zeit‘ ist damit primär, sondern ‚Bewegung‘, die dann u.a. auch *als ‚Zeit‘ ausgelegt* werden kann. Dementsprechend ist auch gerade keine ‚instantane Entstehung der Welt‘ oder Ähnliches gedacht. Plotin wehrt mit Bezug auf Aristoteles’ *De Anima*⁵⁴³ diese Form des zu einfachen ‚objektiven Idealismus‘⁵⁴⁴ explizit ab: „[...] und zwar denkt er [der ‚noûs‘] nicht erst das Einzelne um es in die Existenz zu rufen; es ist nicht, als er Gott dachte, Gott entstanden, und als er Bewegung dachte, die Bewegung entstanden.“⁵⁴⁵ (V 9, 7, 12-14) Vielmehr ist es eben als eine reflexive Explikation zu denken, in der die Bewegung gleichsam ‚sich selbst‘ gewinnt, wie Plotin in der späteren Schrift VI 6 ausführt: „Somit hat nicht das Denken der Bewegung die [Bewegung-Selbst] [autokinesis] hervorgebracht, sondern die [Bewegung-Selbst] hat das Denken hervorgebracht, dergestalt, daß sie sich selber als Bewegung und als Denken hervorbrachte.“⁵⁴⁶ (VI 6, 6, 30-34) Plotin bemerkt an anderen Stellen schließlich noch *diese Struktur im Denken von ‚hen‘* und setzt – mit Begriffen wie ‚synaisthesai‘⁵⁴⁷, einer Art ‚ursprünglicher‘ aber impliziter ‚Mit-Wahrnehmung‘ – auch noch das ‚hen selbst‘ *als diese reflexive Struktur* an.⁵⁴⁸ So *verschiebt* sich die ‚Bewegung‘, die sich aus dem ‚Entzug‘ und dem ‚Hervorgang‘ ergibt, an die Stelle desjenigen, was ‚gibt‘ und aus dem ‚hervorgeht‘. Am Grunde wäre so, eigentlich, Reflexivität – und dann ist auch die ‚causa sui‘ (vgl. V 2, 1, 7) denkbar, als Hervorbringen noch dieses Hervorbringens – *als dieses ‚Hervorbringen‘*. – Damit bleibt übrig: *Die Struktur der Rückwendung, die zugleich die Struktur von so etwas wie ‚Hervorgang‘ ist, aber immer nur nachträglich, in und durch die Zweifachheit, Doppelheit, Komplikation von Denken und Gedachtem erscheint.*

Plotins ‚hen‘, die Struktur des Begriffs, wird in den darauffolgenden Jahrhunderten eine steile Karriere machen: sie wird als ‚Sein‘ oder als ‚reine Potenz‘ gefasst, als das ‚Eine in dem Alles ist‘, und mit der christlichen Gottesvorstellung amalgamiert, so dass schließlich ‚Gott‘ zum ‚Von-wo-aus‘ wird, der die gesamte Schöpfung gibt – oder eben: schöpft, kreiert – und

⁵⁴³ Vgl. Aristoteles, *De Anima*, III 4 und 5. Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 35, 47.

⁵⁴⁴ Damit widerspricht Gabriel, Skeptizismus und Idealismus in der Antike, S. 206, frontal dem plotinischen Text, wenn er Plotin einen „Produktionsidealismus“ unterstellt. Vgl. auch Anhang 12.

⁵⁴⁵ Vgl. auch VI 6, 6, 5-42. Ebenso wenig überzeugend findet Plotin übrigens die simple ontologische Auffassung der Ideenlehre, vgl. anschließend V 9, 7,14-8,2: „Daher auch die Auffassung der Ideen als Gedanken, wenn sie so gemeint ist, daß erst der Geist sie gedacht hat die einzelne Idee entstand und nun existiert, nicht richtig ist, denn das Gedachte [noéseos, ‚vom Denken‘] muß früher als dieser einzelne Gedanke [nooúmenon] sein; wie sollte er sonst dazu gelangen, es zu denken? [...] Richtet sich also das Denken auf ein dem Geiste Innewohnendes, so ist eben das Innewohnende die Gestalt, und das ist die Idee.“

⁵⁴⁶ Die ‚autokinesis‘, ‚Bewegung-Selbst‘, kann durchaus (gemäß II 4, 5, 29-30) parallelisiert werden mit der ‚autoheterótes‘, ‚Differenz-Selbst‘ aus II 4 (II 4, 13, 18-21), so dass nicht nur ‚Bewegung‘ und ‚Differenz‘, sondern auch so etwas wie ‚Bewegungsmoment‘ und zugleich ‚Differenzmoment‘ gedacht werden kann.

⁵⁴⁷ Vgl. V 4, 2, 14-20; V 1, 7, 12.

⁵⁴⁸ Vgl. die späte Schrift V 3, 5, 26-37. – Vgl. auch Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 53: „Das Eine ‚selbst‘ – ist bereits reflexiv. Die Epistrophè des Geistes, die geworden ist und nun seiend, ist die prozesshafte Auslegung dieses angelegten Selbstbezugs [...]“

es wird weiter gedacht werden als das ‚Absolute‘, bei Cusanus, Bruno, Spinoza und schließlich, Ende des 18. Jahrhunderts, in den ‚wilden Jahren‘ der Klassischen Deutschen Philosophie.⁵⁴⁹ Dort werden die beiden Richtungssinne noch einmal gefasst, von Hölderlin, um dessen frühe philosophische Versuche es im letzten Beispiel gehen wird.

4.4.3. Hölderlin: *Urtheil und Seyn – Seyn und Urtheil – Seyn Urtheil Möglichkeit*

Die Darstellung der beiden Richtungssinne in den vorangegangenen Abschnitten darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass reflexive Verschiebung und Differenz mit nur einem Relat keine voneinander geschiedenen Verhältnisse im Text sind, die nun so, ein für alle Male getrennt voneinander, vorliegen. Beide sind Strukturmomente von Reflexivitäts-Struktur; d. h. auch, dass nichts daran hindert, an Plotin die reflexive Verschiebung wahrzunehmen, *wenn* das ‚hen‘ – ähnlich wie später der Begriff des ‚Seins‘ – in der Forschung neu bewertet werden würde als bloßer Ausdruck für die *Differenzierung* der logischen Position (wie es verschiedentlich auch bereits verstanden wurde)⁵⁵⁰ oder sogar für ‚Reflexivität‘ oder zumindest reflexive Komplikation. Umgekehrt hat schon Platon selbst der *Nivellierung* der von ihm ins Werk gesetzten Reflexivität Vorschub geleistet, dadurch, dass er die reflexive Verschiebung selbst nicht in einem terminologisch eindeutigen Sinne bemerkt hat und dass er, sobald die eigentliche Begründungsarbeit geleistet ist, bereits im *Sophistes* den Blick wendet hin zum ‚on‘, so dass eine letzte Entscheidung darüber, ob Platon seine eigene Rede schließlich eher logisch oder eher ontologisch ausgelegt hat, an einigen Stellen ambivalent bleibt.⁵⁵¹ Auch der Versuch einer genetischen Auslegung im äußerst einflussreichen *Timaios*⁵⁵² – auch wenn sie distanziert als ‚mythos‘ präsentiert wird – hat die ontologische Umkehrung der dialektischen Struktur – vor allem in den Spekulationen der Frühen Neuzeit über die ‚génesis‘, im Kielwasser des neu entdeckten Platon – bestärkt und reicht bis in das gegenwärtige Rätsel über Platons ‚Prinzipienlehre‘.⁵⁵³

⁵⁴⁹ Die Frage nach dem ‚missing link‘ zwischen Cusanus und Spinoza wird hier hypothetisch mit Bruno angenommen, vgl. Anhang 13.

⁵⁵⁰ Vgl. oben Anm. 524 u. 536 zu Gabriel.

⁵⁵¹ Vgl. z. B. Soph. 258b, 259a-b.

⁵⁵² Vgl. zu einer interessanten und reflexionslogisch informierten Lektüre des *Timaios*: Gabriel, Markus: *Chôra als différence*. Derridas dekonstruktive Lektüre von Platons *Timaios*, in: Fitzi, Gregor (Hg.): *Platon im Diskurs*, Heidelberg 2006, S. 55-70.

⁵⁵³ Vgl. Anm. 514 zu Krämer, Gaiser und Halfwassen. – Umgekehrt kann aber auch wieder in den platonischen Prinzipien von ‚hen‘ und insbesondere der ‚aóristas dýas‘ die reflexive Verschiebung gesehen werden, so, dass die Setzung des ‚hen auton‘ sich verschiebt zur ‚aóristas dýas‘, die genau deswegen ‚a-hóristas‘, eben ‚unbestimmt‘ ist, weil sie an jeder anderen und/oder weiteren Setzung sich verwirklicht. Eine solche Auslegung in die Nähe Hegels zu rücken scheint plausibel, wenn die reflexionslogische Struktur gemeint ist, die sich dann fortsetzt – über Ast und Schleiermacher – in der Hermeneutik des ‚stets anwesenden Geistes‘, mithin noch bis Gadammers – von Heidegger und Kierkegaard her gedachte – verstehende Auslegung als eigentlichem Weltzugang. Vgl. dazu auch Kapitelabschnitt 5.5.

Mit den beiden vorangegangenen Abschnitten ist also keine endgültige Entscheidung darüber vorgelegt, dass Platon oder Plotin von nun an so gelesen werden müssten; umgekehrt ist aber die Wahrnehmung von Reflexivität als eher impliziter, aber logischer *Vollzugssinn* und als expliziter, aber ontologischer Sinn eines *Hervorgangs* in den besprochenen Stellen deutlich gegeben. Genau das war eben der Sinn dieser beiden *Beispiele*: zu zeigen, dass *Reflexivität sich in verschiedenen Richtungssinnen zeigen kann*. Eine reflexive Analyse des jeweiligen Gesamtwerkes kann erst zeigen, in welchen Figurationen sich eine eher logische oder eine eher ontologische Tendenz zeigt – und ob nicht z. B. die Reflexionslogik Platons adäquater verstanden ist als eine Einübung in eine als vorausgesetzt vorgestellte Gesetzmäßigkeit oder *Mäßigkeit* insgesamt des Logos, an der jede menschliche und v. a. politische Tätigkeit angemessen werden muss. Wird Platon in den folgenden Jahrhunderten zu einer – mit allerlei Mysterium und quasi-religiöser Verehrung aufgeladener – Pythagoras-Figur stilisiert, zeigt Plotins Anspruch, einfach die Wahrheit Platons zu wiederholen, vielleicht genau diese Überzeugung einer vorgängigen Übereinstimmung zwischen der beobachteten natürlichen Welt und der dialektisch gedachten Welt des Logos. Dieses Denken der Übereinstimmung kann dann noch, eineinhalb Jahrtausende später, bei Kant in einer eher nüchternen Auslegung gefunden werden, während Fichte den prinzipiellen Charakter wieder mehr betont und dann – im kritischen Anschluss an Fichte – Schelling und Hegel noch einmal versuchen, diese Einheit von ontologischer und logischer Auslegung, in Anläufen ganz verschiedener Art, systematisch zu denken.⁵⁵⁴

Die wohl genialste, weil konzentrierteste und in sich schließende Darstellung der beiden Richtungssinne von Reflexivität – inhaltlich wie operativ – findet sich aber nicht zuerst bei Schelling oder Hegel, sondern beim jungen Hölderlin, der insgesamt – auch beeinflusst durch die Spinozismus-Debatten seiner Zeit – sehr intensiv an ganz verschiedene reflexive Verhältnisse anknüpft und sie für sein Projekt funktionalisiert, Philosophie in eine ästhetische Perspektive zu *übersetzen*.⁵⁵⁵ Diese Darstellung lässt sich nachvollziehen in einem Fragment aus dem Frühjahr 1795, in dem Hölderlin sich intensiv mit den Positionen von Schiller, Fichte und seinem Freund Schelling auseinandersetzt. Von diesen Auseinandersetzungen zeugen u.a. die Briefe, die er auch Hegel nach Tübingen schreibt. Das betreffende Fragment von Hölderlins Überlegungen zu der – erneut reichen und eigentlich unüberschaubaren – Problemlage, die sich aus den zeitgenössischen Debatten über Kant, Mendels-

⁵⁵⁴ Vgl. für ein breit gefasstes und philosophisch informiertes Portrait dieser Zeit: Safranski, Rüdiger: *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Frankfurt a. M. 2009. Zur Literatur dieser Zeit, vgl. Schmitz-Emans, Monika: *Einführung in die Literatur der Romantik*, Darmstadt 2004 und das Standardwerk von Schulz, Gerhard: *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration*, Teil 1/2, München 1983/1989. – Die Betonung der Literatur ist schon allein deswegen wichtig, weil Jean Paul, Hölderlin, Novalis und andere ihre literarischen Werke auch als philosophische Exkursionen verstanden und – vor ihnen schon – Schiller und Goethe philosophisch essentielle Texte verfasst haben. Wie brilliant ein nicht allzu schulphilosophischer Blick in hochoperationale reflexionslogische Systeme sein kann, kann der Leser am Beispiel von Hölderlins und Novalis' Auseinandersetzungen mit Fichte beobachten, vgl. auch in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 6.3.4 zu Novalis.

⁵⁵⁵ Das heißt auch: Hölderlins Darstellung ist nicht die einzige. Vgl. zu einer anderen Darstellung in der vorliegenden Arbeit in diesem Hauptteil Kapitelabschnitt 5.6 und die zentrale Bedeutung dieser Übersetzung bei Foucault und Heidegger in meiner an dieser Arbeit anschließenden Studie.

sohn und Spinoza ergibt, wird 1930 wiederentdeckt (und erst 1961 zugänglich gemacht) und gibt damit sozusagen einen verspäteten Einblick in die Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus.⁵⁵⁶ Es besteht aus einer beidseitig beschriebenen herausgerissenen Buchseite, wahrscheinlich ein Vorblatt, und ist so in zwei Abschnitte geteilt, die zugleich aufeinander verweisen. Wegen der relativen Kürze des Fragments und einer besseren Übersichtlichkeit kann es hier ungekürzt wiedergegeben werden:

„*Seyn* –, drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus. Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem *Seyn schlechthin* die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.

Aber dieses *Seyn* muß nicht mit der Identität verwechselt werden. Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subject (Ich) und das Object (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtseyn? Wie aber ist Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber in wieferne als dasselbe? Ich kann ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten *Seyn*. |

Urtheil. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird, die Ur=Theilung. Im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Object und Subject die Theile sind. ‚Ich bin Ich‘ ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Ur=Theilung, als *Theoretischer Urtheilung*, denn in der praktischen Urtheilung sezt es sich dem *Nichtich*, nicht *sich selbst* entgegen.

Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewußtsein. Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederhol‘ ich nur das vorhergegangene Bewußtseyn, kraft dessen er wirklich ist. Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war. Deswegen gilt der Begriff der Möglichkeit auch gar nicht von Gegenständen der Vernunft, weil sie niemals als das, was sie seyn sollen im Bewußtseyn vorkommen, sondern nur der Begriff der Nothwendigkeit. Der Begriff der Möglichkeit gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Warnemung und Anschauung.⁵⁵⁷

In diesen wenigen Zeilen ist der gesamte reflexive Erfahrungsschatz der bisherigen Philosophiegeschichte aufgehoben, Problemlagen zwar nur angedeutet, aber im bloßen Entwurf der Präsentation der beiden ‚Seiten‘ kongenial gelöst. Vor dem Hintergrund der beiden ausführlichen Analysen von Platon und Plotin kann nun direkt am Text gezeigt werden, wo sich die beiden Richtungssinne finden, wo sie einander spiegeln und ergänzen, und wo sie zugleich

⁵⁵⁶ Vgl. die grundlegenden Studien von Henrich, Dieter: Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus, in: Ders.: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795), Stuttgart 1991, S. 47-80; Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings, in: Konstellationen, S. 171-214; Hegel und Hölderlin, in: Ders.: Hegel im Kontext. Mit einem Nachwort zur Neuauflage, Berlin 2010, S. 9-40; Historische Voraussetzungen von Hegels System, in: Hegel im Kontext, S. 41-72.

⁵⁵⁷ Hölderlin, Friedrich: *Seyn Urtheil Möglichkeit*, in: Ders.: Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe Bd. 17, hg. v. Dietrich E. Sattler, Frankfurt a. M. 1991, S. 149-156: 156.

in Distanz zu Problemen stehen, die sie nicht etwa auflösen, sondern die sie zuallererst ermöglichen.⁵⁵⁸

Bereits der erste Satz hat es in sich: „*Seyn* –, drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus.“ Damit ist zunächst, inhaltlich, die Kopula angesprochen, eben in ihrer Funktion der ‚Kopplung‘ oder des ‚Bandes‘ *zwischen* Subjekt und Objekt. *An* diesem Satz fällt weiterhin auf, dass ‚*Seyn*‘ durch einen einfachen Gedankenstrich abgesetzt und zugleich verbunden ist mit dem Restsatz; so steht ‚*Seyn*‘ in einer *Verbindung* zu dem, was von ihm prädiziert, ausgesagt wird. Schließlich, reflexionslogisch, sagt der Satz das vermittels der Setzung von ‚*Seyn*‘, als erstes Objekt dieses Satzes, der von einem Subjekt gesetzt ist, das gleichermaßen ‚vor‘ das ‚*Seyn*‘ zu setzen wäre – ungefähr so: ‚... : ‚*Seyn* –, drückt die Verbindung usw.‘ Der erste „Satz bewegt sich als Struktur so, wie das, was er aussagt (das Eingehen von Sein in den Satz), gemäß der Struktur der ‚reflexiven Verschiebung‘ [...].“⁵⁵⁹ Diese Verbindung wird weiterhin thematisch als eine ‚Verbindung schlechthin‘ von Subjekt und Objekt, „so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll zu verletzen [...].“ Soll also die ‚Verbindung‘ oder eben: das „*Seyn* schlechthin“ gedacht werden, dann eben nicht mehr zwischen Subjekt und Objekt, sondern gleichsam *ohne* ‚Zwischen‘, in der *Ununterscheidbarkeit* von Subjekt und Objekt – ‚*nóesis*‘ und ‚*noetón*‘. Als Beispiel für eine solche Ununterscheidbarkeit oder auch Unmittelbarkeit nennt Hölderlin die ‚intellectuale Anschauung‘, einen Begriff, der von Kant als unhaltbar kritisiert wird, der aber für die Philosophien Jacobis und Schellings eine zentrale Rolle spielt.⁵⁶⁰ Diese ‚Anschauung‘ ist so konzipiert, dass sie eine ‚unmittelbare Einsicht‘ in die Natur von ... ermöglichen soll, ohne Umweg über die Sinnlichkeit oder irgendeine andere Form der Vermittlung. Sie wäre so etwas wie reiner Bezug ohne Bestimmtheit oder Relativität dieses Bezugs und ist dementsprechend problematisch: Eine ‚intellectuale Anschauung‘ wäre reine Gegenstandseinsicht, so, dass jeder Denkvollzug nur nachträglich wäre, die Vorstellung ‚reiner Präsenz‘, reiner Identität von Denken und Sein. Eben diese Identitätsvorstellung als reiner Selbstbezug, der nicht absetzt – weil er sonst wieder nur vermittelt wäre – destruiert Hölderlin nun: „Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subject (Ich) und das Object (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann [...].“ Auch dieser Satz exponiert das, was er zugleich sagt, *an* ihm selbst: Zunächst thematisch ist ‚Ich bin Ich‘, so dass das erste ‚Ich‘ als Subjekt, das zweite als Objekt verstanden werden kann. Zugleich aber steht ‚Ich bin Ich‘ in einem Satz, der beginnt mit „Wenn *ich* sage: ...“, so dass auch hier die Struktur des Satzes um mindestens eine Stufe komplizierter ist als das, was er thematisiert. Darin liegt natürlich die Auseinandersetzung mit Fichtes Konzept eines ‚absoluten Ich‘, aber es ist – reflexiv – auch einfach dies: Wenn ‚Ich‘ gesagt ist, dann ist schon von einem Ich ‚Ich‘ gesagt. An jeder Setzung ist die logische Position mit erkennbar, jede einfache Setzung ist bereits zwei. Genau diesen doppelten, inhaltlich wie operativen, Umstand expliziert Hölderlin weiter: „das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich.“ Sowohl in ‚Ich bin Ich‘, als auch in ‚...: ‚Ich‘ ist die Differenz – einmal im ‚bin‘

⁵⁵⁸ Vgl. dazu und im Folgenden Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 18-26.

⁵⁵⁹ Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 20 Anm. 6 [214].

⁵⁶⁰ Vgl. Frank, Manfred: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a. M. 1985, S. 23-47.

und einmal im Doppelpunkt – konstitutiv für diese Aussagen. Das ist die reflexive Komplikation, gedacht in ihrer Komplizierung mit der logischen Position und so: Reflexionsstruktur: ‚... : ‚Ich bin Ich‘. Das ‚... bin Ich‘ ist irreduzibel dieser Bezug-auf, was ebenfalls gesagt wird: „Wie aber ist Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne.“ Selbstbewusstsein ist nicht ein ‚ursprünglicher Vollzug‘, sondern eben die Auslegung dieser reflexiv komplizierten Strukturierung: Der Satz ‚Dass: ich mich mir selbst entgegensetze‘ holt, um eine Stelle verschoben, nachträglich ein, was er tut: Instanz: Aktant – Akkusativobjekt – Dativobjekt – entgegengesetzten, d. h. schließlich einfach ‚Ich‘, oder eben ‚[Ich] : ‚Ich‘‘.⁵⁶¹ Diese Trennung, die in diesem Setzen als ‚Entgegengesetzten‘ sich ergibt, ist aber gerade nicht absolut, sondern sie ermöglicht zugleich allererst so etwas wie das Denken von Identität: „[daß ich mich] ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne.“ Mit dieser hier angedeuteten doppelten Auffassung der Verbindung von ‚Von-Her‘ und ‚Auf-Hin‘ hat Hölderlin bereits im Ansatz das Problem der nivellierenden Einseitigkeit gelöst: weder bloße Identität noch bloße Differenz sind zu denken, sondern: Identität *qua* Differenz, in der Differenz und durch die Verschiebung, die diese Differenz ist. Diese doppelte Auffassung wird wieder reflektiert, und zwar als Hinsichten: „Aber in wieferne als dasselbe? Ich kann ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt.“ Es ist dasselbe, insofern ... und aber auch unterschieden, insofern ... Die alte platonische Lösung, Regresse und Reduktionen durch die Unterscheidung von (zwei) Hinsichten aufzulösen, geht Hölderlin hier so locker und zugleich so präzise von der Hand, wie nach ihm keinem der großen Systematiker. Am Ende des ersten Abschnitts, das zugleich das Ende der ersten Seite ist, zieht Hölderlin den Schluss: „Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Seyn.“ Wenn ‚Seyn‘ als Verbindung gedacht werden soll, dann sind mit dieser Verbindung Relate gegeben – mindestens eines, so muss man vor dem Hintergrund des Richtungssinnes der Differenz mit nur einem Relat sagen. ‚Seyn‘ – in Hölderlins allererstem Satz – ist so ein Beispiel für eine solche Differenz mit nur einem Relat: es bezeichnet dasjenige Verhältnis, in dem es selbst noch steht, aber es steht zugleich in der Möglichkeit des Missverständnisses, es als ein sachliches ‚Vor‘ zu verstehen, in dem gerade keine Differenzierung mehr sein soll. Die ‚Identität‘ – nicht als bereits abstraktes Verhältnis von ‚A = A‘, sondern: als Identifizierung einer Setzung mit dem Insofern Ihres Gesetzseins und der Notwendigkeit der Übereinstimmung mit sich selbst – ist schon ein Verhältnissystem, ist nur möglich, sofern schon Verhältnisse bestehen, in denen stehend

⁵⁶¹ Vgl. auch, in einem ganz anderen Zusammenhang, Casteñada, Hector-Neri: The Reflexivity of Self-Consciousness. Sameness/Identity, Data for Artificial Intelligence, in: Philosophical Topics 17,2 (1989), S. 27-58: 31: „In an episode of *self-consciousness* ONE refers to (thinks of) ONEself as (*qua*) oneself.“ Vgl. dazu Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 99: „Das bedeutet, dass das erste ONE identisch ist mit dem zweiten ONEself und insofern extern ist, dass aber das eigentlich Selbstbezügliche im ‚as oneself‘ liegt, das keine Identitätsrelation ist. Trifft das zu, dann bedeutet das, dass die *Struktur* ‚als-sich-selbst‘ nicht reduzierbar ist. Sie ist keine ‚Relation‘ [zwischen ... und ..., D.P.Z.].“ Das ‚Selbstbewusstsein‘ ist damit strukturell ein Kandidat für die Differenz mir nur einem Relat, vgl. aber auch Kapitelabschnitt 5.3.2 der vorliegenden Arbeit.

dann Identisches allererst ausgemacht werden kann.⁵⁶² Der letzte Teil des letzten Satzes, „die Identität nicht = dem absoluten Seyn“ kann sogar noch ironisch gelesen werden: Erstens sofern in einem Satz wie ‚Identität = absolutes Seyn‘ ja bereits *am Satz* sichtbar wäre, dass er falsch liegt. Und zweitens, insofern ‚absolut‘ ja gerade ‚abgelöst‘ bedeutet und aber das „absolute Seyn“ hier alles andere als abgelöst erscheint, sondern vielmehr verbunden im Gleichheitszeichen mit demjenigen, von dem es ausgesagt wird.⁵⁶³

Die andere Seite beginnt – wie die erste – mit einem Satz, der tut, was er sagt: „*Urtheil*. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird, die Ur=Theilung.“ Wieder ist die ‚intellectuale Anschauung‘ thematisch, wodurch ein Tertium mit der Thematisierung des ersten Blattes hergestellt ist. Wichtiger aber ist nun, dass der ‚Verbindung‘ von ‚Seyn‘ die ‚Trennung‘ im ‚Urtheil‘ gegenübergestellt wird: statt eines ‚ursprünglichen‘ oder ‚absoluten‘ Seyn ist nur noch die ‚intellectuale Anschauung‘ thematisch, aber sonst eben hier das Differenzmoment. Auch diese ‚Trennung‘ des ‚Urtheils‘ macht, wie schon die ‚Verbindung‘ des ‚Seyns‘, „Object und Subject möglich“, nun aber *umgekehrt*, begonnen mit dem Objekt. Wie man von der Seite des ‚Seyns‘ auf die Seite des ‚Urtheils‘ das Blatt umwenden muss, so ist nun die reflexive Struktur, die auf der Seite des ‚Seyns‘ die Möglichkeit eines ‚absoluten Seyns‘ diskutiert, umgewendet, hin zu einer ursprünglichen Trennung. Zuguterletzt wird in diesem ersten Satz eben diese ursprüngliche Trennung in dem komplexen Ausdruck „Ur=Theilung“ zugleich gesagt und vollzogen: mit Anklang an das ‚Seyn‘, das ja eben in der Verbindung von Subjekt und Objekt besteht, drückt der Satz – wieder mit einer doppelten Verbindung im ‚=‘ – eben diese *Verbindung und Trennung* aus. Auf der rechten Seite steht weiterhin die „Theilung“ *in dieser Teilung*, verbunden mit dem „Ur-“ in *doppelter* Hinsicht, das so noch die – nun leere – logische Position markiert: Vom „Ur“ *her* die „Theilung“, *in der* diese Teilung noch gesagt wird, *als* diese Teilung, die aber immer und zugleich auch Verbindung ist, Ab-

⁵⁶² Auch das abstrakte oder formale Verhältnis $A = A'$ weist diese Struktur auf, in der Dreiheit von erstem ‚A‘, zweitem ‚A‘ und dem Gleichheitszeichen, das beide miteinander verbindet *und* voneinander trennt. – Vgl. auch Henrich, Dieter: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992, S. 485: „Fichte hat die logische Identität als ein konditionales Verhältnis interpretiert: ‚A ist A‘ muß demnach als ‚Wenn A (gesetzt) ist, so ist A‘ gelesen werden [...]. Der linke Auftrittsfall von A markiert also die Bedingung, in Beziehung auf die der Satz der Identität dies ausdrückt, daß, sofern sie erfüllt ist, ohne weiteres die Erfüllung des rechten Auftrittsfalles gegeben ist.“ Zu Henrichs Bestimmung von ‚konditional‘ muss hinzugefügt werden: ‚konditional‘, aber *anaphorisch*, im Rückbezug auf das gesetzte A, nicht schon als Konditional eines Formalkalküls oder gar einer Kausalität! Vgl. zu einer reflexionslogischen Fassung des Satzes der Identität den Kapitelabschnitt 5.2 der vorliegenden Arbeit. – Vgl. auch Fichte, Johann G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, Hamburg ⁴1997, S. 119: „Die Relation soll absolut, und das absolute soll nichts weiter seyn, als eine Relation.“ Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 179: „Das sogenannte Absolute (Ich) *bildet* sich ab zu einer Relation (Ich–Nicht-Ich); das sogenannte Absolute, das seinerseits (und sich selbst) nicht Gegenstand werden kann, *verschiebt* sich zur Relation, in der es Gegenstand gibt; und diese Relation selbst, *wird* nun (nicht zeitlich), insofern es nichts außer ihr gibt, ihrerseits das Absolute.“

⁵⁶³ Das Gleichheitszeichen korrespondiert außerdem graphisch natürlich dem Gedankenstrich, was dem Verhältnis von ‚Seyn –‘ und ‚= absolutes Seyn‘, in der Steigerung von ‚Seyn‘ qua ‚absolut‘ und aber auch in der Steigerung der Verbindung durch die Verdoppelung der Verbindungsstriche, eine besondere Dynamik verleiht.

stand und Hinwendung-auf-... – und dann aber auch: von der „Theilung“ her, nachträglich *in dieser Verbindung*, zuallererst „Ur“, *als* ‚Von-wo-her‘ *dieser* „Theilung“. ⁵⁶⁴ – Auch auf dieser Seite des reflexiven Richtungssinnes der ‚ursprünglichen Differenzierung‘ – oder eben: reflexiven Verschiebung, die sich im Satz vollzieht, der seine eigene logische Position formuliert – wird dieses doppelte Verhältnis explizit bemerkt: „Im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Object und Subject die Theile sind.“ Die ‚Theilung‘ oder ‚Trennung‘ und die ‚Verbindung‘ sind reflektiert als „gegenseitige Beziehung von ... und ... aufeinander“, die nun wieder auf ein ‚Ganzes‘, eben ‚Ungeteiltes‘ verweist, das aber eben nicht mehr als ‚intellectuale Anschauung‘ oder ‚absolutes Seyn‘ angesprochen wird. Vielmehr wird das Beispiel des Identitätsverhältnisses von der ‚Seyn‘-Seite aufgegriffen: „Ich bin Ich‘ ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Ur=Theilung, als *Theoretischer* Urtheilung, denn in der praktischen Urtheilung setzt es sich dem *Nichtich*, nicht *sich selbst* entgegen.“ ⁵⁶⁵ In theoretischer Urtheilung oder eben: Ur=Theilung – die so terminologisch, wie sie hier verwendet wird, ein wenig an Fichtes ‚Thathandlung‘ erinnert – erfasst das Denken ‚sich selbst‘, in der Struktur von Denken/Gedachtes; im praktischen Urteil ist das Gegenständliche des Denkens eben unterschieden von dem, was denkt, als Nicht-Ich gefasst, wie Fichte Selbstbezug und Fremdbezug in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 expliziert. ⁵⁶⁶ Aber ganz im Sinne des weiter oben bemerkten doppelten Verständnisses von ‚Ich bin Ich‘ bzw. ‚... : ‚Ich bin Ich‘“ ist eben dieses Urteil – in dieser „Ur=Theilung“, die reflexive Verschiebung ist – das „passendste Beispiel“, weil es *an* sich expliziert, was es inhaltlich sagt. Damit ist der zweite Richtungssinn bedacht, reflexive Verschiebung.

Die zweite Hälfte der Seite des ‚Urtheils‘ bringt nun die Begriffe ‚Wirklichkeit‘ und ‚Möglichkeit‘ ins Spiel: „Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewusstsein.“ Zu bemerken ist das vergleichende ‚wie‘ – hier ist gerade *nicht* gesagt: Möglichkeit ist unmittelbares Bewusstsein. Sondern: das Verhältnis von ‚Wirklichkeit‘ zu ‚Möglichkeit‘ kann analog verstanden werden zu dem Verhältnis von ‚mittelbarem‘ und ‚unmittelbarem‘ Bewusstsein. Das ‚unmittelbar‘ ist nicht aufzufassen wie das ‚Unmittelbare‘ der ‚intellectualen Anschauung‘, sondern gleichsam als ‚Dass‘ eines bereits vorliegenden ‚Was‘: „Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederhol‘ ich nur das vorhergegangene Bewußtseyn, kraft dessen er wirklich ist. Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war.“ Die Möglichkeit von x liegt nicht in einer geheimen Asservatenkammer ‚aller Möglichkeiten‘, sondern sie ist *nachträglich*: an einer Wirk-

⁵⁶⁴ Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 21: „Nicht irgendeine Ur-Sache wäre vor der Teilung, sondern die Teilung selbst wäre ursprünglich, wäre der ‚Ursprung‘.“

⁵⁶⁵ Vgl. Waibel, Violetta L.: *Kant, Fichte, Schelling*, in: Kreuzer, Johann (Hg.): *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, S. 90-106: 98 Sp. 2, wo die reflexive Verschiebung der Seite des ‚Urtheilens‘ deutlich herausgestellt wird: „Aus dieser Formulierung ergibt sich die *doppelte Bedeutung* der Weise, in der H[ölderlin] von der ‚Urtheilung‘ spricht. Sie ist *Akt des Vollzugs des ursprünglichen Trennens* und sie ist *dessen Produkt*. Als *Akt* ist sie zugleich die *Relation*, als *Produkt* ist sie eines der beiden *Relate* [Hervorh. v. mir, D.P.Z].“

⁵⁶⁶ Vgl. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), S. 25-43.

lichkeit ist erkennbar, dass sie möglich war:⁵⁶⁷ „Die tatsächliche Möglichkeit ist die vom jetzt Wirklichen aus rückwärts in die Vergangenheit projizierte Möglichkeit.“⁵⁶⁸ Jede Möglichkeit, sobald nur als solche bestimmt, war möglich und auch logisch Unmögliches ist in dieser Hinsicht möglich, eben *als* Unmögliches, sich Widersprechendes. Wenn an jedem Wirklichen – Bestimmten, Gegebenen – eben die Möglichkeit auch noch erkennbar ist, dann ist Möglichkeit so etwas wie logische Position, wie Bestimmung, Geben, Setzen oder Denken – *können*. Dieses Denken-Können usw. ist, sofern überhaupt gesetzt (gesagt, gedacht, geschrieben) ist, *immer schon* gegeben, nachträglich – oder umgekehrt: *immer dann, wenn* gesetzt (usw.) wurde, *dann war diese* Setzung möglich. D. h. aber: Die Möglichkeit ist selbst notwendig, es ist notwendig, sie anzunehmen, sie kann ohne Selbstwiderspruch nicht *nicht* angenommen werden: „Deswegen gilt der Begriff der Möglichkeit auch gar nicht von Gegenständen der Vernunft, weil sie niemals als das, was sie seyn sollen im Bewußtseyn vorkommen, sondern nur der Begriff der Nothwendigkeit. Der Begriff der Möglichkeit gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Warnemung und Anschauung.“ Möglich ist etwas, insofern es *als Solches* möglich war. Aber diese Möglichkeit selbst ist immer gegeben, immer schon notwendig vorausgesetzt. Damit hat Hölderlin einen Gedanken gedacht, den er weiterverfolgen wird, in seinem Briefroman *Hyperion* ebenso, wie in dem Aufsatzfragment *Das Werden im Vergehen* (um 1799) zu dem Dichtungsfragment *Der Tod des Empedokles*. Auf die Verbindung des letztgenannten Aufsatzfragments zu dem in *Seyn Urtheil Möglichkeit* zur Möglichkeit Bedachten wird in der vorliegenden Arbeit im Kapitelabschnitt 5.6 näher eingegangen. Für den *Hyperion* kann eine programmatische Formulierung in der Vorrede zur vorletzten Fassung stehen, in der nun der in *Seyn Urtheil Möglichkeit* verlassene – und eben immer schon verlassene – ‚Ursprung‘, das ‚Absolute‘, nicht mehr reflexionslogisch, sondern dichterisch gefasst wird, als ‚verlorener Anfang‘, der die ‚ursprüngliche Einheit‘ birgt: „Die seelige Einheit, das Seyn, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen [Hen kai Pan] [Eines und Alles] der Welt, um es herzustellen, durch uns selbst.“⁵⁶⁹ Wer in diesem Satz nur die Klage liest, übersieht den konsequenten Blick auf die Notwendigkeit, die an Plotins Ruf zur Rückkehr zum Einen erinnert – das eben dadurch verlorenging, weil der ‚noûs alles wollte‘. Ebenso

⁵⁶⁷ Vgl. Schällibaum-Buchmann, Brigitte: Der Anfang der Interpretation und die Interpretation des Anfangs (Vico), in: *Verflechtungen* (wie Anm. 52), S. 82-97: 83: „Nur das wesentlich *Unbestimmte* kann in seinem Wesen je bestimmt werden. Aber dieses Können ist nicht nur reine Möglichkeit: Das *wesentlich* Unbestimmte *muss* auch je bestimmt werden – und ist je schon bestimmt worden. Es kann nicht unbestimmt oder unbegrenzt oder namenlos bleiben, sonst wäre es nicht. Erst die Bestimmung zeigt, dass Unbestimmtes war. Die paradiesische Situation der Unbegrenztheit, als Absenz allen Zwanges, als unendliche Gesamtheit aller Möglichkeiten, als Essenz von Möglichkeit überhaupt, kann nicht bestehen. Es ist ein Zustand von Schwerelosigkeit, von Schweben, der im Moment seines Vollzugs kippt, sich unerbittlich in sein Gegenteil, in die Negation seiner selbst verkehrt. In der Möglichkeit gründen auch Unausweichlichkeit und Zwang. Im Inneren der Möglichkeit liegen bereits ihr Verrat und ihr Verlust. Der Anfang ist nicht nur leicht, neu, erwartungsvoll, er ist auch schwer und ausweglos.“ – Vgl. zur ‚Schweben‘ auch Novalis, in der vorliegenden Arbeit in Kapitelabschnitt 6.3.4.

⁵⁶⁸ Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 109.

⁵⁶⁹ Hölderlin: *Hyperion*, Vorletzte Fassung, Vorrede, Stuttgarter Ausgabe Bd. 3, S. 236.

nun Hölderlin: „[...] wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten.“ Was errungen werden soll, das muss unterschieden sein von dem, das es erringen will. Und nur in der ‚Wiedergewinnung‘ der ursprünglichen Einheit ist eigentlich allererst verwirklicht, geworden, was sie ist: Einheit, ohne ‚ursprünglich‘ und ohne etwas, das als ‚Wiedergewonnenes‘ vorausgesetzt würde. Insofern ist der Ruf zum Streben, zur Spannung und An- bzw. Hinspannung des Denkens letztlich ein Ruf zur Gewinnung (nicht: Wiedergewinnung) der Welt: „Wir reißen uns los vom friedlichen [Hen kai Pan] [Eines und Alles] der Welt, um es herzustellen, durch uns selbst.“ Die Betonung liegt auf dem letzten Teil des Satzes, „es herzustellen, durch uns selbst“: Erst das Losreißen vom ‚Ursprung‘ kann ihn als ‚Ursprung‘ gewinnen und, reflexionslogisch kritisch betrachtet, überhaupt erst so etwas wie ‚Ursprung‘ gewinnen, in der Thematisierung der eigenen logischen Position. Das heißt aber umgekehrt: Um den ‚Ursprung‘ zu gewinnen, *durch* uns selbst – müssen wir uns selbst *als* ‚Ursprung‘ begreifen. Dieses ‚uns‘ kann ausgedehnt werden, auf ‚uns alle‘, und so zu einem genuin *historischen* Moment werden, in der Immanenz der Gemeinschaftlichkeit des Zueinander-Stehens. Genau so arbeitet Hölderlin diesen Gedanken im *Hyperion* – insbesondere in den Gesprächen mit Alabanda – auch um: Das Ergreifen der Möglichkeit als reiner Möglichkeit ist absolute Freiheit – in der auch, wird sie implizit nur aus eigennützigen Gründen ergriffen, ein totalitäres Moment liegen kann. Und so ist es insbesondere das All-Gemeinsam, das Zuende-Gehen eines Alten und die Möglichkeit des Neu-Beginns, die in diesem Zuende-Gehen zugleich aufscheint, was ihn weiterhin, z. B. in *Das Werden im Vergehen*, beschäftigen wird.⁵⁷⁰ – Mit Hölderlin sind so nicht nur die beiden Richtungssinne bedacht, sondern auch ihre moderne Flexibilität:⁵⁷¹ Das ‚Eine‘ ist nun nicht mehr nur ‚Eines‘ oder ‚Seyn‘, abstrakt, sondern es ist zu *Sachen* geworden: zum ‚Subjekt‘, das sich nicht nur auf Objekte bezieht, sondern das Entscheidungen trifft, das zwischen Überlegen und Handeln, Betrachtung und Tat hin- und hergerissen wird; zum ‚Moment der Geschichte‘, das wiederkehren wird in den Umarbeitungen von Hegel durch Marx oder von Platon durch Kierkegaard, wo die reflexionslogische ‚Negation‘, der ‚Umschlag‘, das ‚Dass‘ gedacht werden, nicht als Vergangenheit, sondern als Ergreifen der absoluten Freiheit eines Zeitalters – im ‚Sprung‘, in der ‚Revolution‘, schließlich im ‚Ereignis‘. Die Differenz mit nur einem Relat verschiebt sich gleichsam selbst in die Diskurse der Moderne hinein und strukturiert ihre Probleme: die zerstörerische Macht der Negation als verdrängte und so zum Nihilismus drängende Größe in Nietzsches ‚Willen zur Macht‘, in dessen Ubiquität als ‚Bestimmung‘ und ‚Interpretation‘; die Schrecken und Chancen des Unendlichen und des Reflexiven in Mathematik und Logik (Cantor, Frege, Russell); religiöse und politische ‚Entscheidung‘ als Radikalisierung des Denkens, als dogmatischer Akt der ‚Erwählung‘ eines ‚Vor‘, von dem her das als ‚Beherrschendes‘ Wahrgenommene als Ganzes in Frage gestellt werden kann; die Nivellierung ref-

⁵⁷⁰ Vgl. dazu Kapitelabschnitt 5.6.

⁵⁷¹ Vgl. dazu auch Schellings dritter Brief der *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*: „Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, [...] so wäre niemals ein Streit verschiedner Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen *ursprünglichen* Widerstreit im menschlichen Geist selbst der Streit der Philosophen.“ Zit. nach: Waibel, Kant, Fichte, Schelling, S. 104 Sp. 1.

lexionslogischer Figuren in der neu entstehenden Disziplin der Psychologie, die es als Überbleibsel der klassischen Metaphysik sogar schafft, die Philosophie als ‚Wissenschaft‘ zu verdrängen. Reflexivität bestimmt noch die Auseinandersetzung mit dem ‚Operativen‘ der Immanenzen ‚Sprache‘ (Sprachsystem), ‚Bewusstsein‘ (Un(ter)bewusstes) und ‚Ökonomie‘ (Produktionsverhältnisse, Zweckrationalität). So entfaltet sich Reflexivität gerade in der Zeit, die sich rühmt, die alte Metaphysik überwunden zu haben und die Philosophie und Wissenschaft miteinander versöhnen will, indem sie sie aufeinander reduziert, in einer unübersehbaren Vielzahl von Auslegungen, von Figuren und Figurationen, von Strukturlogiken und Begriffen, in denen das ‚Vor‘, das ‚Eine‘ und das ‚Seyn‘ residieren, unerkannt, aber dieselbe Funktion einnehmend wie in den vermeintlich verabschiedeten metaphysischen Diskursen.⁵⁷² Die Philosophie tritt in ihre Nacht ein, gerade dadurch, dass ihre Vertreter zu jeder Stunde rufen, wie taghell es doch geworden sei und wie klar und deutlich man nun endlich die Welt erkennen könne.

4.5. Philosophie und Komplexität

Die vorangegangenen Abschnitte, die vor allem Schällibaums reflexive Verhältnisse strukturlogisch explizieren sollten, haben gezeigt, in welchem – durchaus noch einmal in sich differenten – Sinn von Reflexivität *als* Komplexität die Rede sein kann. Schon die reflexive Komplikation zeigt sich als doppeltes, als *gefaltetes* Verhältnis von logischer Position und (ihrem) Gegenstand – und diese Thematisierung von ‚reflexiver Komplikation‘ ist, eine Stufe weiter, wieder ein- und zugleich ausgefaltet als Reflexions-Struktur. Deren ‚logische Position‘ zu bedenken, wie es Auslegungen der (eigenen) Reflexivitäts-Struktur versuchen, setzt dann schließlich Reflexivität nicht nur ins Werk, sondern auch ins Thema, als ‚reinen Akt‘, als ‚Entzug‘, schließlich als reflexionslogischen Vollzug im Satz oder als ‚Hervorgang‘ eines sich entziehenden, verlorengegangenen oder ewig, aber unerreichbar, vorgestellten ‚Vor‘. Die beiden Richtungssinne der logischen und der ontologischen Auslegung der Reflexivitäts-Struktur wurden schließlich – mehrfach und als immer wieder in verschiedenen Gestalten thematisch – in der philosophischen Tradition aufgewiesen. Wie einflussreich nur schon alleine die beiden Positionen Platons und Plotins, wie sie hier gefasst wurden, für die ihnen

⁵⁷² In der Suche nach dem ‚Ganzen‘, der Vollendung (er)findet die nachfolgende Romantik die Pluralität und ihr Prinzip (wie Novalis‘ *Heinrich von Ofterdingen*) – oder eine regressive, zwanghafte Reflexivität, die sich im Nicht-Anfangen-Können und im Nicht-Aufhören-Können manifestiert, im Exzess. Vgl. zu zwei Beispielen aus der Musik Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 128 Anm. 110 [370]: So „[...] ist die Fuge in Beethovens Opus 110 ein Durchschreiten des Tiefsten, in dem eine klassische Vollendung noch möglich wird; in Opus 111 sind die Variationen die transzendierende Darstellung des Transzendenten bis hin zur Rückkehr zum ‚Einfachen‘. Schuberts B-Dur-Sonate, die am Schluss nach einem explizit verunglückten Fugensatz nicht mehr aufhören kann und dann die maschinelle Repetition in einem scheinbar freudigen Entschluss löst, der sich wiederum repetieren könnte, exponiert die Unabschließbarkeit; begonnen hat sie mit einem Sonatenthema, das schmerzhaft das Heroische der Ode an die Freude parodiert und keinerlei Entwicklung zulässt. Das alles hat einen Gehalt; die Unmöglichkeit von so etwas wie Vollendung, das Ende der Sonate.“

folgende philosophische Tradition waren, lässt sich nur erahnen. Ganz gewiss bilden die von ihnen etablierten reflexiven Strukturierungen aber die Grundlage noch für die modernen und gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit Reflexivität, zugleich vermittelt und reichhaltig gespiegelt und gebrochen durch das Gebirge philosophischer Reflexion, das sich von Kant bis Schopenhauer spannt. In dieser Weise stellt Reflexivität – in seltsamer Eintracht mit Plotin und Hölderlin – selbst so etwas wie den ‚stillestehenden Quell‘ philosophischer Reflexion und Spekulation dar, freilich nicht als Sache, sondern als Verhältnis am Logos, das dieser, wenn er sich konstituiert, an sich ‚selbst‘ feststellt und auslegt. Auf der anderen Seite ist ‚Reflexivität‘, wie die verschiedenen Problemlagen der einzelnen Abschnitte deutlich aufweisen, immer gleichsam in der Gefahr, in Extreme zu verfallen, in der Konstruktion operativer Ebenen oder eines evidenzbasierten ‚gesunden Menschenverstandes‘, in sehr kleinen Wendungen und sehr großen Systemen. Reflexivität ermöglicht ihr eigenes Missverständnis, denn die einseitige Auslegung erfordert ebenfalls beide Ebenen, operativ und inhaltlich, um sie dann in eins zu setzen oder so auseinander zu dividieren, dass die eine von der anderen aus ‚uneinholbar‘ erscheint oder beide gleichermaßen als ‚ontologische Reiche‘ zu setzen, deren ewiger ‚Dualismus‘ zur Triebfeder selbstvergessener Diskussionen wird. Noch die Rede von einer ‚Vermittlung von Denken und Sein‘ setzt voraus, dass diese irgendwie ‚sind‘ und dass sie ‚vermittelt‘ werden müssten. Dabei vergessen solche Reden mithin, dass ihnen möglicherweise nicht die Herstellung der Wirklichkeit obliegt, sondern die Rechtfertigung der Rede über sie – weswegen aus Sicht einer operational aufmerksamen Lektüre durchaus kritisch auf metaphysische Bestrebungen der Verdinglichung, Nivellierung und seinslogischen Ausdeutung reflexionslogisch komplexer oder eben: komplizierter Verhältnisse geblickt werden kann.

War nun in diesem Kapitel vor allem *explizite, d. h.: entfaltete Reflexivität* thematisch, so steht dieser Explikation offenbar ein kaum überschaubares Feld *impliziter Reflexivität* gegenüber. Bei Platon, Plotin und Hölderlin, sowie in der Auseinandersetzung mit dem Problem des infiniten Regresses und seiner denkllogischen Auflösung, wurden insbesondere zwei Strukturierungen impliziter Reflexivität thematisch, die mehrfach als *Einseitigkeiten* angesprochen wurden: auf der einen Seite die *Einseitigkeit der Differenz*, die sich als *Regress* ergibt oder als performativer Widerspruch des ‚Nicht-sagen-Könnens‘ – auf der anderen Seite die *Einseitigkeit der selben Ebene*, der *Reduktion* eines operativ in Anspruch Genommenen auf die Inhaltsebene oder der Ausschließlichkeit einer der beiden Seiten der reflexiven Komplikation: ‚nur Geist‘ oder ‚nur Sein‘, schließlich der ‚schlechte‘ ontologische *Dualismus*, der sich aus Reduktionen *beiderseits* ergibt. Bislang wurden diese Strukturen impliziter Reflexivität vor allem als *Problem* angesprochen. Sie ergeben sich jedoch in philosophischen Reflexionen durchaus in einer größeren Bandbreite: Nicht nur ein Satz kann eine regressive oder reduktive reflexive Struktur etablieren; schon einzelne Begriffe können implizit reflexiv sein und so zum Ausgangspunkt ganzer Systeme werden. Wird ein solcher Begriff oder Satz zum Ausgangspunkt oder Endpunkt einer philosophischen Reflexion erklärt, dann kann implizite Reflexivität auch als Strukturierung philosophischer Positionen angesprochen werden: als Dogmatismus bzw. Reduktionismus oder als Skeptizismus bzw. Relativismus. Der Dogmatismus reduziert alles auf eine bestimmte Sichtweise und schließt andere

aus, indem er insbesondere ein Moment der ‚Vollständigkeit‘ oder der ‚Präsenz‘ einführt; der Skeptizismus bemerkt diesen Ausschluss, aber nur negativ und legt ihn aus als Regress, als Nicht-wissen-Können oder als stetigen ‚Entzug‘. Schließlich kann dieses Doppel auch noch auf einer quasi ‚prinzipiellen‘ Ebene wahrgenommen werden: als Verbot der ‚petitio principii‘, der dogmatischen Ingeltungsetzung einer Voraussetzung, die zuallererst als These zu prüfen wäre – und als Verbot des inhaltlichen und performativen Widerspruchs, der im ‚Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch‘ zum Tragen kommt. Das folgende Kapitel wird also diese implizite Reflexivität näher in den Blick nehmen, wieder nur exemplarisch und eher in mehreren kleinen Beispielen als in wenigen größeren, der relativen Mächtigkeit der Erscheinungsbreite impliziter Reflexivität angemessen.

5. Reste

Die wesentliche Unterscheidung, die im vorangegangenen Kapitel die Verschiedenheit der beiden Richtungssinne von Reflexivität ausmachte, war die Unterscheidung zwischen einer logischen und einer ontologischen Auslegung und zwar von logischer Position und reflexiver Komplikation gleichermaßen. Schon an der Auflösung des infiniten Regresses in die Struktur der reflexiven Komplikation wurde deutlich, was geschieht, wenn die logische Position einseitig ausgelegt wird: der Versuch, sie auf der einen Seite ganz zum Inhalt zu machen, sie zu *reduzieren*, ohne sie zugleich operativ zu bedenken, fällt auf der anderen Seite stets in den *regressiven* Versuch, die für jeden dieser Versuche immer noch (oder eben: immer schon) vorausgesetzte logische Position einzuholen. In der einseitigen Betonung des ‚Auf ... hin‘, das dann verstanden wird als Verhältnis unter Sachen, wird das ‚Von ... her‘, die Differenz zwischen Bezug und Bezogenem, ebenso einseitig und radikal. Das Zusammenspiel der beiden Hinsichten führt in der Reduktion auf die eine Hinsicht zum Regress in Bezug auf die andere. Das scheint ein paradoxes Verhältnis zu sein, allein – es festzustellen setzt die Bewegung, *an* der es festgestellt wird, ebenso wieder voraus: im Bezug von ... auf ... wird erst in der *Rückwendung* auf diesen Bezug die Differenz von ... und ... feststellbar. Die beiden Hinsichten der reflexiven Komplikation ergeben sich als zwei *unterschiedliche* Hinsichten auf *denselben* Bezug, nicht als Konstruktion, sondern als irreduzible Voraussetzung jeder Setzung, die durch jeden anderen, der an dieser Setzung Setzen und Gesetztes als Hinsichten unterscheiden kann, wahrnehmbar ist. Die jeweils ‚eingefaltete‘ Relation, die gleichsam im Rücken des Konstatierenden zum Problem wird, wird hier, im Unterschied zu der *expliziten Reflexivität* der reflexiven Komplikation, *implizite Reflexivität* genannt.

Die reflexive Komplikation, so wurde gesagt, liegt in Bezug auf die Lektüre philosophischer Reflexionen – hier gefasst also als Reflexions-Form – in vier verschiedenen Verhältnissen vor: (1) im Verhältnis der logischen Position einer philosophischen Reflexion zu dem, was sie setzt, als Logos oder Text; (2) im textimmanenten Verhältnis von operativen Faktoren und inhaltlicher Ebene; (3) im Verhältnis des Lesers zu seinem Gelesenen; (4) schließlich im Verhältnis jeder Antwort auf ein philosophisches Argument, sei es in einer Diskussion, sei es in der Auslegung einer philosophischen Reflexion, sofern eben eine solche Antwort wieder einen Logos ins Werk setzt, einen Widerspruch formuliert, eine Begründung gibt usw. – Die reflexive Komplikation ist damit so etwas wie die Struktur von Logos, von Setzung und Verhältnis oder eben: Verhältnissetzung und kann dementsprechend sogar übertragen werden ins Nicht-Philosophische: in deiktische Verhältnisse, in Theorien von *x*, ökonomischer, politischer, überhaupt humanwissenschaftlicher Art, auch auf formale Setzungen von Maßstab und Messung, von Zahl und Verhältnis usw. Auch wenn die reflexionslogische Explikation all dieser Bereiche den Rahmen der vorliegenden Arbeit bei weitem übersteigt, kann erahnt werden, was eine solche Hinsicht auf die genannten Bereiche als Logoi, als komplexe Systeme menschlicher Verhältnissetzungen, an explikativer Arbeit leisten kann und wo ihre Grenzen liegen. Diese Grenzen sind an die jeweils bestimmte Hinsicht gebunden; nichts hindert einen daran, denselben Gegenstand – sei er als Sache vorgestellt oder als Logos –

aus verschiedenen Sichtweisen, ‚transdisziplinär‘, oder ‚interdisziplinär‘, in den Blick zu nehmen. Will eine reflexionslogische Betrachtung aber so etwas tun, muss sie sich zuvor darüber im Klaren werden, wie die *impliziten* ontischen Gegenstandsbereiche und die ontologischen Annahmen anderer – philosophischer wie nicht-philosophischer – Perspektiven und Hinsichten aussehen, wenn die Forderung aussteht nach einer Rechtfertigbarkeit einer Rede. In dieser Perspektive, könnte man sagen, läge dann auch die über die vorliegende Hinsicht hinausgehende, allgemeiner fassbare spezifische Dignität der Philosophie: jeden Beitrag zur Erschließung von Welt, der als Logos gegeben wird, auf seine Nachvollziehbarkeit und Rechtfertigung überprüfen zu können. Die Perspektive der Philosophie erscheint dann als im Wortsinn radikale Perspektive, denn nur in ihr kann die spezifische und auf andere Ansätze zunächst weltfremd erscheinende Einschränkung geschehen, das Selbstverständliche und schon als gesetzt Hingenommene noch einmal *hinsichtlich seiner Geltung* in Klammern zu setzen und eben voraussetzungslos in dieser Hinsicht, d. h. in Hinsicht auf Geltungsvoraussetzungen, die Frage zu stellen, welche impliziten Voraussetzungen denn nötig sind, um eine bestimmte Theorie, eine bestimmte Weltsicht als bestimmten Logos mit Geltungsanspruch zu formulieren.

Betrachtet man Philosophie auf diese Weise – die durchaus der in Kapitelabschnitt 1.3 vorgestellten zweiten Auffassung von Philosophie als ‚Rede über Rede über Gegenstände‘ entspricht –, so fällt sogleich ein Ungleichgewicht auf, eine Asymmetrie in diesem Verhältnis der explizierenden Logoi zu den mit impliziten Geltungsvoraussetzungen vorgetragenen Logoi: letztere sind hoffnungslos in der Überzahl. Hält sich ein Philosoph an Platons eindringliches Plädoyer, nicht nach Art eines Sophisten ‚Alles‘ oder ‚Nichts‘ zu fordern, sondern eben die operativen Voraussetzungen eines Logos in Bezug auf diesen Logos Schritt für Schritt zu explizieren, so, dass sich in dieser Explikation ‚einiges‘ in dieser Hinsicht und ‚anderes‘ in jener Hinsicht zeigt, dann ist die Geltungsprüfung eines bestimmten Logos ein langwieriges und anstrengendes Geschäft, dem wie Sisyphos stets der Stein wieder hinab zu rollen scheint, den es einmal hinauf gerollt hat.⁵⁷³ – Hat ein Philosoph einmal das aus seiner Sicht Unzureichende und Unbegründete in den Meinungen seiner Zeitgenossen festgestellt, ihre konstante Abwesenheit und Unaufmerksamkeit, wenn es um gemeinsam geteilte Voraussetzungen geht und ihren Eifer, wenn es um die Verteidigung der im Vorhinein als richtig gesetzten Sichtweise geht, so wird er in der alternativen Sichtweise, die er vertritt, sehr bald auch das Wie seiner Herangehensweise festhalten können, so dass auch andere ihm auf dem Weg, den er gegangen ist, folgen können. Wem aber demgemäß auffällt, dass er einfach mit größerer Aufmerksamkeit für Unterschiede und Gemeinsamkeiten und mit einem leistungsfähigeren Gedächtnis denkt, für den kann der Abstand zu seinen Mitmenschen auch zur Versuchung werden, die eigene Sichtweise als ein für alle Mal gültig und als nicht hinterfragbar hinzustellen und, bei zureichendem Einfluss, auch zur Grundlage von Unterricht und Schulbildung zu machen. Die Philosophie selbst steht so, seit ihren unbekanntem Anfängen, in der stetigen Spannung zwischen *Differenzierung* und *Nivellierung*, zwischen

⁵⁷³ Wie Nietzsche – und nach ihm Camus – festgestellt hat, kann *eine* Lösung des Problems darin bestehen, das Steinerollen selbst – und nicht etwa das Ankommen am Gipfel – zum Ziel zu machen, vgl. dazu die Überlegungen zu Nietzsche in Kapitelabschnitt 6.3.4.

der Vermittlung eines Könnens und der Vermittlung der bloßen Theorie dieses Könnens, zwischen der zugleich würdigen und demütigen Aufgabe des fragenden und hinterfragenden Denkens und dem Vergessen der eigenen Positionalität, in dem würdevollen und gar nicht mehr demütigen Anspruch, die eigene einmal eingesehene ‚Wahrheit‘ als die einzige Wahrheit zu lehren – oder, in der Negation dieses Dogmatismus, die Unmöglichkeit, eine solche ‚Wahrheit‘ zu erkennen.⁵⁷⁴ Der Philosoph, der stets in der Versuchung steht, ‚alles‘ sagen zu wollen, kann sich selbst in den Schein begeben, ‚alles‘ gesagt zu haben oder, in der fatalen Umkehrung dieses Anspruches, alles, was er gesagt hat, für ‚alles‘ zu nehmen, was man überhaupt sagen kann.

In den letzten Kapiteln wurde nun diese Weise der Angleichung philosophischen Denkens an die zugleich grundlegenden und übermächtigen ontisch und ontologisch – oder *seinslogisch*⁵⁷⁵ – gehaltvollen Logoi in mehrfacher Weise thematisiert. Sie kam bislang immer zum Ausdruck in dem bereits eingangs erwähnten Doppelverhältnis von Reduktion und Regress und zwar auf allen Ebenen der Darstellung. Auf der zunächst methodisch erscheinenden Ebene der Phänomenologie der Phänomenologie Finks zeigte sie sich in dem zum Scheitern verurteilten Versuch, die Ebene der operativen Begriffe vollständig in die Rede einzuholen. Jeder Versuch der Philosophie, „über ihren eigenen Schatten zu springen“, resultierte darin, dass jeder dieser Versuche selbst wieder einen Schatten wirft: „Schattenlos erkennt allein der Gott.“⁵⁷⁶

Der endlose Schattensprung, der nach dem schattenlosen Erkennen strebt, wird auch bei Derrida problematisiert, hier vor allem in Begriffen und Ausgangspunkten, unter dem Titel der ‚Präsenz‘, die strukturell verschiedene Problematisierungen begleitet. Diese Präsenz begegnete in der Vorstellung einer ‚ursprünglichen Unmittelbarkeit‘, die dennoch stets vermittelt sein muss, um überhaupt zu erscheinen und deswegen ‚je schon verlassen‘ sei, oder in All-Konzepten wie dem eines Kontextes aller Kontexte oder dem einer Möglichkeit aller Möglichkeiten oder einer Bedeutung aller Bedeutungen – wofür hier die ‚Asservatenkammer‘ eingeführt wurde, die es nicht gibt, weil alle diese Formulierungen doch ebenso wieder nur Kontext, Möglichkeit, Bedeutung unter anderen sind, die sie eben *nicht* sind. Thematisiert wurde dieses Präsenzphantasma einer immer schon verlassenen Vollständigkeit oder

⁵⁷⁴ Diese Haltung ist nicht per se problematisch; jeder gute Wissenschaftler wird sie einnehmen. Sie kann den Horizont für Neues und Unerwartetes öffnen, für das ‚Noch-nicht‘ im Erkannten. Zugleich wird aber auch jeder gute Wissenschaftler die abschließende Entscheidung darüber, ob eine letzte Wahrheit denn nun ‚wirklich‘ unmöglich ist, als nicht-wissenschaftliche Fragestellung ablehnen können. – Es ist aber auch klar, dass diese eigentlich bloß methodologisch informierte Haltung, gerade wenn wissenschaftliche Forschung und Erforschung mit Technik verbunden zu neuen Anwendungen führen, sehr schnell sedimentieren kann zu einem dann nicht mehr weiter reflektierten Dogmatismus, der nun das ‚Nicht-wissenschaftliche‘ pauschal als ‚wertlos‘ deklariert. Ein Wissenschaftler oder Philosoph, der so urteilt, hat das differenzierte wissenschaftliche oder philosophische Denken dann zugunsten einer Weltanschauung aufgegeben. Vgl. zu den unangenehmen und zugleich aber konstitutiven Funktionen eines solchen dogmatischen Exzesses Kapitelabschnitt 6.3.3 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁷⁵ Dieser Begriff darf nicht verwechselt werden mit Hegels ‚Seinslogik‘: Hier meint ‚seinslogisch‘ die ontologische Auslegung von logischer Position und reflexiver Komplikation als ‚Sache‘ und nicht die Logik von ‚Sein‘ und ‚Nichts‘.

⁵⁷⁶ Fink, Operative Begriffe, S. 325.

Einheit auch als Auslegung eines ‚nicht mehr‘ als ein ‚noch nicht‘, in der Vorstellung einer noch nicht erreichten Einheit, Vollständigkeit oder Wahrheit, so dass auch der Immanenzbegriff der ‚Geschichte‘ gedacht werden kann als gestiftet oder gegliedert durch eine vergangene, kommende oder sich durchhaltend die Geschichte insgesamt ermöglichende logische Position, als ‚Ereignis‘ oder ‚Revolution‘.

Bei Schobinger schließlich wurde endlich diejenige Problematik thematisch, die die vorliegende Arbeit angestoßen hat: die Einseitigkeiten der Lektürehinsichten. Der Konzentration auf die bloß thematische Explikation, die unter unbefragter Voraussetzung eines ‚dahinterliegenden Sinnes‘ vollzogen wird, welcher als ‚tiefster Punkt‘ oder als ‚ursprüngliche Meinung des Autors‘ angelegt ist, steht der Umstand gegenüber, dass jeder Versuch der Einholung dieses ‚Dahinterliegenden‘, ‚Tiefsten‘, ‚Ursprünglichen‘ gleichwohl wieder nur durch eine Auslegung zustande kommen kann. Diese Auslegung kann dann wieder nur durch den Vergleich mit dem allen anderen vorliegenden Text geprüft werden, so dass jede weitere Prüfung erneut eine Auslegung des Textes erfordert, die gegebenenfalls dann auch noch ihre Auslegung mit dem vergleicht, was sie an der ersten Auslegung als Auslegung des Textes in dieser Ersten auslegt und dann wieder zu einem weiteren Kommentar führen kann et ad infinitum. Der Regress der philosophischen Kommentarliteratur, der sich in und durch die Unterstellung einer ‚ursprünglichen Absicht‘ etabliert, kann dann wieder zu einer impliziten Hierarchiebildung zwischen Texten verschiedener Explikationsebenen führen, so dass auch ein Text, der über Jahrhunderte oder Jahrtausende ausgelegt wird, schlicht deswegen sachlich verfehlt werden kann, weil er nicht als derjenige Logos genommen wird, der allen als solcher, in dieser bestimmten Weise vorliegt, sondern als Exponent von versteckten Absichten, die es per Exegese herauszuholen gälte.⁵⁷⁷ Dieselbe Voraussetzung kann dann bei kritischer Betrachtung des Textes dazu führen, dass der Kritiker seine Distanz zum Text, die durch seine eigenen Geltungsvoraussetzungen entsteht, dem Text als Fehler vorwirft. In solchen Lektürehinsichten wird der Text angemessen an ein, von vornherein in Geltung gesetztes, System von Begriffen, Kenntnissen, Realitätsvorstellungen und Überzeugungen, so dass er überall dort als ‚problematisch‘ erscheint, wo er diese Geltungsvoraussetzungen nicht befriedigt. In der nachvollziehenden wie in der kritischen Perspektive führt die Unterstellung eines ‚ursprünglichen Sinns‘, der nicht mit dem Text identisch ist, sondern *hinter* dem Text ‚durch‘ den Text ‚hindurch‘ wirkt, auf der einen Seite zu den regressiven Phänomenen der unendlichen Annäherung an diesen ‚ursprünglichen Sinn‘ oder, in der kritischen Perspektive, zu der unendlichen Annäherung eines Textes an den eigenen ‚ursprünglichen Sinn‘ auf der anderen Seite.⁵⁷⁸ Philosophie erscheint dann entweder als ‚Arbeit am rauhen Stein‘ einer nie ganz zu erreichenden Wahrheit bzw. Vollständigkeit oder als allzu gegenwärtige methodisch ‚gesicherte‘ Ausgangslage, die herablassend auf die vergangenen Be-

⁵⁷⁷ Die hier exponierte Spannung von ‚Exponent‘ und ‚versteckter Absicht‘ ist beabsichtigt.

⁵⁷⁸ In Kapitelabschnitt 6.2 der vorliegenden Arbeit wird mit dem ‚Logos‘ eine anders gelagerte Hinsicht vorgeschlagen, die das, was nicht mit dem Text identisch ist und sich durch ihn hindurch darstellt, nicht ‚hinter‘ ihn, sondern *aus ihm heraus* sich ergeben lässt. Das kann anzeigen, dass das Problem weder in der Nicht-Identität noch in dem Durch-hindurch liegt, sondern in dem ‚Dahinter‘ (oder ‚Darunter‘), in der Voraussetzung einer ‚Intention‘, die endgültig erreicht werden könnte. Zugleich wäre der Weg von der ‚Intentionshermeneutik‘ zur ‚logischen Explikation‘ nicht mehr allzu weit.

mühungen herabsieht, weil sie sukzessive vergessen hat, ihre eigene logische Situiertheit zu bedenken.

„Metaphysik“ und „Metaphysikkritik“ sind so nicht etwa historische Größen, sondern sie ergeben sich als beständiger Kampf der Philosophie mit den eigenen Tendenzen zur Versachlichung und Verdinglichung gedachter Voraussetzungen. Dieser Gedanke ist keineswegs neu. Etwa 15 Jahre bevor Hölderlin seine Eindrücke aus den Jenaer Lehrveranstaltungen notiert, stellt Kant im zweiten Teil seiner *Kritik der reinen Vernunft*, der die seit Anfang des Werkes thematischen dialektischen Probleme und Fehlschlüsse behandelt, den *transzendentalen Schein* einer sich selbst zur Sache machenden Vernunft fest: „Man kann allen *Schein* darin setzen: daß die *subjektive* Bedingung des Denkens vor die Erkenntnis des *Objekts* gehalten wird.“⁵⁷⁹ Diesem Schein eignet, im Gegensatz zu gewollten und ungewollten Sophismata als Fehlern oder Fehlschlüssen, eine ganz eigene Dynamik, denn er scheint sich, immer wieder, gleichsam ‚von selbst‘ einzustellen:

„Denn wir haben es mit einer *natürlichen* und unvermeidlichen *Illusion* zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht, und sie als objektive unterschiebt [...]. Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verwirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.“⁵⁸⁰

In Kants Worten spricht sich das klare Eingeständnis des Philosophen aus, dass er niemals dafür sorgen kann, dass von nun an sich der Schein, den er zu explizieren versucht, nicht mehr einstelle. Die Auslegungen einer philosophischen Reflexion sind ihr genauso wenig in einer geheimen ‚Asservatenkammer‘ vorgelagert, wie Kontexte oder Möglichkeiten und so kann – wie im vorangegangenen Kapitel schon im *Richtungswechsel* der Richtungssinne von Reflexivität von logisch nach ontologisch deutlich wurde – eine logische Explikation im nächsten Blick, der darauf geworfen wird, sogleich in eine ontologische Konstatierung wechseln. Der transzendente Schein ergibt sich also zum Beispiel in einer Reflexions-Struktur, in der die Reflexions-Form oder reflexive Komplikation thematisch wird und an der die Reflexivitäts-Struktur sich zeigt, aber so, dass die logische Position eben nicht als logische, sondern als ontologische Position ausgelegt wird. Das logische ‚Von-wo-her‘ wird in ein ontologisches ‚Von-wo-aus‘ gedreht und so werden in dieser auslegenden Drehung gleichsam Sachen wie eine der Substanz äquivalent gedachte ‚Seele‘, als ontologisch aufgefasste ‚res cogitans‘ oder als ‚innerer Wesenskern‘ gedacht, was Kant dann ausführlich zur Grundlage seiner Kritik der Paralogismen der rationalen Psychologie macht. Kants eigentlicher ‚Hammerschlag‘ gegen den metaphysischen Anspruch der ontologischen Tradition, in der er selbst steht und die er kritisiert, liegt dann in der radikal logischen – oder transzendentallogischen – Explikation der logischen Position, die bei der ontologischen Rechtfertigung neuzeitlicher empirischer Erkenntnisansprüche unweigerlich in Aporien führt,

⁵⁷⁹ Kant, KrV A 396.

⁵⁸⁰ Kant, KrV B 354-355.

„[...] da man seine Gedanken zu Sachen macht und sie hypostasiert, woraus eingebil­dete Wissenschaft, sowohl in Ansehung dessen, der bejahend, als dessen, der verneinend behauptet, entspringt, indem ein jeder entweder von Gegenständen etwas zu wissen vermeint, davon kein Mensch einigen Begriff hat, oder seine eigene Vorstellungen zu Gegenständen macht, und sich so in einem ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen herum drehet.“⁵⁸¹

Die Regresse und dogmatischen Setzungen der Antinomien, die sich genau in diesem Doppel ohne Ruhe herumdrehen, die bloß einseitige Betrachtung von Seiten des Determinismus, die Hypostasierung von philosophischen Begriffen zu Sachen wie ‚Seele‘ und ‚Gott‘, kurzum: die Gefahr, dass die Vernunft ihre eigenen operativen Faktoren in der Wendung einer Reflexions-Struktur zur Sache macht, ist die Problemlage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* und von ihr aus hebt sie an.⁵⁸² Implizite Reflexivität erzeugt philosophisch Endgültigkeit und schlechte Unendlichkeit zugleich, beendet die Rede gewaltsam und stürzt zugleich ihren Beobachter in die endlose Wiederholung des Versuchs, die gegebene dogmatische Setzung durch eine andere dogmatische Setzung zu ersetzen, die ihrerseits problematisch werden kann usw.

Reflexive Problemlagen scheinen die Philosophie nun aber seit jeher zu begleiten und sie scheinen sich insgesamt immer in der doppelten Hinsicht von Reduktion und Regress zu ergeben. Kapitelabschnitt 5.1 versucht dementsprechend, diese reflexiven Problemlagen an zwei kurzen Beispielen genauer in dieser doppelten Hinsicht in den Blick zu bekommen: Platons *Parmenides* wurde bereits kurz angesprochen, von dem ausgehend dann *Theaitetos* und *Sophistes* als Problematisierung und Auflösung der im *Parmenides* exponierten Einseitigkeiten verhandelt werden. Insbesondere im ersten Teil des *Parmenides* zeigen sich beide einseitigen Auslegungen quasi idealtypisch, im Dialog des greisen Parmenides mit dem jungen Sokrates: erstens im Missverständnis oder in der Verabsolutierung der Hinsicht von ‚Verbindung‘ in der ‚méthexis‘ der Ideen an dem, wovon sie Ideen sind, so dass diese als Beziehung zwischen Sachen erscheint und zweitens im Missverständnis oder in der Verabsolutierung der Hinsicht von ‚Unterschied‘ im ‚chorismós‘, in denen die Trennung von Ideen und Dingen die Rede über die einen oder die anderen scheinbar unmöglich macht. – Als hervorstechendes neuzeitliches Beispiel kann die Darstellung von Kants IV. Paralogismus dienen, in der die – die *Kritik der reinen Vernunft* durchziehende – Unterscheidung von ‚empirischem Realismus‘ und ‚transzendentalen Idealismus‘, als doppelter Perspektive zur Rechtfertigung empirischer Urteile mit Objektivitätsanspruch, dem aporetischen Doppel von ‚transzendentalen Realismus‘ und ‚empirischem Idealismus‘ gegenübergestellt wird, die

⁵⁸¹ Kant, KrV A 395. – Vgl. B 870: „Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu *isolieren*, und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre tun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Anteil, den eine besondere Art der Erkenntnis am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Wert und Einfluß sicher bestimmen könne.“

⁵⁸² Vgl. Kant, KrV A VII.

sich zu einem ontologischen Dogmatismus und einem erkenntnistheoretischen Skeptizismus ausformen – und sich doch letztendlich als *derselbe Ansatz* darstellen.

Die beiden Hinsichten von Reduktion und Regress können aber nur dann überhaupt problematisch werden, das hat die Analyse von Platons *Sophistes* gezeigt, wenn der Begriff davon gerechtfertigt ist, was überhaupt als eine ‚problematische Hinsicht‘ gelten kann. Das wird nun in den Kapitelabschnitten 5.2 und 5.3 in den Blick genommen. Die ‚Einseitigkeit‘ ist ja bereits von der reflexiven Komplikation, von der asymmetrischen Doppelung von logischer Position und bestimmtem Gesetzten her, wie sie in Kapitel 4 dargestellt wurde, gedacht. Platons Mittel der Wahl, das er gegen die Sophisten einsetzt, ist der Nachweis des performativen Widerspruchs, der an einer einseitigen Auslegung aufgewiesen wird: Wer behauptet, es gäbe *nur* ‚Sichtbares‘, der muss auch noch das, was er für diese Behauptung eingesetzt hat, den Logos und die Geltung seiner Auslegung, platt als ‚sichtbar‘ annehmen, ebenso eigentlich logische Konzepte wie ‚Gerechtigkeit‘ oder ‚Freiheit‘. Wer behauptet, es gäbe *nur* ‚Gedachtes‘, der muss sich mit der Irreduzibilität und dem nicht Antizipierbaren der Realität auseinandersetzen, schließlich noch mit seiner eigenen Realität als sterbliches und endliches Wesen. Wer behauptet, ‚alles‘ würde sich verbinden, der lässt zu, dass einander Widersprechendes sich verbindet. Wer behauptet, ‚nichts‘ würde sich verbinden, der muss, um diese Behauptung aufzustellen, immerhin ihre Verbindung vorausgesetzt haben, nämlich in seiner Rede. So ist, bevor auf die Problemlagen von impliziter Reflexivität und ihrer denklogischen Explikation in der Philosophie in aller ‚Breite‘ eingegangen werden kann, zunächst in der ‚Tiefe‘ zu klären, wie sich reflexive Problemlagen und ihre Auflösungen bereits in der Antike niederschlagen in zwei logischen ‚Prinzipien‘, die keineswegs nur als methodische Selbstaussagen unter anderen wahrzunehmen sind, sondern die eminent *die reflexive Struktur gemeinsam geteilter Logoi* zum Ausgangspunkt haben, um einen fairen und gleichberechtigten Dialog von Philosophen untereinander zu gewährleisten: in der *petitio principii* und im Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Betrachtet werden dabei vor allem die Ausgestaltungen bei Platon und Aristoteles, mit einem kleinen Seitenblick auf die reflexive Strukturierung von einigen Paradoxien in Kapitelabschnitt 5.4.

Von diesem ‚prinzipiellen‘ Abschnitt aus sollen schließlich, in den Kapitelabschnitten 5.5 und 5.6, verschiedene Beispiele für die Sedimentierung und aber auch für die konstitutive Vielfalt implizit reflexiver Begriffe und philosophischer Ansätze gegeben werden, die deutlich machen, dass dem kritischen Aspekt der philosophischen Explikation immer auch ein konstitutiver Aspekt gegenübersteht, so dass aus der eigentlichen Missachtung der logischen Rechtfertigbarkeit überhaupt so etwas wie ‚Welt‘, ‚Kultur‘ und ‚Geschichte‘ erst entstehen können. Diese grundlegende Spannung, die sich in der Philosophie selbst darstellt, wird weiter aufeinander zugespitzt, bis sie wieder erscheint als *gegenwändige Fügung*⁵⁸³

⁵⁸³ Ich danke an dieser Stelle Thomas Buchheim für den Begriff der ‚gegenwändigen Fügung‘, mit der er kongenial das zentrale Fragment 51 von Heraklit übersetzt. Vgl. DK 22 B 51: „[...] ou xyniâsin okos diapherômenon heontoï homologéi[n]: palintropos harmonie hokosper tóxou kai lyrés“. Vgl. Buchheim, *Die Vorsokratiker*, S. 80: „[...] auseinanderstrebend stimmt es zu ihm selbst zusammen gegenwändige Fügung wie bei Bogen und Lyra.“ Und S. 81-82: „Sie begreifen nicht, *wie* es auseinanderstrebend zu ihm selbst zusammenstimmt: gegenwändige (*palintropos* – oder nach einer überlieferten Variante: *palintonos* d. h. ‚rückgespannte‘) Fügung wie bei Bogen und Lyra.“ – Ich komme – mit Marc Schutzzeichel – zu folgender Übersetzung: „[...] sie stimmen nicht

seinslogischer Nivellierung und denklogischer Differenzierung, als eigentliches Aufeinanderangewiesen-Sein philosophischer Explikation und nicht-philosophischer oder ontologischer Implikation. Es ist diese Grundspannung, die dann überleitet wird in die Frage, wie denn nun so etwas wie ‚philosophische Reflexion‘ gedacht werden kann, hinsichtlich ihres Anfangs, ihrer logischen Immanenz und ihres Strebens nach letztbegründender Schließung.

5.1. Reduktion und Regress

Der Ausgangspunkt des Dialogs *Parmenides* ist, für den Leser, bereits in sich interessant.⁵⁸⁴ Erzählt wird von einer zu Ende gehenden Lehrstunde von Parmenides‘ Schüler Zenon (das ist der Zenon der berühmten Paradoxien), der gerade aus einer Lehrschrift vorgetragen hat – wie er selbst behauptet, um seinem Lehrer in der These, dass nur Eines ist, zu Hilfe zu kommen.⁵⁸⁵ Zenon hat gerade diesbezüglich einen Widerspruch formuliert, mit dem ihn der junge Sokrates nun konfrontiert: „Wie, o Zenon, meinst du dieses? Wenn das Seiende vieles wäre, so müsste dieses Viele untereinander auch ähnlich sein und unähnlich? Dieses aber wäre unmöglich, denn weder könnte das Unähnliche ähnlich noch das Ähnliche unähnlich sein? Meinst du es nicht so?“ (127e) Zenon bejaht und der junge Sokrates hat im Folgenden keine Schwierigkeiten, das Sophisma durch Unterscheidung von Hinsichten aufzulösen: Wenn jemand behauptet, Sokrates wäre Eines und Vieles zugleich, „was ist doch daran Wunderbares? Denn wenn freilich jemand zeigte, die Ähnlichkeit selbst wäre unähnlich oder die Unähnlichkeit ähnlich, das wäre, denke ich, ein Wunder. Zeigt er aber, wie dem, was beides an sich hat, auch beides zukommt, so dünkt mich, o Zenon, dies gar nichts Widersinniges.“ (129a-b) Denn, so Sokrates weiter, freilich ist er hinsichtlich dessen, dass man

überein wie das Auseinandergetragene/Auseinandertretende mit sich selbst zusammengeht (übereinstimmt): gegenwendige Fügung (wieder-gewendete Fügung/Bindung) wie bei Bogen und Leier.“ Vgl. zu ‚Fügung‘ als Übersetzung von ‚harmonie‘: Meyer, Bonaventura (O. S. B.): Ἀρμονία. Bedeutungsgeschichte von Homer bis Platon, Fribourg 1932. – Bogen und Leier werden zusammengehalten durch eine ‚eingefangene Kraft‘, die Saite oder die Sehne, die das *Potenzial* zur Verfügung stellen für die *Macht*, die im Klang und im Ton liegt, im Vortrag mit Saitenspiel – und für die *Gewalt*, mit der der Pfeil in Richtung des Feindes geschickt wird, um den Tod zu bringen. Vgl. Schällibaum, Alles sagen, S. 111: „Das, was den Versuch hindert, ermöglicht ihn zugleich, anders war es noch nie in der Philosophie. Was hindert, ermöglicht zugleich seine Überwindung.“ – In eben dieser Weise ist hier das Verhältnis der seinslogischen Nivellierung zur denklogischen Differenzierung verstanden: als stetige Tendenz zur Nivellierung, der die stetige Tendenz zur Differenzierung gleichsam *gegen-gespannt* ist.

⁵⁸⁴ Schon die Exposition weist dem Dialog eine *dritte* Position zu: Auf der ersten Erzählebene berichtet Kephalos, der soeben aus Klazomenai in Ionien zurückgekehrt ist, von seiner Begegnung mit Adeimantos und Glaukon, den Brüdern Platons. Gemeinsam gehen sie zu Platons drittem Bruder aus der zweiten Ehe der Periktione, Antiphon. Dieser erzählt nun noch einmal von einer Reisegesellschaft, diesmal aber von Parmenides und Zenon, die von Elea in Süditalien herkommen (der einzige Bruder der – wie auch sonst – nicht erscheint, ist Platon selbst): Ionien und Elea treffen sich, auf zwei verschiedenen Ebenen, in Athen. – Vgl. Szlezák, Thomas A.: Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen, Berlin/New York 2004, S. 66-67.

⁵⁸⁵ Vgl. Parm. 128c-d.

an ihm linke und rechte Seite, vorne und hinten und unten und oben unterscheiden kann, Vieles; ebenso ist er aber ein Mensch unter den Anwesenden und insofern eben Einer: „[S]o wollen wir sagen, er habe uns vieles und eines gezeigt; aber nicht, daß das Eins vieles oder das Viele eins ist, und er bringe also gar nichts Wunderbares vor, sondern was wir alle gern zugeben.“ (129d) – Diese erste Auflösung eines (scheinbaren) Widerspruchs ergibt sich durch die Differenzierung der Hinsichten, von denen im Sophisma jeweils eine *zugleich* als Hinsicht und als das, wovon sie Hinsicht ist, genommen wird. Durch die Relativierung der Hinsichten löst sich der Widerspruch in Wohlgefallen auf.⁵⁸⁶ Parmenides nun, der die Szene beobachtet hat, nimmt diese Unterscheidung der Hinsichten von dem, wovon sie Hinsichten sind, zum Ausgangspunkt einer Befragung des Sokrates: „Und sprich, teilst du selbst [...] die Begriffe selbst für sich und das, worin sie aufgenommen sind, wieder für sich?“ (130b) In den nun folgenden Szenen verwickelt Parmenides den jungen Sokrates nacheinander in verschiedene Aporien, die sich aus dem Doppel von ‚Ding‘ und ‚Begriff‘ bzw. aus der Frage nach ihrem Verhältnis ergeben: Die erste Problematisierung (130b-130e) lässt Sokrates zögern, neben Begriffen für ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Schönheit‘ auch solche für „Haare, Schlamm, Schmutz und was sonst noch“ (130c) anzunehmen. Die zweite Problematisierung (130e-131a) nimmt Begriffe als etwas auf, das *als Sache* in den Dingen liegt: „Eins und dasselbe seiend also soll er in vielen [...] Seienden zugleich sich befinden und also selbst außerhalb seiner selbst sein?“ (131b) Sokrates‘ eigentlich gutes Gegenargument, der Begriff sei eher zu denken „wie ein und derselbe Tag überall zugleich und doch keineswegs außerhalb seiner selbst“ (131b), reduziert Parmenides sogleich auf die bloß sachliche Teil-Ganzes-Beziehung eines viele Menschen bedeckenden Segeltuchs, so dass wieder jeder nur einen Teil des ganzen Segeltuchs bei sich hätte. Die gesamte Untersuchung führt schließlich explizit in einen Regress: „Wie aber nun, das Große selbst und die anderen großen Dinge [...], erscheint dir nicht wiederum ein Großes, wodurch notwendig dieses alles dir groß erscheint? [...] [U]nd so wird dir jeder Begriff nicht mehr eines sein, sondern ein unbegrenzt Vielfaches.“⁵⁸⁷ (132a-b) Das reflexive Problem, aus dem sich der Regress ergibt, ist kein besonders schwieriges: der Bezug, der zugleich Bezug auf diesen Bezug ist, wird – wie im infiniten Regress in Kapitel 4 – reduziert auf eine bloße Sache *neben* diesem Bezug:

„Das Regreßargument, an dessen Rekonstruktion vor allem in der angelsächsischen Literatur unendlich viel Scharfsinn gewendet worden ist, lebt von einer sehr schlichten Voraussetzung, die Parmenides sogar eigens artikuliert: davon, daß man eine Idee und die Dinge gleichermaßen in den Blick nimmt. [...] Das widerspricht natürlich dem Sinn der Ideenannahme, wie Sokrates sie [vorher] mit dem Bild des Tages veranschaulicht hatte: Man sieht nicht das Licht und das, was im Licht erscheint, gleichermaßen [!] [...]. Parmenides betont die Gleichartigkeit der Idee und der Dinge, um zu zeigen, daß die Einheitlichkeit [...] verlorengeht, wenn man

⁵⁸⁶ Vgl. Figal, Günter: Platons Destruktion der Ontologie. Zu Sinn des *Parmenides*, in: *Antike und Abendland* 39 (1993), S. 29-47: 33: „Ein Ding kann an zwei miteinander unverträglichen Ideen teilhaben, das heißt: Man kann an ihm in verschiedener Hinsicht Verschiedenes erfahren. [...] Was wir verstehen, wenn wir eine Idee verstehen, ist [...] eine Form, in der die Dinge sich uns zeigen und von uns verstanden werden können. Ideen [...] sind Erscheinungs- und Entdeckungsformen; sie fungieren wie ein Scheinwerfer, der etwas in einem bestimmten Licht erscheinen und verständlich sein lässt.“

⁵⁸⁷ Dieser Regress wiederholt sich noch einmal, mit dem Begriff der ‚Ähnlichkeit‘, von dem aus die Untersuchung beginnt, vgl. Parm. 132e-133a

[dann] die Unterscheidung von Idee und Ding zuläßt. Der Regreß, so möchte er suggerieren, ist eine Konsequenz eben dieser Unterscheidung. Er ist allerdings nur eine Konsequenz der Gleichbehandlung von Ideen und Dingen.⁵⁸⁸

In gleicher Weise führen nun auch die anderen Problematisierungen in die Aporie. Sie ergeben sich umgekehrt zu den vorangegangenen nicht aus der Überbetonung der *Verbindung* von Ding und Idee, sondern aus der Überbetonung des *Unterschieds* von Ding und Idee.⁵⁸⁹ Diese Überbetonung ergibt sich nun direkt aus dem Regress, aus der (angeblichen) Schwierigkeit, „[w]eil [...] Sokrates, du und jeder, der setzt, es gebe von jeglichem Ding ein Wesen für sich, auch zugestehen wird, daß zuerst kein einziges hiervon bei uns sich finde.“ (133c) Wenn sich die Idee stets entzieht, weil man für jede Verhältnisbestimmung zwischen Dingen und (wie Dingen verstandenen) Ideen stets noch eine weitere Idee braucht, so kann es ‚bei uns‘ keine Ideen geben: „Nicht aber hat, was bei uns ist, sein Vermögen in Beziehung auf jenes, noch jenes auf uns, sondern, wie ich sage, unter sich und für sich ist jenes und unseres ebenso für sich.“ (133e-134a) Weil aber Erkenntnis sich stets auf „die Wahrheit bei uns“ (134a) bezieht, sind die Begriffe, die nun fortlaufend „an sich“ („autón‘) angenommen werden, auch nicht erkennbar: „Unerkennbar also ist uns das Schöne an sich, was es ist, so auch das Gute und alles, was wir uns als Ideen für sich vorstellen.“ (134b) Aus beiden einseitigen Darstellungen der reflexiven Komplikation von Bezug und Bezogenem ergibt sich so ein Regress, als fortlaufende Setzung ‚dritter‘ Begriffe und als ‚Transzendenz‘, als Entzug der Ebene der Begriffe. Der junge Sokrates, so könnte man bei der Betrachtung des Eingangs gegebenen ‚Tutorials‘ sagen, ist zwar schon in der Lage, auf der bloß inhaltlichen Seite Hinsichten zu unterscheiden und so (scheinbare) Widersprüche aufzuzeigen; für das operativ-inhaltliche Verhältnis gelingt ihm diese Unterscheidung von Hinsichten aber noch nicht.⁵⁹⁰ Gerade aber weil im *Parmenides* dieser lehrreichen Auseinandersetzung noch eine – wesentlich schwierigere – dialektische Untersuchung folgt, kann dieser erste Teil gelesen werden als Exposition der reflexiven Problemlagen, die sich ergeben, wenn das Verhältnis von Begriff und durch ihn Begriffenem allzu einseitig aufgefasst wird. So kann man einen Sinn des *Parmenides*, im Zusammenhang mit den anderen Dialogen, darin sehen, „zu zeigen, daß die Ideendialektik sich nicht *ontologisch* durchführen läßt. [...] Platons *Parmenides* ist die Destruktion der Ontologie.“⁵⁹¹ Ganz in diesem Sinne gibt Figal dann auch die Auflösung der beiden Regresse, die derjenigen entspricht, die hier in Kapitel 4 vorgeschlagen wurde:

⁵⁸⁸ Figal, *Platons Destruktion der Ontologie*, S. 35-36.

⁵⁸⁹ Vgl. Figal, *Platons Destruktion der Ontologie*, S. 38: „Während *Parmenides* mit dem Regreßargument die Gleichartigkeit von Ideen und Dingen unterstellt, verweist er nun auf ihre radikale Unterschiedenheit; während er zuvor den Gedanken der Teilhabe ad absurdum geführt hatte, indem er Ideen wie Dinge an Ideen [oder Dingen] teilhaben ließ, will er nun die Unmöglichkeit einer Teilhabe durch den Hinweis auf die absolute Andersheit der Ideen gegenüber den Dingen demonstrieren.“

⁵⁹⁰ Die Unterscheidung von Hinsichten gehört zum Kernbestand der platonischen Dialektik und ist in den Dialogen durchweg wahrnehmbar, vgl. z. B.: *Pol.* 475e-476a, 507b, 524b; *Parm.* 135d-e; *Theait.* 185a-b, 189e-190a; *Soph.* 251a-c, 252e, 266c; *Nom.* 965b; *Polit.* 285a-b.

⁵⁹¹ Figal, *Platons Destruktion der Ontologie*, S. 32.

„Wollte man die eleatische Verzerrung [der Teilhabe-Beziehung] korrigieren, so wäre der Weg [...] durch die Verzerrung selbst vorgezeichnet: Man müßte darauf hinweisen, daß von Ideen sinnvoll nur die Rede sein kann, sofern sie in Verbindung miteinander stehen und zugleich für sich verstanden werden [können]. [...] Wann immer etwas als etwas erscheint und entdeckt wird, versteht man eine Idee und zugleich, daß etwas an ihr teilhat [...] Erscheinungsformen ohne das ihnen gegenüber Andere gibt es nicht; sofern man überhaupt von ‚etwas‘ in der Erscheinungsform sprechen kann, verweist das Andere einer Idee auf sie selbst.“⁵⁹²

Die reflexive Komplikation des asymmetrischen ‚Zugleich‘, die dann im *Theaitetos* und *Sophistes* sukzessive thematisch und operativ wirksam wird – in der ‚symploke‘ des ‚lógos‘, in der Differenzierung des ‚héteron‘ –, ist bereits angelegt, aber es bleibt (hier noch) dem Leser des *Parmenides* überlassen, die Ontologisierungen des Eleaten zu durchschauen.

Mit einer auf den ersten Blick ganz anderen Ausgangsproblematik, in einem anderen Jahrtausend, hat Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* zu tun. Sie ergibt sich vor allem aus der ontologischen Tradition des 17. und 18. Jahrhunderts, von Wolff und Baumgarten her. In den ontologischen Traktaten dieser Zeit, darin der gegenwärtigen Diskussion nicht unähnlich, kommt es zu einer „Vermengung von Logik und Metaphysik [...]: Die Metaphysik [wird] gleichsam ‚mentalisiert‘, so daß sie einen axiomatisch-deduktiven Aufbau [annimmt], während die formale Logik [...] dahin tendier[t], eine reale Logik zu werden, d. h. auch die Erkenntnisinhalte zu betrachten, ja sie sogar zu deduzieren.“⁵⁹³ Das beherrschende Paradigma ist die Exaktheit und Deduktionskraft der Mathematik, in Verbindung mit einem einseitigen Determinismus im Ausgang von einem ‚Ding an sich‘, dessen vollständige Bestimmung durch Nachvollzug seiner Gegebenheit erreicht werden soll.⁵⁹⁴ Das ‚Ding an sich‘ ist keine Erfindung Kants; ebenso wenig ist seine Nicht-Erkennbarkeit ein skeptizistisches Postulat. Kant wendet sich damit nur gegen die ontologische Tradition, die zur Rechtfertigung empirisch-wissenschaftlicher Erkenntnis metaphysische Begriffe wie das ‚Ding an sich‘ heranzieht, um die Vollständigkeit und Richtigkeit auch philosophisch zu rechtfertigen.⁵⁹⁵ Solche Ansätze, die *im Modus der Rechtfertigung*⁵⁹⁶ von einer im Vorhinein

⁵⁹² Figal, Platons Destruktion der Ontologie, S. 44.

⁵⁹³ Sala, Die transzendente Logik Kants (wie Anm. 26), S. 32. – Der ‚Mentalisierung‘ der Metaphysik und der ‚Realisierung‘ der Logik im 17. und 18. Jahrhundert entsprechen gegenwärtige Versuche, die Philosophie in eine Kognitionswissenschaft umzuformen sowie die ‚ontologische Wende‘ in der analytischen Philosophie, in der – anknüpfend z. B. an Saul A. Kripke, David K. Lewis, Peter F. Strawson, John McDowell, David Armstrong und Kevin Mulligan – so etwas wie eine ‚Analytische Metaphysik‘ zu formulieren versucht wird; ebenso wie bei den Wolffianern ist die Leitwissenschaft die Mathematik. Die diskursiven Tiefenstrukturen der gegenwärtigen analytischen Philosophie, jedenfalls derjenigen, die sich von der sprachanalytischen Richtung verabschiedet hat, ähnelt in so vielen Hinsichten der Scholastik derjenigen Ontologien, gegen die die analytische Philosophie eigentlich gerichtet ist, dass man sagen kann: der Gegner des (vermeintlichen) Sophisten ist selbst zum Sophisten geworden.

⁵⁹⁴ Vgl. Sala, Die transzendente Logik Kants, S. 28: „Wolff ging an die philosophischen Fragen heran von der Mathematik aus [...]. Immer wieder hob er die allgemeine wissenschaftliche Bedeutung des mathematischen Verfahrens hervor im Sinne einer inneren Strenge der Beweisführungen durch eine eindeutige Festlegung der ursprünglichen Termini und den Aufweis der inneren Verknüpfung der daraus abgeleiteten Wahrheiten. Der Stellung eines Grundprinzips, die der Satz vom zureichenden Grunde [...] inne hat, liegt der Gedanke zugrunde, daß in der Welt alles in Determinationszusammenhängen steht [...].“

⁵⁹⁵ Vgl. stellvertretend Meier, Georg F.: Metaphysik. Erster Theil, Halle: Gebauer 1755, S. 32: „Die Ontologie nimmt demnach zuerst den Begriff von einem Dinge überhaupt, und zergliedert denselben. Dadurch entdeckt

gegebenen Wirklichkeit ausgehen, um die objektive Geltung empirischer Urteile zu begründen, geraten in eine Aporie: Sie müssen von einer Erkenntnis vor jeder Erkenntnis ausgehen, um im Nachhinein die subjektive Erkenntnis mit dieser objektiven Voraussetzung zur Deckung zu bringen. Das Kriterium dieser Deckung liegt dann aber stets beim Gegenstand, so dass entweder dogmatisch der Gegenstand als vollständig bestimmt angenommen wird, wenn er eben so-und-so bestimmt ist, oder aber skeptizistisch die – im Vorhinein in Geltung gesetzte – Feststellung gemacht wird, dass man eigentlich nie wirklich wissen könne, ob man nun den Gegenstand vollständig bestimmt oder auch nur überhaupt in seinen wesentlichen Eigenschaften getroffen habe.⁵⁹⁷ Diese doppelte Problemstellung begleitet nun die *Kritik der reinen Vernunft* ebenfalls von Beginn an: Die allerersten Seiten der Vorrede zur ersten Auflage bringen zwei metaphysische Ausgangslagen in Stellung: den despotischen Dogmatiker und den anarchistischen Skeptiker.⁵⁹⁸ Beide einseitigen Ansätze sind dadurch ausgezeichnet, dass sie „Kampfplatz [...] endlose[r] Streitigkeiten“⁵⁹⁹ sind: „[W]eil die Gesetzgebung [der despotischen Dogmatiker] noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige *Anarchie* aus und die *Skeptiker*

sie solche Prädicate, die von allen möglichen Dingen ohne Ausnahme, und wenn sie auch übrigens noch so sehr voneinander verschieden sind, können gesagt werden. Hernach teilt sie die Dinge in ihre obersten Classen ein, und untersucht diejenigen Prädicate, welche nur von allen Dingen, die zu einer der obersten Classen gehören, gesagt werden können.“ Meier, bei dem die ‚Prädicate‘ zu ‚Eigenschaften‘ sedimentieren, nimmt dann auch an, dass ‚Sein‘ ein reales, d. h. so-und-so-Wirklichkeit explizierendes, Prädikat ist (was sich bekanntermaßen bei Kant im Gegenargument zum ontologischen Gottesbeweis wiederfindet), vgl. S. 111: „[...] daß die Wirklichkeit eine Realität sey, welche dem Wesen nicht widerspricht, und also neben dem Wesen möglich ist. [...] [D]ie Sache bekommt, durch die Wirklichkeit, einen Zusatz, und eine wahre Vermehrung.“ Meier ist ein Schüler Baumgartens, dessen *Metaphysik* Kant vier Jahrzehnte lang seiner Lehrtätigkeit zugrundegelegt hat.

⁵⁹⁶ Die Unterscheidung von wissenschaftlicher und philosophischer Perspektive ist für das Verständnis von Kants *Kritik der reinen Vernunft* essentiell. Erklärt man sie zu einer bloß genetischen Beschreibung der ‚Entstehung‘ von Erkenntnis, *verfehlt* man Kants Punkt ebenso, wie wenn man sie als bloß subjektivistische Darstellung der Erkenntnis nimmt. Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist, in ihrem ersten, hoch umstrittenen Teil, eine transzendentallogische Rechtfertigung des Objektivitätsanspruches empirischer Urteile, nicht mehr und nicht weniger. Kant trifft diese Unterscheidung übrigens mehrfach selbst. Vgl. A XVI: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs, wichtiger wären, als die [...] *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* [...]. Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun [...].“ Vgl. KrV B XI; Anm. XIX; B 116-117: „Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (quid iuris), von der, die die Tatsache angeht (quid facti), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die *Deduktion*. Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduktion berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objektive Realität zu beweisen.“

⁵⁹⁷ Vgl. Halfwassen, Plotins Zweifelbetrachtung (wie Anm. 534), S. 210: „Eine realistische Erkenntnistheorie scheitert daran, daß die ‚Grundlagen der Beurteilung‘ (*archai tes kriseôs*), auf die sich das Denken beim Urteilen über seine Inhalte stützen muß, nicht in ihm selbst liegen sollen, sondern in einem extramentalen Draußen, und damit läge auch die Wahrheit (*alêtheia*) dort.“ – Vgl. auch Gabriel, Skeptizismus und Idealismus in der Antike (wie Anm. 396), S. 218.

⁵⁹⁸ Vgl. Kant, KrV A IX.

⁵⁹⁹ Kant, KrV A VIII.

[...] zertrenneten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung.“⁶⁰⁰ Die ‚inneren Kriege‘ und die ‚Zertrennung‘ der ‚bürgerlichen Vereinigung‘ weisen auf das problematische, nicht nur disharmonische, sondern vor allem destruktive Verhältnis hin, das beide einseitigen Perspektiven schaffen. An diese Zweiteilung von ‚Dogmatikern‘ und ‚Skeptikern‘ knüpft Kant im Kapitel zum IV. Paralogismus in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* nun wieder an.⁶⁰¹ In der Diskussion dieses Paralogismus stellt er zwei Paare philosophischer Ansätze vor: Auf der einen Seite den ‚transzendentalen Realismus‘ und den ‚empirischen Idealismus‘ und auf der anderen Seite den ‚transzendentalen Idealismus‘ und den ‚empirischen Realismus‘.⁶⁰² Kant geht systematisch vor und zieht *zunächst* alle Erkenntnisansprüche zurück: „Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache ist.“⁶⁰³ Obwohl von dieser Warte dieses Schließen erst einmal zweifelhaft erscheint, ist die Ausgangslage nicht gänzlich skeptizistisch, „da hingegen der Gegenstand meines inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird [...]“.⁶⁰⁴ Zu Beginn des Teils zur transzendentalen Dialektik hatte Kant sein gesamtes Unternehmen inhaltlich unter den Immanenzbegriff der ‚Vorstellung‘ subsumiert, über den die gesamte Begründung der *Kritik der reinen Vernunft* geleistet wird.⁶⁰⁵ Hier erfüllt die Zurückweisung der Skepsis gegenüber den eigenen Vorstellungen aber den Zweck, allererst einen nicht bereits dogmatisch kontaminierten Begriff von ‚Idealismus‘ zu gewinnen: „Unter einem *Idealisten* muß man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äußerer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der

⁶⁰⁰ Kant, KrV A IX.

⁶⁰¹ Dass Kant diese Auseinandersetzung in der zweiten Auflage (quasi) weglässt, muss nicht zwangsläufig bedeuten, dass er ihre Position aufgegeben hat – schon gar nicht mit Blick darauf, dass die dort thematische Unterscheidung auch in der zweiten Auflage durchgängig präsent bleibt. Vielmehr kann darin auch eine Rezeptionsreaktion Kants gesehen werden, der in der *Widerlegung des Idealismus* (KrV B 274-279) – die nun an das Ende der transzendentalen Analytik gerückt ist – auf die Einwände von Garve und Feder reagiert, vgl. Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München 2007, S. 291-295; 293: „[...] [die] Besprechung [der *Kritik der reinen Vernunft* durch Garve (und Feder) vom 19. Januar 1782, D.P.Z.] gab die Tonlage und die Richtung für ungefähr die nächsten zehn Jahre vor. Es wurde üblich, Kant als Skeptiker in Humescher Manier zu betrachten und ihm unter Berufung auf die Sprache und den gesunden Menschenverstand entgegenzutreten.“ – Im Grunde wird, systematisch betrachtet, das in der ersten Auflage besprochene Problem von Dogmatismus und Skeptizismus von Kant in der zweiten Auflage *in den Idealismus hinein* verlagert, vgl. Höffe, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2011, S. 195-197, 231-233. – Philosophische Werke sind eben in Diskussionszusammenhänge eingebunden und beziehen auch (nicht nur) aus diesen ihre Jeweiligkeit.

⁶⁰² Vgl. die kluge (wenngleich nicht in allen Teilen mit Kants eigener Darstellung übereinstimmende) Analyse von Kants kritischer Bezugnahme auf die Ontologie in diesen Unterscheidungen bei Mechtenberg, Lydia: Kants Neutralismus. Theorien der Bezugnahme in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Paderborn 2006, S. 229-288. Vgl. außerdem zur Bedeutung dieser Unterscheidungen im Aufweis der Antinomien Wagner, Hans: Die kosmologische Antithetik und ihre Auflösung in Kants Kr.d.r.V., in: Ders.: Zu Kants kritischer Philosophie, hg. v. Bernward Grünewald und Hariolf Oberer, Würzburg 2008, S. 82-97.

⁶⁰³ Kant, KrV A 368-369.

⁶⁰⁴ Ebd.

⁶⁰⁵ Vgl. KrV B 376-377. – Vgl. auch in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 6.3.2.

nur nicht einräumt: daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können.⁶⁰⁶ Der ‚Idealist‘ zweifelt also nicht an der Erkennbarkeit der äußeren Dinge überhaupt, sondern er zweifelt daran, dass diese äußeren Dinge unmittelbar erkannt werden können. Zugleich bleibt aber ein skeptisches Moment in dieser Bestimmung, denn der ‚Idealist‘ schließt außerdem aus diesem Zweifel, dass Gewissheit, wie auch immer, dadurch immer ausgeschlossen ist. Der Ansatz des ‚Idealisten‘ ist also weiterhin problematisch. Daher unterscheidet Kant im Weiteren den ‚transzendenten Idealisten‘ vom ‚transzendenten Realisten‘, und zwar folgendermaßen, in mehreren Schritten: „Ich verstehe [...] unter dem *transzendenten Idealism* aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie [die Erscheinungen] insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen [...]“; der Ansatz des ‚transzendenten Idealisten‘ ist also hier gemäß der vorangegangenen Bestimmung des ‚Idealisten‘ diejenige, die nur über Vorstellungen sicheres Wissen erlangen kann. Weiter: „[...] und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber vor sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind.“⁶⁰⁷ Mit Raum und Zeit, als apriorische Formen sinnlicher Anschauung, sind freilich gerade die beiden Formen gegeben, durch die im Grundsatz-Kapitel des ersten Teils überhaupt objektive Erfahrung möglich war: das So-und-so, die ‚realitas‘ der gegebenen Empfindung, ist ja gerade nicht durch das bloße Denken antizipierbar und so gibt es eben etwas, das den eigentlichen Unterschied von empirischen und apriorischen Urteilen ausmacht.⁶⁰⁸ – Der ‚transzendente Realist‘ wird nun gegen den

⁶⁰⁶ KrV A 368.

⁶⁰⁷ KrV A 369.

⁶⁰⁸ So Kant *wörtlich*, vgl. KrV B 182-183: „Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendente Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe [...]. Daher ist [...] das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas, so fern [!] es die Zeit erfüllt, [...] eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit [...]“ Vgl. weiter B 208-209: „Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied [!] des Empirischen von dem Erkenntnis a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann. [...] Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert, ist Realität (realitas phaenomenon) [...]“ Vgl. schon A 373-374: „Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine, oder die andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird. Ist Empfindung einmal gegeben (welche, wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird, Wahrnehmung heißt), so kann durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedichtet werden, der außer der Einbildung im Raume oder der Zeit keine empirische Stelle [!] hat.“ – In diesen wenigen Zeilen der Kritik der reinen Vernunft ist die Frage, *ob und wie etwas an empirischen Objekten erkannt, erfahren und qua logischer Argumentation gerechtfertigt werden kann*, ein für alle Mal eindeutig beantwortet: Ja, nämlich das, was weder Verstand noch Vernunft ‚antizipieren‘ können: die so-und-so-Gegebenheit eines Gegenstandes. Die Frage, ob Kant eine Erkenntnis der Gegenstände erlaubt oder nicht, ist von der *Kritik der reinen Vernunft* her bereits entschieden, weil jede Frage, warum Kant sich im subjektiven (tatsächlich, reflexiv, intersubjektiven) Bereich von ‚Vorstellung überhaupt‘ bewegt, bereits wieder den Fehler des ‚transzendenten Realisten‘ gemacht hat, den Kant gerade zu dekonstruieren versucht. Wer also Kant Subjektivismus vorwirft, akzeptiert schlicht seine Fragestellung nicht und wirft ihm umgekehrt die Differenz zur eigenen dogmatischen Voraussetzung vor. – Nimmt man dagegen die *Kritik der reinen Vernunft* beim

,transzendentalen Idealisten‘ abgegrenzt als derjenige, der „Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht. [...] [Er] stellt sich also äußere Erscheinungen [...] als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren [...]“.⁶⁰⁹ Damit ist genau diejenige Perspektive gekennzeichnet, die von den klassischen Ontologen eingenommen wurde: Die mathematisch präzise Ausschöpfung eines vorgegebenen Gegenstandes, so, dass noch jede Hinsicht zu einer Eigenschaft dieses Gegenstandes verdinglicht wird. Weil aber das Kriterium der Wahrheit eben dann beim Gegenstand liegt und aber der Gegenstand a priori (deswegen ‚transzendentaler Realismus‘), d. h. als ontologische Bedingung der Möglichkeit, aber unabhängig von aller Erkenntnis und Erfahrung gesetzt wird, wendet sich der ‚transzendentaler Realismus‘ in den ‚empirischen Idealismus‘, der Dogmatismus in Skeptizismus, denn „[d]ieser transzendentaler Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen.“⁶¹⁰ Kurz gesagt: Der ultimative Schein von Dogmatiker und Skeptiker ist eben *dieser* Gegensatz, denn *tatsächlich ist der Skeptiker auch nur ein Dogmatiker*, der eben ausgehend vom Dogmatismus (eines anderen) dessen Einseitigkeit feststellt und aber auf die andere Seite dreht.⁶¹¹ So „kommt der transzendentaler Realismus notwendig in Verlegenheit, und sieht sich genötigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äußerer Sinne vor etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes, und bloße Erscheinungen vor selbständige Wesen ansieht, die sich außer uns befinden [...]“.⁶¹² Die Verdinglichung von Hinsichten auf Eigenschaften macht die ontologische Perspektive problematisch und nicht mehr widerspruchsfrei rechtfertigbar. Es geht nicht um eine richtige Erklärung davon, wie eine Erkenntnis ‚entsteht‘ (denn das wäre Kant wiederum ontologisch gewendet), sondern es geht darum, wie objektive Erfahrung philosophisch und d. h.: *logisch* widerspruchsfrei gerechtfertigt werden kann.⁶¹³

Wort, so ergibt sich nicht eine (ebenfalls unterstellte) Erkenntnistheorie, sondern, schlichter, eine transzendentallogische Rechtfertigung des Teilensmüssens empirischer Urteile, *sofern* sie sich auf wissenschaftliche Messdaten und darauf aufbauende Beschreibungen beziehen. Kant selbst hat freilich allerlei ontologischen und psychologistischen Missverständnissen durch Doppeldeutigkeiten und teilweise psychologisch anmutenden Explikationen Vorschub geleistet. Trotzdem bleibt die Frage, warum die Kantforschung jahrzehntelang aus ontologischer Unterstellung heraus argumentiert und nicht einfach liest, was im Text steht.

⁶⁰⁹ Kant, KrV A 369.

⁶¹⁰ Ebd.

⁶¹¹ Vgl. Kant, KrV B 791: „Alles skeptische Polemisieren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne ein Mißtrauen auf seine ursprüngliche objektive Prinzipien zu setzen, d. i. ohne Kritik gravitatisch seinen Gang fortsetzt, bloß um ihm das Konzept zu verrücken und ihn zur Selbsterkenntnis zu bringen.“ – Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 261: „Ist die Übereinstimmung situiert auf der Seite einer Identifizierung, die in der Adäquation des Denkens ans Gedachte angestrebt wird, so ist entsprechend der Rest situiert auf der Seite einer Differenzierung, welche das Nicht-Erreichte anzeigt. Übereinstimmung und Rest befinden sich auf derselben reflexiven Ebene gegenüber der Reflexionsstruktur.“ Vgl. auch Anhang 14.

⁶¹² Kant, KrV A 371.

⁶¹³ Vgl. Kant, KrV B Anm. XIX, XXVI, 778.

Kants Gegenvorschlag beschränkt sich dementsprechend auch nicht auf den ‚transzendenten Idealismus‘, sondern er verbindet gerade die Voraussetzung der Hinsicht, aber nur idealistisch, mit der Voraussetzung des Gegebenen, aber realistisch, am Gegenstand: „Der transzendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein *Dualist* sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein herauszugehen, und etwas mehr, als die Gewißheit der Vorstellungen in mir [...] anzunehmen.“⁶¹⁴ Der ‚empirische Realismus‘ wird von Kant gerade *nicht* widerlegt, sondern gerechtfertigt, in der Explikation der notwendigen Denkvoraussetzungen empirischer Urteile mit Objektivitätsanspruch. Und so „fällt bei unserem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie eben so auf das Zeugnis unseres bloßen Selbstbewußtseins anzunehmen und dadurch vor bewiesen zu erklären, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens.“ Das wird, im knappen Nachvollzug der Begründungslinien der transzendenten Analytik, begründet: „Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewußt; also existieren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe.“⁶¹⁵ Vorstellungen und Zurechnung der eigenen logischen Position dieser Vorstellungen sind der systematische Ausgangspunkt, auch schon in der transzendenten Analytik.⁶¹⁶ Weiter: „Nun sind aber äußere Gegenstände (die Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abge sondert aber nichts [sind].“⁶¹⁷ Wenn man von der Perspektive des ‚transzendenten Idealismus‘ überhaupt zu so etwas Zugang hat wie zu Gegenständen, dann eben darin, dass alles in der Immanenz von ‚Vorstellungen überhaupt‘ erscheint. Weil aber schon die Vorstellung davon, dass man eine Vorstellung hat – und dass dieser Vorstellung immer eine logische Position zugeordnet werden kann – und aber damit Vorstellungen und die logische Position, gleich wie sie ausgelegt wird, existieren, existieren auch diese Vorstellungen der äußeren Dinge. Weiter: „Also existieren eben sowohl äussere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede: daß die Vorstellung meiner selbst, als des denkenden Subjekts, bloß auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden.“⁶¹⁸ Die spezifische Differenz zwischen dem ‚inneren‘ und dem ‚äußeren‘ Bezug von Vorstellungen liegt eben darin, dass alles, was empirisch nachweisbar sein soll, sichtbar oder zumindest messbar, in irgendeiner Weise also in einer Größe darstellbar sein muss, die nicht bloß eine zeitliche Größe ist. Die Zeit – besser: die zeitliche Sukzession – ist damit (und asymmetrisch) die ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ Bezügen von Vorstellungen gemeinsame Größe, was genau der Begründung im Schematismuskapitel korrespondiert. Weil

⁶¹⁴ Kant KrV A 370. Der Begriff ‚Dualismus‘ ist hier nicht als Anzeige eines ontologischen Dualismus zu nehmen, gerade nicht, sondern eben einer zweifachen Perspektive auf denselben Gegenstand, die voneinander nicht getrennt, nur einseitig betrachtet werden kann, ohne widersprüchlich zu werden, geschuldet, vgl. B 75: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Vgl. zu einer Erläuterung dessen, was hier ‚Dualismus‘ aus strukturlogischer Sicht auch heißen kann, Anhang 15.

⁶¹⁵ Kant KrV A 370.

⁶¹⁶ Vgl. KrV B 130-132.

⁶¹⁷ Kant KrV A 370.

⁶¹⁸ Kant KrV A 370-371.

aber Zeit und Raum selbst schon, als apriorische Formen der Anschauung, *zugleich* transzendent ideal und empirisch real sind, sind sie ausreichend für die Annahme, dass die Wirklichkeit nicht nur irgendwie existiert, sondern eben genau so, wie sie in Messungen und empirisch objektiven Beschreibungen gegeben wird.⁶¹⁹ „Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände eben so wenig nötig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.“⁶²⁰ Und genau deswegen vertritt Kant nicht einen einfachen Ansatz, sondern einen *doppelten*, der aber kein ontologischer Dualismus ist (der ja gerade von Kant kritisiert wird), sondern eine *asymmetrische* Perspektive, die stets Bezogenes *und* Bezug in den Blick nimmt – und nicht einseitig nur das eine oder das andere verabsolutiert: „Also ist der transzendente Idealist ein empirischer Realist und gestehet der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird.“⁶²¹

Sowohl Platon als auch Kant nehmen nicht nur ihre reflexiven Problemlagen wahr, sondern sie entwerfen ihre bekanntesten Theoreme als reflexionslogisch durchdachte Antworten auf die einseitigen Auslegungen und die Begriffe und Ansätze impliziter Reflexivität. Bei Platon handelt es sich freilich vor allem um Problemlagen, die sich aus einem ontologischen Missverständnis der Annahme logischer Begriffe ergeben, auch wenn im *Sophistes*, wie gezeigt

⁶¹⁹ Vgl. Kant, KrV B 43-44, in klarer Unterscheidung der Hinsichten: „Unsere Erörterungen lehren demnach die *Realität* (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die *Idealität* des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen.“ Vgl. B 52: „Unsere Behauptungen lehren [...] *empirische Realität* der Zeit, d. i. objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung [innere wie äußere] jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingungen der Zeit gehörete. Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute [!] Realität, da sie [gemäß derer] [...] schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich [nach dem ontologischen Verständnis der Wolffianer] zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die *transzendente Idealität* der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder subsistierend noch inhärierend beigezählt werden kann.“ Vgl. schließlich B 53-54: „Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen.“ – *Zeit* ist also bereits das Ergebnis einer Auslegung. Der Genitiv kann hier aber doppelt verstanden werden – Subjectivus: die Vorstellungsart meiner selbst, *von mir, meine Vorstellungsart als Objekt*, ist ein *Doppelbezug* auf das Objekt und das Subjekt, das sich auf das Objekt bezieht: *Asymmetrie* (vgl. 390-391). – Objectivus: die Vorstellungsart *ich als mich, von mir als Objekt* ist die transzendente Apperzeption als logisches Subjekt dieser Argumentation, das *immer schon vorausgesetzt werden können muss: reflexive Verschiebung, Grenze ohne Außen* (vgl. B 130-132). Die *Form* der Zeit wäre damit: Reflexivität. Vgl. dazu auch Anhang 16.

⁶²⁰ KrV A 371. – „[...] denn sie sind... usw.“ kann vor dem Hintergrund der angestellten Überlegung ergänzt werden zu: „[...] denn sie sind, *von der Rechtfertigungsposition des transzendentalen Idealismus aus*, beiderseitig, nichts als Vorstellungen [...].“

⁶²¹ Ebd.

wurde, das systematische Interesse der Auflösung einseitiger und performativ widersprüchlicher Behauptungen durchaus eng an bestimmte zeitgenössische Denkansätze geknüpft wird. Dagegen unternimmt es der *Parmenides* deutlich, die dortige dialektische Analyse fehlerhaft zu gestalten, so dass – unter Beachtung der Rückbezüge⁶²² auf den *Parmenides* im *Theaitetos* und *Sophistes* – durchaus von verschiedenen Blickwinkeln der Dialoge selbst auf ihnen gemeinsame Probleme ausgegangen werden kann.⁶²³ Ist Platons Lösung im *Sophistes* explizit darauf ausgerichtet, die einseitigen Auslegungen als aporetisch auszuschließen und die Rückwendung auf den jeweiligen (eigenen) Logos als eigentlich dialektische Kunst zu etablieren, so ergibt sich Kants Auflösung des aporetischen Doppels eines dogmatischen ‚transzendentalen Realismus‘ und eines skeptizistischen ‚empirischen Idealismus‘ ganz ähnlich als Zurückweisung der einseitigen Auslegung (und ihrer weiteren Sedimentierung als schlechter Dualismus) und zugleich als Etablierung einer asymmetrischen – eben: ‚transzendentallogischen‘ – Doppelperspektive, die einerseits die Bestimmtheit von Setzungen, sofern sie empirisch objektive Urteile sein sollen, als ‚realitas‘ eines Gegebenen und Begriffsinhalt eines Gedachten in den Blick nehmen kann, die aber andererseits die Seite der Denkvoraussetzung nicht zu einer Seelensubstanz verdinglicht, sondern gerade als logische Position, in dann sogleich mannigfaltigen Hinsichten – Worin der Vorstellungen, Dass von Zeit und Raum, ‚Von-wo-her‘ der Einbildungskraft – in den Blick nimmt. Die reflexive Problemlage von beiden Philosophen – was sie über 2000 Jahre miteinander verbindet – ist die Einseitigkeit der Sophisten und der Ontologen, die entweder von einer einmal gesetzten All-Perspektive dogmatisch alle anderslautenden Ansprüche, oder sogar, in der einmal gesetzten Unmöglichkeit einer solchen All-Perspektive, jeden Erkenntnisanspruch zurückweisen.⁶²⁴

Diese Doppelung gilt es nun weiter zu verfolgen, diesmal auf der anderen Seite, in die Diskussion logischer ‚Prinzipien‘ hinein, die auch Platon und Aristoteles bereits nur vorfinden und die sie aber ausgestalten zu grundlegenden Argumentationsfiguren einer sich vor Anderen rechtfertigenden Rede. Das erste ‚Prinzip‘ betrifft das bereits mehrfach angesprochene Problem, dass manche Logoi eben diese Rechtfertigung ihrer Rede ablehnen, mit dem Hinweis auf die Selbstverständlichkeit oder Unhinterfragbarkeit ihrer Perspektive. Solche Ansätze gehen davon aus, dass ihre eigenen *Verstehensvoraussetzungen* – also: was sie aus ihrer

⁶²² Vgl. Anm. 467, 491, 503.

⁶²³ Vgl. Figal, Platons Destruktion der Ontologie, S. 30. Vgl. dagegen die Explikation der verschiedenen mathematischen Fehler in von Kutschera, Franz: Platons ‚Parmenides‘, Berlin/New York 1995. Vgl. zur Bewertung der ‚pädagogischen Funktion‘ insbesondere S. 140-144.

⁶²⁴ Natürlich handelt es sich hier nicht um Zuschreibungen ad personam: Die wirklichen Sophisten und Ontologen sind gegebenenfalls in ihrer Argumentation differenzierter und werden von Platon und Kant vor allem als Exponenten eines Problems zugespitzt dargestellt. Gerade in dieser Zuspitzung aber geraten weniger die genannten Positionen in den Blick, als eben jene Probleme, die allererst den Anstoß gegeben haben zu ihren philosophischen Überlegungen. – Wenn auch sonst die Frage nach der gegenwärtigen Relevanz nicht die Haltung der vorliegenden Arbeit ist, kann hier ausnahmsweise gefragt werden, ob nicht angesichts eines mathematischen und statistischen Realismus, der (beinahe) erfolgreichen universitären Verdrängung von Ansätzen, die nicht von einem platten Naturalismus ausgehen und den zahllosen Polemiken und Sophismen, die die philosophische Debatte beherrschen, eine ausgereifte Metaphysikkritik wieder dringend an der Tagesordnung wäre.

Sicht zum Verstehen von ... voraussetzen zu müssen scheinen – im Vorhinein, a priori und für alle anderen, als unhinterfragbare *Geltungsvoraussetzungen* zu nehmen sind. Es ist z. B. völlig klar, dass ich ein Verstehen von Sprache voraussetzen muss, um eine philosophische Begründung nachvollziehen zu können – in diesem Sinne ist die Forderung eines ‚voraussetzungslosen Standpunktes‘ aporetisch. Daraus ergibt sich aber *überhaupt nicht*, dass *mein Verständnis* von ‚Sprache‘ schon von sich her für das zu Verstehende als Voraussetzung gilt, d. h. von allen anderen schon im Vorhinein geteilt werden muss. Denn das müsste allererst in einem – neuen, anderen – philosophischen Diskurs begründet werden, so dass z. B. der Verweis auf sprachwissenschaftliche Untersuchungen nichts weiter ist, als das bloße ‚Weiterreichen‘ der Rechtfertigungspflicht an einen weiteren Rahmen. Wer empirische wissenschaftliche Ergebnisse zur Voraussetzung von Philosophie macht, ist nicht besonders aufgeklärt oder denkt besonders wissenschaftlich, sondern hat im Gegenteil, in und durch diese Voraussetzung, alle seine eigenen ontologischen und logischen Voraussetzungen für alle anderen zur Regel erklärt. Wer das tut, hat vielmehr *gegen* seine wissenschaftliche und philosophische Rechtfertigungspflicht gehandelt und den ersten Schritt in einen Dogmatismus hinein gemacht, aus dem es, nach einigen Wiederholungen dieser Argumentationsfigur, immer schwerer wird, den Ausgang zu finden, weil man ja qua impliziter Voraussetzung immer Recht behalten wird. Der Dogmatismus ist *selbstaffirmativ* und wird mit der Zeit immer unzugänglicher für andere Perspektiven; gerade das macht ihn so problematisch. In der Tradition wird ein solcher sich selbst ermächtigender Logos in verschiedenen Argumentationsfiguren expliziert, von denen die bekannteste die *petitio principii* ist. Sie bezeichnet sowohl dogmatische als auch skeptizistische Verwechslungen von Geltungsbehauptungen mit Geltungssetzungen und kann daher auch in beiden Richtungen eingesetzt werden. Das erste logische Prinzip betrifft demgemäß, reflexiv, die *Selbstermächtigung*.

Das zweite, noch wichtigere, logische ‚Prinzip‘ wird zuerst von Platon und dann von Aristoteles expliziert und aber vor allem von Letzterem durch einen elenktischen (d. h. reflexiven) Beweis begründet (nicht: abgeleitet). *Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch* wurde in der Tradition immer wieder als logische Regel oder als ontologisches Prinzip expliziert; tatsächlich kann er – und wird er hier – zurückgeführt werden auf das, was jeder, der eine logische Position überhaupt einnimmt, wenn er argumentiert, immer schon getan hat. Dabei gilt es innerhalb des Satzes eine logische Doppelperspektive zu beachten, die wiederum angelegt ist als Möglichkeit, in mehr als nur einer Weise verschiedene Hinsichten voneinander zu unterscheiden. In beiden logischen ‚Prinzipien‘ zeigt sich die reflexive Komplikation: in der *petitio principii* in der *Verbergung* der eigenen relativen Setzung und der Voraussetzung, dass diese Setzung bereits *von sich selbst her* wahr sei; im inhaltlichen und performativen Widerspruch darin, dass alles, was gesagt wurde, hinsichtlich dessen, *wie und als was* es gesagt wurde, wenn es gesagt wurde, für alle anderen einsehbar und deswegen nicht konsistent verneinbar ist. Für den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch ist außerdem in aller Kürze die Verbindung mit dem Satz der Identität aufzuweisen, insofern dieser nicht als formale Identität ‚A = A‘ genommen wird, sondern als reflexive, genau deswegen, weil jede Setzung, insofern sie *diese* (und nicht jene) Setzung ist, nicht als nicht gesetzt behauptet werden kann. Das zweite logische ‚Prinzip‘ betrifft also, reflexiv, den *Selbstwiderspruch*.

5.2. *Petitio principii*

Die Wahrnehmung bzw. Formulierung von so etwas wie ‚dogmatischer Voraussetzung‘ kann möglicherweise bis ins 6. Jh. v. Chr. zurückverfolgt werden.⁶²⁵ Im Übergang vom 5. zum 4. Jh. und insbesondere bei Platons und Aristoteles‘ Zeitgenossen scheinen dogmatische Sophismata zu einem allgemeinen logischen Kenntnisstand zu gehören. Erwähnenswert ist neben der platonischen Dialektik, die diese dogmatischen Voraussetzungen kritisch in den Blick nimmt, die Schule des Sokrates-Schülers Euklid von Megara (450-368), deren Überlegungen über die Akademie und das Lykeion hinaus von kynischen und skeptischen Ansätzen aufgenommen wurden. Insbesondere Eubulides von Milet hat in der Mitte des 4. Jh. sophistische Fehlschlüsse formuliert, die in ihrer Knappheit die ganze Problematik verdeutlichen.⁶²⁶ So lautet z. B. der ihm zugerechnete ‚Fehlschluss des Gehörnten‘ (‚Cornutus‘) etwa so: (1) Wenn du etwas nicht verloren hast, dann hast du es noch. (2) Hast Du Hörner verloren? – Antwort: Nein – (3) Du hast also noch Hörner.⁶²⁷ Die Möglichkeit der dogmatischen Setzung liegt in dem unendlichen Urteil ‚was Du nicht verloren hast‘, das in der Setzung ignoriert, dass etwas, um verloren werden zu können, erst einmal gehabt worden sein muss. Noch deutlicher wird die dogmatische Setzung im ‚Fehlschluss des Verhüllten‘ (‚Velatus‘): (1) Kennst du den Verhüllten? – Antwort: Nein. – (2) Der Verhüllte ist dein Vater. Kennst du nun den Verhüllten? (3) – Antwort: Ja. – (4) Denselben kennst du also und kennst ihn auch nicht.⁶²⁸ Eine andere Version lautet: (1) Kennst du den Verhüllten? – Antwort: Nein. –

⁶²⁵ Vgl. den ‚Skeptizismus‘ des Xenophanes in DK 21 B 34: „Und das Genaue [saphès] freilich erblickte kein Mensch und es wird auch nie jemand, der es weiß (erblickt hat) in bezug auf die Götter und alle Dinge, die ich nur immer erwähne; denn selbst wenn es einem im höchsten Maße gelänge, ein Vollendetes auszusprechen, so hat er selbst trotzdem kein Wissen davon; Schein(meinen) haftet an allem.“ – Die Anlage der spezifischeren Perspektive, die später von der pyrrhonischen Skepsis vertreten wird, bemerkt Stygermeier, Während Sokrates schweigt, S. 59 Anm. 6 [98]: „Die Möglichkeit der Interpretation des Satzes als Formulierung einer regulativen Idee [qua ‚saphès‘] wird [...] entweder gar nicht oder viel [zu wenig] berücksichtigt.“ – Vgl. auch die Auseinandersetzung Heraklits mit dem ‚idios‘ (Kapitelabschnitt 4.1), sowie Parmenides DK 28 B 7-8, 53-54; Epicharmos DK 23 B 14, 20.

⁶²⁶ Vgl. dazu im Folgenden die Darstellung von Döring, Klaus: Eubulides aus Milet, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike Bd. 2.1, hg. v. Hellmut Flashar, Basel 1998, S. 215-218. Vgl. aber S. 216: „Aus der Tatsache, dass Platon in den 380er Jahren in seinem ‚Euthydem‘ mit derartigen Schlüssen sein Spiel treiben konnte, darf man wohl schliessen, dass die Beschäftigung mit ihnen damals schon eine gewisse Tradition hatte.“ Vgl. zu solchen auch Aristoteles, Soph. elench. 179a33-b33. Vgl. für eine Gesamtdarstellung der Megariker im historischen Kontext Prantl, Carl: Geschichte der Logik im Abendlande. Erster Band, Leipzig 1927, S. 33-57.

⁶²⁷ Vgl. Döring, Eubulides aus Milet, S. 216: „Das Argument lautet (wiederum in Kurzform) so: ‚Wenn dir etwas nicht verlorengegangen ist, dann hast du es. Deine Hörner sind dir nicht verlorengegangen. Also hast du Hörner.‘“

⁶²⁸ Vgl. ebd.: „In einer Kurzform lautet der ‚Verhüllte‘ so: ‚Kennst du den Mann, der da gerade herankommt und verhüllt ist? – Nein. – (Man nimmt die Verhüllung weg.) Wie nun: Kennst du diesen Mann? – Ja. – Denselben also kennst du und kennst du nicht.‘“

(2) Der Verhüllte ist dein Vater. (3) Du kennst also deinen eigenen Vater nicht.⁶²⁹ – Dieses Sophisma ist quasi zeitlos: In ihm spielt die dogmatische Setzung eine Rolle, dass der Fragende immer schon weiß, wer der Verhüllte ist, gerade aber durch ‚der Verhüllte‘ die Möglichkeit besteht, alles an diese Stelle zu setzen.⁶³⁰

Das sophistische Ausgangsproblem bei demjenigen, der behauptet, ‚alles‘ zu wissen oder rechtfertigen zu können, wurde bereits in der Analyse der reflexiven Verschiebung im *Sophistes* angeschnitten.⁶³¹ Den Umgang mit einem Dogmatiker hat Platon aber auch an anderer Stelle ins Werk gesetzt, im ersten Buch der *Politeia*, im wahrscheinlich frühen Dialog *Thrasymachos*. Hier kann die Thematisierung von Gerechtigkeit so gelesen werden, dass sie in drei Stufen der Eskalation gegeben wird:⁶³² Kephalos setzt Gerechtigkeit mit Rechtspflichten gleich, die vertraglich implizit oder explizit festgelegt sind. Horizont dieses Arguments ist eine bereits bestehende Ordnung. Polemarchos, bereits im Namen ‚polemischer‘, spitzt dies in Verteidigung seines Vaters Kephalos auf das Eigenrecht der Unterscheidung von Freund und Feind zu. Thrasymachos – ‚thrasýmachos‘, ‚heftig im Gefecht‘ – tritt schließlich explizit gewalttätig auf: Er „raffte sich auf und kam auf uns los, recht wie ein wildes Tier, um uns zu zerreißen [...] Er [...] rief mitten hinein und sagte: In was für leerem Geschwätz seid ihr doch schon lange befangen, o Sokrates? Und was für Albernheiten treibt ihr miteinander, indem ihr euch immer nur schmiegt und biegt einer vor dem anderen?“ (Pol. 336b-c) In der Folge stellt er Begriffsverbote auf und fordert von Sokrates, er solle „deutlich und genau“ sagen, was er meint: „Denn ich werde es nicht gelten lassen, wenn du dergleichen Geschwätz vorbringst.“ (336d) Seine gesamte Haltung in der Rede ist geprägt von der Überzeugung, es bereits besser zu wissen; so ist denn auch seine These nicht nur in dem, was er tut, sondern auch im Inhalt dogmatisch: „Ich nämlich behaupte, das Gerechte sei nichts anderes als das dem Stärkeren Zuträgliche“ (338c). Der inhaltlich vertretene Dogmatismus beginnt so, den operativ von Anfang an als Gewalt inszenierten Dogmatismus zu betreffen: Thrasymachos tritt auf wie das, was er behauptet. In seinem Monolog (343a-344c) installiert er zynisch den Willen zur Macht als eigentlich treibende Kraft: „die Ungerechtigkeit [...] herrscht über die in der Tat Einfältigen und Gerechten [...].“ (343c) Nach dieser längeren Rede will Thrasymachos gehen – *aber nun wird er zurückgehalten*: „Allein die Anwesenden ließen ihn nicht, sondern nötigten ihn, zu bleiben und Rede zu stehen [paraschein ... logon, ‚den Logos vorzulegen‘, zu ‚übergeben‘] über das Gesagte.“ (344d) Sokrates nimmt nun die Rede des Thrasymachos in kleinen Schritten auseinander; der wiederum gesteht „dies zwar alles ein, aber nicht so leicht, wie ich es jetzt erzähle, sondern [...] mit Mühe und unter gewaltigem Schweiß [...].“ (350c-d) Trotz der durchaus sachlichen Auseinandersetzung wirft Thrasymachos Sokrates immer wieder vor, nicht frei reden zu können und von ihm eingeschränkt und übervorteilt zu werden, woraufhin Sokrates geduldig seine Bezug-

⁶²⁹ Vgl. Regenbogen, Arnim/Meyer, Uwe (Hgg.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Art. ‚Velatus‘, S. 698 Sp. 1.

⁶³⁰ Dieser zweite Fangschluss ist im 20. Jahrhundert noch einmal zu unverdienten Ehren gekommen, als erster der sog. ‚Gettier-Fälle‘, die in einem dreiseitigen Aufsatz des US-amerikanischen Philosophen Edmund Gettier dargestellt sind, vgl. dazu Anhang 17.

⁶³¹ Vgl. Theait. 160c, 170c; Soph. 233a-c.

⁶³² Vgl. zu dieser Lektüre Zehnppennig, Barbara: Platon zur Einführung, Hamburg 1997, S. 29-62.

nahme auf den Logos und seine Fragen wiederholt. – Die Einwürfe und spitzen Bemerkungen des Thrasymachos und die Antworten und der Umgang des Sokrates sind insgesamt eine Lektion darin, wie mit Dogmatikern umgegangen wird: Ihre Rede wird nicht einfach hingenommen, sondern geduldig und zugleich unnachgiebig geprüft – nicht durch einen Dritten, sondern durch die Redner selbst, die zugleich Richter sind *und* durch alle anderen, die Thrasymachos dazu nötigen, seine Rede ‚auszuhändigen‘ und zur Prüfung vorzulegen. Nicht allein Thrasymachos oder Sokrates, sondern die *Gemeinschaft der am Gespräch Teilhabenden* ist die letzte Instanz der Prüfung:

„Wenn wir nun zu seiner Rede eine entsprechende Gegenrede anlegen wollten, wieviel Gutes es wiederum hat, gerecht zu sein, und dann er wieder eine und wir eine andere, so würde man die Güter zählen und messen müssen, die wir jeder dem anderen vorhalten, und wir würden schon irgendwelcher Richter bedürfen, welche zwischen uns entschieden. Wenn wir aber wie bisher in der Untersuchung einander zum Eingeständnis zu bringen suchen [anologoumenoi pròs allélous skopômen], so würden wir selbst zugleich Richter und Redner sein.“⁶³³

Platon löst also die dogmatische Haltung auf in die Einforderung der Gleichberechtigung im Dialog: „zugleich Richter und Redner sein“ bedeutet eben, dass jeder sich auf gleiche Weise auf den Logos des jeweils anderen berufen kann und eben gerade keiner mit dem vorläufigen Recht ausgestattet ist, die eigene (vermeintliche) Autorität in Geltung für alle anderen zu setzen. Mithin ist in dieser Passage auch ausgesprochen, worin der spezifische Widerspruch desjenigen besteht, der eine *petitio principii* begeht: Er besteht in dem Anspruch, von vornherein *für alle anderen* sprechen zu können, an ihrer Stelle zu stehen und ihre Perspektiven mit der eigenen Perspektive *a priori* zu umfassen. An Thrasymachos' Rede und Tat wird auch deutlich, dass die *petitio principii* eben nicht nur ein logischer Fehler in der Diskussion eines Problems oder einer Frage ist, sondern aktive Gewalttätigkeit in einem Diskurs, die auch nicht davor zurückschreckt, den Opponenten zum Täter zu erklären und sich selbst in die Opferrolle zu setzen.⁶³⁴ Die dogmatische Perspektive des Thrasymachos ist gleichsam absolut: Nicht nur glaubt er sich von vornherein im Recht, sondern die Anderen werden gleichsam kategorisch als dumm und einfältig bezeichnet, weil sie sich von Sokrates an der Nase herumführen lassen. Seine Gewalt ist so deutlich, dass man sich der Illusion von Macht und Abgeklärtheit, die er lautstark verkündet, kaum erwehren kann. Bemerkenswert an dieser Passage ist aber die Reaktion der übrigen Gesprächsteilnehmer – denn es ist nicht allein Sokrates, der „ihn [nötigte], zu bleiben und Rede zu stehen“, sondern es sind *alle* Teil-

⁶³³ Pol. 348a-b. – Vgl. Lyotard, *Der Widerstreit*, S. 49-50: „Im *Staat* [...] schlägt Sokrates vor, jenen anderen Dritten auszuschließen, der im Gerichtssaal oder in der Versammlung interveniert: den Richter. [...] Diese doppelte Zurückweisung [der Zeugen und des Richters] emanzipiert den Dialog von den rhetorischen und dialektischen Verfahrensweisen [...]. Abseits der öffentlichen Stätten nimmt eine Institution Gestalt an. In ihrem Bereich geht es nicht um Sieg, sondern um Einigkeit.“

⁶³⁴ Vgl. den Dialog *Menon*, wo der gleichnamige Sophist ebenfalls versucht, Sokrates zum Täter der eigenen Verwirrungstaktik zu erklären (Men. 79e-80b). Genialerweise wendet Sokrates eben diesen Vorwurf um zur Demonstration dessen, wie Tugend gelehrt werden kann, in inhaltlich-operativer Inanspruchnahme der ‚anámnesis‘ (84b). Vgl. dazu auch die bislang unveröffentlichte B.A.-Arbeit *Hinwendung – Rückwendung – Umwendung. Die paideia und der Weg der philosophischen Bildung bei Platon* von Laura Martena.

nehmer am gemeinsamen Dialog. Sokrates formuliert also mit der Forderung „zugleich Richter und Redner sein“ eben nicht sein eigenes Dogma, sondern er spricht aus, worin die Anderen ihm schon zuvorgekommen sind: Wer einen Logos vorbringt – egal welchen, egal worüber, egal wie – der muss für diesen Logos Verantwortung übernehmen, bis zum Schluss. Aus dieser Konsequenz führt philosophisch keine Ausflucht heraus, keine Bezugnahme auf Autoritäten oder abwesende Legitimationen, keine im Brustton der Überzeugung vorgetragene vermeintliche Selbstverständlichkeit und keine gewaltsame Beendigung einer Diskussion.⁶³⁵ Der platonische Dialog ist mehr als bloße Form, auch mehr als literarische Spielerei und sogar noch mehr als die Form, in der Philosophie geschieht: Er ist der gemeinsame Logos selbst, an dem teilnimmt, wer aussagt und Antworten gibt, die gemeinsame Verhandlung von Geltungsansprüchen und ihrer Rechtfertigung.⁶³⁶

Diese Beispiele zeigen bereits deutlich, wie sich die *reflexive Struktur* einer dogmatischen Setzung in philosophischen Reflexionen darstellt: Sie entspricht der Auslegung der logischen Position (als Immanenzbegriff) bzw. der reflexiven Komplikation (als Strukturbegriff) in einer *Reflexions-Struktur*. Eine dogmatische Setzung ist bereits reflexiv kompliziert, mit dem Unterschied, dass sie ihre eigene logische Position – als Immanenzbegriff oder in einem Strukturbegriff – *dergestalt* auslegt, *dass diese Auslegung an die Stelle aller anderen möglichen logischen Positionen gesetzt werden soll*. Die logische Position wird nicht (nur) ontologisch ausgelegt, sondern sie wird so ausgelegt, dass wiederum die logische Position *dieser Auslegung* gleichsam ‚von innen her‘ *ersetzt* werden soll *durch* diese Auslegung. Der Anwender einer dogmatischen Setzung versucht inhaltlich, seine eigene operative logische Position zugleich *durchzustoßen* und an ihre Stelle einen ‚All-Punkt‘, eine ‚Gottesperspektive‘ zu

⁶³⁵ Vgl. Schweidler, Geistesmacht und Menschenrecht (wie Anm. 46), S. 16: „[...] wie es überhaupt unmöglich ist zu philosophieren, wenn man sich von vornherein dabei schon im Recht sieht. Wir kämpfen in jeder Zeile einer philosophischen Untersuchung um das Recht, sie anzustellen.“

⁶³⁶ Vgl. Lyotard, Der Widerstreit, S. 51: „Tatsächlich geht es nicht nur darum, die Dummen, die vorgeben, ein Gespräch führen zu können, auszuschließen, sondern auch darum, jene Starrköpfe, die das Gespräch ablehnen, anzulocken und zu bessern. Der simulierte Dialog dient als Lockmittel für sie. Der Materialist betritt nicht die Bühne des Dialogs, ist aber auf ihr repräsentiert.“ Lyotard beschreibt diese ‚einnehmende‘ Mechanik des Dialoges anhand eines Beispiels aus den *Nomoi*, S. 51-52: „Zu Kleinias und Megillos sagt er [der Athener]: Bevor wir uns darüber auseinandersetzen, ob die Seele älter ist als der Körper, haben wir gleichsam einen reißenden Strom zu durchqueren. Ich bin der Kräftigste von euch und bereits mit vielen Strömen vertraut. Laßt erst mich den Übergang versuchen und begutachten, ob ihr ihn meistern könnt. Wenn nicht, werde ich es allein riskieren. Wäre das nicht vernünftig? Ebenso ist auch die uns jetzt bevorstehende Untersuchung zu gewaltig und für eure Kräfte vielleicht unüberschreitbar‘, ihr seid im Antworten ungeübt und werdet den Boden unter den Füßen verlieren. Deshalb halte ich es für geboten, jetzt so zu verfahren, daß ich zuerst an mich selbst die Fragen richte, während ihr auf sicherem Boden zuhört, und dann auch selbst die Antworten darauf gebe und die ganze Argumentation soweit durchführe... Gesagt, getan: ‚Und indem man mich in dergleichen durch solcherlei Fragen zu widerlegen sucht, scheint es mir das sicherste, in folgender Weise sie zu beantworten. Wenn etwa einer sagt ‚Steht denn, o Gastfreund, alles fest (...)‘? Einiges, werde ich dann erwidern, bewegt sich wohl...‘ Es folgt ein gestellter Dialog (893b-894b), der folgendermaßen schließt: ‚Haben wir nun, ihr Freunde, alle Bewegungen (...) angeführt (...)‘? Wer sind die genannten Freunde? Die vom Athener in seinem Dialog für eine Stimme simulierten Gesprächspartner oder seine realen Gesprächspartner Megillos [...] und Kleinias [...]? Immer knüpft dieser letztere an das fiktive oder ‚reale‘ ‚meine Freunde‘ mit einer Frage an. Er hat also den Strom durchquert.“

setzen, der sich in kategorischen und pauschalen Urteilen ausdrückt: ‚Es ist unmöglich/undenkbar, dass ...‘, ‚Egal was Du sagst, x hat es immer schon gesehen‘, ‚Das ist alles, was man sagen kann‘ usw. Das formale ‚Alles‘, das von einer logisch ausgelegten logischen Position schlicht ‚alles Denkbare‘, ohne inhaltliche Bestimmung meint, wird in der ontologisch ausgelegten logischen Position einer dogmatischen Setzung deckungsgleich zu machen versucht mit der inhaltlichen Bestimmung dieser Setzung: ‚Alles‘ wird zu ‚Alles, was ich für ‚Alles‘ halte‘. Die dogmatische Setzung befindet sich also in einem reflexiven Konflikt mit sich selbst: Um überhaupt wahrgenommen zu werden, muss sie im Gespräch geäußert werden und hat von daher, wie jede andere Äußerung auch, die einfache Struktur ‚... : ...‘, reflexive Komplikation bzw. die logische Position *dieser* Äußerung. Auf der Inhaltsseite wird aber die logische Position – vorzugsweise durch indexikalische Ausdrücke wie ‚das/dieses‘, ‚was man sagt/denkt‘, ‚es‘ usw. – so ausgelegt, dass sie als Allgemeinplatz erscheint. Die dogmatische Setzung setzt also inhaltlich an die jeweilige Stelle ihrer eigenen logischen Position die Auslegung ‚jeder‘ oder ‚alle (anderen)‘ und verbindet diese Auslegung stets mit einer Notwendigkeit oder dem Anschein von Vollständigkeit oder abschließender Genauigkeit bzw. der kategorischen Verneinung von Möglichkeit: ‚Jeder muss ...‘, ‚Alle sind sich darüber im Klaren, dass ...‘, ‚Man kann nur zugeben, dass ...‘, ‚Es ist (für alle) undenkbar/unmöglich, dass ...‘ usw. Die dogmatische Setzung ist eine *Selbst-Ermächtigung*, nicht etwa des Sprechens – dazu ist jeder schon ermächtigt, wenn er überhaupt anhebt, zu sprechen – sondern der *Geltung des Gesagten*. Ihre Struktur ist eminent reflexiv in der impliziten Voraussetzung der Zustimmung aller anderen: ‚Was ich sage, gilt, weil ich es sage!‘ Oder kurz: ‚Es ist so!‘ Im Gegensatz zur *Geltungsbehauptung*, die für ihre (mögliche) Geltung die begründete Zustimmung anderer erfordert (oder ihren performativen Widerspruch in der Verneinung), braucht also die *Geltungssetzung* keine Anderen, nur als Statisten oder als ‚populus‘, an den man Argumente nicht mehr deswegen richtet, damit sie geprüft, sondern nur noch, damit sie abgenickt werden.

Eine solche ausführliche Behandlung der dogmatischen Setzung ist nur auf den ersten Blick überflüssig, ebenso wie nur auf den ersten Blick jeder Philosoph im Vorhinein davon ausgeht (!), dass ihn diese Struktur nicht betrifft. Denn in dieser reflexiven Struktur der Selbstermächtigung sitzt eben diejenige implizite Reflexivität, die Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung war: Wer von einem a priori so-und-so gesetzten Rahmen von Begriffen, Themen, Methoden, Möglichkeiten, historischen Kontexten usw. ausgeht, von einer geheimen ‚Asservatenkammer‘, die all das beherbergt, der hat in seiner Lektürehinsicht den Text bereits angemessen an Voraussetzungen, die dieser eventuell gar nicht teilt. Die doxographische Festlegung philosophischer Ansätze, die aus philosophiegeschichtlicher Perspektive einigermaßen verständlich ist, versteinert allzu leicht in eine Karikatur des Philosophen, den es doch allererst mit Aufmerksamkeit auf das auszulegen gilt, was allen in gleicher Weise vorliegt: den Text. In Kapitel 6 wird diese reflexive Struktur der dogmatischen Setzung noch einmal aus einer anderen Perspektive aufgegriffen und mit den in Kapitel 4 dargestellten Richtungssinnen verbunden.

Die *petitio principii* nun wird als logisches ‚Prinzip‘ eigentlich begrifflich und systematisch vor allem ausgearbeitet bei Aristoteles, in der *Ersten* und *Zweiten Analytik*, den *Sophistischen*

Widerlegungen und der *Topik*. Von dort aus wird sie in der philosophischen Tradition aufgenommen und bis in die Moderne tradiert.⁶³⁷ In der *Ersten Analytik* (II, 16. Kapitel) wird die *petitio principii* folgendermaßen erläutert: „Die Forderung und Voraussetzung des ursprünglich Gefragten (*petitio principii*) besteht, allgemein gefaßt, darin, daß man das vorliegende jeweilige Problem unbewiesen läßt.“ (64b) Sie ergibt sich daraus, „daß man durch sich selbst beweist, was nicht durch sich selbst klar ist, d. h. eben nicht beweist [...]“.⁶³⁸ (65a) In der *Zweiten Analytik* (I, 3. Kapitel), wird der Zirkelschluss abgewehrt: „Daß man aber unmöglich schlechthin im Zirkel beweisen kann, ist klar [...]. Denn dasselbe kann unmöglich zugleich früher oder später sein als dasselbe [...]“ (72b) Die Ordnung von ‚*hýsteron/próteron*‘ ist hier nicht zeitlich, sondern logisch zu verstehen; im vorangegangenen Kapitel sind thematisch ‚*erste Prinzipien*‘, die ‚in höherem Grade‘ geglaubt werden, weil ‚durch sie auch das spätere‘ gewusst wird.⁶³⁹ Dieses logische Verhältnis aber findet sich in einem Logos: „Aber [die], die einen Zirkelbeweis annehmen [...] müssen [...] nichts anderes sagen, als, das sei, weil das sei. So aber ist es leicht, alles zu beweisen.“⁶⁴⁰ (ebd.) Beiden Darstellungen gemeinsam ist, dass eben etwas *nicht durch sich selbst* oder *von sich selbst her* (qua ‚*hýsteron/próteron*‘) gilt. In den *Sophistischen Widerlegungen* (27. Kapitel) ist die *petitio principii* auf eine bündigere Darstellung gebracht, nun unabhängig von der syllogistischen Logik der *Analytiken*:

„Was die (Fehlschlüsse) angeht, die laufen über das *Fordern und Sich-Nehmen der Anfangsnahme* [παρὰ αἰτεῖσθαι καὶ λαμβάνειν τὸ ἐν ἀρχῇ], so ist [das dem [...] Lernenden, wenn das klar vorliegt,] nicht zuzugeben, [auch dann nicht, wenn es ansonsten Ansehen genießt, wobei dann gesagt ist, wie es steht]. Ist (dieser Fehler) aber verborgen geblieben, so soll man die Unkenntnis, die sich in der Fehlerhaftigkeit solcher Reden verrät, auf den Fragenden umwenden [metastreptéon], als einen Mann, der von Gesprächsführung [dieilegménon, Part. Perf.] nichts versteht: denn Widerlegung erfolgt *ohne Verwendung der Anfangsnahme* [ὁ γὰρ ἐλέγχος ἀνευ τοῦ ἐξ ἀρχῆς].“⁶⁴¹

Wer eine dogmatische Setzung macht, dessen Behauptung kann zurückgewiesen werden, bemerkenswerterweise auch dann, wenn die Behauptung auf den ersten Blick Einleuchtendes sagt. Die Sache der ‚Gesprächsführung‘, ‚*dialégesthai*‘ als *miteinander* ‚geführtes Ge-

⁶³⁷ Vgl. Kant, Jaesche-Logik A 211-212: „Unter einer *petitio principii* versteht man die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewissen Satzes, obgleich er noch eines Beweises bedarf. – Und einen *Zirkel im Beweisen* begeht man, wenn man denjenigen Satz, den man hat beweisen wollen, seinem *eigenen* Beweise zum Grunde legt.“

⁶³⁸ Dass mit dem, ‚was ... durch sich selbst klar ist‘, nicht nur eine simple Tautologie gemeint sein muss, zeigt der elenktische Beweis des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch, vgl. Kapitelabschnitt 5.3.

⁶³⁹ Vgl. Anal. post. I 3, 72a30-32.

⁶⁴⁰ Vgl. zum eigentlichen Zirkelschluss, „daß man aus der Konklusion und dem Ansatz der einen Prämisse in umgekehrter Fassung auf die andere Prämisse schließt, die man bei dem ersten Schluß angenommen hat“, auch Anal. prior. II 5.

⁶⁴¹ Soph. elench. 27, 181a. – Für die Übersetzung von „*légonta talethés*“ mit „wobei dann gesagt ist, wie es steht“ verweise ich auf die Übersetzung von Pieter S. Hasper, vgl. http://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie_3/personen/hasper/verg_sem/lv_bose_2011/betrug/sophist_widerleg_d.pdf, abgerufen am 04.06.14 um 20:20, S. 34.

sprach', ist nicht zuallererst das ‚Wahrsagen‘, sondern die Rechtfertigung der Rede.⁶⁴² Und deswegen wird die Unkenntnis der dogmatischen Setzung auf den Setzenden ‚umgewendet‘: Er wird nicht mit einer anderen *petitio principii* konfrontiert, sondern mit der Untersuchung seines Logos, ganz so, wie er ihn gegeben hat. In der *Topik* (VIII, 13. Kapitel) gibt Aristoteles schließlich die konziseste Formulierung: „Was die *petitio principii* betrifft, so scheint man sie [...] zu begehen [...] am augenscheinlichsten, wenn man eben das fordert, was zu beweisen wäre.“⁶⁴³ (162b) Ebenfalls in der *Topik*, im 14. Kapitel ganz am Ende, gibt Aristoteles schließlich einen guten Rat, der auch heute noch von jedem Philosophen beherzigt werden kann:

„Man darf aber nicht mit jedem disputieren und sich nicht mit dem ersten besten einlassen; denn je nachdem der Gegner ist, kann aus den Disputationen nichts Rechtes werden. Wollte man einen Widerpart, der um jeden Preis den Schein behaupten will, daß ihm nicht beizukommen sei, um jeden Preis matt stellen, so wäre das zwar gerecht, aber man würde sich selbst vergeben. Deshalb darf man nicht leichtthin mit jedwedem anbinden. Denn da kann nichts herauskommen als böses Gerede. Würden doch auch die, die sich bloß üben wollen, kaum umhin können, bei solchen Disputationen in einen streitsüchtigen und rechthaberischen Ton zu verfallen.“ (164b)

Die *petitio principii* betrifft nicht eine abstrakte Vorstellung eines logischen Regelwerks, das von sonst wo her in unser Denken eingelassen ist. Sie betrifft die Kunst der Gesprächsführung selbst und sie ist Ausdruck der innerphilosophische Wahrnehmung dessen, dass ein Teilnehmer am Logos beansprucht, seinen Logos für alle anderen von ihm selbst her absolut zu setzen. Die *petitio principii* darf aber gerade *nicht* so verstanden werden, als sei es grund-

⁶⁴² Die aristotelische Bestimmung des Dialektikers, auch wenn er sich aus Aristoteles' Perspektive nur mit dem ‚Wahrscheinlichen‘ auseinandersetzt, trifft sich gut mit dem Verständnis von Dialektik, wie es auch Platon bereits in wiederhol- und lehrbare Sätze gekleidet hat, vgl. *Topik* VIII 14, 164b: „Denn um in zwei Worten alles zu sagen: ein Dialektiker ist wer etwas aufzustellen und zu beanstanden weiß. Aufstellen heißt, aus Mehrerem Eins zu machen – denn das, was zu begründen ist, muß zu einem Ganzen zusammengefaßt werden –, und Beanstanden heißt, aus Einem Vieles zu machen. Denn man unterscheidet entweder oder man widerlegt [!], indem man die eine Aufstellung zugibt, die andere nicht.“

⁶⁴³ *Topik* 162b-163a. Aristoteles gibt in dieser Formulierung insgesamt fünf Spezifikationen an, die genannte allgemeine und folgende vier spezielle Fälle: „Zweitens, wenn man etwas, was eines partikulären Beweises bedürfte, allgemein postulierte. Drittens, wenn man, wo etwas allgemein zu beweisen ist, etwas Partikuläres postuliert [...]. Hier scheint man was man mit anderem zusammen beweisen sollte, gesondert für sich zu postulieren. Ferner, wenn man das Problem in der Art postuliert, daß man es teilt [...]. Endlich, wenn man von zwei Dingen, die sich notwendig folgen, eines postuliert.“ Dieselbe Anzahl betrifft dann noch die *petitio principii* des Gegenteils des Behaupteten, was insbesondere für Auslegungen bedeutsam ist, die den auszulegenden Text a priori als falsch oder fehlerhaft setzen: „Auf gleich viele Weisen postuliert man das Gegenteil des zu Anfang Gefragten. Erstens nämlich, wenn man die entgegengesetzte Bejahung und Verneinung postuliert [also: Voraussetzung, dass das Gegenteil des Behaupteten gilt; Verwechslung des ‚Nein-sagen-Könnens‘ mit einem Argument]. Zweitens, wenn man konträr Entgegengesetztes zugestanden haben will, daß beispielsweise ein und dasselbe [in ein und derselben Hinsicht] gut und schlecht ist [also: Zugeständnis eines (evtl. scheinbaren) Widerspruchs]. Drittens, wenn man zuerst das Allgemeine annimmt, und dann wieder die partikuläre Kontradiktion postuliert [...]. Ferner, wenn man das konträre Gegenteil von dem postuliert, was mit Notwendigkeit aus den zugestandenen Vordersätzen folgt. Und endlich, wenn man zwar das Gegenteilige selbst nicht annimmt, aber auf zwei Postulaten besteht, die den Widerspruch zugunsten des Gegenteils ergeben.“

sätzlich unmöglich, *Annahmen* zu machen. Philosophisches Denken *ist*, weil es menschliches Denken ist, im Verstehen stets voraussetzungsvoll: Es geht von einer lebensweltlichen Wirklichkeit aus, von Erfahrungen und Ansichten, von Traditionen und Weltbildern, von schulischer und universitärer Bildung. *Verstehensvoraussetzungen sind aber keine Geltungsvoraussetzungen*. Jede Thematisierung eines – sprachlichen, psychischen, historischen, logischen usw. – Rahmens muss *seine eigene Situiertheit bezüglich dieses Rahmens* allererst darstellen und begründen, d. h. die Frage beantworten: ‚*Von wo her* kann das noch gesagt werden?‘ Eine Annahme („hypóthesis“), von der auszugehen eine philosophische Überlegung erst ermöglicht, sofern sie als solche gekennzeichnet ist (und nicht unter der Hand zur bereits eingesehenen Geltungsvoraussetzung wechselt), ist also nicht mit einer Geltungsvoraussetzung a priori zu verwechseln; sie gehört im Gegenteil zum Kernbestand philosophischen Denkens.⁶⁴⁴

Das ‚Von-wo-her‘ des Sprechens ist aber – das haben die vorangegangenen Kapitel gezeigt – nicht einfach vorweg für alle entschieden: Die logische Position ist stets selbst nur eine Auslegung und eine Auslegung, die sie logisch trifft, macht gerade keine inhaltlichen Vorgaben dafür, was eine logische Position aussagen kann oder darf und was nicht. Eine logische Position *kann* sagen, *alles was sie will – sie macht*, so verstanden, *auch noch den Diskurs ihres eigenen Gegners möglich* (wenn auch zugleich widersprüchlich), während ihr Gegner die Rede über ... einschränken und Möglichkeiten durchstreichen will. Er nimmt dann darin aber gerade nicht ‚Alles‘ in den Blick, sondern eben nur das, was *er* für ‚Alles‘ hält. So ist die Forderung der Voraussetzungslosigkeit zu modifizieren: Philosophie soll *bezüglich Geltungsvoraussetzungen* voraussetzungslos sein. Diese Forderung ist *nicht dogmatisch*, sondern sie ergibt sich einfach aus der Struktur des Gemeinsamen, das wir teilen, wenn wir miteinander sprechen: *Jemand sagt jemandem etwas (und ggf. über etwas)*. Ob das, was er sagt, nur so und nicht anders gesagt werden kann, muss die Begründung zeigen. Ein Logos, der von vornherein ‚Geltung‘ beansprucht, hat umgekehrt nicht verstanden, wie man den Begriff ‚Geltung‘ gebraucht, wenn es nicht um begrenzte wissenschaftliche Gegenstandsbereiche geht, sondern um die aufmerksame Diskussion von Argumenten, die von allen vorgebracht werden und vorgebracht werden können. Ein philosophischer Logos kann nur dadurch gelten, dass dasjenige, was er sagt, von Anderen aus logischen Gründen anerkannt werden muss – und *nicht umgekehrt*. Steht diese strenge logische Option nicht zur Verfügung, so kann man sich mit vorläufigen Annahmen behelfen, die aber stets, wenn sie lange und oft gebraucht werden, wieder dazu neigen, zu Geltungsvoraussetzungen gleichsam zu sedimentieren. Die Anerkennung der Anderen kann dann freilich auch ohne logische Geltungsprüfung geschehen, weswegen bei unzureichender logischer Aufmerksamkeit rhetorische Mittel sukzessive die argumentativen ablösen und sich so Schul- und Glaubenssysteme inner-

⁶⁴⁴ Men. 86e-87b: „Dieses ‚von einer Voraussetzung aus‘ sage ich [lego dè tò ex hypotheseos] aber so, wie die Meßkünstler [hoi geometrai] oft etwas zur Betrachtung ziehen, wenn jemand ihnen eine Frage vorlegt [...]. [D]arauf möchte einer sagen: Ich weiß noch nicht, ob dieses ein solches ist, aber als eine Voraussetzung für die Sache glaube ich, folgendes bei der Hand zu haben [...]. So auch wir in Beziehung auf die Tugend; da wir gar nicht wissen, was sie ist, noch wie beschaffen, wollen wir eine Voraussetzung machen dieses erwägen usw. [...].“

halb der Philosophie bilden können. Die Geltungsprüfung eines Logos, egal wie eminent oder unbezweifelbar er erscheint, muss immer möglich sein, weil sie eben möglich *ist*, immer und für jeden: Alles, was als Logos vorgebracht wird, ist – für alle sichtbar – erst einmal nur Anteilhabe an einem Gespräch. Keine Äußerlichkeit und kein Machtgestus kann letztlich darüber hinwegtäuschen, dass, wer philosophisch spricht, zu anderen spricht, die in ihrer bloßen Möglichkeit zu antworten dasselbe Recht zu sprechen besitzen, wie derjenige, der philosophisch spricht.⁶⁴⁵ Was diese Möglichkeit zu antworten verhindert, kann dann als Gewalt eingestuft werden.

Ein philosophischer Logos ist so im Vorhinein nur als Geltungsbehauptung zu sehen und nicht schon als Geltungssetzung. Wer umgekehrt auf der Seite der Rezipienten eine Geltungsbehauptung schon als Geltungssetzung nimmt, der hat ihr das Recht zugesprochen, an seiner eigenen Stelle zu sprechen und verzichtet auf seinen Anspruch, anderes (und ggf. besseres, passenderes, faireres) zu sagen. Es ist freilich möglich, und in vielen Bereichen der Philosophie auch durchaus üblich, sich auf die ‚Seite‘ eines Philosophen zu schlagen und ihn gegen andere zu ‚verteidigen‘. Operativer Faktor ist aber dann gerade nicht mehr die ‚Verteidigung‘, sondern das ‚Sich-auf-eine-Seite-schlagen‘, das je nach Intensität der Identifizierung mit dem verehrten Philosophen dahin kehren kann, dass jedes Argument eines Anderen bereits a priori unter der Maßgabe betrachtet wird, dass der ‚eigene‘ Philosoph bereits alles – oder alles Richtige – dazu gesagt hat. In dieser Kehre hat sich der ‚Verteidiger‘, der sich selbst immer noch dafür hält, gewandelt zum ‚Dogmatiker‘, der andere Perspektiven, wie auch immer, nur noch qua eigener Geltungssetzung begreifen kann.⁶⁴⁶ Ebenso wie in der Wendung von der logischen zur ontologischen Auslegung – der logischen Position, in den Richtungssinnen von Reflexivität – ist der Schritt von der rechtfertigenden Rede zum bereits als gerechtfertigt Angenommenen nur ein kleiner, kein großer. Er hängt nicht am Thematischen, sondern *kann* am operativen Ausschluss anderer Positionen sich darstellen, in einer Ausschließlichkeit, die sich durch ‚alle‘, ‚keine‘, ‚nur‘, ‚nie‘, ‚immer‘ ausdrücken kann oder in den vielen kleinen Negationen in ‚absolut‘, ‚unabhängig‘, ‚uneinholbar‘, ‚unsagbar‘, ‚irrelevant‘, ‚irrational‘ – oder in dem einfachen, durchstreichenden ‚Nein‘ oder der expliziten Selbstermächtigung ‚Weil ich es sage‘. Das heißt nicht, dass diese Begriffe ‚selbst‘ problematisch und zu vermeiden wären. Sondern das heißt, dass sie vorzugsweise in kategorischen und dogmatischen Urteilen vorkommen, die durch den in ihnen implizierten All-Quantor oder die Negation *pauschal* ‚Alles‘ oder ‚Nichts‘ einfordern, ohne Rücksicht (!) auf die Bestimmtheit des Logos, über den sie urteilen und – wichtiger noch – ohne Rücksicht auf die Bestimmtheit ihres eigenen Logos. Von daher ließe sich noch einmal mit Stekeler-Weithofer zusammenfassen:

„[D]er Dogmatiker erkennt das Implizit-Relationale seiner Urteile gerade nicht (an). Er tut vielmehr so, als wäre ein Urteil der Art ‚x ist groß‘ oder auch ‚x hat die Eigenschaft E‘ absolut situationsinvariant. Der subjektivistische Skeptiker dagegen pocht [...] auf seinem ‚Recht‘, die Maßstäbe selbst nach seiner Willkür zu setzen.

⁶⁴⁵ Hier spielt ein Postulat eine Rolle, das in Kapitelabschnitt 6.3.4 näher besprochen wird.

⁶⁴⁶ Vgl. Kant, KpV A 17-18: „[...] denn die, so nur ihr altes System vor Augen haben, und bei denen schon vorher beschlossen ist, was gebilligt oder mißbilligt werden soll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege sein könnte [...].“

Er verkennt damit aber [...], dass dieses Recht bestenfalls als *Vorschlag* zu verstehen ist, welcher der *Zustimmung* der anderen, genauer: seiner Kommunikations- und Handlungspartner, bedarf – und das dabei immer auch auf *Angemessenheit* und *Nachvollziehbarkeit* Anspruch macht. Eben damit beansprucht jeder Skeptiker [...] gerade die Allgemeinheit, die er für unmöglich erklärt.“⁶⁴⁷

Einseitige, pauschale und andere Möglichkeiten von vornherein ausschließende Perspektiven führen stets beide Seiten bei sich, die dogmatische und die skeptische. *Der Dogmatismus ist ein Skeptizismus*, auf dessen Rückseite, und das ‚possierliche Wechselspiel‘⁶⁴⁸ beider beschäftigt die Philosophie seit jeher. Aber gilt das, was für den platten Skeptizismus gilt, für skeptisches Denken überhaupt?

Die *petitio principii*, die bei Platon noch den Kernpunkt der logischen Auseinandersetzung und der Prüfung von Macht- und Geltungsansprüchen bildet, wird von Aristoteles‘ Systematisierung her in der Philosophie zu einer Figur unter vielen; sie gewinnt ihren eigenen Begriff auf Kosten ihrer Wahrnehmung als eigentliches und grundlegendes Problem der Philosophie.⁶⁴⁹ Sie gehört damit spätestens seit Aristoteles zum Bestand der Logik und der Dialektik als Methoden – und sobald das der Fall ist, wird sogleich der Versuch gemacht, sie auf raffinierte Weise zu überwinden. Die antike Diskussion um Dogmatismus und Skeptizismus setzt sich nämlich fort, in den nachplatonischen Schulen der Stoa und der Skepsis, sowohl der akademischen Skepsis der jüngeren Akademie, als auch der (früheren) pyrrhonischen Skepsis des 4. und 3. vorchristlichen Jahrhunderts. Gerade Letztere gilt eigentlich als die radikalere Skepsis, die sich – nach dem Zeugnis freilich des viel späteren Sextus Empiricus (2. Jh. n. Chr.) – gegen den Dogmatismus der exegetischen Schulen und der Stoiker richtet, die systematische Erkenntnis für sich beanspruchen. Das Interessante

⁶⁴⁷ Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte* (wie Anm. 52), S. 185. – Vgl. Schweidler, *Die Überwindung der Metaphysik*, S. 205: „Nicht darin, daß die Erfüllung [eines absoluten Anspruchs, D.P.Z.] bestritten, sondern darin, daß sie überhaupt an einem bestimmten Anspruch gemessen wird, besteht das Selbstmißverständnis der Skepsis.“

⁶⁴⁸ Vgl. Zeidler, Kurt Walter: *Grundriß der transzendentalen Logik*, Cuxhaven 1992, S. 10: Der „Skeptizismus ist unwiderleglich, denn was er in seiner Inkonsequenz sucht, ist seine Widerlegung. Er sucht ein unbezweifelbares Fundament des Wissens außerhalb des Wissens, eine Grundlage, die nicht seine Grundlegung, sondern ein ihm schlechthin Vorgegebenes sein soll. Statt der gesuchten Einfalt eines absoluten Grundes, findet er aber tausenderlei Gründe in denen er sich einnisten und sein Spiel weitertreiben kann. Eben darum liegt in der Inkonsequenz dieses Skeptizismus seine ganze Stärke und Unwiderleglichkeit: er ist der Widerspruch, der sich selbst negiert und dadurch als Widerspruch erhält. [...] Die Philosophie braucht sich bei diesem possierlichen Wechselspiel metaphysischer und skeptizistischer Anmaßungen nicht aufzuhalten, denn sie hat nicht die Aufgabe, die Gegenstandserkenntnis zu entwerten. Sie hat vielmehr die Aufgabe der Begründung. Begründendes Denken aber hat die Aufgabe der Selbstbegründung.“ – Vgl. Cavell, Stanley: *Disowning Knowledge In Seven Plays of Shakespeare*, Cambridge 2003, S. 198: „Skepticism’s own sense of what recovery would consist in dictates efforts to refute it; yet refutation can only extend it [...]. True recovery lies in reconceiving it, in finding scepticism’s source [...]“

⁶⁴⁹ Damit kann allgemein gesagt werden, dass die bloße Katalogisierung von Begriffen und Problemen, die diese aus ihren Kontexten herauslösen, wesentlich mitverantwortlich ist für die scholastischen Verhärtungen, die in der philosophischen Tradition immer wieder auftauchen. Aristoteles tut aber hier schon nichts anderes als andere, schon zu seiner Zeit weitverbreitete, philosophische Historisierungstendenzen, vgl. Zhmud, Leonid: *Die doxographische Tradition*, in: Flashar, Hellmut (Hg.): *Frühgriechische Philosophie* (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike Bd. 1.1), Basel 2013, S. 150-174.

nun an der pyrrhonischen Skepsis ist, dass sie ihren eigenen Dogmatismus gleichsam gegen sich selbst wendet, so dass die Vertretung von Geltungsansprüchen überhaupt sinnlos erscheint.⁶⁵⁰ Die von Sextus überlieferten Skepsis setzt ihre eigene Wirkung zu einem bestimmten Zweck ein, nämlich um über ‚Urteilsenthaltung‘ bzw. ‚Zurückhaltung‘ persönliche ‚Seelenruhe‘ zu erlangen. Es geht nicht darum, die eigene Position dogmatisch zu vertreten, sondern ‚sich selbst auszuschalten‘.⁶⁵¹ Sextus verortet die Skepsis zwischen Dogmatikern und ‚Akademikern‘, womit diejenigen Philosophen gemeint sind, die das ‚Letzte‘ als unerkennbar setzen: „Die Skeptiker aber suchen noch.“⁶⁵² Im Gegensatz zum Skeptizisten, der die Unmöglichkeit des Wissens einfach dogmatisch setzt und dann aber darauf hingewiesen werden kann, dass seine eigene Setzung dann eben nicht mehr Geltung beanspruchen kann, zielt der pyrrhonische Skeptiker gerade darauf ab, durch reflexive Infragestellung in den Zustand einer spezifischen Indifferenz zu gelangen, die allerdings letztlich durch die Abwesenheit jeglicher Geltungsprüfung und überhaupt jeder Diskussion überzeugen müsste.⁶⁵³

⁶⁵⁰ Vgl. Sextus Empiricus: Buch I, 13-15. Nr. 7: Ob der Skeptiker dogmatisiert, in: Ders.: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. übers. v. Malte Hossenfelder, Frankfurt a. M. 1985, S. 96-97: „Der Dogmatisierende [...] setzt die Sache als wahr, über die er angeblich dogmatisiert, der Skeptiker dagegen setzt diese Schlagworte [z. B. ‚um nichts eher‘, ‚ich bestimme nichts‘] nicht als unbedingt wahr. Denn wie das Schlagwort ‚Alles ist falsch‘ und [...] ‚Nichts ist wahr‘ mit den übrigen Dingen auch sich selbst falsch nennt, so nimmt auch der Skeptiker an, daß das Schlagwort ‚Um nichts eher‘ [...] auch sich selbst ‚nicht eher‘ wahr nennt und daß es deswegen zusammen mit den übrigen Dingen sich selbst ausschaltet. [...] Wenn also der Dogmatisierende sein Dogma als wahr setzt, der Skeptiker dagegen seine Schlagworte in dem Sinne vorbringt, daß sie potentiell von sich selbst ausgeschaltet werden, dann wird man wohl nicht behaupten, daß er dogmatisiere, wenn er sie vorbringt. Das Wichtigste aber ist, daß er bei der Äußerung der Schlagworte nur sagt, was ihm selbst erscheint, und daß er nur sein eigenes Erlebnis undogmatisch kundtut, ohne über die äußeren Gegenstände irgend etwas zu versichern.“

⁶⁵¹ Vgl. Cossutta, Frédéric: Toward a Skeptical Criticism of Transcendental Pragmatics, in: *Philosophy and Rhetoric* 36,1 (2003), S. 301-329: 309-310: „[...] in fact, the skeptic does not assert this proposition [it is impossible to argue] nor does he give the word ‚argue‘ the same significance as that given by the defender of the propositions‘ claims to validity: if the skeptic demonstrated the impossibility of argumentation as would the dogmatist, he would indeed be guilty of a performative contradiction, but he just displays the contradictory arguments, without having to assert anything himself. He [...] notes that his assertion is only valid insofar as it appears to him to be thus. [...] [T]he skeptic must leave the philosophical scene.“ – Cossutta versucht in seinem Aufsatz Apels Argument für philosophische Letztbegründung durch eine pyrrhonisch-skeptische Haltung auszuhebeln. Das ist freilich sinnlos, denn wenn es dem Skeptiker, wie Cossutta ihn versteht, nicht um einen Geltungsanspruch geht, dann ist auch seine Verneinung nur eine persönliche Meinung, die von den Teilnehmern am Logos nicht als Gegenargument ernstgenommen werden muss. Schließlich ist auch dann, wenn der Sagende es ‚nicht so gemeint hat‘ oder er ‚nur so etwas sagt‘, immer noch von ihm etwas gesagt, auf das er und Andere sich als diese bestimmte Setzung beziehen können. Das bedeutet übersetzt in die Gewalttätigkeit des ‚nur-so-Sagens‘: Die Verantwortung für das Gesagte ist nicht nachträglich aushebelbar. – Vgl. zu dieser unhintergehbaren Verantwortung Schällibaum, Reduktion und Ambivalenz, S. 344 und in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 6.3.4.

⁶⁵² Sextus Empiricus: Buch I, 1-4. Nr. 1: Der oberste Unterschied der Philosophen, in: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, S. 93.

⁶⁵³ Vgl. den Idealtypus des Arguments gegen die Skeptizisten in Johannes von Damaskus‘ (650-754) *Philosophische Kapitel*: „Einige haben jedoch versucht, die Philosophie anzugreifen, indem sie sagten, daß diese überhaupt keinerlei Erkennen oder Begreifen sei. Ihnen gegenüber werden wir sagen: Wie meint ihr, daß Philosophie kein Erkennen oder Begreifen sei, die ihr erkannt und begriffen oder nicht erkannt und nicht begriffen

Damit gibt Sextus freilich ein, sehr beredtes und teilweise polemisches, Beispiel dafür, wie wenig ihn die ‚Seelenruhe‘ interessiert. Ist die vornehme Urteilsenthaltung also alles, was man an der pyrrhonischen Skepsis bemerken kann? Sextus formuliert zu Beginn seiner Darstellung gleich vier implizite All-Sätze, die sogleich in einem reflexiven Verhältnis stehen: „Vorher [...] möchte ich bemerken, daß ich von keinem [!] der Dinge, die ich sagen werde, mit Sicherheit behaupte, dass es sich in jedem [!] Fall so verhalte, wie ich sage, sondern daß ich über jedes [!] einzelne nur [!] nach dem, was mir jetzt erscheint, erzählend berichte.“⁶⁵⁴ Wenn die dialektische Lösung nicht mehr verfügbar scheint, und nur der Widerstreit von Dogmatismus und dogmatischem Skeptizismus als *ausschließliche Alternative* betrachtet wird, dann erscheint hier einerseits die pyrrhonische Skepsis als Enthaltung von einer Position und als undogmatischer Relativismus. Sie erscheint als die philosophische Position der Rückkehr in die Relativität von Meinungspluralität ohne (aber *partout ohne*) Geltungsstreit. Andererseits aber ist die notwendige Voraussetzung der Selbstrelativierung hier immer noch: Reflexivität, die Möglichkeit, das Inhaltliche auf das Operative zurück zu beziehen. Damit ist in dem soeben genannten Zitat zunächst die Möglichkeit oder Freiheit, immer zu allem auch ‚nein‘ sagen zu können, negativ, als ein *Postulat* formuliert: „Vorher aber möchte ich bemerken, daß ich von *keinem* der Dinge, die ich sagen werde, mit Sicherheit behaupte, dass es sich in jedem Fall so verhalte, wie ich sage, sondern daß ich über jedes einzelne nur nach dem, was mir jetzt erscheint, erzählend berichte.“ In eben diesem Postulat, etwas einfach nur kundtun zu können, ohne einen Letztbegründungsanspruch erheben zu müssen, liegt weiterhin und zugleich positiv die Möglichkeit einer empirischen Wissenschaft, die eben von Axiomen und Hypothesen, von einem Als-ob ausgeht, und von Theorien mittlerer Reichweite, deren wesentliches Ergebnis die Beschreibung aus einer ganz bestimmten Perspektive ist. Voraussetzung dafür bleibt, reflexiv: Die Freiheit, eben *das* tun zu können. Dieses *Tun-Können* kann dann als die eigentliche Entdeckung der pyrrhonischen Skepsis gelten. Die skeptische ‚Ethik‘ muss aber, damit sie funktioniert, immer noch von diesem einen All-Satz ausgehen: dass von *keinem* der Dinge, die gesagt werden, etwas mit Sicherheit, jeden Fall betreffend, behauptet wird, dass über *jedes* einzelne *nur* nach der Weise der persönlichen Erscheinung berichtet wird. Ihr Dogmatismus läge schließlich darin, sichere und in jedem Fall gültige Aussagen *für das im Folgenden Gesagte* durch das Postulat *vollständig* auszuschließen. Wird aber noch das Postulat reflexiv in das von ihm Geforderte eingeschlossen, dann sind, neben der skeptischen Urteilsenthaltung, eben auch *andere* Positionen *möglich*, die etwas mit Sicherheit, also für jeden Fall behaupten und begründen *können*. Das betrifft dann aber eben nur einiges und *nicht alles*, was gesagt wird. Damit wäre zudem so etwas wie ‚Pluralität‘, nicht als Menge, sondern als Offenheit für ... (Anderes, Weiteres) gedacht. Wittgenstein wird sehr viel später einen ganz ähnlichen Gedanken formulieren und eben-

habt? Wenn ihr begriffen habt, dann gibt es ja auch Erkennen und Begreifen. Wenn ihr aber nicht erkannt habt, wird euch niemand glauben, wenn ihr über eine Sache sprecht, deren Erkennen ihr nicht begriffen habt.“ Zitiert nach: Elberfeld, Rolf (Hg.): Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida, Stuttgart 2006, S. 106.

⁶⁵⁴ Sextus Empiricus: Buch I, 4. Nr. 1: Der oberste Unterschied der Philosophien, in: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, S. 93.

falls reflexiv wenden, in ein ‚Prinzip‘ des ‚Nicht-Alles‘, das die Freiheit, ‚nein‘ sagen zu können, in die positive Möglichkeit wendet, (sich) wenngleich immer nur auf bestimmte und dann *dadurch* bestimmende Weise, frei entwerfen zu können.⁶⁵⁵

5.3. Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch

Der vorangegangene Abschnitt zeigt, dass die Problematisierung von im Vorhinein in Anspruch genommenen Geltungssetzungen, die es ablehnen, als bloße Geltungsbehauptungen anerkannt zu werden, keine Erfindung einer neuzeitlichen Logik ist, die bloß anachronistisch in die Vergangenheit projiziert würde. Diese Problematisierung gehört vielmehr zum Kernbereich philosophischer Auseinandersetzungen; einem Kernbereich, in dem es nicht mehr nur um bloß sachliche Fragen geht, sondern in denen Gewalt oder Gefahr – auch Lebensgefahr – stets das Denken bedrohen kann. Implizite Reflexivität gehört nämlich offenbar nicht nur bloß zu den Problemlagen philosophischen Denkens, sondern macht auch einen Gutteil seiner strategischen und architektonischen Selbstdarstellung aus: Die Ansprüche der lehrenden Sophisten werden von Sokrates bis in die letzten Formulierungen hinein befragt, so wie Platon wiederum die Sophisten den Sokrates als unfairen und unredlichen Gesprächspartner hinstellen lässt und die Gewalt, die damit verbunden sein kann, explizit zur Schau stellt. Platons Dialoge sind nicht nur Einübungen in zivilisiertes Miteinander-Sprechen, sondern sie sind Einübung in Zivilisierung, in Liberalisierung und vor allem in die Grenzen einer logisch verfahrenen Rechtfertigung. Der Dialog richtet sich umgekehrt stets auch noch an diejenigen Dogmatiker, die in ihm nur noch repräsentiert und gedolmetscht werden, und zieht aber jeden, der ihm antwortet, in den Bann des gemeinsamen Logos, der von allen Teilnehmern an ihm eingefordert werden kann. Es ist gerade dieser Bann des Gemeinsamen, das auch noch das zweite logische ‚Prinzip‘, den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, betrifft. Um ihn und seinen Beweis zu verstehen, muss noch einmal darauf eingegangen werden, was ‚Widerspruch‘ eigentlich heißen kann.

Im Dialog *Parmenides* begegnete bereits die Leichtigkeit, mit der Sokrates den scheinbaren Widerspruch von Zenon auflöst, einfach dadurch, dass er Hinsichten unterscheidet. Der scheinbare Widerspruch ergab sich aus der Reduktion der reflexiven Komplikation auf nur eine ihrer ‚Seiten‘ bzw. aus der Verabsolutierung einer ‚Seite‘ über die andere: Dasselbe kann zugleich ähnlich und unähnlich sein, genau dann, wenn ‚dasselbe‘ eben nicht identisch ist mit ‚Ähnlichkeit‘ oder ‚Unähnlichkeit‘.⁶⁵⁶ Sokrates führt diese Hinsichtenunterscheidung an ‚sich‘ vor: Er selbst ist *ein* Mensch, aber er kann zugleich aus *vielen* Perspektiven wahrgenommen werden. Inhaltliche Widersprüche ergeben sich also nicht nur daraus, dass ein Teilnehmer zunächst A setzt und dann behauptet, er hätte eigentlich B gesetzt, sondern

⁶⁵⁵ Vgl. dazu Kapitelabschnitt 6.3.4.

⁶⁵⁶ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 307: „Mit der Differenzierung von verschiedenen Hinsichten oder verschiedenen Sachen ist eben ein scheinbarer Widerspruch, der dann, im Nachhinein, logischerweise nie einer war, behoben [...].“

auch einfach aus solchen logischen Fehlleistungen. Was Platon im Präludium des platonischen *Parmenides* inszeniert, findet sich nun in einem ganz ähnlichen Argument, nämlich in den um 400 v. Chr. entstandenen *Dissoi Logoi*, deren Verfasser bislang unbekannt ist: „Was ferner die Behauptung angeht, daß derselbe Mensch ist und zugleich nicht ist, frage ich: ‚Ist er in einer bestimmten Hinsicht oder in jeder Hinsicht?‘ Wenn jemand also leugnet, daß er ist, irrt er, wenn er behauptet, daß ((,in einer bestimmten‘)) und ‚in jeder Hinsicht‘ dasselbe sei. Also sind alle Dinge in irgendeiner Weise.“⁶⁵⁷ Ganz ähnlich wie im platonischen *Parmenides* werden auch in den *Dissoi logoi* Fehler gleichsam inszeniert, um zur dialektischen Übung anzuregen. Die von Sokrates angestellte Hinsichtenunterscheidung, die Inblicknahme des ‚Von-wo-her‘ der eigenen Rede, ist keine platonische Erfindung, sondern sie ist common sense in der antiken Logik.⁶⁵⁸ So findet sie sich auch bei Aristoteles, dessen ‚Kategorien‘ ja vor allem Weisen sind, vom Seienden auszusagen (‚légetai‘⁶⁵⁹) und so bei Nichtbeachtung der Hinsichten in eine ‚Kategorienverwechslung‘ führen:

„Die [Schlüsse] aber, die darauf beruhen, daß das, was eigentlich (*kyriôs*) dieses ist, entweder nur in einer gewissen Hinsicht (*pêj*), oder dort (*pou*) oder dann (*pote*), oder mit Bezug auf etwas (*pros ti*), und nicht schlechthin ausgesagt wird, muß man so lösen, daß man den Schlußsatz (*symperasma*) der Verneinung (*antiphrasis*) gegenüber darauf untersucht, ob er einer von diesen Bedingungen untersteht. Konträres (*ta enantia*) und Gegenteiliges (*antikeimena*), Bejahung (*antiphrasis*) und Verneinung (*apophrasis*) können nämlich unmöglich schlechthin in demselben vorliegen; nichts hindert jedoch, daß jedes von beiden in einer gewissen Hinsicht oder mit Bezug auf etwas oder in gewisser Weise ist oder auch so, daß eines in gewisser Hinsicht, das andere schlechthin ist. Wenn das eine schlechthin, das andere nur beziehungsweise gilt, liegt keineswegs eine Widerlegung vor, und darauf muß man den Schlußsatz seiner Verneinung gegenüber ansehen.“⁶⁶⁰

Die inhaltlichen Widersprüche, sofern sie sich nicht einfach aus einer falschen Behauptung ergeben, ergeben sich aus einer *Nivellierung* dessen, *wovon* Hinsichten eben *diese* Hinsichten sind, *auf eine* der beiden Hinsichten. Bereits auf der inhaltlichen Ebene also wird die eigene Position – eben: *Hin-Sicht* – nicht mit bedacht, wird ein Begriff als Sache genommen, als würden ‚Ähnlichkeit‘, ‚Gerechtigkeit‘ oder ‚Angemessenheit‘ im Garten herumstehen und

⁶⁵⁷ Becker, Alexander/Scholz, Peter (Hgg.): *Dissoi Logoi*. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat. Text – Übersetzung – Kommentar, Berlin 2004, S. 79.

⁶⁵⁸ Vgl. zur intensiven Bedeutung der Verteidigung einer Rede vor einem Publikum als Auszeichnung der sophistisch-philosophischen Kultur des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. den exzellenten Aufsatz von Scholz, Peter: Philosophieren vor Platon – Zu den sozialen und politischen Entstehungsbedingungen der *Dissoi Logoi*, in: Becker/Ders., *Dissoi Logoi*, S. 13-43. – Vgl. zur propädeutischen Bedeutung der ‚Fehler‘, S. 17: „Offensichtlich propädeutische Motive werden ihn veranlaßt haben, diesen ‚Fehler‘ in seine Argumentation einzubauen: nicht um philosophische Studien zu betreiben, sondern um den Anfängern in der Redekunst bestimmte ‚Sophismen‘ aufzuzeigen, durch die sie getäuscht werden können.“

⁶⁵⁹ Vgl. *Met.* V 7, 1017a8ff.; VII 1, 1028a10-12.

⁶⁶⁰ *Soph. elench.* 25, 180a. – Zit. nach Jensen, Ludger: Aristoteles‘ Kategorie des Relativen zwischen Dialektik und Ontologie, in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 9 (2006), S. 79-104. Vgl. S. 81: „Wer die Kategorien nicht kennt, [...] begeht, modern gesprochen, einen ‚Kategorienfehler‘ beziehungsweise, in traditioneller Terminologie, eine *fallacia figurae dictionis* [...]. Zu wissen, wonach gefragt wurde, und darauf zu achten, daß die Antwort nicht unter der Hand als Antwort auf eine andere Frage verwendet wird, ist in der dialektischen Übung elementar. [...] Eine dialektische Funktion hat also nicht nur die Kategorie des *pros ti*, sondern die gesamte Kategorienlehre.“

Eigenschaften besitzen, wie man sie Dingen zusprechen kann. Auch solche inhaltlichen Widersprüche streichen bereits ihre eigene Position durch, machen sie unsichtbar und nehmen aus dem eigenen Logos das Gesetzte heraus, unterliegen also dem ‚transzendentalen Schein‘, ein bloß Gedachtes zu einem Gegebenen zu machen.

Im *Sophistes* sind nun Widersprüche begegnet, die sich nicht durch Verabsolutierung einer Hinsicht von zwei inhaltlichen Hinsichten ergeben, sondern, reflexiv, durch Verabsolutierung des Inhaltlichen gegenüber dem Operativen, das trotz alledem für alle Teilnehmer am Logos sichtbar bleibt. Platons bevorzugtes Mittel gegen die (seine) Sophisten ist der Nachweis des performativen Widerspruchs, der sich aus der Betrachtung ihres Logos ergibt: „[...] wie man zu sagen pflegt, von Hause her bringen sie sich ihren Gegner und Widerpart mit, der ihnen von innen her zuraunt wie der närrische Eurykles und führen ihn überall mit sich herum.“⁶⁶¹ Es gibt demgemäß zweierlei Widersprüche, nicht nur einen: den inhaltlichen Widerspruch, der sich aus dem Vergleich von Inhalt x und Inhalt y ergibt – und den performativen oder reflexiven Widerspruch, der sich aus dem Vergleich von inhaltlich thematisiertem und operativer Thematisierung ergibt. Was inhaltlich behauptet wird, betrifft etwas am eigenen Logos – es ist diese Reflexivität, die zugleich die Feststellung einer *Selbst-Ermächtigung* und die eines *Selbst-Widerspruches* ermöglicht: „Pragmatische Paradoxien [performative Widersprüche] haben also statt zwischen zwei Ebenen: Akt (utterance qua performance, occurrence) und Aussage. Damit ist eine notwendige *Differenz* gesetzt, die Struktur, in der Reflexivität erst möglich wird.“⁶⁶² Diese Differenz wird wahrgenommen, ganz konkret in der antiken Philosophie als Problem, in dem Gesagtes und Sagen eines Logos miteinander in einem Konflikt stehen. Zugleich aber ist der performative Widerspruch nur wahrnehmbar für denjenigen, der – wie Platon und Aristoteles gleichermaßen lehren – seine Aufmerksamkeit auf den Logos und die gemeinsame Gesprächsführung richtet: „Der Einspruch gegen einen performativen Widerspruch konstruiert immer selber die Ebenen, die er zugleich auseinanderhält und identifiziert, die in der Performance (die er unterstellt) nicht enthalten sind.“⁶⁶³ Wenn an einer logischen Verhältnissetzung überhaupt Setzung und Gesetztes unterscheidbar ist, dann sind die beiden Ebenen bereits unterschieden und Selbst-Ermächtigung ebenso, wie Selbst-Widerspruch, können an einem Logos wahrgenommen werden.⁶⁶⁴ Die Voraussetzung aber dafür, dass inhaltliche Widersprüche aufgewiesen oder aufgelöst und performative Widersprüche zurückgewiesen oder aufgelöst werden müssen und können, ist der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Er muss – allein gemäß ‚Hinsicht‘ und ‚Selbstwiderspruch‘ – eine reflexive Dimension aufweisen, die zudem gebunden ist an das gemeinsame Gespräch, an den ‚logon didonai‘.

⁶⁶¹ Soph. 252c.

⁶⁶² Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 111-112.

⁶⁶³ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 117.

⁶⁶⁴ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 112: „[D]as Spezifische des Performativen liegt darin, dass für die rein logische Statuierung des Widerspruchs das Moment des ‚Actus‘ überhaupt so präsent sein muss, dass es auf eine logische Ebene mit der Aussage eingeebnet werden kann. [...] Der Akt, der in der reflexiven Struktur liegt, muss zugleich mit dieser Struktur eingehen in eine Aussage, die es ja schließlich auch ist, die widerlegt werden soll. *Denn der Akt kann als solcher – ebenso wie die Struktur, in der Reflexives überhaupt möglich ist – nicht widerlegt werden.*“

Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch oder Satz des Widerspruchs (SdW) ist heute vor allem in formalen Darstellungen wie $\neg(A = \neg A)$ oder $A \neq \neg A$ bekannt. Diese Formalisierung ergibt sich aus der Abstraktion des älteren ontologischen Verständnisses des SdW, wonach derselben Sache nicht dieselbe Eigenschaft zugleich zu- und abgesprochen werden darf.⁶⁶⁵ Beide Auffassungen des SdW übersehen, dass er sich nicht primär aus ontologischer Spekulation oder ihrer formallogischen Abstraktion ergibt, sondern aus der Aufmerksamkeit auf den Logos, auf die eigenen Verhältnissetzungen und derjenigen der Anderen, in einem primär dialogischen Sinn. Dieser dialogische Sinn wiederum ist nichts Geheimnisvolles, sondern bezeichnet einfach den Umstand, dass Wissenschaftler und Philosophen in einem Gespräch miteinander stehen, ganz gleich, ob dieses Gespräch nun 400 v. Chr. auf der Agora von Athen, 250 n. Chr. in einem römischen Privathaus in Kampanien, im Jahre des Herrn 1150 in *Quaestiones disputatae* einer mittelalterlichen Domschule, 1770 im Hörsaal der Universität Königsberg oder 2014 in ‚papers‘ stattfindet, die in einem ‚peer-reviewed journal‘ abgedruckt werden. Die Institutionalisierung von Wissenschaft und Diskussion mag sich geändert haben und die naturwissenschaftliche und geistes- und humanwissenschaftliche Forschung sich ausdifferenziert und professionalisiert haben; das alles ändert nichts daran, dass immer noch Logoi gesetzt und dafür oder dagegen andere Logoi gesetzt werden, dass Fragen gestellt und Antworten gegeben werden, dass in Kolloquien jeder Philosoph allein seine Argumente hat, um andere zu überzeugen. Der formallogische und ontologische SdW entstammt erst sekundär einer dementsprechenden Auslegung dessen, was an dem gemeinsamen Logos für jeden einsehbar sein kann, wenn er nur genug darauf achtet, *was er tut, wenn er etwas sagt*.

Die erste systematisch bedeutendere Wahrnehmung des SdW kann bei Parmenides angesetzt werden, in dessen Lehrgedicht, in dem ja gerade die beiden Fälle verhandelt werden: ‚dass (etwas) ist‘ und ‚dass (etwas) nicht ist‘. Platon hat, wie im *Sophistes* gezeigt wurde, die bei Parmenides bereits eingesetzte Negation gegen eine Auslegung des Lehrgedichts gewendet, das die eigene Überzeugung, es gäbe gar keine falsche Meinung, mit dem Hinweis abzuwenden versucht, schon Parmenides hätte gelehrt, dass man ‚Nicht-Seiendes‘ nicht verstehen könne. In Parmenides Lehrgedicht formuliert sich, auch in der (metaleptischen) Aufforderung an den Protagonisten (und Leser gleichermaßen), den Logos zu prüfen, zuallererst so etwas wie eine ‚Logik‘, eben eine Kunst, sich auf den Logos zu beziehen: „Parmenides erfindet [...] ein Schlussverfahren: Eine These wird bewiesen, indem das Gegenteil widerlegt wird. Das setzt die Strukturierung in Gegensätze voraus. Die Wirksamkeit eines Gegensatz-

⁶⁶⁵ Vgl. zur Rezeptionsgeschichte des SdW Schick, Stefan: *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hamburg 2010, S. 12-14 Anm. 5-7. – Schicks erschöpfende Studie nimmt den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch in verschiedenen logischen Traditionen in den Blick und diskutiert auch mehrwertige Logiken, Dialetheismus und parakonsistente Ansätze (Routley, Priest), sowie reflexionslogische Traditionen. Besonders hervorzuheben ist das Kapitel über Fichtes Begründung der Grundsätze des Denkens (158-250), in dem explizit auf Reflexivität (181-191) eingegangen wird. Im Kapitel zu Hegel wird die ‚Selbstbewegung‘ von Hegels Kategorien mit dem *Sophistes* erläutert (331-332) und die unterschiedliche Hinsichtnahme bemerkt, die den angeblichen Widerspruch bei Hegel in die asymmetrische Bewegung der reflexionslogischen Explikation überträgt (333, insb. Anm. 256). Der Schluss formuliert schließlich noch so etwas wie Differenz mit nur einem Relat (476).

zes überhaupt liegt in der Struktur des ‚nicht‘. Dieses ‚nicht‘ muss dann an die jeweils logisch richtige Stelle gesetzt werden [...]. Die Reflexions-Logik des ‚-nicht‘ indes begründet erst die formale Logik.⁶⁶⁶ Parmenides‘ ‚Ausschluss‘ betrifft allerdings vor allem den Fall einer versachlichten logischen Konstruktion; er formuliert noch keine Regel für den Ausschluss widersprüchlicher Setzungen.

Diese findet sich, explizit und gleich in mehrfacher Ausführung, bei Platon. Bekannt ist die Formulierung aus der *Politeia*: „Offenbar ist doch, daß dasselbe nie zu gleicher Zeit Entgegengesetztes tun und leiden wird, wenigstens nicht in demselben Sinne genommen und in Beziehung auf ein und dasselbe.“⁶⁶⁷ (436b) Schon hier fällt, vor dem Hintergrund der Explikation des Widerspruchs der Ideenfreunde im *Sophistes*, auf, dass ‚Tun‘ (‚poieîn‘) und ‚Leiden‘ (‚páschein‘) nicht unbedingt nur im Sinne einer sachlichen ‚Wirkung‘ gedacht werden müssen, sondern dass sie gemäß der Flexibilität der platonischen Begriffslogik auch noch das ‚Denken‘ und ‚Gedachtwerden‘ betreffen können. Weiterhin ist hier die inhaltliche Hinsicht der Zeit abgesetzt von der logischen Hinsicht, der ‚Beziehung auf ein und dasselbe‘. Im *Theaitetos* wird der Ausschluss des Widerspruchs ebenfalls gebunden an die Bewegung der ‚dianoía‘ und das ‚horízein‘ (sprachlich verwandt mit dem ‚chorismós‘), das Begrenzen oder Bestimmen, das etwas feststellt, nicht erst in einer gesprochenen Rede, sondern schon im unausgesprochenen Selbstbezug der Seele, im Bedenken des eigenen Gedachten: „Wenn sie [die Seele] aber langsamer oder auch schneller zufahrend nun etwas feststellt [,horízein‘], und auf derselbigen Behauptung beharrt [...] dies nennen wir dann ihre Meinung [,dóxa‘]. Darum sage ich, das Meinen ist ein Reden und die Meinung ist eine gesprochene Rede, nicht zu einem anderen und mit der Stimme, sondern stillschweigend zu sich selbst.“ (189e-190a) Weil aber das Reden zu sich selbst als Meinen gefasst ist, „so wird keiner, der beides [von zwei einander Entgegengesetzten] faßt, jemals sagen und meinen, daß eines das andere ist. [...] Wer aber nur das eine von beiden meint, das andere aber ganz und gar nicht, der kann doch gewiß niemals meinen, daß das eine das andere sei.“ (190c-d) Bereits Platon bindet den Ausschluss des Widerspruchs an die *Bestimmtheit einer Setzung*, bei der man, wenn man sie einmal als solche gefasst hat, genau deswegen verharren kann, weil sie so und nicht anders gesetzt ist.⁶⁶⁸ Die dreifache Struktur – Gegenstand, Prädikation, Hinsicht – wird

⁶⁶⁶ Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 132. – Vgl. auch Parmenides‘ Lehrgedicht DK 28 B 8,55-58; Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*, S. 161-170.

⁶⁶⁷ Vgl. *Pol.* 437a: „[...] als ob jemals etwas dasselbe bleibend und zugleich in demselben Sinne und in bezug auf dasselbe könne Entgegengesetztes erleiden oder sein oder auch tun“. Und 439b: „Denn es kann ja nicht [...] dasselbe durch sein Selbes in bezug auf dasselbe zugleich Entgegengesetztes tun.“ – In der *Politeia* wird die Hinsicht freilich noch bezogen auf die Unterscheidung zweier inhaltlicher Hinsichten, vgl. 436c-e.

⁶⁶⁸ Die Ebene des Widerspruchs betrifft also bei Platon noch den unausgesprochenen Selbstbezug und sein Worauf. Wer dagegen einwendet, dass man freilich auch Unbestimmtes *meinen* könne oder eben nicht immer schon Bestimmtes sage – in Bezug auf das, was man mit dem Gesagten *meint* – hat das Argument nicht verstanden: Es geht nicht um das Gemeinte, sondern um das Gesetzte, um das, *was* man setzt und ein anderes eben *nicht* setzt. Damit ist der Weg zu einer logischen ‚Unbestimmtheit‘ gerade nicht unmöglich, sondern *ermöglicht*, eben deswegen, weil ‚Unbestimmtheit‘ ein Konzept von einem *noch nicht* bestimmten Gegenstand oder einem *noch nicht* (oder gar nicht) festlegbaren Wahrheitswert nur dann bezeichnen kann, wenn die Negation ‚Un-‘ die Setzung ‚Unbestimmtheit‘ unterscheidet von ‚Bestimmtheit‘ in Bezug auf das zu Bezeichnende. Die Bestimmtheit ist also immer auf den Logos – nicht auf die Sprache, die Intention, die Wirklichkeit o. ä. –

schließlich im *Sophistes* noch einmal thematisch. In der Definition der „edle[n] und vornehme[n] Sophistik“, die als „die auf leere Scheinweisheit gerichtete Prüfung“ (231b) bestimmt wird und die der ‚schlechten‘ Sophistik zum Verwechseln ähnlich sieht, ergibt sie sich in der Beschreibung der Tätigkeit dieser ‚edlen Sophistik‘⁶⁶⁹:

„Sie fragen sie aus in dem, worüber einer etwas Rechtes zu sagen glaubt, der doch nichts sagt. Dabei forschen sie der unsicher Schwankenden Meinung leichtlich aus, welche sie dann in der Rede zusammenbringen [synágontes] und nebeneinander stellen [tithéasi par’ allélas], durch diese Zusammenstellung selbst [auf]zeigend [tithéntes dè epideiknúousin autàs autáis], daß sie eine der andern zugleich über dieselben Gegenstände in denselben Beziehungen nach demselben Sinn widersprechen.“ (Soph. 230b)

Der Widerspruch liegt nicht im ‚Mentalen‘ (wo auch immer es vorgestellt wird), sondern im Logos, in der Betrachtung der ‚dóxa‘, die als Logos gegeben wird. Die Fähigkeit der ‚Zusammenschau‘ wird bereits in der *Politeia* als *das* Kriterium für eine ‚dialektische Natur‘⁶⁷⁰ genannt und es ist eben diese Kunst des ‚Zusammenbringens‘ und der *par-allelen* Betrachtung, in der *durch die Setzung der Zusammenstellung* der Widerspruch *gezeigt* wird: „[D]aß sie eine der andern zugleich über dieselben Gegenstände in denselben Beziehungen nach demselben Sinn widersprechen [háma peri tòn autòn pròs ta autà katà tautà enantías, ‚zugleich über dasselbe in Bezug auf dasselbe gemäß demselben Gegensätzliches‘].“ Die Struktur des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch ist nicht zwei-, sondern dreigliedrig: (1) *Etwas* (dasselbe) wird über (2) *etwas* (dasselbe) gesagt und zwar (3) *in derselben Hinsicht*. Wie schon die Analyse des *Sophistes* gezeigt hat, ermöglicht es die ‚Zusammenstellung‘ dann aber nicht nur, bloß inhaltliche Hinsichten zusammenzustellen, sondern eben auch noch performative Widersprüche zu formulieren, indem *die inhaltlich ausgesagte Hinsicht* – z. B. ‚Sagen‘, ‚Denken‘ – *und die operative Hinsicht* des Sagens oder Denkens von ‚Sagen‘ oder ‚Denken‘ als dieselbe Hinsicht verstanden wird. Und genau so wurde ja auch im *Sophistes* der performative Widerspruch bemerkt, in der Zusammenstellung des Thematischen mit

bezogen, darauf, dass man eben A *und nicht* B gesagt hat, wenn man A gesagt hat. Schließlich deutet das ‚noch nicht‘ darauf hin, dass der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch eben dort (noch) nicht sinnvoll angewendet werden kann, wo Möglichkeit (nicht bestimmte, sondern ‚Möglichkeit-zu-...‘) im Blick steht – was freilich schon Aristoteles feststellt, vgl. *Peri herm.* IX; Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 35-39. Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch bezieht sich, wie der Name schon sagt, auf einen *Wider-spruch*, auf einander Widersprechendes, in einer logischen Setzung. Er ist damit nur die Explikation unseres Umgangs mit Gesetztem, reflexionslogisch, und kein ontologisches Gesetz. Seine scheinbar ontologische ‚Überzeitlichkeit‘ ist nur logische ‚Unhintergebarkeit‘.

⁶⁶⁹ Man kann in der ‚edlen Sophistik‘ ein Abbild der sokratischen Dialogkunst sehen, wofür auch spricht, dass die Verwechslung mit der Sophistik – die auch in der *Politeia* an verschiedenen Stellen problematisch ist – den ersten Hintergrund der Verurteilung des Sokrates betrifft, der für einen Sophisten gehalten wird. Das ist mit dem *Sophistes* auch deswegen verbunden, weil Sokrates sich am Ende des *Theaitetos* mit den Worten verabschiedet, er müsse sich „in der Königshalle einstellen wegen der Klage, welche Meletos gegen mich angestellt hat.“ (210d) Man kann also die *Apologie* des Sokrates literarisch zwischen *Theaitetos* und *Sophistes* setzen und erhält so eine exquisite Vorführung dieser ‚edlen Sophistik‘. – Vgl. zur *Apologie* auch Gundert, *Dialog und Dialektik* (wie Anm. 470), S. 13-17.

⁶⁷⁰ Vgl. *Pol.* 537c: „Und [...] die stärkste Probe, wo eine dialektische Natur ist und wo nicht [...] wer zur Zusammenschau fähig ist, ist dialektisch: wer nicht, ist es nicht.“

dem, was die Thematisierung dafür eingesetzt haben muss: „[M]erkst du denn nicht eben an dem Gesagten, daß auch den Gegner *das Nichtseiende* in Not bringt, so daß, wie auch jemand versuchte es zu widerlegen, *er gezwungen wird, ihm selbst Widersprechendes davon zu sagen?* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ (238d) Das Bemerkten des Widerspruchs an der ‚Zusammenstellung‘ kann dann die Rede eines Anderen oder auch die eigene Rede betreffen: „Denn ich, der ich festsetzte, das Nichtseiende dürfe weder an der Eins noch an der Vielfalt teilhaben, *habe es doch vorher und jetzt geradezu eins* genannt. *Denn ich sage, das Nichtseiende. Merkst du was?* [...] Indem ich ihm also das Sein zu verknüpfen suchte, sagte ich dem Vorigen Widersprechendes. [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ (238e-239a). Platons Explikation des performativen Widerspruchs, *gemäß* dem von ihm vorausgesetzten SdW, ist eine Aufmerksamkeit nicht nur auf das Thematische, sondern auf die Thematisierung, ist *operationale Aufmerksamkeit*, in der *Immanenz des Logos*:

„Sie sind doch überall genötigt, das ‚Sein‘ zu gebrauchen [chrèsthai] und das ‚Ohne‘ und das ‚andere‘ und das ‚An sich‘ und tausenderlei anderes, dessen sie nicht vermögend sind, sich zu enthalten und es nicht in ihren Reden zu verknüpfen [synáptein], und bedürfen daher nicht, daß jemand sonst sie widerlege, sondern, wie man zu sagen pflegt, von Hause her bringen sie sich ihren Gegner und Widerpart mit, der ihnen von innen her zuraunt wie der närrische Eurykles, und führen ihn überall mit sich herum.“ (252c)

Das ‚Gebrauchen‘ und das ‚Verknüpfenmüssen‘ wird sichtbar, wenn man die Aufmerksamkeit auf den Logos richtet, wenn man zusammenstellt, was gesagt wird und womit und wodurch es gesagt wird. Damit ist der Aufweis des performativen Widerspruchs der Aufweis impliziter Reflexivität, der nicht bedachten Relation der eigenen Setzung.⁶⁷¹ Worauf abgehoben wird, das ist gerade nicht die Person – in der Unterstellung einer irgendwie ‚dahinter‘ liegenden Intention oder einer ‚ideologischen Verblendung‘ –, sondern der eingesetzte Logos, *in der Verbindung von Thematischem und Thematisierung*. Immer noch ist aber der SdW – auch wenn er die Differenz von Inhaltlichem und Operativen, die bestimmte Hinsicht der reflexiven Komplikation, die logische Position voraussetzt, um überhaupt Widersprüche feststellen zu können – nur von Platon gesetzt, „in der Voraussetzung, dass sich dieses so verhält“ (Pol. 437a). Der SdW ist eine Voraussetzung – und Aristoteles schickt sich in *Metaphysik IV* an, diese Voraussetzung zu begründen – und zwar *reflexiv*.

Der Satz wird zunächst ausgezeichnet als *Voraussetzung*, die selbst *voraussetzungslos* ist: „[...] das sicherste unter den Prinzipien ist dasjenige, bei welchem Täuschung unmöglich ist; denn ein solches muß notwendig am erkennbarsten sein [...] und voraussetzungslos [anhypotheton].“ Eine solche Voraussetzung, die selber keine Voraussetzung mehr hat⁶⁷², kann aber gerade deswegen nicht sinnvoll logisch *abgeleitet* werden: „Denn ein Prinzip,

⁶⁷¹ Vgl. zu performativen Widersprüchen Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 111: „In der Philosophie sind sie so präsent, dass behauptet werden kann, die Aufmerksamkeit auf den performativen Widerspruch sei die Genese von Philosophie. Davon zeugen Platons frühe Dialoge und auch die späteren noch [...]. Die ad-hominem-Argumente sind nicht rhetorischer Art, sondern enthalten einen logischen Kern, der Konsistenz überhaupt definiert. Und so lässt sich behaupten, dass philosophische Argumente, wenn sie nicht einfach Begründungen innerhalb eines logischen Zusammenhangs sind, immer reflexive Argumente sind.“

⁶⁷² Vgl. Anal. post. 72b.

welches jeder notwendig besitzen muß, der irgend etwas von dem Seienden erkennen soll, ist nicht eine bloße Annahme [...], und was jeder schon erkannt haben muß, der irgend etwas erkennen soll, das muß er schon zum Erkennen mitbringen [hekein echonta].“ (1005b, 11ff.) Klar erkennbar ist die *Nachträglichkeit*, die mit der *Notwendigkeit* verbunden wird: wenn für jemanden das Prinzip notwendig gelten soll, was er „schon erkannt haben muß“, wenn er irgendetwas erkennen will, muss er es *schon mitbringen*. Der SdW, in Aristoteles' Fassung, lautet nun: „Daß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann [tò gàr autò hama hypárchein te kai mè hypárchein adýnaton tò autò kai katà autó] [...]“. (1005b18ff.) Klar erkennbar ist die bereits bei Platon gegebene dreigliedrige Struktur: *demselben dasselbe gemäß demselben*. – Ohne Beweis bleibt der Satz allerdings eine dogmatische Setzung – wie aber soll man etwas beweisen, das selbst *Prinzip aller Beweise* sein soll? Aristoteles bemerkt diese Aporie und diskutiert sie durch: Für etwas, das selbst Prinzip ist, kann man natürlich nicht sinnvollerweise einen Beweis verlangen: „Manche verlangen nun aus Mangel an Bildung [apaideusia], man solle auch dies beweisen; denn Mangel an Bildung ist es, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht.“ (1006a5ff.) Für den SdW kann kein ableitender Beweis gegeben werden, weil er eben als voraussetzungslos angesetzt ist und er dann eben wieder ein weiteres Prinzip voraussetzen würde. Die Frage steht also, vor dem Hintergrund der in Kapitel 4 angestellten Überlegungen, danach aus, *in welcher Hinsicht* der SdW als voraussetzungslos angesetzt ist. Aristoteles wehrt nun zunächst das falsche Verständnis des Satzes vom zureichenden Grund ab, es könne für alles einen Beweis geben: „Denn daß es überhaupt für alles einen Beweis [apódeixis] gebe, ist unmöglich, sonst würde ja ein Fortschritt ins Unendliche eintreten und auch so kein Beweis stattfinden.“ (8-9) Der infinite Begründungsregress ist also schon einmal keine Option, bereits bei Aristoteles nicht mehr.⁶⁷³ Das führt, versteht man unter einem ‚Beweis‘ eine logische Ableitung, zunächst konsequent in die Problematik, dass man dann nicht mehr sicher sagen kann, welches Prinzip überhaupt das Höchste ist, denn es fehlt ein *Kriterium*: „Wenn aber für manches kein Beweis gesucht werden darf, so möchten sie wohl nicht angeben können, was sie denn mit mehr Recht für ein solches Prinzip halten wollten.“ (10-11) Aristoteles kennt aber nun als Beweisverfahren nicht nur die logische Deduktion, die bloß inhaltlich bzw. in bloß formaler Abstraktion vom Inhalt verfährt, sondern auch noch den ‚elenktischen Beweis‘, einen Beweis, *der einen Opponenten* in einer Dialogsituation *erfordert*: „Doch ein widerlegender Beweis [elenktischer Beweis] für die Unmöglichkeit der Behauptung läßt sich führen, sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet; wo aber nicht, so wäre es ja lächerlich, gegen den reden zu wollen, der über nichts Rede steht, gerade insofern er nicht Rede steht; denn ein solcher ist als solcher einer Pflanze gleich.“ (11-15) Wie funktioniert nun dieser ‚elenktische Beweis‘, der den SdW ‚beweisen‘ soll?

⁶⁷³ Wählt man den Regress freilich zum Ausgangspunkt – wie die ‚kritischen Rationalisten‘ um Hans Albert –, dann erscheint auch die (vermeintliche) Ausschließlichkeit des ‚Münchhausen-Trilemmas‘ plausibel, vgl. aber die vorliegende Arbeit Kapitelabschnitt 6.4.

Diesen Beweis des Aristoteles hat Christof Rapp in seinem Aufsatz *Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch*⁶⁷⁴ in seinen einzelnen Schritten dargestellt, den Argumenten des Aristoteles minutiös folgend. Daher soll im Folgenden Rapp in die Lektüre des aristotelischen Textes mit einbezogen werden. Er geht aus von folgender Passage:

„Den widerlegenden Beweis (*elenktikôs apodeixai*) aber unterscheide ich von dem eigentlichen direkten Beweis; wollte man diesen führen, so würde man das zu Erweisende voraussetzen scheinen; ist aber der andere, streitende schuld daran, so ergibt sich eine Widerlegung, aber nicht ein eigentlicher Beweis. Der Ausgangspunkt bei allen derartigen Diskussionen ist nicht, daß man vom Gegner verlangt, er solle erklären, daß etwas sei oder nicht sei, denn dies würde man schon für eine Annahme des zu Beweisenden ansehen, sondern daß er im Reden etwas bezeichne [*semaínein gé ti*] für sich wie für einen anderen [*kai autô kai allo*]; denn das ist ja notwendig, sofern er überhaupt etwas reden will. Wo nicht, so hätte ja ein solcher gar keine Rede [*lógos*], weder zu sich selbst noch zu einem andern. Gibt jemand einmal dies zu, so läßt sich ihm auch die Wahrheit des Axioms erweisen; denn es ist dann schon etwas fest bestimmt. Die Grundlage zum Beweise aber gibt nicht der Beweisende, sondern der, welcher Rede steht; denn er steht Rede, obgleich er doch die Rede aufhebt. [...] Zuerst nun also ist eben dies selbst wahr, daß das Wort ‚sein‘ und das Wort ‚nicht-sein‘ etwas bestimmtes [*todí*] bezeichnet, so daß unmöglich sich alles zugleich so und auch nicht so verhalten kann.“⁶⁷⁵ (Met. IV 4, 1006a15-32)

Der Beweis gemäß Deduktion ist durch die Forderung, dass der SdW *voraussetzungslos* sein soll, unmöglich geworden. Damit fällt überdies schlagartig jede Möglichkeit weg, den Satz formallogisch herzuleiten, *weil jede formale Logik von Axiomen, d. h. von Geltungssetzungen ausgehen muss, die in den mathematischen Wissenschaften zwar notwendig sind, aber in der Philosophie gerade noch auf ihre Voraussetzungen hin befragt werden müssen*.⁶⁷⁶ Dass der SdW voraussetzungslos, ‚anhypótheton‘ sein soll, verbindet also diese Beweisführung des Aristoteles, sowohl in sprachlicher als auch in systematischer Hinsicht, mit der zentralen Abgrenzung der Wissenschaft und Mathematik von der Dialektik in Platons *Politeia*: Die Mathematik ist, so Platon, „genötigt, bei der Untersuchung derselben sich der Vorausset-

⁶⁷⁴ Rapp, Christof: Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 47,4 (1993), S. 521-541.

⁶⁷⁵ Vgl. die Parallelstelle in Met. XI 5, 1062a1-19: „Einen Beweis schlechthin gibt es für einen solchen Satz nicht, wohl aber kann man gegen einen bestimmten Gegner einen Beweis dafür führen. Es ist nämlich nicht möglich, im Schließen von einem Prinzip auszugehen, welches sicherer wäre als eben dieser Satz; und doch müßte das der Fall sein, wenn ein Beweis schlechthin sollte geführt werden können. Wer aber denjenigen, der die entgegengesetzten Aussagen zugleich behauptet, des Irrtums [*pseúdos*] überführen will, der muß etwas der Art annehmen, was mit dem Satz, daß unmöglich dasselbe zu einer und derselbe Zeit sein und auch nicht sein könne, zwar dasselbe ist, aber doch nicht dasselbe zu sein scheint [!]; denn nur auf diese Weise kann gegen den, welcher behauptet, daß die entgegengesetzten Aussagen zugleich in Beziehung auf dasselbe wahr seien, ein Beweis geführt werden. Nun müssen diejenigen, welche ihre Gedanken untereinander austauschen wollen, etwas voneinander verstehen; denn wie könnte denn, wenn dies nicht stattfindet, [eine Gemeinschaft des gegenseitigen Logos] [*koinonía taútois pròs alléous lógou*] möglich sein? Es muß also jedes Wort bekannt sein und etwas [ti], und zwar *eins* und nicht mehreres, bezeichnen; hat es mehrere Bedeutungen, so muß man erklären, in welcher von diesen man das Wort gebraucht. Wer nun sagt, daß dieses sei und nicht sei, der verneint eben das, was er bejaht, sagt also, daß das Wort nicht bezeichne, was es bezeichnet. Das ist aber unmöglich. Wenn also ein Wort bedeutet, daß dieses sei [*semaínei ti tò éinai tóde (!)*], so kann unmöglich das Gegenteil in Beziehung auf dasselbe wahr sein.“

⁶⁷⁶ Vgl. Stekeler-Weithofer, Formen der Anschauung, S. 2, 16-20.

zungen zu bedienen [hypoth'esi d'anakazoménon [...] chrêsthai], nicht so, dass sie zum Anfang zurückgeht, weil [sie nämlich über die Voraussetzungen hinaus nicht steigen kann] [...].⁶⁷⁷ (511a) Die Voraussetzungen sind notwendige Bedingung der Möglichkeit für Wissenschaft und Mathematik; sie ermöglichen die Aufstellung eines Definitionsbereichs ebenso, wie formale Beweisführung; sie ermöglichen auch die empirische Messung und die Beschreibung der gemessenen Realität. Was aber die Philosophie zentral von Mathematik und Naturwissenschaft unterscheidet, ist *die Rückwendung noch auf die operativen Voraussetzungen dieser Logoi*, insofern eben auch sie sich noch darstellen müssen in bestimmten Setzungen. Das philosophische (Platon: dialektische) Denken dagegen macht „die Voraussetzungen nicht zu Anfängen, sondern wahrhaft zu Voraussetzungen [...], gleichsam als Zugang und Anlauf, damit sie, bis zum Nichtvoraussetzungshaften [anhypótheton] an den Anfang von allem gelangend, [...] ohne sich überhaupt irgendeines sinnlich Wahrnehmbaren zu bedienen, sondern nur [Begriffe] selbst an und für sich, und so bei den [Begriffen] endigt.“ (511b-c) Vor dem Hintergrund der Darstellung des *Sophistes* in Kapitel 4 kann man nun diesen Bezug auf die Begriffe präzise als die *Explikation des Logos* verstehen, *in dem diese Explikation stattfindet*, als eben das, was von allen geteilt werden muss. D. h. „durch Dialektik ohne alle Wahrnehmung nur vermittelt des Wortes und Gedanken zu dem selbst vorzudringen, was jedes ist [...].“ (532a) Auch die Ausgangssituation des ‚elenktischen Beweises‘ ist diese Ebene des gemeinsam geteilten Logos als Voraussetzung jeder inhaltlichen Darstellung. Der ‚elenktische Beweis‘ wird geführt vermittelt einer Dialogsituation, in der ein Defendent (Aristoteles) den Satz gegen einen Opponenten verteidigen soll:

„Von dem normalen oder ‚einfachen‘ Beweis, von dem bislang die Rede war, unterscheidet Aristoteles [...] den Beweis durch Widerlegung (elenchos), der nur *gegenüber einem bestimmten Kontrahenten* erbracht werden kann, also den Beweis ad hominem. Erforderlich wird ein solcher elenktischer Beweis, wenn jemand die Geltung des Satzes vom Widerspruch bestreitet oder etwas behauptet, was ausdrücklich dagegen verstößt. Die Beweisform, die Aristoteles für den Satz vom Widerspruch vorsieht, ist daher *nur in einem Dialog einzulösen* und setzt eine feste Rollenverteilung zwischen einem Opponenten, der das Axiom in Zweifel zieht, und einem Defendenten voraus [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“⁶⁷⁸

Aristoteles wehrt nun zunächst die *petitio principii* ab: Man kann den SdW als Defendent dieses Satzes nicht schon einfachhin setzen, weswegen es auch nicht möglich ist, dem Opponenten dieses Satzes *einen Widerspruch nachzuweisen*. Die Rückseite der dogmatischen Setzung führt, wie bereits gezeigt, in den Regress. – Im ersten Schritt wird nun explizit der Ausgangspunkt *jeder* Auseinandersetzung um den SdW gegeben: „Der Ausgangspunkt bei allen derartigen Diskussionen ist [...] daß er [der Opponent] im Reden etwas bezeichne [semaínein gé ti] für sich wie für einen anderen [kai autô kai allo].“ Der *Opponent* bezeich-

⁶⁷⁷ Vgl. Pol. 510c-d: „[D]u weißt, daß die, welche sich mit der Meßkunst und den Rechnungen und dergleichen abgeben, daß Gerade und Ungerade und die Gestalten und die drei Arten der Winkel [usw.] [...] in jeder Verfahrensart voraussetzend, nachdem sie dies als wissend zugrunde gelegt haben, keine Rechenschaft weiter darüber weder sich noch anderen glauben geben zu müssen, als sei dies schon allen deutlich, sondern hiervon beginnend gleich das Weitere ausführen und dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren.“

⁶⁷⁸ Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 522.

net *etwas* für *sich* und für *den Anderen*: Das ist die *reflexive Komplikation*. Das ‚semaínein‘ wird von Aristoteles exakt im Sinne des ‚logon didonai‘ verstanden, bis in die begriffliche Metaphorik von ‚bei einem Sinn verharren‘ und ‚einen Sinn aufnehmen‘ hinein, wie *Peri hermeneias*, 2. Kapitel zeigt: „Wenn die Zeitworte rein für sich ausgesprochen werden, so sind sie Hauptworte und bezeichnen zwar etwas [semaínei ti] – denn der Sprechende hält dabei sein Denken an und der Hörende verharrt dabei [wörtlich: ítesi gâr ho légon tèn diánoian, kai ho aukoúsas erémesen] – aber sie sagen nicht, ob dieses Etwas *ist* oder *nicht ist*“⁶⁷⁹ (16b) Der Sprechende hält sein Denken an – das ist die ‚dóxa‘ – und der Hörende, der das so Gegebene nimmt – ‚logon didonai kai lambanein‘⁶⁸⁰ – verharrt bei dem Gegebenen. Beide verharren bei dem, was gegeben wurde, in einem Logos (und wer ‚bei sich selbst‘ verharrt, ist eben Gebender und Nehmender, in der Umwendung auf das Gedachte). – Die „entscheidende Beweisidee [...] findet Aristoteles in der Eindeutigkeit des Bezeichnens.“⁶⁸¹ Jeder der etwas sagt, *sagt etwas für sich und für den Anderen*, denn, so Aristoteles, „das ist ja notwendig, sofern er überhaupt etwas reden will. Wo nicht, so hätte ja ein solcher gar keine Rede [lógos], weder zu sich selbst noch zu einem andern.“ Wer einer Behauptung widersprechen will, der muss eben etwas sagen – sagt er nichts, widerspricht er auch nicht: „Der Opponent soll etwas bezeichnen, er braucht aber nicht zu behaupten, etwas sei der Fall oder nicht der Fall. Weil jede sinnvolle Behauptung aus Termen besteht, die etwas bezeichnen, wird vom Opponenten gewissermaßen weniger als eine Behauptung verlangt, nämlich nur der Gebrauch einzelner Ausdrücke, die etwas bezeichnen.“⁶⁸² – Im zweiten Schritt wird nun von Aristoteles auf diesem notwendig gemeinsam geteilten Logos der elenktische Beweis aufgebaut: „Gibt jemand einmal dies zu, so läßt sich ihm auch die Wahrheit des Axioms erweisen; denn es ist dann schon etwas fest bestimmt.“ *Wer etwas sagt, egal was, der hat etwas Bestimmtes gesagt*. Auch derjenige, der nur einen Laut macht oder in eine Richtung zeigt, hat diesen Laut und keinen anderen gemacht, in diese Richtung gezeigt und nicht in eine andere. Dabei kommt es, wie *Peri hermeneias*, Kapitel 3 deutlich gemacht hat, gar nicht darauf an, dass man etwas Bestimmtes sagen will oder einen Gegenstand bezeichnet – es reicht vollkommen hin, dass man überhaupt etwas setzt: Man ‚hält an‘, man setzt, und der Andere ‚verharrt‘ bei dieser Setzung. *Weil aber derjenige, der den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch verneint, eben eine Verneinung und nicht eine Bejahung setzt, hat er den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch genau dann vorausgesetzt, wenn er überhaupt eines setzt, das vom anderen als dieses (und nicht als jenes) anerkannt werden soll*: „Die Grundlage zum Beweise aber gibt nicht der Beweisende, sondern der, welcher Rede steht; denn er steht Rede, obgleich er doch die Rede aufhebt.“ Auch wenn das ein performativer Widerspruch ist, würde ein Argument, das auf ihm aufbaut, bereits den SdW voraussetzen – das hat Aristoteles aber selbst ausgeschlossen. Der Clou am ‚elenktischen Beweis‘ des SdW ist aber gerade

⁶⁷⁹ Übers. nach Julius Hermann von Kirchmann.

⁶⁸⁰ Vgl. Men. 75d: „Und wäre der Fragende einer von jenen Weisen, Streitkünstlern und Wortfechtern: so würde ich ihm sagen: ‚Ich habe nun gesprochen, und wenn ich nicht richtig erklärt habe, so ist es nun deine Sache, das Wort zu nehmen und mich zu widerlegen [hoti emoi men eirêtai: ei de mê orthôs legô, son ergon lambanein logon kai elenchein].“

⁶⁸¹ Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 521.

⁶⁸² Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 529.

nicht eine solche *petitio principii*, gerade nicht, dass der Opponent sich widerspricht, sondern der Clou ist, dass der Opponent, wenn er überhaupt etwas setzt, erkennbar für jeden Teilnehmer am Logos, *dieses* und *nicht jenes* gesetzt hat: „Indem [...] der Opponent als Teilnehmer an einer Unterredung Ausdrücke gebraucht, *um* etwas zu bezeichnen, ist er es *selbst*, der sich um eine für die Verständigung hinlängliche Eindeutigkeit seiner Ausdrücke bemüht und so ein Beispiel für die Geltung des Satzes vom Widerspruch gibt.“⁶⁸³ Nicht der Defendent, sondern *der Opponent gibt das Argument* für das, was er inhaltlich verneint: „Wer behauptet, etwas verhalte sich so und so oder etwas sei wahr, der will damit ausschließen, daß es sich nicht so und so verhält oder daß es nicht wahr ist. Wer eine einzelne, einfache Aussage bildet und sich dazu zwischen zusprechender und absprechender Aussage entscheiden muß, der schließt dadurch in Übereinstimmung mit dem Satz vom Widerspruch eine je andere Möglichkeit aus.“⁶⁸⁴ Der ‚elenktische Beweis‘ ist also ein Beweis, der aus der Rückwendung auf das, was alle teilen können müssen, sofern sie überhaupt an einem Logos teilhaben, seine Beweiskraft gewinnt: Sagt der Opponent ‚Nein‘, dann hat er etwas Bestimmtes gesagt. Er hat z. B. nicht ‚Ja‘ gesagt. Wer ‚Ich weiß nicht‘ sagt, hat nicht ‚Nein‘ gesagt und damit auch den SdW nicht *widerlegt*. Behauptet der Opponent, der Satz gelte und gelte auch nicht, dann hat *er* die *petitio principii* begangen, weil er dafür voraussetzen muss, dass der SdW nicht gilt.⁶⁸⁵ Jeder, der den Satz widerlegen will, hat ihn, reflexiv, schon darin zugestanden, dass er einen Begriff davon hat, was es bedeutet, einen Satz zu widerlegen, ihm zu widersprechen, und dass ein solcher Widerspruch die Geltung einer Behauptung in Frage stellt. Kurz: Der Opponent hat, wenn er den SdW widerlegen will, den SdW, wie auch immer, schon vorausgesetzt. Da er keine *petitio principii* begehen darf – was Aristoteles auch für sein eigenes Argument nicht zulässt – ist seine einzige Alternative, wenn er nicht etwas sagen will, gar nichts zu sagen.

Noch einmal die Zusammenfassung des ‚elenktischen Beweises‘ mit Rapp: „Der Opponent bezeichnet etwas [für sich und für die anderen] [...] [1006a 18-20] – [Gesteht er das nicht zu, dann sagt er nichts, es gibt keinen Logos (22-24)] Dadurch ist etwas begrenzt [24-25] – Damit hat er zugestanden, daß etwas wahr ist [26-28] – Er hat nämlich als wahr zugestanden, daß ein Name ‚Dieses-da-sein‘ oder ‚Dieses-da-nicht-sein‘ bezeichnet [28-31] – d. h., daß der Name eines bezeichnet [31-32].“⁶⁸⁶ Der ‚elenktische Beweis‘ ist ein Beweis, durch den der Opponent nicht widerlegt wird, sondern auf das hingewiesen wird, was er selbst zu sagen

⁶⁸³ Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 541.

⁶⁸⁴ Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 534.

⁶⁸⁵ Das ist das Hauptargument des Dialetheismus und der Parakonsistenten Logik: Es gäbe wahre Widersprüche. Eine solche Behauptung kann im begrenzten Bereich der formalen Logik interessant sein – eine philosophische Relevanz besitzt sie indes nicht, da Philosophie nicht im mathematischen Sinn axiomatisch arbeitet. Vgl. zu diesem Schein auch Kapitelabschnitt 5.6 und zum Schein der Paradoxie Kapitelabschnitt 5.4. – Eine etwas launige Antwort auf spitzfindige Sophisten, die den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch verneinen, hat Avicenna gegeben, vgl. Ders.: Die Metaphysik Avicennas, übers. v. Max Horten, Halle u. a. 1907, Buch VIII, S. 85: „Gegen den böswilligen Nörgler aber müssen wir das Feuer in Anwendung bringen, wenn das Feuer und das Nicht-Feuer ein und dasselbe sind. Wir müssen ihm Schmerz zufügen, indem wir ihn schlagen, wenn der Schmerz und der Nicht-Schmerz ein und dasselbe sind. Wir müssen Speise und Trank von ihm fernhalten, wenn das Zusichnehmen von Speise und Trank und das Sichenthalten von beiden ein und dasselbe sind.“

⁶⁸⁶ Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 531.

beansprucht: „Das Beweisspiel ist [...] für den Opponenten mit dem ersten Zug verloren. [...] Ein solches Vorgehen entspricht völlig der elenktischen Beweisform, bei der lediglich das Vorbringen eines Kontrahenten als beweiskräftiges Faktum gedeutet zu werden braucht.“⁶⁸⁷ Der ‚elenchos‘ ist weniger eine Widerlegung als eine Prüfung, ein Nachsehen, ob der Opponent nicht schon vorausgesetzt hat, was er verneint: „Indem hier Aristoteles [...] das Sprechen des Opponenten auf die dafür stillschweigend zugestandenen Voraussetzungen untersucht, löst er genau die als elenktische Beweisform beschriebene Verfahrensweise ein.“ Der ‚elenktische Beweis‘ ist damit eine Umwendung auf den Opponenten, ein Hinweis auf das, was auch der Opponent voraussetzen muss, wenn er am Logos teilhat. So „kehrt der elenktische Beweis das Verfahren um, indem einem Kontrahenten gezeigt wird, daß auch er sich bestimmter Prinzipien bedienen muß [...], wenn er an einer Unterredung teilnehmen will.“⁶⁸⁸ Wenn der Opponent aber in jedem Fall den SdW voraussetzen muss, um den SdW zu verneinen – *dann* kann ihm gesagt werden: Opponent, wenn du voraussetzt, was du inhaltlich verneinst, muss dein Logos von niemandem als geltend anerkannt werden.⁶⁸⁹ Das, was das ‚immer dann, wenn...‘ dessen ausmacht, was nach Aristoteles jeder ‚schon mitbringen muss‘, ist der Logos, in dem und durch den überhaupt etwas gesagt wird.⁶⁹⁰ Das Voraussetzungslose ist kein Geheimnis und kein transzendentes Prinzip, sondern ist einfach die *bestimmte Hinsicht*, die Bestimmtheit der Setzung, die Verschiedenheit *dieser* von einer *anderen* Setzung, die den SdW möglich macht. So lässt sich mit Rapp vorläufig zusammenfassen:

„Als Opponent wird dieser [...] den Satz vom Widerspruch bestreiten; hinsichtlich des zu führenden Beweises kommt es Aristoteles aber nur darauf an, daß er überhaupt irgend etwas sagt. Weil es aber beliebig ist, *was* er [der Opponent] sagt, muß der entscheidende Beweisgrund in diesem Sagen selbst [!] zu finden sein. Durch das bloße Sagen muß der Opponent eine Tatsache schaffen, auf welche der Defendent den elenktischen Beweis gründen kann. Weil er dabei erläutert, was der andere tut, wenn er etwas sagt, braucht er für dessen Widerlegung nicht aus Prämissen zu folgern [...].“⁶⁹¹

⁶⁸⁷ Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 529-530.

⁶⁸⁸ Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 530.

⁶⁸⁹ Vgl. Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 31: „Wer dergestalt den Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs bestreitet, also etwa den Satz B sagt: ‚Der Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs ist falsch‘, also den Satz B als wahr annimmt, müsste zugleich annehmen, dass der Satz B selbst falsch ist. Denn wer meint, B sei wahr, verneint das Widerspruchsprinzip, muss also zugleich B auch als falsch annehmen, womit er aber zugleich das Widerspruchsprinzip wiederum bejaht. [...] Er könnte den Satz von Aristoteles gar nicht angreifen, ohne sich selbst seiner eigenen Grundlage, überhaupt zu reden und *etwas* [...] zu behaupten, zu berauben. [...] Er zerstört selbst die Möglichkeit seiner Gegnerschaft.“ – Vgl. auch Reflexivität und Verschiebung, S. 182: „Der Satz des Widerspruchs bestätigt sich in seiner Wiederholung, er hat kein Außen und keine Referenz; er hat nicht einmal Gegner, da sich potenzielle solche sogleich in Luft auflösen – denn wer nicht Eines sagt, sagt nichts, und wer nichts sagt, sagt nicht.“

⁶⁹⁰ Vgl. Schüßler, Ingeborg: Semantik und Logik. Der elenktische Beweis des Satzes vom Widerspruch, in: Janke, Wolfgang/Dies. (Hgg.): Sein und Geschichtlichkeit. Karl-Heinz Volkmann-Schluck zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1974, S. 53-66: 66: „Sofern der Mensch ein sprechendes Wesen ist, ist er unter den Anspruch der Unmöglichkeit des Widerspruchs in allem sinnvollen Sagen gestellt.“

⁶⁹¹ Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 524.

Der elenktische Beweis setzt nicht den Widerspruch voraus, sondern er vergleicht zunächst das Gesagte mit dem Sagen. Das Kluge an Aristoteles' Beweis ist nicht, dass er dem Opponenten einen Widerspruch nachweist. Sondern dass der Opponent, wenn er anhebt zu sprechen, den SdW bereits vorausgesetzt haben wird, wenn er nur beansprucht, überhaupt etwas Bestimmtes zu sagen. Wenn der SdW sowohl die Voraussetzung seiner Bejahung als auch seiner Verneinung ist, dann gilt er reflexiv als Explikation der impliziten Voraussetzung geteilten Sinns: des Logos, als Verhältnissetzung, von einer logischen Position aus – das ist: reflexive Komplikation.⁶⁹²

Warum aber ist der SdW eher selten in seiner reflexionslogischen Fassung rezipiert worden?⁶⁹³ – Bereits Aristoteles *legt* den Satz *aus*, auf solche Weise, dass *die doppelte Funktion der Hinsichtenunterscheidung*, im ‚katà autó‘, zur *einfachen und bloß inhaltlichen Funktion* nivelliert wird.⁶⁹⁴ Der SdW wird ontologisch ausgelegt, *obwohl* Aristoteles selbst den SdW als operative Voraussetzung bemerkt hat (was Grundlage des ‚elenktischen Beweises‘ ist) und obwohl er den performativen Widerspruch bemerkt, den der Gegner begehen würde, wäre der SdW in Geltung: „[...] er steht Rede, obgleich er doch die Rede aufhebt.“ Die Hinsichtenunterscheidung gilt, das zeigt Aristoteles' Beweis, *sowohl* für bloß inhaltliche Widersprüche, *als auch* für reflexive oder performative Widersprüche, wenn das inhaltlich Verneinte zugleich die Äußerung der Verneinung selbst betrifft. In den Reformulierungen⁶⁹⁵ des SdW *legt* Aristoteles aber seinen reflexionslogisch gerechtfertigten Satz nur noch *ontologisch* bzw. *formal* aus. Exemplarisch bringt das die zweite Formulierung zum Ausdruck, die das Behaupten einer (logisch) gleichzeitigen Geltung nivelliert zu einer Behauptung über eine (real) gleichzeitige Seinsbestimmung: „[E]s ist nicht möglich, dass dasselbe zu einer und derselben Zeit sei und nicht sei [...]“⁶⁹⁶ (1061b36-1062a1). Das *Scharnier* zwischen operativ-inhaltlichem und bloß inhaltlichem Verständnis, das ‚katà autó‘ wird *implizit* und das Verständnis des SdW verschiebt sich vom Logischen ins Ontologische und von dort ins Formale.⁶⁹⁷ Das ist zwar durchaus möglich, aber es *legt* den SdW eben bereits selbst in einer be-

⁶⁹² Vgl. Met. IV 4, 1006b10f.: „Es ist nicht möglich zu denken, wenn man nicht eines denkt; und selbst wenn es möglich wäre, so müsste man doch diesem Ding einen Namen geben können.“

⁶⁹³ Der Logiker Graham Priest hat den ambitionierten Versuch unternommen, aus einer formallogisch informierten Perspektive den SdW in Frage zu stellen. Da dieser Versuch mittlerweile weit rezipiert wird, kommt die vorliegende Untersuchung nicht umhin, sich am Rande mit diesem Versuch auseinanderzusetzen, vgl. dazu Anhang 18.

⁶⁹⁴ Vgl. Met. IV 3, 1005b 18ff., Met. XI 1061b 34ff.

⁶⁹⁵ Vgl. schon Met. IV 4, 1005b35-1006a5.

⁶⁹⁶ Dem entspricht der bloß inhaltliche Widerspruch, der weiter oben mit Bezugnahme auf Platon erläutert wird, vgl. De Int. 6, 17a26-35, Met. IV 4, 1007a22-1007b18; 6, 1011b13f., 20f.

⁶⁹⁷ Das im SdW spielende ‚héteron‘ wird, als dessen Konstitutives, nicht mehr reflektiert „und eben *aus dieser Unterlassung heraus wird sich die Reflexionslogik auftrennen in eine Ontologie oder Metaphysik, die sich selber als real missversteht, und in eine Logik, die nur noch ‚formal‘ sein wird.* Während doch, was in der Dialektik geschah, nur *zwischen* dem, was später Ontologie und Logik heißen wird, arbeitet. Und solange sie dieses Zwischen nicht beachtet, wird sich Philosophie verstehen als eine objektive Rede über ‚Gegenstände‘ unter anderen.“ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 30. – Ebenso wie der SdW wird auch der performative Widerspruch bereits in der Antike nivelliert, allerdings nicht auf die ontologische, sondern die bloß rhetorische Seite der Rede. So wird etwa von Ammonius dem Logos die zweifache Beziehung zu den Dingen und zu den Hörern zugeschrieben, was die reflexionslogische Dimension vollständig verdeckt und aus dem Vorwurf

stimmten Hinsicht aus und zwar so, dass diese Hinsicht dazu neigt, sich in der Auslegung zu verbergen.⁶⁹⁸ Hinsichten aber sind stets solche im *und* am Logos. Egal, wie ein Logos sein eigenes Prinzip auslegen will, er muss vorausgesetzt haben, dass er gesetzt hat und dass er bestimmt gesetzt hat: „Die strikt ‚ontologische‘ Deutung des Satzes vom Widerspruch unterschätzt [...] die Tragweite der ‚in derselben Hinsicht‘-Klausel bei weitem: Nicht die Wirklichkeit spezifiziert sich zu solchen Hinsichten, sondern bestimmte Gesprächssituationen werfen sie auf.“⁶⁹⁹ Das ‚katà autó‘ sowohl in der platonischen als auch in der aristotelischen Formulierung erfüllt auf der operationalen Ebene – dem Nachweis von performativen Widersprüchen und von operativen Voraussetzungen – eine Doppelfunktion, die exakt der dreifachen Struktur des SdW entspricht: „Dasselbe demselben gemäß demselben“, inhaltlich *und* operativ-inhaltlich.⁷⁰⁰

des performativen Widerspruchs, sukzessive, ein bloß rhetorisches argumentum ad hominem werden lässt. Die Reflexionslogik sedimentiert sich in ontologischen Sachen, bloß formallogischen Verhältnissen und rhetorischen und poetischen Figuren. Ebendort wird sie im 18. und 19. Jahrhundert – als ‚praktische‘, ‚ästhetische‘, ‚rhetorische‘ Dimension der Philosophie – wiederentdeckt. Vgl. Apel, Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache, in: Transformation der Philosophie, S. 336-337 zu Ammonius und S. 337: „Die Dimension der intersubjektiven Sinn-Verständigung und Konsensbildung wird [...] von der Philosophie als epistemologisch irrelevant an die Rhetorik und Poetik abgetreten [...].“

⁶⁹⁸ Diese Auslegung ist freilich in der für ontologische Zwecke eingesetzten Begrifflichkeit schon angelegt. Vgl. dazu aber Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 525-526: „Der einzige Anhaltspunkt für die Ansicht, hier werde anders als bei den übrigen Formulierungen ein Seinsgesetz formuliert, muß in der Verwendung des Wortes ‚[hypárchein]‘ liegen. Dieses kann, indem es bisweilen das Vorhandensein oder die Existenz ausdrückt, tatsächlich die Wirklichkeit als Instanz etwa gegenüber der Möglichkeit oder der Rede vertreten. Ganz anders ist ‚[hypárchein]‘ dagegen zu bewerten, wenn es wie hier als zweistelliges Prädikat zur Beschreibung des Zustandekommens von Bestimmungen verwendet wird: In der formalisierten Ausdrucksweise der Aristotelischen Syllogistik etwa dient es dazu, *metasprachlich* die Struktur der Prädikation zu beschreiben [...]. Insofern die Formel für den Satz vom Widerspruch also nichts anderes als die allgemeine ‚[hên kath’ henós]‘-Struktur der Prädikation wiederaufnimmt, lassen sich in diese auch die sogenannten logischen Versionen des Satzes vom Widerspruch [...] ohne weiteres einfügen.“

⁶⁹⁹ Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung, S. 526. – Vgl. S. 527: „Hinsichten ergeben sich, sie müssen vom Opponenten und Defendenten vorgebracht werden. Mit Blick auf die ‚pure‘ Wirklichkeit läßt sich der Satz vom Widerspruch weder anfechten noch belegen. So wenig Sinn es machen würde, von Gegenständen als solchen zu sagen, sie befänden sich in einer Hinsicht, so wenig kann es also die Absicht des Aristoteles gewesen sein, sich auf eine aller Logik und Sprache vorgängige Realität zu beziehen [...]. Im Gegenteil macht die Besprechung der ‚in derselben Hinsicht‘-Klausel deutlich, daß sich sowohl der Sinn als auch die Geltung des Satzes vom Widerspruch erst an der Behandlung solcher Hinsichten zeigen muß und eine Verteidigung immer nur dialogisch und exemplarisch erfolgen kann.“

⁷⁰⁰ Die ontologische Nivellierung des SdW führt in der neuzeitlichen Rezeption schließlich dazu, dass der Ausschluss des performativen Selbstwiderspruchs operativ, unthematatisch weiterwirkt, während seine ontologische bzw. logische Auslegung entweder reifiziert oder allein der formalen Logik zugeschlagen wird. So thematisiert bereits Kant den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch in seiner formallogischen Fassung und erklärt ihn für synthetische Urteile a priori – und damit für seine Kernanliegen – als irrelevant (KrV B 189-193), während er ihn in seiner reflexiven Form operativ beständig voraussetzt (z. B. KrV B XVIII Anm., 348-349, 625 Anm.). Auch für Hegel kann gesagt werden, dass er den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch vor allem in seiner nivellierten Form als ‚überwunden‘ betrachtet, während doch die gesamte dialektische Bewegung erst durch den Ausschluss des performativen Widerspruchs ermöglicht wird: Erst die Unterscheidung von inhaltlicher und operativer Ebene lässt den spekulativen Satz funktionieren. Vgl. dazu auch Ellis McTaggart John McTaggart: Studies in the Hegelian Dialectic, Cambridge 1896, S. 8: „The dialectic, however, does not reject

Diese dreifache Struktur erlaubt es schließlich auch noch, den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch zu verbinden mit dem *Satz der Identität*, der sonst als oberstes logisches ‚Prinzip‘ genannt wird. Einen Vorschlag dazu hat Harald Holz gemacht, der überhaupt in seinen Werken versucht, reflexionslogisches und analytisches Denken produktiv miteinander zu verbinden. Holz reformuliert zunächst den SdW: „Beliebiges (A, oder sonst irgendein x), *insofern* ein solches, ist (gilt als, fungiert) unmöglich nicht als (ein) solches.“⁷⁰¹ Aus dieser Formulierung ergibt sich, durch Umformung des ‚unmöglich nicht‘ in ein ‚notwendig‘, der Satz der Identität: „Beliebiges..., *insofern* ein solches, ist (gilt als, fungiert) notwendigerweise als ein solches‘ [...].“ Auch diese Formulierungen enthalten die reflexive Hinsicht: Beliebiges A, *insofern* A, ist notwendig A, bzw.: Beliebiges A, *insofern* A, unmöglich nicht A. Der Vorteil an Holz‘ Reformulierung ist, dass hier nicht die Hinsicht zugunsten der Prädikationsstruktur nivelliert werden kann, weil es – ganz im Sinne von Aristoteles‘ ‚semaínein‘ – um die bloße Setzung von A *als* A geht. Es ist also entscheidend, so Holz, „daß man begreift, woher dieser Sach- oder Denkverhalt die Gültigkeit in dieser seiner Formulierung nimmt. Dies beruht NICHT auf der formallogischen – die Gesetzmäßigkeiten solcher Formallogik hätte man irgend anderswo (her) – Analyse eines in seiner Mindestbestimmtheit schon vorgegebenen ‚Etwas‘, genannt A oder x [...].“⁷⁰² Die Geltung ergibt sich nicht aus der Analyse einer Sache, sondern aus der (rückwendigen) Analyse der Rede über was auch immer, aber stets ein bestimmt Gesetztes:

„Das ‚Insofern‘ [...] bedarf zwar irgendeines beliebigen x als eines Nicht-Nichts, hingegen die schlechthin absolute Gültigkeit der sich vermittelt seiner unmittelbar ergebenden Einsicht, *daß* also irgendein Mindestwas – wenigstens das sich solcherweise *gerade soeben artikulierende Artikulieren* (z. B. *dieses Satzes*) – *als* eben das, als was es unmittelbarst fungiert – immer noch: *als wenigstens eben dies Artikulieren, insofern (!) es sich ‚bis dahin‘ artikuliert (hat)* – unmöglicherweise nicht bzw. notwendigerweise ES SELBST ist (als es fungiert, bzw.: ist): Dies steht für und in sich selbst [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“⁷⁰³

Das heißt also einfach: Wenn A ist – und es ist A, mindestens *hier*, im *vorangegangenen* Satzteil – so ist (aber nicht gleich: existiert als Sache) A, notwendig. Etwas – egal was – ist, sofern es etwas ist und als etwas gesetzt ist, unmöglich anderes. Das ist die aristotelische Dialogsituation zwischen Defendent und Opponent: Jemand setzt etwas und kann sich, wie jeder Andere, der am Logos teilnimmt, noch einmal darauf beziehen. Dasselbe ist *reflexionslogische* Identität und sie ist nicht zu verwechseln mit der Angabe einer ‚Substanz‘ oder eines ‚Wesens‘, einer ‚reinen Identität‘ oder dem ‚Kern‘ einer Sache. Die Rede ist nicht von

that law. An unresolved contradiction is, for Hegel as for every one else, a sign of error. [...] An unreconciled predication of two contrary categories, for instance Being and not-Being, of the same thing, would lead in the dialectic, as it would lead elsewhere, to scepticism, if it was not for the reconciliation in Becoming [...]. In fact, so far is the dialectic from denying the law of contradiction, that it is especially based on it. The contradictions are the cause of the dialectic process.“

⁷⁰¹ Holz, Harald: Ist ein Unendliches als selbstbezüglich denkbar, und wenn ja, in welcher Hinsicht?, in: Büttner, Stefan/Gönner, Gerhard/Esser, Andrea (Hgg.): Unendlichkeit und Selbstreferenz, Würzburg 2002, S. 143-165: 152.

⁷⁰² Ebd.

⁷⁰³ Holz, Ist ein Unendliches als selbstbezüglich denkbar, S. 152-153.

dem, was ‚gemeint‘ ist, nicht von einem Ding oder einer Sache, sondern von einem so-und-so Gesetzten, *nachträglich* und *asymmetrisch*. Die philosophische Rede kann reflexionslogisch nur hinsichtlich solcher bestimmten Setzungen beurteilt werden. Alles andere beruft sich auf eine *alogische Exterritorialität*, in der man Beliebigen installieren kann – allein: es wird aus genau diesem Grund niemand nachvollziehen können. Eine solche Rede ist dann, im Wortsinn: *ir-rational*, *a-logisch*. Was in ihr behauptet wird – ‚eigentliche‘ Meinungen oder Absichten, ‚ursprünglich‘ Unbestimmtes usw. – kann nicht von sich selbst her für alle anderen schon gelten. *Was nicht nachvollziehbar ist, kann nicht gelten*. Es kann nur geglaubt, anerkannt werden, man kann sich dazu bekennen, man kann eine subjektive Überzeugung davon haben – aber es kann keinen Anspruch auf nachvollziehbare Geltung erheben.

5.4. Paradoxien

Eine Arbeit über ‚Reflexivität‘ und die Logik reflexiver Strukturierungen scheint um eine ausgiebige Behandlung von *Paradoxien*, wie sie insbesondere im 20. Jahrhundert zu einer grundlegenden philosophischen Problemlage gemacht wurden, nicht herumzukommen. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass es sich hier um die Explikation einer *Lektürehinsicht auf philosophische Reflexionen* handelt, *insofern sie begründende Rede sind*. Eine Paradoxie aber begründet gar nichts; sie funktioniert eher wie ein logisches ‚Schmuckkästchen‘ oder ein Rätselspiel; sie ist eine logische Konstruktion, die als Problem zu philosophischen Überlegungen anregen kann, die aber nicht von sich her ein genuin philosophisches, also nach Rechtfertigung verlangendes, Problem sein muss. Vor dem Hintergrund der hier angeestellten Überlegungen zur *petitio principii* und zur reflexiven Argumentation für den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch kann aber, gleichsam kursorisch, eine Hinsicht auf Paradoxien gewonnen werden, die ihre reflexive Struktur als *Zusammenschluss* von *petitio principii* und performativem Widerspruch zu explizieren erlaubt und die zugleich plausibel machen kann, warum die Explikation von Paradoxien nur am Rande zur Explikation reflexiver Strukturierungen gehört.

Der performative Widerspruch wurde verstanden als ein Widerspruch, der zwischen dem Inhaltlichen und dem Operativen liegt. Paradoxien scheinen nun so etwas zu sein wie potenzierte performative Widersprüche; einerseits scheinen sie einen Widerspruch ins Werk zu setzen, der sich andererseits als unauflösbar zeigt, weil jede Auflösung zugunsten der einen oder der anderen Alternative, die eine Paradoxie anbietet, wieder in die Paradoxie hineinführt. In dieser Weise scheinen Paradoxien also doppelt reflexiv zu sein: darin, was als Widerspruch erscheint und darin, dass jeder Lösungsversuch erneut in diesen Widerspruch zurückführt. Betrachtet man sich die Struktur von Paradoxien aber genauer, so offenbart sich, dass Paradoxien weniger wie philosophische Reflexionen funktionieren – also: Begründungen vorbringend, Hinsichten unterscheidend – sondern eher durch Mechanismen, die den Charakter eines Spiels oder einer Inszenierung haben. *Sie vollziehen operativ mehr, als sie inhaltlich zu sagen scheinen*. Die Frage nach der reflexiven Strukturierung von

Paradoxien wird also die Frage danach sein, was logische Konstruktionen eigentlich gemeinsam haben müssen, um als Paradoxien wahrgenommen zu werden. Man hat endlose Beispielreihen aufgestellt, um diesem ‚Geheimnis‘ der Paradoxie durch induktive Vergleiche auf die Spur zu kommen, allein: Ohne operationale Aufmerksamkeit und mit dem Instrumentarium einer bloß vom Inhaltlichen abstrahierenden formalen Logik wurden die Bedingungen paradoxaler Verhältnisse auch in ihrer Auslegung und Re-Explication selbst immer wieder neu ins Werk gesetzt. Im Folgenden sollen nun keine langen Beispielreihen gegeben werden, wohl aber kann exemplarisch verdeutlicht werden, was eine operational aufmerksame Lektüre *an* Paradoxien wahrnehmen kann. Wer sich die Lektürehinsicht aneignet, kann dann selbst versuchen, die impliziten Voraussetzungen von Paradoxien anhand jeder beliebig wählbaren Paradoxie zu verstehen.

Hier sollen vor allem drei Beispiele in den Blick genommen werden, die für drei Weisen stehen sollen, Paradoxien zu konstruieren: Zenons eher inhaltliche Paradoxien – hier: das ‚Pfeilparadoxon‘ – die sich einfach aus der Reduktion der operativen dritten Position auf eine der von ihr aus explizierten zwei Hinsichten ergibt; die Struktur des sogenannten ‚Lügners‘ und verwandter Paradoxien, in dem eine implizite Prämisse eine ganz ähnliche Rolle spielt wie die Ablenkung in einem Zaubertrick; schließlich die quasi ‚Potenzierung‘ dieser Struktur im berühmten Paradoxon von Bertrand Russell, in dem Reflexivität und Nicht-Reflexivität gleichsam in einem Verhältnis stehen, das zugleich reflexiv und nicht-reflexiv erscheint.⁷⁰⁴

Zenons Pfeilparadoxon lässt sich wie folgt darstellen: Ein abgeschossener Pfeil befindet sich zu jedem Zeitpunkt seiner Bewegung an einem bestimmten Ort. Das heißt aber, „der Pfeil kann sich in einem Moment nicht bewegen, da Bewegung eine Zeitspanne erfordert und ein Moment als Punkt gesehen wird, der selbst keine Dauer hat. Daraus folgt, dass der Pfeil zu jedem Augenblick ruht und sich also nicht bewegt.“ Und: „Was für Pfeile gilt, gilt auch für alles andere: Nichts bewegt sich.“⁷⁰⁵ Auch wenn Zenons Paradoxien die weitere Agenda zu

⁷⁰⁴ Diesen drei Beispielen können hier aus Platzgründen keine weiteren angefügt werden. Zugleich machen sie aber auch deutlich, dass auch bei der Explikation von Paradoxien Platons Auflösung der Extreme aus dem *Sophistes* wegweisend ist: Jede Paradoxie muss als Logos, als Verflechtung von Verhältnissen begriffen werden, und auch wenn sie alle reflexive Strukturen teilen, unterscheiden sie sich doch teilweise erheblich durch ihre Kompliziertheit, ihre stellenweise korrekten logischen Ableitungen, in die dann paradoxe Verhältnisse gleichsam eingebettet werden und durch ihre jeweils eingesetzten reflexiven Operatoren. Der Schein, es ließe sich *eine* bloß formale Grundstruktur explizieren, von der her *alle* Paradoxien dann nur einfach Fälle wären, trägt so entscheidend dazu bei, dass die Auflösung stets extensiv und eben formal gesucht wird, in der Durchmusterung aller bislang formulierten Paradoxien und nur selten intensiv, in der Beachtung der operativ-inhaltlichen Struktur, in der Paradoxien erst zu funktionieren beginnen. Trotzdem haben diese Durchmusterungen auch wertvolle Beiträge bezüglich der hier herausgestellten *dogmatischen* Struktur von Paradoxien ergeben, vgl. exemplarisch Rescher, Nicholas: *Paradoxes. Their Roots, Range and Resolution*, Chicago/La Salle (IL) 2001; Grim, Patrick/Ders.: *Reflexivity. From Paradox to Consciousness*, Heusenstamm 2012; vgl. außerdem die online verfügbaren Vorlesungen von Laurence Goldstein an der Hong Kong University: <http://philosophy.hku.hk/courses/old/laurencegoldstein/phil2511>, abgerufen am 16.04.14 um 14:00. – Insbesondere Rescher und Grim unternehmen den Versuch, die Struktur von Paradoxien abzubilden, was sie allerdings vor allem in die Zirkularität paradoxaler Strukturen führt, vgl. zur Einführung in die Notation Grim/Rescher, *Reflexivity*, S. 9-35.

⁷⁰⁵ Sainsbury, Richard M.: *Paradoxien*, übers. v. Vincent C. Müller und Volker Ellerbeck, Stuttgart ⁴2010, S. 45.

haben scheinen, die ‚parmenideische Lehre‘ von der Täuschung aller Bewegung qua Werden und Vielheit zu verteidigen, sind sie doch klassische Beispiele für Probleme, die sich einfach durch die bereits oben angesprochene Unterscheidung von Hinsichten auflösen lassen. Das kann z. B. wie folgt geschehen: (1) Bewegung bedeutet: etwas ist zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten, (2) Ruhe bedeutet: etwas ist zu verschiedenen Zeiten am selben Ort. Beides sind zwei Hinsichten, die von einer dritten Position aus formuliert werden: (3) etwas ist zu irgendeiner Zeit an irgendeinem Ort. Die Zuordnung von Raum- und Zeitstelle ist also die Bedingung der Möglichkeit der Unterscheidung von (1) und (2). Was Zenon nun zugeschrieben wird, das ist die Reduktion von (3) auf (2): Dass etwas ruht, wenn es zu verschiedenen Zeiten am selben Ort ist wird reduziert darauf, dass etwas überhaupt zu irgendeiner Zeit an irgendeinem Ort ist. Die ‚Ruhe‘ wird so zur Bedingung der Bewegung gemacht, obwohl sie nur eine andere Hinsicht als die Bewegung ist – und die dabei implizierte Relation wirkt sich aus als Verunmöglichung von Bewegung qua Verbindung: der ‚chorismós‘ der einzelnen Raum- und Zeitstellen erscheint unüberbrückbar.⁷⁰⁶

Das zweite Beispiel lautet wie folgt: ‚The following sentence is true. The preceding sentence is false‘. Ausgegangen wird nun davon, dass der erste Satz ‚true‘ ist, der den darauffolgenden Satz für ‚true‘ erklärt, womit es im weiteren Verlauf so scheint, als wäre entweder a) der erste Satz falsch – wodurch wiederum der zweite Satz, der den ersten für ‚false‘ erklärt, wieder ‚true‘ wäre und damit der erste wieder ‚true‘ und alles von vorne beginnt – oder b) der erste Satz zugleich ‚true‘ und ‚false‘, was frontal dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch zu widersprechen scheint. Dementsprechend werden Paradoxien, wenn nicht ihre zirkuläre Struktur expliziert wird, auch von einigen Logikern als ‚true contradictions‘ gehandelt, was dann freilich jede weitere Begründung in eine Vielzahl von Erklärungsnöten stürzt. – Nun kann aber die Frage gestellt werden, ob a) und b) wirklich die einzigen beiden Alternativen sind, mit einem solchen Satz *umzugehen*. Zunächst ist nämlich die Bezeichnung ‚true contradiction‘ sachlich falsch, denn von dem her, was beide Sätze sagen, liegt überhaupt kein Widerspruch vor: Beide haben unterschiedliche Referenten, der erste den zweiten Satz und der zweite den ersten; sie widersprechen einander also prima facie nicht ‚in derselben Hinsicht‘. Wenn man überhaupt einen Widerspruch konstatieren will, dann läge er – als *performativer* Widerspruch – im zweiten Satz, der gleichsam ‚sich selbst‘ für falsch erklärt und dabei zugleich ‚Wahrheit‘ beansprucht. Man kann dann den Aussagenden

⁷⁰⁶ Zenons Paradox vom Wettlauf der Schildkröte mit Achilles ergibt sich, ganz ähnlich, daraus, dass die *größere* Strecke S der Schildkröte zugleich den Maßstab für *beide* Strecken abgibt, sie also *zugleich Regel und Regelfall* ist und aber dieser Selbstbezug nur implizit arbeitet, was zur ‚Uneinholbarkeit‘ führt. Das Paradox wird umgekehrt so aufgelöst, dass die Strecke S, die *formal betrachtet* Strecke A enthält, *sich deswegen zu ihr verhalten kann* (eben in einem ‚lógos, einer ‚ratio‘, einem Verhältnis) und dass beide Strecken gleichzeitig nicht aufgrund von Strecke S als totale Strecke verglichen werden dürfen, sondern nur aufgrund eines *Maßstabes*, anhand dessen beide Strecken *überhaupt* als Strecken gelten können. Dieser Maßstab verhält sich zu *beiden* Strecken als absolute Strecke oder als absolute Zeitlänge, aufgeteilt in gleichmäßige Intervalle. Vgl. zu dieser Lösung Stekeler-Weithofer, Philosophiegeschichte, S. 171: „Die Antwort kann nur darin liegen, dass wir nicht einfach einzelne Zeitdauern und Weglängen miteinander vergleichen, sondern ganze Bewegungsabläufe *so* *wohl* paarweise *als auch* mit weiteren, dritten, Bewegungen, etwa Standardprozessen wie zyklischen Uhrenbewegungen oder Planetenbewegungen, welche einen Maßstab dafür abgeben, bei welchen Taktgebern unendliche Taktzahlen ‚wirklich‘ einer unendlichen Zeitdauer entsprechen [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“

einfach darauf hinweisen, dass aufgrund dieser performativen Widersprüchlichkeit der Satz nicht von allen anderen als valide Geltungsbehauptung angesehen werden kann. Schließlich kann die Struktur des Satzes, ähnlich wie auch die Sätze ‚Ich lüge‘ oder ‚Was ich sage, ist falsch‘ einfach als sinnvolle Warnung verstanden werden. – Offenbar aber reichen diese Explikationen nicht hin, um die Struktur der Paradoxie zu erklären. Es muss also noch einmal gefragt werden: Was gehört eigentlich zur Struktur einer Paradoxie alles dazu? Noch einmal das oben gegebene Beispiel: ‚The following sentence is true. The preceding sentence is false‘. Ausgegangen wird *nun* davon, dass der erste Satz ‚true‘ ist ... – und eben *dieser* Ausgangspunkt ist notwendige Bedingung dafür, dass die Paradoxie eintritt! Dieser Ausgangspunkt ergibt sich aus einer formalen Rückübertragung der These, dass jede Aussage entweder ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ ist – als wäre ‚Wahrheit‘ oder ‚Falschheit‘ kein Verhältnis einer Aussage über ..., über einen Sachverhalt oder eine logische Struktur, sondern eine Art ‚Eigenschaft‘ von Aussagen. Nimmt man aber diesen Ausgangspunkt einer Paradoxie hinzu, dann müsste sie eigentlich wie folgt lauten: ‚[if the following sentence is true:] The following sentence is true. The preceding sentence is false.‘ Und nun wird offensichtlich, wo eigentlich der Widerspruch in dieser Paradoxie liegt: Er liegt zwischen der impliziten Annahme, dass jede Aussage entweder ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ ist, von vornherein, und dem zweiten Satz! Diese beiden Sätze, die implizite Prämisse oder das *Enthymem* dieser Paradoxie und der jeweils zweite Satz, haben denselben Referenten und widersprechen sich frontal: Das Enthymem geht a priori von der ‚Wahrheit‘ des folgenden Satzes aus, während eben dieser Satz die ‚Wahrheit‘ des ihm folgenden Satzes behauptet, der wiederum die Falschheit des ersten Satzes behauptet. Der Widerspruch liegt von vornherein nicht zwischen zwei Sätzen, sondern zwischen *dreien*. Wenn nun das Enthymem lautet: ‚if the following sentence is false‘, dann ist wieder – per Rückschluss – vorausgesetzt, dass der zweite Satz, gemäß Aussage des ersten, ‚true‘ ist und *dafür muss wieder der erste Satz implizit als ‚true‘ angenommen werden*. Wie man es dreht, bleibt das Enthymem das eigentliche Problem der Paradoxie. Zur Paradoxie gehört also eine inhaltliche Satzkonstruktion *und* eine – in Bezug auf diese Satzkonstruktion – operative Annahme, die eigentlich den ‚Motor‘ der Paradoxie erst so richtig startet. Weil diese operative Annahme aber *inhaltlich* dieselbe ist wie einer der beiden Sätze, verschwindet sie stets in einem der beiden Sätze und die derart implizite reflexive Relation drängt, dem infiniten Regress darin sehr ähnlich, zum Schein einer infiniten Ausgestaltung der Paradoxie, mit ‚dialektisch‘ erscheinendem ‚Kolbenwechsel‘ von der einen zur anderen Aussage. Auch der berühmte Lügner-Satz funktioniert derart: ‚A: A is false‘ z. B. muss, damit die Paradoxie beginnt, *a priori davon ausgehen*, dass das erste ‚A‘ vor dem *Doppelpunkt* entweder ‚true‘ oder ‚false‘ ist. Man vergleiche in dieser Weise die vielen hundert Analysen von Paradoxien von der Art des Lügners: Immer dann, wenn der oder die jeweilige Analytiker/in die Prämisse formuliert ‚Wenn ... nun wahr/falsch ist...‘, beginnt die Paradoxie sich zu drehen.⁷⁰⁷ – Vor diesem Hintergrund kann man dann schließlich die Frage

⁷⁰⁷ Vgl. stellvertretend Priest, Graham: What is so bad about Contradictions?, in: The Journal of Philosophy 95,8 (1998), S. 410-426: 426 Anm. 18: „We can formulate a proposition, a, whose content is ‚I deny that a‘. Does this pose problems? Well, if I deny it, then it is true, and presumably obviously so to me.“ – Der Schritt von (1) ‚a: I deny that a‘ zu (2) ‚[I deny]: a: I deny that a‘ ist – durch die doppelte Verneinung – exakt der Schritt, der

stellen, wie sinnvoll es – aus philosophischer Sicht – ist, eine Aussage a priori als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ zu setzen, die nichts weiter ist als die Angabe der logischen Position als Instanz der Aussage – z. B. ‚A : ...‘ –, so dass also *alles* bereits ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ wäre, was von ‚A‘ (oder was von ‚A‘ her) gesetzt würde, ganz gleich, worum es sich handelt. Dasselbe kann man sich bei einem Satz fragen, der die Behauptung aufstellt, dass alles gleich Folgende ‚wahr‘ (oder ‚falsch‘) sein wird.⁷⁰⁸ Expliziert man die das Enthymem erfordernde Struktur des Paradoxons, dann erscheint sogleich wieder Platons Argument aus dem *Sophistes*: Wenn alles sich verbindet, dann eben auch Widersprüchliches und wenn nichts sich verbindet, dann kann auch gar nichts mehr gesagt werden.⁷⁰⁹ Das Problem liegt letztlich also in dem Anspruch, dass ‚alles wahr‘ oder ‚alles falsch‘ sein könnte – was nicht nur die Begriffe ‚Wahrheit‘ und ‚Falschheit‘ ad absurdum führt, die sich ja nur auf *bestimmte* Aussagen beziehen können.⁷¹⁰ Sondern dieser Anspruch erlaubt es, die Paradoxie selbst zurückzustufen⁷¹¹, von einem philosophischen Problem auf ein bloßes Sophisma⁷¹², das überdies in kei-

nötig ist, um in die Paradoxie zu geraten. Es ist aber *in keinem Fall notwendig*, von (1) nach (2) zu wechseln; man kann auch einfach (vorausgesetzt man akzeptiert den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, s. o.) sagen: ‚Liebes anderes ‚I‘, indem Du das sagst, widersprichst Du Dir selbst.‘ Graham Priest bewegt sich so recht eigentlich in einem Zirkelschluss: Weil Paradoxien wahre Widersprüche sind, gilt der Satz vom Widerspruch nicht – und weil der Satz vom Widerspruch nicht gilt, ist das Argument, es handle sich um einen performativen Widerspruch, kein Gegenargument. Vgl. auch oben Anm. 693 und Anhang 18 zu Priest.

⁷⁰⁸ Den Lügner kann man weiter potenzieren, vgl. Schüßler, Rudolf: Nachwuchs für den Lügner. Vom Lügner und verstärkten Lügner zum Super-Lügner, in: *Erkenntnis* 24 (1986), S. 219-234. Schüßler setzt sich mit den Stufen-‚Lösungen‘ des Lügners von Tarski und Kripke auseinander und konstruiert einen ‚Superlügner‘ unter Einbezug der Unbestimmtheit von Referenz. Er bleibt dabei freilich ebenfalls in dem hier beschriebenen Schema befangen – auch wenn er zu Beginn die „Belegung mit Wahrheitswerten“ (220) explizit bemerkt. An Schüßlers – ganz auf den Lügner als logisches Spezialproblem bezogenen – Aufsatz lässt sich dann auch studieren, inwiefern solche Meta- und Metameta-Paradoxien auf der operativen Ebene die partielle semantische Synonymität von ‚unbestimmt‘, ‚widersprüchlich‘, ‚falsch‘ usw. im Horizont der Bivalenz ‚wahr/falsch‘ ausnutzen, um den Widerspruch auf der Metaebene zu konstruieren. Vgl. dazu auch Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 108-110.

⁷⁰⁹ Vgl. Braßel, Bernd: Das Programm der idealen Logik, Würzburg 2005, S. 126: „Ist eine Aussage absolut wahr, so führt die Annahme, dass sie nicht gilt, zu einem Selbstwiderspruch: Ist eine gegebene Aussage absolut wahr, so gilt sie unter allen Umständen. *Insbesondere auch* unter den Umständen, unter denen angenommen wird, sie gelte nicht. Daher kommt es zu einem Widerspruch zwischen dieser Gegenannahme und der ursprünglichen Aussage.“

⁷¹⁰ Vgl. Goldstein, Laurence: A consistent way with paradox, in: *Philosophical Studies* 144 (2009), S. 377-389: 382-383: „A sentence may be meaningful or significant but it does not say or state anything and a fortiori does not say anything true and does not say anything false. It is statements (what sentences are used to make) that are true or false. *Meaning*, in the aforementioned sense, is quite different from *what is said*.“

⁷¹¹ Das angebliche philosophische Grundproblem des ‚Lügners‘ stellt Wolfgang Künne zurück in seinen historischen Kontext und plädiert zugleich dafür, Russells künstliche Überhöhung des ‚Lügners‘ nicht zu ernst zu nehmen, vgl. Künne, Wolfgang: Über Lügner, ‚Lügner‘ und harmlosen Selbstbezug. Bolzano vs. Savonarola und die Geschichte einer Antinomie, in: Reboul, Anne (Hg.): *Philosophical papers dedicated to Kevin Mulligan*, Genf 2011, S. 1-71.

⁷¹² So findet sich auch der ‚Lügner‘ (inklusive Enthymem) bereits – nach Diogenes Laertios – unter den sophistischen Fangschlüssen des Eubulides, vgl. Döring, Eubulides aus Milet, S. 217: „Die älteste Formulierung des ‚Lügners‘ muss etwa so gelautet haben: ‚Wenn du sagst, dass du lügst, und du sagst damit die Wahrheit, lügst du dann oder sagst du die Wahrheit? [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“

ner Weise geeignet ist, irgendwelche skeptizistischen Ansprüche philosophischer Art auch nur im Ansatz zu begründen.⁷¹³

Das im 20. Jahrhundert bekannteste Paradox ist dasjenige von Bertrand Russell, in der Rede von der ‚Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten‘ oder wahlweise der Rede vom ‚Barbier, der alle Männer rasiert, die sich nicht selbst rasieren‘.⁷¹⁴ In diesem Paradox, das den ‚Lügner‘ gewissermaßen reflexiv potenziert, steht die explizite Reflexivität des ‚Enthalten-Seins‘ in ‚Menge *aller* Mengen, die ...‘ im direkten Widerspruch zum ‚Nicht-Enthalten-Können‘ in ‚Menge, die sich nicht selbst enthält‘, was also keine Reflexivität zulässt. Die ‚äußere‘ Menge steht weiterhin in einem *Bezug zu Zweien*, während die ‚innere‘ Menge in einem *Bezug zu Einem* steht: ‚M : (M : ...)‘ und ‚M : ...‘.⁷¹⁵ Um ‚sich selbst‘ zu enthalten,

⁷¹³ Ein oft genanntes Beispiel ist Gödels berühmte Nummerierung, die angeblich beweist, dass kein System vollständig oder widerspruchsfrei gedacht werden kann. Das ist erstens einzuschränken, und zwar – gemäß dem Titel von Gödels Aufsatz – auf *formallogische* Systeme, die Russells und Whiteheads Principia Mathematica *verwandt* sind. Zweitens ergeben sich Gödels Unvollständigkeitssätze (I. Unvollständigkeit und II. Inkonsistenz) aus der *Ermöglichung* von Reflexivität durch das Ebenen unterscheidende Diagonallemma, die ‚Gödel-Nummerierung‘ und einen Satz, der qua dieser Nummerierung seine ‚eigene‘ *Unableitbarkeit* behauptet, den ‚Gödel-Satz‘, der einfach eine andere Formulierung des Lügners ist: ‚(n) Der Satz mit der Nummer n ist nicht ableitbar‘. Wird nun zunächst seine Negation ‚Der Satz mit der Nummer n ist ableitbar‘ betrachtet und abgeleitet, dann ergibt sich, dass n genau dann ableitbar ist, wenn n nicht ableitbar ist. Dieser Widerspruch ist aber in einem konsistenten System unmöglich. Auch in der anderen Richtung – ausgehend von ‚Der Satz mit der Nummer n ist nicht ableitbar‘ – ergibt sich dessen Ableitbarkeit und damit wiederum die Geltung seiner Negation. Gödel wurde dann vulgarisiert übernommen für einen einfachen erkenntnistheoretischen Skeptizismus (ähnlich wie Einstein angeblich Kant ‚widerlegt‘). Dass das nicht sein muss, stellt Schällibaum fest, vgl. Reflexivität und Verschiebung, S. 104: „Reflexiv ist er [Gödels Beweis] darin, dass er ein *Beweis einer Unbeweisbarkeit* ist [...], so dass er von vornherein als positive Möglichkeit und nicht als negativ bewertet werden müsste [...]. Das Entscheidende ist, dass Unentscheidbarkeit in formal genügend reichen Systemen jederzeit auftreten *kann*. Reflexivität in diesem Sinne kann also niemals ausgeschlossen werden.“ Vgl. aber auch Zelger, Manuel: Sind selbstreferentielle Sätze möglich? Transzendentallogische Untersuchungen zu den metalogischen Theoremen von Tarski und Gödel, in: Büttner, Stefan/Gönner, Gerhard/Esser, Andrea (Hgg.): Unendlichkeit und Selbstreferenz, Würzburg 2002, S. 125-142: 141: „Genau in der Mißachtung des Unterschieds von *intentio recta* und *intentio obliqua*, von reflexivem und auf Objekte gerichtetem Denken und damit des Unterschieds von Anschauung und Denken, scheint uns die Plausibilität der Theoreme von Tarski und Gödel zu gründen.“ Vgl. Gödel, Kurt: Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I, in: Monatshefte für Mathematik und Physik, 38, 1931, S. 173–198.

⁷¹⁴ Vgl. dazu Russell, Bertrand: On Some Difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and Order Types, in: Proceedings of the London Mathematics Society 4 (Serie 2) (1905), S. 142.

⁷¹⁵ Darauf beruht auch Wittgensteins ‚Auflösung‘ von Russells Satz in TLP 3.333, wo er die Unmöglichkeit eines vollständigen inhaltlichen Selbstbezugs mit der *Doppelstruktur* einer Funktion, die immer zugleich Funktion-von-... ist, begründet: „Eine Funktion kann darum nicht ihr eigenes Argument sein, weil das Funktionszeichen bereits das Urbild seines Arguments enthält und es sich nicht selbst enthalten kann. Nehmen wir nämlich an, die Funktion $F(fx)$ könnte ihr eigenes Argument sein; dann gäbe es also eine Satz: ‚ $F(F(fx))$ ‘ und in diesem müssen die äußere Funktion F und die innere Funktion F verschiedene Bedeutungen haben, denn die innere hat die Form $\varphi(fx)$, die äußere die Form $\psi(\varphi(fx))$. Gemeinsam ist den beiden Funktionen nur der Buchstabe ‚ F ‘, der aber allein nichts bezeichnet. Dies wird sofort klar, wenn wir statt ‚ $F(Fu)$ ‘ schreiben ‚ $(\exists\varphi):F(\varphi u).\varphi u=Fu$ ‘. Hiermit erledigt sich Russells Paradox.“ Vgl. dazu auch Jolley, Kelly Dean: Logic’s caretaker – Wittgenstein, logic, and the vanishment of Russell’s Paradox, in: The Philosophical Forum 35,3 (2004), S. 281-309: 285: „The outer function has, so to speak, two blank spots while the inner function has only one, so

müsste dann die ‚äußere‘ Menge sich eben nicht nur auf ‚M : ...‘ beziehen – was sie ja schon tut – sondern sie müsste ihren *Bezug auf* ‚M : ...‘ mit bedenken oder enthalten. Russells Paradox ergibt sich nun aber vor allem dadurch, dass ‚Enthalten‘ zunächst gedacht wird wie ein ‚Container‘, als einfacher Bezug auf ..., so dass nun die eigentlich reflexive Struktur des ‚Menge aller Mengen ...‘ zu oszillieren beginnt: Erstens ist das Verhältnis dasjenige eines reinen ‚Über‘, wie in ‚M : ...‘; so erscheint die ‚Menge aller Mengen‘ also als reines Worin von Elementen. Zweitens etabliert aber gerade das ‚alle‘ die Möglichkeit, qua ‚Menge‘ auch noch die ‚Menge aller Mengen‘ unter eben jene Mengen zu zählen, was nun so etwas wie ‚Selbstbezug‘, wie auch immer, zu *erlauben* scheint. Eben dieser Selbstbezug wird aber nun ausgeschlossen, in der – sowieso bereits fragwürdigen – einzigen Bestimmung der enthaltenen Mengen als ‚Mengen, die sich nicht selbst enthalten‘.⁷¹⁶ Diese Mengendefinition etabliert also ebenfalls einen doppelten Bezug: Drittens einmal so, dass sie aussehen wie bloße Mengen über ... – und viertens zugleich so, dass in diesem ihren ‚...‘ der Selbstbezug explizit *ausgeschlossen*, d. h. aber *thematisch* ist. Und genau deswegen können aber diese Mengen genau dann wieder als Mengen der Form ‚M : ...‘ erscheinen, als Mengen, die eben *nur* die Struktur eines ‚Über‘ besitzen, womit dann aufgrund der impliziten reflexiven Verhältnisse die ‚Menge aller Mengen ...‘ wiederum unter ‚Mengen über ...‘ fallen kann und das ganze Spiel von vorn beginnt. Die Bezugsmöglichkeiten liegen hier gleichsam in den impliziten ‚Rangierbewegungen‘ der reflexiven Verschiebung: (1) ‚Menge aller Mengen‘ als ‚Menge über ...‘ – (2) ‚Menge aller Mengen‘ als ‚Menge von Mengen‘, was Selbstbezug erlaubt – (3) ‚Mengen von ...‘ als ‚Menge über ...‘ – (4) ‚Mengen von ...‘ als ‚Mengen nicht über sich selbst‘, was Selbstbezug verbietet. Werden nun noch die Prämissen a) ‚IF Menge aller Mengen, die ..., enthält sich selbst‘ bzw. b) ‚IF Menge aller Mengen, die ..., enthält sich nicht selbst‘ gesetzt, so wird a) durch das Verbot des Selbstbezugs in (4) negiert und scheint zu b) zu führen, das wiederum durch das reflexive Verständnis des All-Quantors in (2) negiert wird und zu a) zu führen scheint. Und ebenso wie bei der ‚einfacheren‘ Form des Lügners kann man sich dann fragen, wie sinnvoll es ist, Reflexivität von vornherein dogmatisch zu setzen bzw. durchzustreichen, denn wenn ‚Menge aller Mengen, die ..., enthält sich selbst‘ als wahr gesetzt wird, dann folgt daraus nicht etwa die Falschheit dieser Annahme (vielmehr: non sequitur), sondern dann folgt daraus einfach, dass die ‚Menge aller Mengen‘ *nicht nur* Menge von Mengen sein kann, die sich nicht selbst enthalten, *sondern* dass sie sich *auch* noch selbst enthalten muss, qua Setzung. Die Mengendefinition wäre dann unvollständig, worauf ja auch, eine Ebene ‚tiefer‘, die bloß negative Definition der ‚Mengen, die sich nicht selbst enthalten‘ verweist. Der All-Quantor kann dann nicht mehr als extensiv vollständig verstanden werden. Und umgekehrt: Wenn die ‚Menge aller Mengen, die ..., enthält sich nicht selbst‘ als wahr gesetzt wird, dann kann der All-Quantor eben nicht mehr reflexiv verstanden werden.⁷¹⁷ Beide ‚Lösungen‘ zeigen, gleichsam ‚hinter‘ der Paradoxie Russells, den

there is no question of the outer and inner functions being switched in a type-transgressing way, nor is there any question of the sameness and difference of the two functions: the two functions are visibly different.“

⁷¹⁶ Vgl. Rescher, Paradoxes, S. 170-173.

⁷¹⁷ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 105: „Das Entscheidende am mengentheoretischen Paradox ist, dass es genau dann unabwendbar auftritt, wenn so etwas wie die ‚Einheit (Menge) von Allen, die

Regress an: in der konstitutiven Unvollständigkeit des als vollständig angenommenen Selbstbezugs und in der bloßen Meta-Stufung der Typentheorie, die Reflexivität, gleichsam negativ, als Regress verwirklicht, weil sie unfähig ist, so etwas wie reflexive Komplizierung auszudrücken. Russells Paradoxon ergibt sich also *auf der einen Seite* aus impliziten Nivellierungen und Differenzierungen der Struktur ‚Menge über ... über ...‘ auf ‚Menge(n) über ...‘, so, dass der All-Quantor bzw. Selbstbezug *auf der anderen Seite* stets für die jeweils implizite Relation – die Relation ‚sich selbst‘ und ‚nicht sich selbst‘ – sorgen kann.⁷¹⁸ Schließlich liegt das Problem darin, dass ‚sich selbst enthalten‘ in der Sprache der formalen Logik ‚M : xyz und auch M‘ bedeutet, einen *vollständigen* Selbstbezug (wie in ‚xRx‘), der aber zugleich zur Formulierung eine bestimmte Hinsicht-auf-... voraussetzt.⁷¹⁹ So müsste aber ein ‚Sich-Enthalten‘, asymmetrisch und nachträglich, immer noch die *Relation-auf-‚sich‘* mit bedenken – oder wie Wittgenstein recht lapidar bemerkt: „Kein Satz kann etwas über sich selbst aussagen, weil das Satzzeichen nicht in sich selbst enthalten sein kann (Das ist die ganze ‚Theory of Types‘)“⁷²⁰ Anders ausgedrückt: In jedem Bezug auf ‚sich‘ ist die bestimmte Hinsicht, die schon im Akkusativ von ‚Sich‘ und in der Relation von ‚Selbst‘ zum Ausdruck kommt, irreduzibel mit da – und macht, wenn sie implizit wird, weil sie dennoch zur Darstellung benötigt wird, reflexive Probleme.

Paradoxien sind nicht regulativ zu verhindern; sie können unvermittelt aus einem Kontext heraus wahrgenommen werden, in dem sie vielleicht in Verbindung mit anderen Sätzen stehen: „Wenn J sagt: ‚Die meisten Sätze von N sind falsch.‘, und N – selbst zufälligerweise und egal, wann – sagt: ‚Alles, was J sagt, ist wahr.‘, dann ergibt sich *durch den ‚Kontext‘* die Antinomie – für diejenigen, die beide Sätze *hören*. *Keine syntaktischen oder semantischen Kriterien können ausschließen* helfen, dass in diesem Kontext für die Hörer, *für die Empfänger Antinomien entstehen können*.“⁷²¹ Genaugenommen scheinen sich Paradoxien, so scheint es zumindest, durch das ‚Fehlen‘ eines jeglichen Kontextes ‚außerhalb‘ der paradoxalen Konstruktion auszuzeichnen.⁷²² Nur wenn der Hörer der Sätze von J und N in Schällibaums Beispiel alles, was dazwischen oder sonst gesagt wurde, ausblendet, ergibt sich die Paradoxie.⁷²³ Die Verknappung der Kontexte liegt aber nicht im Inhalt der Paradoxie – sie liegt

nicht (sich selbst) ...‘ formuliert wird. Das Auftreten der *Negation* zusammen mit dem All-Operator ist symptomatisch. Es ist oder war schon das Problem des Causa-Sui-Gottes, der alle schöpft, die sich nicht selber schöpfen und deswegen sich selber schöpft.“

⁷¹⁸ Ähnlich die Verbindung von ‚Selbstbezug‘ und ‚Negation‘ z. B. in den mit den Begriffen ‚prädikabel‘ und ‚imprädikabel: kommt *sich selbst nicht* als Eigenschaft zu‘ oder ‚autologisch‘ und ‚heterologisch: jedes so bezeichnete Wort hat *nicht selbst* die von ihm beschriebene Eigenschaft‘ (Grelling-Nelson-Paradoxa) verbundenen Varianten.

⁷¹⁹ Vgl. zur Erinnerung Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 104: „[...] ‚[H]arte‘ Antinomien sind nur möglich, wo eine *Relation* xRx als *Identität* denkbar ist und zugleich eine *Differenz* in der Form ‚Menge von Elementen‘.“

⁷²⁰ Wittgenstein, TLP 3.332.

⁷²¹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 110.

⁷²² Die Rolle des Kontextmangels bemerkt auch Brendel, Elke: Die Wahrheit über den Lügner. Eine philosophisch-logische Analyse der Antinomie des Lügners, Berlin/New York 1992, S. 4.

⁷²³ Das gilt dann auch noch für sogenannte ‚moralische Dilemmata‘, wie dasjenige vom Straßenbahnfahrer, von dessen Straßenbahn die Bremsen ausgefallen sind und der z. B. eine Entscheidung treffen muss, entweder

vielmehr in der Art und Weise, wie man das bestehende Gefüge der Paradoxie wahrnimmt, ähnlich dem Immersionseffekt einer Kinoleinwand, der nicht so recht eintreten will, wenn man bei hellem Tag und mit geschäftigem Treiben im Hintergrund in der letzten Reihe sitzend einen Film zu genießen versucht. Damit eine Paradoxie ‚startet‘, bedarf es also der Annahme, dass einer der beiden Sätze wahr ist und einer künstlichen Verknappung der Kontexte, vulgo: einer dogmatischen Setzung, die durchgestrichen und auf den Inhalt übertragen werden muss und die Abwehr jeglicher Frage nach einer Begründung der jeweiligen Behauptungen.

Paradoxien sind aber keine Fehler, sondern im Gegenteil Zeugnisse der freien Bezüglichkeit des Denkens. Sie zeigen, dass es möglich ist, Verhältnisse zu konstruieren, die sich selbst widersprechen und die zugleich ihre Konstruktion so verbergen können, dass ein reizvolles Spiel daraus entstehen kann. Eine ‚Lösung‘ kann daher *keine* zugunsten eines Wahrheitswertes sein, denn Wahrheit wird hier nicht im Sinne einer überprüfbaren Übereinstimmungsbehauptung gebraucht bzw. ein Paradox zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es diese Behauptung *bei jedem Versuch der Festlegung* unterläuft. Paradoxien können nur ‚aufgelöst‘ werden: sie sind wie kleine Rätselboxen oder Zaubertricks, die aus ganz bestimmten Gründen so funktionieren, wie sie funktionieren. Ebenso kann dann die Auflösung einer Paradoxie als wesentlich unbefriedigend erfahren werden, weil diejenige Illusion dabei verlorengehen muss, die sie (doppeldeutig: die Paradoxie als Subjekt *und* Objekt) erst erzeugt. D. h. der Täuschung, die sie erzeugt, muss eine Täuschung vorangehen und das ist die Ablenkung der Aufmerksamkeit von den operativen Bedingungen auf das inhaltlich Gesagte, das aber umgekehrt dieselben operativen Bedingungen benötigt, um überhaupt zu funk-

drei auf die Schienen gebundene Menschen zu überfahren oder auf ein anderes Gleis zu wechseln, wo er wegen der hohen Geschwindigkeit gegen eine Mauer fährt und sich und alle anderen Insassen tötet. Solche Dilemmata blenden ihre eigene logische Konstruiertheit aus und geben ‚false alternatives‘ vor, die zum philosophischen Problem aufgeblasen werden. Diese Sophismata vergessen, dass die tatsächliche moralische Bewertung menschlichen Handelns immer nur nachträglich erfolgen kann und dass damit an ein solches Dilemma jederzeit Fragen gestellt werden können, wie: Warum funktioniert die Bremse nicht? Warum liegen Menschen gefesselt auf den Schienen? Warum endet eine Straßenbahn nach kurzer Strecke auf einem Auslaufgleis an einer Wand? Warum kann der Fahrer die Weiche, aber nicht die Bremse bedienen? Und wenn das alles das Werk eines Terroristen sein sollte: Wie ist dann überhaupt die Handlung des Fahrers noch moralisch zu bewerten? Ist er selbst dann nicht ebenso Opfer einer Gewalttat? – Derjenige, der solche Dilemmata stellt, kann diese Fragen sogleich mit dem Hinweis abweisen, dass dann ja das Dilemma nicht mehr bestünde – und genau das zeigt auf, wie wenig solche Extremfälle geeignet sind, menschliches moralisches Urteilen auch nur zu erklären, geschweige denn normativ zu begründen. Insgesamt sind moralische Dilemmata gebaut wie ‚double binds‘, die den Entscheider in eine (scheinbare) graduelle Abstufung moralischer Bewertung zwingen, so dass die eine Alternative ‚moralischer‘ erscheint als die andere. Dieser Schein verwechselt schließlich normative Bewertung und Deskription einer Handlung und ersetzt das intensive Konzept des ‚Guten‘ (als Postulat) unter der Hand durch ein extensives Prinzip des ‚größtmöglichen Guten‘, wie in einer asymptotischen Annäherung. Wie kontextvergessen (und eigentlich amoralisch) die Debatte selbst schließlich ist, zeigt sich im (angeblichen) Dilemma einer Mutter, die von einem SS-Schergen aufgefordert wird, entweder eines ihrer Kinder zur Erschießung auszuwählen oder aber alle zu verlieren. Solche Beispiele sind von einem massiven Zynismus geprägt, die in ihrer Frage, welche Wahl denn nun die moralisch weniger verwerfliche wäre, einfach durchstreicht, dass die Mutter in eine grausamen Zwangslage gebracht wurde, in der ihre Entscheidung einzig dazu dient, sie zu quälen und zu foltern.

nieren.⁷²⁴ So unterliegt denn auch schließlich die Forderung nach einer formalen Grundstruktur für *alle Fälle* von Paradoxien, für welche die hier vorgestellte Explikation einige Beispiele gegeben hat, dem reflexiven Missverständnis, dass sie – um so etwas wie ‚Grundstruktur von Paradoxie‘ überhaupt zu denken – die genannten logischen Konstruktionen bereits als solche wahrgenommen haben muss und also, wie der Zuschauer in einem Zauberkunststück, bereits in den Trick engagiert ist. Ein letztes Beispiel dafür ist die ‚seltsame Schleife‘, das Möbiusband: Fährt man mit einem Stift auf einer Seite des Bandes entlang, erreicht man nach zwei Umdrehungen den eigenen Anfang. Die Auflösung zerstört die Illusion: Ein Band oder Ring wird zerschnitten, einmal um 180° verdrillt und die beiden Enden wieder zusammengeklebt. D. h. man bleibt nicht ‚auf einer Seite‘, sondern *man wechselt die Seite beim Überqueren der Klebestelle*. Die Illusion gelingt, wenn man den Drill um 180° ebenso wie die Klebestelle *ignoriert*. Es gilt also bei Paradoxien immer, die ‚Klebestelle‘ zu finden: *Das Problem ist aufgelöst, wenn es richtig gestellt ist.*⁷²⁵

Abschließend kann so das Verhältnis von Paradoxien zu performativen Widersprüchen wie folgt bestimmt werden: Ein performativer Widerspruch ergibt sich zwischen dem Inhalt und dem Operativen einer Aussage, die aber stets nur eine Geltungsbehauptung ist.⁷²⁶ Wird aber ein performativer Widerspruch – durch das Enthymem ‚IFF ... is true/false‘ – a priori in Gel-

⁷²⁴ Das gilt denn auch noch für die reflexive Problematik, dass derjenige, der Paradoxien als Infragestellung von ‚Logik‘ hinnimmt, eben diese Logik voraussetzen muss, um Paradoxien überhaupt als solche zu verstehen, vgl. aber dagegen schon Wittgenstein, TLP 3.032: „Etwas ‚der Logik Widersprechendes‘ in der Sprache darstellen, kann man ebensowenig, wie in der Geometrie eine den Gesetzen des Raumes widersprechende Figur durch ihre Koordinaten darstellen; oder die Koordinaten eines Punktes angeben, welcher nicht existiert.“ Eine Aussage widerspricht nicht der Logik, niemals, sondern, wenn überhaupt, ‚sich selbst‘ oder einer anderen Aussage.

⁷²⁵ Vgl. Bergson, Henri: Einleitung (Zweiter Teil), in: Ders.: Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge, Hamburg 2008, S. 42-109: 66. Vgl. in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 6.1 zum ‚Problem‘.

⁷²⁶ Mit Mackie kann hier noch weiter differenziert werden, vgl. Mackie, John L.: Self-Refutation – A formal Analysis, in: The Philosophical Quarterly 14,56 (1964), S. 193-203. Mackie unterscheidet „four different basic types of self-refutation [...]“: (1) Den eigentlich pragmatischen Selbstwiderspruch: „[I]f I write that I am not writing, then what I write is false [...]“ (197); (2) eine „absolute self-refutation“ (194) auf der Inhaltsseite, die hier dem eigentlich inhaltlichen Widerspruch entspricht: „For example, the proposition ‚It can be proved that nothing can be proved‘ must be false [...]“ (197); (3) die operative Version der „absolute self-refutation“, in der der Akt implizit bleibt: „[I]f I assert that I know nothing, I am implicitly committing myself to the claim that I know that I know nothing, and hence to a denial of what I originally asserted“ (196); (4) eine schwächere Version von (3), in der der Satz sich nicht notwendig absolut widersprechen muss: „For example, ‚I believe nothing‘ seems to be operationally self-refuting; I may in fact believe nothing, but I cannot myself coherently assert that this is so.“ (197) Schällibaum weist hier darauf hin, dass das „Kriterium für diese Unterscheidung ist, inwiefern ein Operator für einen Sprechakt, der entweder Wahrheit setzt oder eben nicht [...] als Aussage vor das ganze logische Gebilde gesetzt werden kann oder eben nicht.“ Vgl. (auch insgesamt zu Mackie) Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 112. – Damit führt eine Aussage wie „I believe nothing“ zwar in den Widerspruch – wenn diese Aussage selbst ein ‚believing: ...‘ ist – aber qua Unsicherheit des ‚believe‘ gegenüber dem ‚know‘ eben in die interessantere Lage, nachträglich das ‚nothing‘ auch noch verneinen zu müssen und ein ‚something‘ anzunehmen. Das führt dann zur konstitutiven Funktion des Zweifels, wie sie vielleicht die pyrrhonischen Skeptiker und aber sicher Descartes reflexiv einsetzen, vgl. zu Descartes in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 6.3.2.

tung gesetzt, ergibt sich eine Paradoxie.⁷²⁷ Das Verhältnis von Paradoxien und performativen Widersprüchen liegt also in der Unterschiedlichkeit des Sich-Verhaltens: Das Enthymem ist eine Bedingung, die *jeder schon angenommen haben muss, wenn er ein solches Satzgefüge als paradoxal erkennt*.⁷²⁸ In einem Paradox wird die implizite Annahme von ‚wahr/falsch‘ zur dogmatischen (Selbst-)Ermächtigung oder (Selbst-)Verneinung: ‚Alles, was ... setzt, ist wahr/falsch‘. Die Behauptung ‚Ich lüge‘ kann aber auch einfach einer Behauptung zugerechnet werden, die *nicht von vornherein gilt*. Das scheinbar übermächtige Paradox schrumpft dann wieder zu einer bloßen reflexiven Inkonsistenz, zu einem performativen Widerspruch, der genau deswegen nicht mehr infinite Widersprüchlichkeit erzeugt, weil es keinen enthymemischen Widerpart zur inhaltlichen Verneinung mehr gibt. Die Behauptung ‚Ich lüge immer‘ ist dann einfach kein Paradox mehr, sondern ein performativ inkonsistenter Satz: Er kann kontextfrei ohne performativen Widerspruch nicht behauptet werden und deswegen ist die Frage, ob er denn nun ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ sei, obsolet.⁷²⁹

5.5. Implizite Reflexivität

Die vorangegangenen Abschnitte haben noch einmal deutlich zu machen versucht, wie sich die doppelte Problematik impliziter Reflexivität – Reduktion und Regress – durch die Philo-

⁷²⁷ Auch hier zeigt sich wieder die Jeweiligkeit der Reflexivität, darin, dass klar zwischen logischen Positionen im Diskurs unterschieden werden muss, damit diese Reflexivität nicht paradoxal wird, vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 110-111: „Eine weitere, durchaus ernst zu nehmende Unterscheidung, zeigt, dass ‚What I am saying is false‘ für den Sprecher und den Hörer antinomisch ist, ‚Alle Kreter lügen‘ (vom Kreter gesprochen) nur für den Sprecher selbst fatal und vom Hörer bloß als sinnvolle Warnung vernommen wird. Damit wird das Monologische der Antinomie als von Betrachtern unabhängig durchbrochen, doch dies führt eher zu dem, was man gemeinhin performativen Widerspruch [...] nennen kann.“ Vgl. auch S. 113: „Das liegt daran [...] dass *die Differenz von Akt und Inhalt, die als Struktur die Voraussetzung von Reflexivem ist, nicht reduziert werden kann, und zugleich, umgekehrt, der Akt, der diese Struktur von Akt und Inhalt je aus sich entlässt* [also: [DER]], *nicht reduzierbar ist. Von dem Gesichtspunkt der Struktur lassen sich pragmatische Paradoxien auf die Struktur von logischen Antinomien zurückführen (die Struktur von β : ‚ β ist falsch.‘); von dem Gesichtspunkt des Aktes aus lassen sich logische Antinomien als pragmatische Paradoxien verstehen.*“

⁷²⁸ Genau wegen dieses reflexiven Umstands erscheinen Paradoxien übrigens Priest et al. als ‚wahre Widersprüche‘: Die Wahrheit des Enthymems macht sein Gegenteil auch wahr – das ist die *Voraussetzung* (und nicht der Effekt) für eine Paradoxie.

⁷²⁹ Freilich kann man das Spiel so weiterspielen, dass man ‚widersprüchlich‘ mit ‚falsch‘ gleichsetzt – also ‚inkonsistent‘ einsetzt: ‚Was ich sage, ist immer inkonsistent.‘ Es bleibt aber, in philosophischen Diskussionen, stets der Hinweis darauf, dass derjenige, der sie äußert, dann eben nicht mehr sinnvoll am Gespräch teilhaben kann – alleine deswegen, weil die Aussage eben wieder im Sagen voraussetzt, was sie im Gesagten verneint. Der Schein entsteht eben genau dadurch, dass ‚Konsistenz‘ und ‚Inkonsistenz‘ nichts ist, was irgendjemand a priori behaupten kann. Anstatt also dem Sprecher hier Inkonsistenz nachzuweisen, kann einfach darauf hingewiesen werden, dass der Satz, sollte er wahr sein, nicht mehr von irgendjemandem geprüft werden kann. Darin zeigt sich die fundamentale Möglichkeit jedes Gesprächsteilnehmers, ihm entgegengebrachte Argumente einfach dogmatisch zu verneinen, zu torpedieren oder zu stören – die strukturell eben nichts weiter ist, als das leere ‚Nein!‘, das man ohne weitere Begründung eben nicht ernst nehmen muss.

sophie hindurchzieht. Besprochen wurden: systematische Annahmen innerhalb einer Rede, in der in versteckten impliziten Reduktionen regressive Strukturen etabliert werden (Platons *Parmenides*); philosophische Ausgangspunkte, die eigentlich nur zwei Seiten derselben Medaille sind, insofern die eine Erkenntnis unabhängig von Erkenntnis dogmatisch setzt und die andere die so absolut gesetzte Negation in dem ‚un-‘ entdeckt und ebenso dogmatisch zu einem Erkenntnis skeptizismus ausformt (Kants IV. Paralogismus); logische ‚Prinzipien‘, die eben diese doppelte Problematik aus der Philosophie ausschließen; dies aber nicht dogmatisch tun, sondern weil eine *petitio principii* eine Möglichkeit in Anspruch nimmt, um eben diese Möglichkeit anderen abzusprechen und weil ein performativer Widerspruch in Anspruch nimmt, etwas für unmöglich zu erklären, was er selbst tut – womit er wieder eine Möglichkeit in Anspruch nimmt, um sie anderen abzusprechen; schließlich die Verbindung von *petitio principii* und performativem Widerspruch, im logischen Theater der Paradoxie. Sie wird dann nicht von ungefähr in eben jenen Bereichen der Logik und der Philosophie zum ‚Problem‘, in denen Reflexivität einerseits nur im Sinne eines vollen Selbstbezugs gesetzt oder im Sinne der skeptizistischen Umkehrung als prinzipiell unmöglich oder problematisch wahrgenommen wird und in denen andererseits, durch die Überbewertung der Begründungsrolle der Formalwissenschaft Mathematik, der Ausgang von Axiomen die Wahrnehmung der eigenen *petitio principii* verschleiern hilft. Damit ist bereits ein beträchtlicher Phänomenbestand impliziter Reflexivität aufgemacht und zugleich die Weise ausführlich thematisiert worden, wie mit impliziter Reflexivität am besten umgegangen wird: Indem man die impliziten Hinsichten wieder expliziert, indem man versteht, von wo her der Gegner oder Opponent spricht und indem man auf die Dogmatismen und Widersprüche in der eigenen Rede achtet.⁷³⁰

Mit diesem ‚Organon‘ ausgestattet – mit den Kenntnissen um die reflexive Bedeutung der *petitio principii* und des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruchs in Bezug auf den gemeinsam geteilten Logos – kann nun in einer etwas weiter gefassten Bewegung exemplarischen Charakters ein Überblick über verschiedene Ansätze und Begriffe gegeben werden, die implizite Reflexivität ins Werk setzen. Dieser Überblick ist nicht gleich ‚metaphysikkritisch‘ zu verstehen, sondern soll zunächst einmal verdeutlichen, mit welchem Blick die hier vorgestellte Lektürehinsicht auf ontologische und formalisierende Ansätze zugeht und was sie an ihnen überhaupt problematisieren kann. Weiterhin wird aber deutlich werden, was die in der Einleitung bereits angesprochene ‚Sedimentierung‘, ‚Nivellierung‘, ‚Verdinglichung‘ philosophischen Denkens eigentlich für unsere Rede über die Welt bedeutet: Sie ist nicht (nur) eine reflexionslogische Fehlleistung, nicht (nur) etwas, was die Philosophie endgültig aufzulösen versuchen sollte; sondern die Verdinglichung unserer Konzepte und Begriffe ermöglicht zugleich überhaupt so etwas wie ‚Wissenschaft‘, ‚Weltverstehen‘, schließ-

⁷³⁰ Dieser ‚ethos‘ des Philosophen kommt bis Kant nicht aus der Mode, vgl. die Jaesche-Logik A 84: „Allgemeine Regeln und Bedingung der Vermeidung des Irrtums überhaupt sind 1) selbst zu denken, 2) sich in der Stelle eines anderen zu denken, und 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken. – Die Maxime des Selbstdenkens kann man die *aufgeklärte*; die Maxime, sich in anderer Gesichtspunkte im Denken zu versetzen, die *erweiterte*; und die Maxime, jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken, die *konsequente* oder *bündige Denkart* nennen.“

lich ‚Geschichte‘ und ‚Kultur‘. Die Philosophie, weit davon entfernt, allen anderen ihre Perspektive *vorschreiben* zu wollen, ist hier verstanden als Aufmerksamkeit auf diese Logoi, die sich selbst nicht mehr als Logoi, als komplexe Systeme von Verhältnissetzungen begreifen, sondern eben: als objektive Beschreibungen, Kommunikation, Sprachlichkeit, mentale Ereignisse, Anwendung strenger Regeln (gegenüber formallogisch uninformativer Diskurse), Berechnung, Erklärung usw. Die ungefähre Ordnung der hier versammelten Ansätze soll schließlich nicht so etwas implizieren wie ‚Entwicklung‘ oder ‚schrittweise Aufdeckung einer Wahrheit‘, sondern eher im Gegenteil den Sinn dafür schärfen, dass die philosophische Tradition, als Ansammlung von Logoi, eben bezugnehmend, auslegend, anders ausgestaltend vorgeht.

Der Titel des vorliegenden Kapitels lautet *Reste*. Angesprochen sind damit: *reflexive Reste*, Auslegungen von Reflexivität, von Reflexions-Struktur, aber so, dass die Doppelstruktur der reflexiven Komplikation implizit bleibt. Wenn philosophische Reflexionen ihre eigene logische Position auslegen, wenn sie ihre reflexive Komplikation auslegen und damit eine Reflexions-Struktur verwirklichen, wenn sie – oder zumindest der Leser – an dieser Reflexions-Struktur die Reflexivitäts-Struktur wahrnehmen, dann ergeben sich mannigfaltige Gelegenheiten der begrifflichen Selbstaussage, in denen die bestimmte Hinsicht, die Differenz von ‚auf ... hin‘ und ‚von ... her‘ einseitig erscheinen kann, als geschlossene und selbstpräsente Identität oder als bloße Differenz, als negativer Bezug auf ein sich Entziehendes. Reflexive Reste sind ebenso Ausdruck und Auslegung der Reflexivität als logisches Verhältnis, in dem die auslegende philosophische Reflexion steht, wie explizite Reflexions-Strukturen: „*Die Bedingungen der Reflexion sind zugleich die Bedingungen des Rests (in) der Reflexion.* [...] Eine Reflexionsstruktur entwirft Strukturen, in welchen sie sich selbst bewegt; diese sind auch dafür verantwortlich, dass ein Rest bleiben kann.“⁷³¹ Wenn aber reflexive Reste stets selbst so etwas wie Reflexions-Strukturen sind, nur implizit, dann gilt für sie, was für Reflexivität insgesamt gilt: sie ergeben sich als Verhältnis im Logos, weil sie ein Verhältnis am Logos auslegen. Reflexive Reste sind, weil sie Auslegungen von Reflexivität sind, an den Logos gebunden, der sie formuliert:

„*Die Bedingungen der Reflexion sind zugleich die Bedingungen des Rests (in) der Reflexion*, dieser Grundsatz bedeutet zunächst nur, dass ein Rest nur in einer Reflexion entstehen kann und nicht als Sache selbst unabhängig vorliegt. *Die Bedingungen der Möglichkeit des Rests der Reflexion sind zugleich Bedingungen der Unmöglichkeit des Rests selbst außerhalb der Reflexion.* Die Bedingungen der Möglichkeit des Rests lassen sich zugleich verwenden als Bedingungen der Unmöglichkeit bestimmter Rest-Reflexionen, die ihren Rest aus dem Reflexiven loslösen und [also] verabsolutieren.“⁷³²

Reflexive Reste liegen nur *für die philosophische Reflexion* vor, es gibt sie *an sich* nicht. Weil sie aber Begriffe sind, können sie, wie jeder andere Begriff auch, wie eine Sache erscheinen. Auch reflexive Reste unterliegen dem ‚transzendentalen Schein‘, dem Herauslösen eines Begriffs aus seinem Kontext und der Verdinglichung dieses Begriffs als unabhängig vom Logos vorliegende Sache. Man könnte sogar sagen: Reflexive Reste unterliegen diesem

⁷³¹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 262.

⁷³² Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 271.

Schein, dieser Versachlichung und Nivellierung zur Sache in besonderem Maße, weil sie stets logische Position, reflexive Komplikation und reflexive Komplizierung auslegen, allesamt also Verhältnisse, die sich in der Frage nach dem ‚Ersten‘, dem ‚Letzten‘, dem ‚Vor‘ und dem ‚Ur-‘ einer philosophischen Reflexion einstellen. Eine solche Verdinglichung wurde im Kapitel 4 thematisch in der Unterscheidung des logischen Richtungssinnes vom ontologischen Richtungssinn von Reflexivitäts-Struktur: Das ‚Von-wo-her‘ sedimentiert zu einem ‚Von-wo-aus‘; das ‚immer dann, wenn...‘ sedimentiert zu einem ‚immer schon‘; die logische Position sedimentiert zu einer Sache; die reflexive Verschiebung sedimentiert zur Vorstellung einer ‚génésis‘, eines Hervorgangs, der unabhängig vom Denken vorgestellt wird. Das bedeutet nicht: Dass es in der empirischen Realität so etwas wie ‚Entstehung‘ oder ‚Hervorgang‘ nicht gibt – der biologische Begriff des ‚Lebens‘ und die Realität täglich neu entstehenden Lebens um uns herum führt einen solchen falsch verstandenen Konstruktivismus ad absurdum. Aber es bedeutet gegebenenfalls, *dass unsere Konzeptionalisierung von realen Vorgängen direkt abhängig ist von der reflexiven Struktur unserer logischen Verhältnissetzungen*. Diese Struktur – die immer nur in bestimmten Strukturierungen vorliegt – versorgt uns mit mannigfaltigen Begriffen zur Welterschließung, die dennoch ihre logische Funktion, wie auch immer, behalten können und so für die Philosophie aus philosophischer Perspektive nachvollziehbar sind.

Die philosophische Perspektive, wie sie hier vertreten wird, nimmt den Logos in den Blick, nimmt die Rede über Rede über Gegenstände in der Welt in den Blick und expliziert die impliziten Voraussetzungen die, wie die vorangegangenen Kapitelabschnitte zeigen, zu mannigfachen logischen Problemen führen können. Solche logischen Probleme können ebenfalls sedimentieren, zu ontologischen Problemen oder sogar zu als ontisch vorliegend angenommenen Problemlagen, die dann in das ‚noch nicht‘-Schema der empirischen Forschung eingeordnet werden. Ein Beispiel dafür ist ‚das Unbewusste‘: Es ergibt sich als Unmöglichkeit, die operative Strukturierung unserer Selbstvorstellung und unserer Traumbilder anders wahrzunehmen, als wieder nur in bestimmter Weise; es entzieht sich, wenn wir es zu greifen versuchen. Diese Vorstellung des ‚Unbewussten‘, das noch das Schema eines philosophischen Problems an sich hat, wird dann von einer Auffassung von Psychologie rezipiert, die beansprucht, als empirische Wissenschaft experimentell und durch Messungen, sowie durch statistische Extrapolierung, den menschlichen ‚Geist‘ zu erforschen. Das ‚Unbewusste‘ wird nun eher mit ‚unbewusster Hirnaktivität‘ gleichgesetzt und so wechselt auch der sich entziehende Aktant von einer psychischen in eine psycho-physische Instanz. Ein weiterer Diskurs, der an die erste Auffassung des ‚Unbewussten‘ anschließt, entdeckt, dass der konstitutive ‚Entzug‘ derselbe ist wie bei dem Versuch, ein Symbol zu konstruieren, das für alle bisherigen Symbole steht: Ist es konstruiert, hat es sich schon in ‚alle bisherigen Symbole‘ hinein verschoben und in ein weiteres Symbol, das, wenn als solches gesetzt, schon wieder Inhalt ist. Lacan entdeckt die Struktur des infiniten Regresses an dem sich stets entziehenden ‚Unbewussten‘ und führt die grundsätzliche Asymmetrie, die dafür verantwortlich ist, letztlich wieder auf ein Ur-Ereignis zurück: auf *das Spiegel-Ich als Bildner der Ich-Funktion*.⁷³³

⁷³³ Vgl. vorliegende Arbeit Kapitelabschnitt 4.3 Anm. 443.

Ein reflexiver Rest, einmal an der eigenen Reflexion wahrgenommen, kann sich – wenn diese Wahrnehmung mit einer Entdeckung verwechselt wird – loslösen und viele verschiedene Diskurse durchlaufen und sie organisieren. Weil solche Diskurse aber zumeist wissenschaftliche oder philosophische Diskurse sind, die also einen Anspruch auf Geltung erheben und diesen auch durch textäußere Institutionalisierungen – universitäre Titel, strenge Sprachregelungen, geprüfte Zeitschriften usw. – zu festigen versuchen, kann der reflexive Rest den Anschein einer Sache annehmen, die unabhängig von seiner logosabhängigen Wahrnehmung dann anfängt, Bedeutung zu akkumulieren. Genau aus diesem Schein besteht dann die nun schon bekannte geheime ‚Asservatenkammer‘, in der Bedeutungen, Möglichkeiten, Kontexte vor sich hin schlummern und nur darauf warten, von einem Diskurs aufgegriffen zu werden. Aus diesem Schein ergibt sich schließlich auch ein Großteil der Definitionsdiskussionen, wie sie in geistes- und humanwissenschaftlichen Bereichen in den letzten Jahrzehnten beliebt geworden sind: Was ist ‚Gerechtigkeit‘? Was ist ‚Wissen‘? Was ist ‚Wahrheit‘? In solchen ‚Was ist x?‘-Fragen ist bereits vorausgesetzt, dass da etwas ist, das irgendwie ist, das auf irgend eine Weise erschöpfend bestimmt werden kann. Aus textimmanenter Perspektive ergibt sich so ein Großteil der philosophischen und geistes- und humanwissenschaftlichen Diskussionen als ‚verkehrte Welt‘: Was x zu sein scheint, ist auch wieder nur durch einen anderen Logos festgelegt – und je mehr Teilnehmer sich dann auf diesen Text berufen, desto mehr wird die im Vorhinein angenommene Bedeutung für zukünftige Diskussionen gefestigt. Diese zukünftigen Diskussionen können sich dann umgekehrt auch daraus ergeben, dass die Festigung eines bestimmten Begriffs von nachfolgenden Forschergenerationen als repressiv oder eben ‚zu einseitig bestimmt‘ wahrgenommen wird. Ebenso wie im Regress der Kommentarliteratur ergibt sich hier der Eindruck eines *perpetuum mobile*, dessen Energie sich aus der stets *unauflösbaren Spannung von Nivellierung und Differenzierung* ergibt. Das ist durchaus nicht bloß negativ zu verstehen, insofern eben damit auch philosophische Begriffe in den Blick geraten, die lange als ‚geklärt‘ erschienen sind, und – im erneuten Rückgang auf den Text – ihre eigentliche Kontextualisierung wiederhergestellt werden kann und damit neue Möglichkeiten der Rekontextualisierung gegeben werden können. Reflexive Reste gehören zu jeder Wahrnehmung von Reflexivität dazu. Sie sind keine ‚Fehler‘ in dem Sinn, dass man sie nur auflösen müsste, um zu einer ‚Wahrheit‘ zu gelangen – oft genug ist es eben diese ‚Wahrheit‘, die den alles andere beherrschenden reflexiven Rest darstellt. Auch die Wahrnehmung der ‚Uneinholbarkeit‘ der operativen Ebene, sofern damit der Versuch benannt ist, diese Ebene vollständig und extensiv in den Inhalt einzuholen, ist ein reflexiver Rest. Er löst sich genau dann auf, wenn die Differenzierung, die ihn noch strukturell ermöglicht, inhaltlich formuliert wird, aber als Bedingung von ‚Voraussetzung‘, als konstitutive Differenz oder Struktur der reflexiven Komplikation. So lassen sich, noch einmal mit Schällibaum, all diese Strukturen impliziter Reflexivität, all die reflexiven Reste, zurückführen auf die Reflexivität, in der Philosophie immer dann schon steht, wenn sie sie thematisiert:

„Der philosophische Vollzug vollzieht [...] immer mehr *mit*, als er meint. In diesem ‚Mehr‘ liegt die Transzendenz der Reflexivität gegenüber der Reflexion. Dieses Mehr kann umgekehrt im Versuch, die Übereinstimmung von Worüber und Worin herzustellen, den Eindruck schaffen eines prinzipiell immer bleibenden *Rests* in

der Reflexion. ‚Philosophie‘ ist nicht nur dadurch ausgezeichnet, dass sie reflektiert über sich selbst, über ihre Methode, ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit, ihre Geschichte, ihre Grenze, ihr Anderes, ihre Legitimiertheit, Genese, operative Voraussetzungen. Philosophie ist noch mehr reflexiv darin, dass sich auch diese Selbst-Reflexion noch vollzieht *in* einer Begrifflichkeit, die sie selbst irgendwie einmal, und durchaus historisch situierbar, konstituiert hat: zum Beispiel den Begriff der Konstitution oder die Begriffe von Möglichkeit, Begriff, Actus, Korrelation, Reflexion [...]. All diese Begriffe [...] sind Voraussetzungen, und selbst dieser Begriff (‚Voraussetzung‘) gehört mit zum Bestand von Philosophie, er besitzt keinen Meta-Status. [...] Der philosophische Anspruch ist so von vornherein in ein Reflexionsgefüge, oder besser: in ein Gefüge, das als solches Reflexivität ist, eingelassen, welches ihn, von vielerlei durchzogen und überlagert, von vornherein durchbricht.⁷³⁴

Bereits in philosophischen Texten zeigt sich das als ‚ursprünglich‘ Wahrgenommene stets nur in einer Vielfalt von Bedeutungen, als implizite Reflexivität aber vor allem in zwei Formen: Als ‚reine Präsenz‘ oder als ‚reine Transzendenz‘. Dementsprechend kann im Weiteren gesprochen werden von reflexiven *Präsenzresten* und reflexiven *Transzendenzresten*. An reflexiven Resten ist eine Struktur wahrnehmbar, eben diejenige impliziter Reflexivität, aber so, dass sie im reflexiven Rest selbst als performativer Widerspruch, nicht im Satz, sondern *im Begriff* erscheint: der Begriff ist ‚sich-selbst-ungleich‘. Das ist nicht in dem einfachen Sinn gemeint, dass ein Begriff eben nicht das ist, was er bezeichnet, sondern umgekehrt: das, was der Begriff bezeichnet – oder bezeichnen soll – ist nur in und durch diesen Begriff da, aber schon der Begriff ist in sich widersprüchlich. Was er ausdrückt, ist durch die Struktur, die ihm das Ausdrücken-von-... ermöglicht, verstellt.

Begriffliche reflexive Reste

Am Einfachsten lässt sich das an dem, bereits mehrfach thematisierten, *Präsenzrest* verstehen. Ein Präsenzrest entsteht bei dem Versuch, die eigene logische Position *vollständig* in den Inhalt einzuholen. Er versucht so, Reflexivität zum Ausdruck zu bringen, aber als geschlossenen Zirkel, als Kreis, der kein Anfang und kein Ende mehr hat und der dementsprechend nicht mehr konsistent gedacht werden kann. Plotins Überlegungen etwa heben an von einem solchen Präsenzrest, den er wiederum in Aristoteles‘ *Metaphysik XII* (9. Kapitel) wahrnimmt:⁷³⁵ Dort muss der Geist das ‚Göttlichste‘ sein, was er aber nur kann, wenn er

⁷³⁴ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 240.

⁷³⁵ Übers. nach Gadamer, s. u. – Vgl. Plotin Enn. IV 4, 1, 7-9. – Hier muss angemerkt werden, dass Aristoteles explizit sagt „Unsere Sätze über den Geist enthalten aber noch einige Schwierigkeiten [aporías]“ (1074b15) und dass diese Schwierigkeiten zwar angesetzt, aber eben nicht mehr systematisch aufgelöst werden. Vgl. auch Gadamer, Hans-Georg: Nachwort, in: Aristoteles: Metaphysik XII. Übersetzung und Kommentar von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a. M. 2004, S. 50-60: 58-59: „Die Grundaporie ist die, daß ‚Denken‘ immer ‚etwas denken‘ ist und ein Denken, das nicht etwas anderes, sondern sich selber denken soll, leer erscheint. Um dieser Folgerung zu entgehen, hat man in der mittelalterlichen Tradition diesem denkenden Geiste den [...] gesamten Weltinhalt zugeschrieben. [...] Man wird gut tun, davon auszugehen, daß Aristoteles selber keine Lösung dieser Grundaporie entwickelt hat, sondern einfach der immanenten Konsequenz seiner Theologie mit seiner Lehre vom sich denkenden Denken folgte.“ Gadamer verweist auch auf De Anima III 4, 430a15-19, vgl. ebd.: „[...] es gibt eine[n] [noûs] von solcher Art, daß [er] alles wird [pánta gínesthai] und eine[n] von solcher, daß [er] alles wirkt/macht [pánta poieîn], als eine Haltung wie das Licht [...]. Und diese[r] [noûs] ist abtrennbar

einerseits etwas denkt – und nicht nichts – und zugleich nicht nur bloße Möglichkeit ist (1074b15-22). Andererseits darf er nicht Beliebiges denken, weil ihn „ein Wechsel ja nur zu Geringerem führen“ (26-27) würde: „Es ist also klar, daß er nur das Göttlichste und Allerwürdigste denken darf und zwar, ohne zu wechseln [ou metabállei].“⁷³⁶ (25-26) Damit muss das Denken als reines Denken *ohne Umschlag* gedacht werden, als reine ‚enérgeia‘: „Folglich denkt er sich selbst [autòn ára noeí] [...] und im Grunde ist dann Denken Denken des Denkens [nóesis noéseos nóesis].“⁷³⁷ (34-35) Vor diesem Hintergrund kann eine Auslegung die Frage stellen, „wenn Erkennen generell Akt ist und der Akt des Erkennens immer nur Bezug hat auf das Erkannte (Identität des Akts) und *also die Relation nie aussetzt*, was denn eine Reflexion des Intellekts von sich selbst erkennt.“⁷³⁸ Ein reiner Vollzug ohne Umschlag denkt nicht ‚sich‘, weil da nichts ist, was er als etwas Abgegrenztes treffen könnte: dazu wäre ein Umschlag notwendig. Ein reiner Vollzug denkt vielmehr gar nicht, weil er – wie Plotin so schön schreibt – nur sagen könnte „bin bin“ und „ich ich“⁷³⁹. – Ebenso wie der ‚reine Vollzug‘ oder der ‚reine Akt‘, der ‚actus purus‘, zieht sich auch die Vorstellung ‚reiner Präsenz‘ durch die Philosophiegeschichte. Sie wird schon bei Platon thematisch, im zweiten Teil des *Parmenides*, wo in der dritten Bewegung die operativen Bedingungen der ersten beiden thematisch sind (155e-157b). Explizit wird versucht, noch den Zeitpunkt des Umschlags (‚metabolé‘) selbst zu thematisieren, der dann als das ‚Plötzliche‘ (‚tò exaiphnes‘) begriffen wird. Dieses ‚Plötzliche‘ „liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als außer aller Zeit seiend“ (156d-e) und so das, was ‚umschlägt‘ „in gar keiner Zeit ist und sich dann weder bewegt noch ruht.“ (156e) Erkennbar ist das Reflexive an dieser Überlegung noch, wenn das ‚Plötzliche‘, das also offenbar wie ein rein präsenter ‚Augenblick‘ gedacht wird, *in die bloß negative Bestimmung* ‚weder ... noch ...‘ *umschlägt*. Was nicht ‚ruht‘, gemäß Platons begrifflicher Logik, kann auch nicht festgelegt werden – das ist die ganze Pointe des Arguments gegen die Herakliteer⁷⁴⁰ – und deswegen auch nicht bestimmt werden. An dieses Bedenken

[choristòs] und [nichtleidend] [apathès] und unvermischt [amigés, ‚rein‘] und [hinsichtlich [ousia] gleichsam [enérgeia]. Immer nämlich ist das Wirkende ehrwürdiger im Vergleich zum Leidenden [...].“

⁷³⁶ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 38: „Sofern er [der Nous] der Beste sein soll, muss er – vom *Gedachten* her – sich selber denken. Er muss sich selber denken, nicht weil das Reflexive das Beste ist, sondern weil es für diese Substanz peinlicherweise nichts mehr gibt, was sie denn sonst denken könnte [...].“

⁷³⁷ Auch das wird in den folgenden Zeilen spezifiziert, denn bei „theoretischen Wissenschaften [ist] vollends der Begriff und das Denken die Sache selbst. Da das Gedachte und der Geist bei allem, was keinen Stoff hat [!], nicht voneinander unterschieden sind, wird es also doch dasselbe sein und das Denken mit dem Gedachten eins [nóesis tò nooúmenon mía].“ (1075a3-5) Das spitzt die Problematik auf das Verständnis von ‚enérgeia‘ zu, denn in *De Anima* wird zwar behauptet: „[...] sie [die Vernunft, der ‚noús‘] selbst ist erkennbar/intelligibel wie die [Gedachten] [noet`s esin hósper tà noetá] [...]. Bei dem, was ohne Materie besteht, ist das vernünftig Erkennende und das Erkannte dasselbe [tò autó esti tò nooún kai tò nooúmenon] [...].“ (430a1-3) Das steht aber, worauf 430a15-19 eben hinweist, noch ganz in der Unterscheidung zwischen einem aktiven und einem passiven ‚noús‘, während in *Met. XII 9* das Problem thematisiert, dass der ‚noús‘ das ‚Höchste‘ und ‚Würdigste‘ denken muss, also gerade keine ‚dýnamis‘ mehr sein kann, wie noch *De Anima III 429b29-430a2* vorschlägt. Das Grundproblem ist also, so etwas wie ‚reinen Vollzug‘ oder ‚reine Bewegung‘ – und gemäß Voraussetzung, es müsse das ‚Höchste‘ bzw. ‚Würdigste‘ sein, ohne ‚Umschlag‘ zu denken.

⁷³⁸ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 36.

⁷³⁹ Plotin, *Enn. V 3 10,37*. – Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 48.

⁷⁴⁰ Vgl. *Theait. 156a-157c*.

des ‚Augenblicks‘ – nun aber auf die Immanenz ‚Geschichte‘ bezogen – schließt noch Kierkegaard an, wenn er betont: „Wenn nun die Logik von sich sagt, sie habe nicht den Übergang (hat sie aber einmal diese Kategorie, so muß dieselbe ja einen Platz im System selbst haben, wenn sie auch zugleich im System operiert [!]), so wird es deutlicher werden, daß die historischen Sphären und alles Wissen, das in einer historischen Voraussetzung wurzelt, den Augenblick haben.“⁷⁴¹

Die vorliegende Untersuchung beginnt mit dem Begriff der ‚Reflexion‘. Auch wenn die begriffliche Struktur von ‚reflexio‘ in den vorangegangenen Kapiteln expliziert wurde, wird der Begriff der ‚Reflexion‘ durchaus auch im Sinne impliziter Reflexivität verstanden. Die Diskurse sind allerdings viel zu zahlreich, um sie insgesamt darzustellen, so dass ein kurzer Überblick ausreichen muss. Insbesondere die reflexionsphilosophischen Auslegungen der Klassischen Deutschen Philosophie vertreten ein quasi psychologisches Verständnis einer ‚inneren Reflexion‘ als ‚Verstandes-‘ oder ‚Vernunfttätigkeit‘ oder als ‚das Ich‘, als ‚Selbstbewusstsein‘, alles jeweils als Sache genommen.⁷⁴² Die reflexive Komplikation wird ausge-

⁷⁴¹ Kierkegaard, *Der Begriff der Angst* (wie Anm. 503), S. 541 Anm. 2. – Mit Blick auf eine weitaus ältere Diskussion, die weiter unten angesprochen wird und die von Anaximander bis Hölderlin reicht, kann allerdings ebenso gut gesagt werden, dass Kierkegaard den ‚Augenblick‘ nicht als reine Präsenz versteht, sondern eben als (geschichtliche) Möglichkeit-zu-..., als ‚Ereignis‘, *von dem her* die Geschichte neu *entworfen* werden kann, vgl. S. 539: „Das Wort Übergang ist und bleibt eine Geistreichigkeit in der Logik. In der Sphäre der geschichtlichen Freiheit ist es am Platze, denn der Übergang ist ein *Zustand* und ist wirklich.“ Und in der Anmerkung 1 zu eben diesem Satz: „Es ist darum nicht logisch, sondern in Richtung auf die geschichtliche Freiheit zu verstehen, wenn Aristoteles sagt, daß der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ein [sic!] [kinesis] sei.“ – Kierkegaard ließe sich Benjamins *Über den Begriff der Geschichte* zur Seite stellen, vgl. Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*, in: Ders.: *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*, Frankfurt a. M. 2007, S. 129-140: 138: „Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit entsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben *die* Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt. [...] Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen. [...] Der materialistischen Geschichtsschreibung [...] liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit.“ Vgl. dazu unten Kapitelabschnitt 5.6 *Der ‚Übergang‘ in Natur und Geschichte*, sowie Anhang 31 zu Badiou.

⁷⁴² Vgl. z. B. Henrich, der die Differenz zwischen Sagen und Gesagtem bemerkt – und sie sogleich wieder aufhebt, vgl. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (wie Anm. 37), S. 193: „Denn vom Ich kann doch nur gesprochen werden, wo ein Subjekt sich selbst ergriffen hat – wo Ich zu sich selbst ‚Ich‘ sagt.“ Und S. 194: „Selbstbewußtsein besteht in der Identität seiner Relata.“ Diese Identitätssetzung erzeugt dann das Problem: „Wird die Relation durch die Reflexion [!] interpretiert und somit als Leistung, durch welche der Akt, welcher die Reflexion vollzieht, sich seiner [!] bewußt wird, so muß das Aktsubjekt entweder selbst schon Ich sein, oder die Gleichung wird nicht erreicht. Wenn das Ich-Subjekt nicht Ich ist, kann auch das gewußte Ich, das Ich-Objekt, nie mit ihm identisch sein.“ Henrich fällt, weil er nur eine zweistellige Relation zulässt, deutlich in das Dilemma der beiden Weisen impliziter Reflexivität: Entweder vorgängige Identität, ‚immer schon‘ – also Zirkelschluss – oder vorgängige Differenz – also ‚Uneinholbarkeit‘. Freilich klärt sich die Lage, wenn man nicht nur eine zweistellige, sondern eine dreistellige Relation zulässt: „... : ‚Ich als ‚Ich‘. ‚Ich‘ ist eben nicht schon ‚das Ich‘, sondern ein Index, ein Verweis auf die logische Position, die gesetzt hat. Wenn also ‚Ich‘, dann immer

legt als Verhältnis zwischen ‚Akt‘ und ‚Gegenstand‘; die reflexive Verschiebung stellt sich als seltsame Aporie dar, die das ‚Selbstbewusstsein‘ entweder zirkulär voraussetzen scheint oder seine Konzeption insgesamt verunmöglicht. Die logische Position erhält, im Anschluss an eine Auslegung der ‚res cogitans‘ bei Descartes‘, als ‚Subjekt‘ oder ‚Individuum‘, ontologische Weihen und wird dann – in einer Art Wiederholung von Kants Kritik des Paralogismus der rationalen Psychologie – von Theorien, die vor allem den ‚Entzug‘ wahrnehmen, scheinbar wieder zu ‚destruieren‘ versucht. Das zur Sache sedimentierte ‚Ich‘ wird in ein ‚Bewusstsein‘ hineingesetzt, an dem dann wahrnehmbar ist, dass sich das Prinzip seiner jeweils bestimmten ‚Ordnung‘ stets entzieht – das ‚Unbewusste‘ kommt zum Vorschein, das mit ‚dem Ich‘ in Konflikt gerät. Die in diesem Sinne ‚skeptizistische Reaktion‘ auf die ontologische Sedimentierung der logischen Position im ‚Subjekt‘ umfasst im 19. und 20. Jahrhundert dann auch noch andere Immanenzen: Der ‚Sprache‘ wird ein ‚Sprachsystem‘ vorgeordnet; der ‚Geschichte‘ ein ‚Geschichtsbewusstsein‘ und der ‚Ökonomie‘ die ‚Produktionsverhältnisse‘.⁷⁴³ Alle diese operativen Bedingungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie eine spezifische Form der Analyse benötigen, um zu erscheinen: Die Psychoanalyse, die Strukturanalyse der politischen Ökonomie, die Sprachanalyse der ‚Semiotik‘, die Aneignung der Geschichte durch das Proletariat usw.

Zu den Präsenzresten gehört auch die Vorstellung einer ‚Substanz‘ oder eines ‚Wesenskerns‘, nicht bildlich, sondern wörtlich verstanden: die Annahme eines ‚Ursprünglichen‘ im vorliegenden Gegenstand, das zu erreichen zugleich unmöglich erscheint. Man kann einen Apfel zerschneiden, so klein man auch will, an die ‚Substanz‘ kommt man nicht heran: „Substanz des Dinges ist nicht, woraus es besteht. Besagt nicht in dem Sinne Inneres, wie der Markstrahl Inneres des Baumgewebes, Sägemehl Inneres der Holzpuppe ist.“⁷⁴⁴ Die ontologische Setzung von ‚Substanz‘, die irgendwie im Inneren des Gegenstandes steckt und deren ‚Eigenschaften‘ basiert auf der Auslegung von Aristoteles ‚ousía‘, zumeist aus *Metaphysik VII-IX*, die allerdings schon dort in einem mehrfachen Sinn angelegt ist.⁷⁴⁵ Ebenso, wie jede

schon ‚... : ‚Ich‘ – und dann fällt es nicht mehr schwer, ein ‚subjektives Akt-Ich‘ und ein ‚objektives Gegenstands-Ich‘ in eben derjenigen Relation zu unterscheiden (*und* zu identifizieren), in dem diese Unterscheidung dann zugleich steht. Vgl. zu Henrich auch Schällbaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 95.

⁷⁴³ Vgl. Schällbaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 123: „Ökonomie ist, in ihrem Selbstverständnis, eine Theorie wie jede andere, die mit Modellen und Hypothesen arbeiten. Die Ökonomie kann nicht sagen, was die ökonomischen Prozesse sind, selbst wenn und gerade wenn diese die Primärprozesse überhaupt sind; sie interpretiert sie. [...] Diese Interpretation bestimmt wiederum die ökonomischen Prozesse.“

⁷⁴⁴ Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1975, S. 86.

⁷⁴⁵ Knapp zusammengefasst: ‚to on‘ wird in mehreren Hinsichten gesagt (Met.V 7, 1017a8ff.; VII 1, 1028a10-12). Es ist ‚ousía‘ *insofern*, als *von ihm* Anderes (in Hinsichten) ausgesagt werden kann (!), also z. B. so, dass es etwas ‚letztes Zugrundeliegendes‘ (‚hypokeímenon éschaton‘) oder ‚bestimmtes Seiendes‘ (‚tóde ti òn kai choristòn‘) ist (V 8, 1017b24-25). Bestimmtes ist es, insofern es als Allgemeines (‚to kathólou‘), Gattung (‚genos‘) oder ‚to ti ên einai‘, das ‚Was (es) war zu sein‘ begriffen werden kann (VII 3, 1028b34-36). Alle drei Bestimmungen werden ausgesagt vom ‚hypokeímenon‘, insofern sie selbst noch Hinsichten sind (36-37). Dieses ist damit das *Wovon* des Aussagens und nicht mehr weiter bestimmbar. Die ‚ousía‘ wird sodann dreifach bestimmt als ‚lógos‘ (Begriff) und ‚eidós‘ bzw ‚morphé‘ (Form, Bestimmung), ‚hyle‘ (Stoff, Materie) und die Verbindung aus beiden, wenn es als Selbstständiges bestimmbar ist (VII 3, 1029a1ff.; 10, 1035a1-4; VIII 1, 1042a24-33), und zwar *insofern* sie das jeweils Erste in den Ordnungen des Begriffs, der Erkenntnis und der Zeit ist (VII 1, 1028a32-34). Damit erscheint die ‚erste Philosophie‘ als ‚epistémé‘ der ‚ousíai‘, vor dem Hinter-

Auslegung der logischen Position immer schon eine bestimmte ist, sind an der ‚Substanz‘ dann stets nur ‚Akzidentien‘ auszumachen, so dass sich die ontologische ‚Substanz‘ schließlich in das materialistische Verständnis von ‚Teilchen‘, ‚Welle‘, ‚Feld‘ und ‚Energie‘ hinein verschiebt, die als (alte) Begriffe von der Physik an der Wende zum 20. Jahrhundert neu konzipiert werden.⁷⁴⁶

Neben den Präsenzresten haben auch *Transzendenzreste* ihren Niederschlag in der philosophischen Begrifflichkeit gefunden. Sie bringen in ihrem Begriff etwas zum Ausdruck, was sich gemäß dieses Begriffs nicht zum Ausdruck bringen lässt und entsprechen damit expliziter als Präsenzreste – an denen die reduzierte Relation aufgewiesen werden muss – der Struktur ‚sich-selbst-ungleich‘. Auch für den Transzendenzrest findet sich ein exemplarisches Beispiel bei Aristoteles, in der Bestimmung der ‚hýle‘: „Die Materie aber ist an sich selbst unerkennbar [hýle ágnostos kath’ autén].“ (Met. VII 10, 1036a9) In Bezug auf sie „gibt es keinen [Logos], weil dies[e] etwas Unbestimmtes [ahóriston] ist.“ (1037a26-27) Die ‚Materie‘ selbst scheint sich stets nur in derjenigen ‚Form‘ zu ergeben, für die sie ‚Materie‘ ist – damit entspricht sie ontologisch der logischen Erscheinung der ‚enérgeia‘ des ‚noús‘, der auch nur in jeweils bestimmten ‚nooúmena‘ erscheint. Ein ‚Ursprüngliches‘, das sich immer

grund des ‚to on‘ sowie mit der Unterscheidung der dort behandelten vergänglichen ‚ousiaí‘ von der unvergänglichen ‚ousia‘ her, als ‚Theologie‘, die das selbstständige Unbewegte zum Gegenstand hat, d. h. allgemein als Rede über die richtige Einteilung und die Prinzipien der gegenständlichen Welt. Mit der Teilung der ‚ousia‘ in ihre verschiedenen Hinsichten ergeben sich sodann drei verschiedene Hinsichten der Geltung der aristotelischen Logos, die sich einteilen lassen in eine formale, eine materiale und eine prinzipielle Hinsicht: Hinsichtlich der Begriffe findet sich der *formale* Geltungsgrund in einer *Logik*, die inhaltliche Begriffslogik ist und im SdW fundiert ist (IV 3, 1005b8ff.; XI 5, 1061b34ff.). Hinsichtlich ‚hýle‘ und ‚eidós‘, ‚dýnamis‘ und ‚enérgeia‘, findet sich der *materiale* Geltungsgrund der Rede in den *einzelnen Gegenständen*, wie sie als *bestimmte* gegeben sind und gesagt werden können. Hinsichtlich ihres Bestimmtheits als solches überhaupt ergibt sich der *prinzipielle* Geltungsgrund schließlich in dem *Prinzip ihrer Bewegung und Bestimmtheit*, das zugleich Prinzip ist für ihre ‚dýnamis‘ und ‚enérgeia‘ (damit ‚hýle‘ und ‚eidós‘). Somit kann sich ein Verständnis von Philosophie ergeben als Einheit aus ‚Logik‘, ‚Ontologie‘ und ‚Theologie‘, die ihrerseits das Erste, das Letzte und das Ganze des Seins untersuchen. – In meiner Übersetzung des ‚to ti ên enai‘ als ‚Was (es) war, zu sein‘ beziehe ich mich, allerdings der Begründung von Szlezák folgend, auf den Vorschlag von Schmitz, Hermann: Die Ideenlehre des Aristoteles. Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik Bd. I.1, Bonn 1985, S. 14. Vgl. Szlezák, Thomas A.: Zur Einführung, in: Aristoteles: Metaphysik, übers. v. Th. A. Szlezák, Berlin 2003, S. VII-XXXIV: XXIV u. ebd. Fn 37.

⁷⁴⁶ Vgl. Mayer, Julius Robert: Mayer an Griesinger. Brief. v. 30. November 1842, in: Ders.: Kleinere Schriften und Briefe, hg. v. Jacob J. Weyrauch, Stuttgart 1893, S. 175-182: 176: „Ein Gesetz, welches alle ponderable Objekte (Materien) unbedingt beherrscht, ist das, dass keine gegebene Materie je zu Null wird, keine aus Null entsteht; die Materien *verwandeln sich ineinander* und nehmen so verschiedene Erscheinungsformen an.“ Mayer entnimmt diese Erkenntnis seinen Beobachtungen, die er u. a. auf einer Seereise nach Indien 1840 anstellt, z. B. dass vom Sturm aufgewühlte Wellen wärmer sind als Wellen bei ruhiger See. Vgl. Timerding, Heinrich E.: Robert Mayer und die Entdeckung des Energiegesetzes, Leipzig/Wien 1925, S. 22: „Er überlegte jetzt: Die Kraft, die in der Bewegung steckt, ist in Wahrheit nicht zugrunde gegangen, sie besteht vielmehr in der Wärme fort, welche sich in der Temperaturerhöhung des Wassers zeigt. [...] Was derart *ineinander übergeht*, muß aber von gleichem Wesen sein [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ Man vergleiche diese Beschreibung, auf der der moderne Energiebegriff aufbaut, mit der Darstellung des Proteus in Homers Odyssee, vgl. Anm. 446. Mayer geht vom Grundsatz *causa aequat effectum* (nach Leibniz) aus, so aber, dass die *causa* stets in ihrem *effectum* *aufgeht*.

dann, wenn man es zu greifen versucht, schon nur in bestimmten Formen darstellt, ist allerdings keine aristotelische Erfindung. Der ‚próte hýle‘ bei Aristoteles entspricht strukturell die ‚chôra‘, die in Platons *Timaios* so etwas zum Ausdruck bringt wie die ‚materielle Möglichkeit‘ zur Welt:⁷⁴⁷ „Als welche Natur und Kraft besitzend müssen wir sie also annehmen? Vor allem die: daß sie allen Werdens Aufnahme sei wie eine Amme [tithéne]“⁷⁴⁸.“ (49a) Dieses Aufnehmen-Können ergibt sich immer nur in bereits bestimmten Gestalten, „denn ihrer Natur nach ist sie für alles der Ausprägungsstoff [ekmageíon], der durch das Eintretende in Bewegung gesetzt und umgestaltet wird und durch dieses bald so, bald anders erscheint.“ (50c) So lässt sich ‚chôra‘ am ehesten übersetzen als Worin, das allem „eine Stelle gewähr[t], [...] selbst aber ohne [Wahrnehmung] festzumachen durch [eine gewisse unechte Überlegung].“ (52b) Die ‚Materie‘ gewinnt so den Status einer ontologisch gefassten logischen Position oder eben einer ontologischen Position, von der aus alles entsteht, die aber ‚selbst‘ sich stets in das hinein entzieht, was sie (ontologisch) ermöglicht.

Nicht am Anfang, sondern an das Ende gesetzt findet sich der ‚Tod‘, wesentlich gefasst als Unmöglichkeit, sich zu entwerfen, die zunächst auch die Unmöglichkeit ist, diese Unmöglichkeit irgendwie positiv zu fassen. Vielmehr entspricht der Reflexion des ‚Todes‘ das Aufhören jedes Bezugs auf einen Bezug, jeder Reflexion: „Das Schauererregendste aller Übel, der Tod, betrifft uns überhaupt nicht; wenn ‚wir‘ sind, ist der Tod nicht da; wenn der Tod da ist, sind ‚wir‘ nicht.“⁷⁴⁹ Das Sprechen über den Tod ist so das Sprechen darüber, was es heißt, nicht mehr zu sprechen, sich – oder ‚sich‘ – überhaupt nicht mehr entwerfen zu können. Dieses Sprechen bedeutet „to abandon all logic. It is not just a question of the fact that we die. All the logical forms we would use to circumscribe death disappear in the event we’re trying to describe.“⁷⁵⁰ Das Bedenken von ‚Tod‘, das dann immer zugleich das Bedenken des *Immer-noch-Bedenken-Könnens* von ‚Tod‘, gerade von ‚Nicht-Tod‘ ist, wird genau durch diese Reflexivität zurückgewendet auf das Bedenken-Können-von-..., auf das, was der Tod verunmöglicht, wie das Bedenken von ‚Tod‘ das Bedenken *dieses Bedenken-Könnens* zugleich ermöglicht. Das Streben des Denkens, sich in einem ‚Ersten‘ oder ‚Letzten‘ zu schließen, der immanente ‚Todestrieb‘ der philosophischen Denkbewegung, ist zugleich das, was sie am Laufen hält und erst zu dem werden und das sein lässt, was sie ist: „Im System ist der Tod unentwegt am Werk. Das Am-Werk-Sein des Todes erhält das System am Leben,

⁷⁴⁷ Mehrfach thematisch ist im *Timaios* die Rede als Gabe oder Gastgeschenk, das erwidert werden muss (20a-c). Der Dialog zeichnet weiterhin einen mehrfach gebrochenen Überlieferungsweg nach, der stets durch die erinnernde Tradierung überbrückt wird (20e-21a; 21c-e; 21e-23d). Die ägyptischen Priester, die Solon befragt, thematisieren schließlich die Entstehung der Mythen aus Sicht derjenigen, deren Tradition nicht abgerissen ist: „Bei euch [...] dagegen war man jedesmal eben erst mit der Schrift [...] versehen, und dann brach [...] wie eine Krankheit eine Flut vom Himmel über sie herein und ließ von euch nur die der Schrift Unkundigen und Ungebildeten zurück, so daß ihr von Anbeginn wiederum gewissermaßen zum Jugendalter zurückkehrt, ohne von dem etwas zu wissen, was so hier wie bei euch zu alten Zeiten sich begab.“ (23a-b)

⁷⁴⁸ Das Wort für ‚Amme‘, ‚tithéne‘ – hier im Akkusativ (τιθήνην) – weist einen interessanten Gleichklang auf mit ‚tithémen‘ (τίθεμεν), was mit ‚wir setzen‘ oder ‚wir setzten‘ übersetzt werden kann.

⁷⁴⁹ Epikur: Brief an Menoikeus, in: Ders.: Briefe – Sprüche – Werkfragmente, übers. v. Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 2000, S. 42.

⁷⁵⁰ Lévinas, Emmanuel: Interview (1992), in: de Saint-Cheron, Michaël (Hg.): Conversations with Emmanuel Lévinas, 1983-1994, übers. v. Gary D. Mole, Pittsburgh (PA) 2010, S. 70-71.

d. h. seine nichtstatische Konsistenz, die im Ineingreifen und Wechselspiel der Teile besteht. Das ‚Am-Werk-Sein des Todes‘ ist hier der Name für das, was unterschwellig, d. h. operativ arbeitend, ein System in seiner lebendigen Konsistenz bewahrt [...].⁷⁵¹ Diese reflexive ‚Funktion‘ des Gedankens an den Tod ist schließlich viel älter als die Philosophie; sie kommt in den verschiedensten Mythologemen zum Ausdruck und verrät damit möglicherweise eine frühe, durchaus vorphilosophische Auslegung der eigenen Reflexivität.⁷⁵²

Deutlicher noch als im Falle des ‚Todes‘ kann der Transzendenzrest in Konzepten auftreten, die den ‚Entzug‘ – oder besser: die als ‚Entzug‘ ausgelegte reflexive Verschiebung – begrifflich zum Ausdruck bringen. Das ‚Unbewusste‘ und auch das ‚Unendliche‘ – als ‚schlechte Unendlichkeit‘, im infiniten Regress – wurden bereits thematisiert. Sie sind beide reflexiv stets nur von derjenigen Immanenz aus fassbar, die sie zugleich verneinen: Das ‚Unbewusste‘ ist, wie auch immer, bereits als solches ‚bewusst‘ gemacht und noch jeder Versuch, es einzuholen, wird das nur wiederholen. Ein ‚Unendliches‘ oder gar eine ‚Unendlichkeit‘ – im Verein mit dem griechischen ‚ápeiron‘, dem ‚Markierungslosen‘ – ist stets von einem Logos ausgedacht, der wie auch immer endlich ist. Auch ein ‚Uneinholbares‘ ist, wenn so benannt, dann bereits eingeholt – hier ist bereits der ‚Entzug‘ des ‚Transzendierens‘ klar erkennbar. Auch die ‚próte hýle‘ ist, als solche, eben nicht mehr ‚ágnostos‘, sondern eben bereits erkannt. Alle diese Fälle funktionieren ganz genauso, wie es Platon im *Sophistes* am Beispiel des ‚me on‘ demonstriert hat: Vor die eigene Immanenz als Begriff – bei Platon bezogen auf das ‚Seiende‘, genommen als ‚Vorliegendes‘ (was dann in dieser Hinsicht auch das ‚noetón‘ betrifft) – wird die Negation (‚me‘, ‚ouk‘, ‚a-‘, ‚non-‘, ‚nicht-‘, ‚un-‘ usw.) gesetzt und der sich daraus ergebende Begriff wird, gemäß des ontologischen Richtungssinnes der Reflexivitätsstruktur, als zugleich ‚innerhalb‘ (als ‚Abbild‘ oder ‚Repräsentation‘) und ‚außerhalb‘ (als

⁷⁵¹ Schobinger, Die textimmanente Präsenz des Autors (wie Anm. 170), S. 707.

⁷⁵² Zwei Beispiele, die für viele andere stehen: Odysseus wird auf der Insel der Phäaken von König Alkinoos unerkannt, als Fremder, zweimal festlich bewirtet und durch Liedvorträge unterhalten. Als der Sänger Demodokos zu Odysseus‘ eigenen Taten kommt, kann dieser seine Tränen erst kaum, dann gar nicht mehr zurückhalten – und wie in einer Art Bruch, einer Geschichte in der Geschichte, wird nun Odysseus‘ Schmerz in einer interessanten Szene geschildert: „Also weinet ein Weib, und stürzt auf den lieben Gemahl hin, / Der vor seiner Stadt und vor seinem Volke dahinsank, [...] / Jene sieht ihn jetzt mit dem Tode ringend und zuckend, [...] / Und im erbärmlichsten Elend verblühen ihr die reizenden Wangen.“ (Z. 523-530). Es ist exakt diese unvermittelt dazwischengeschobene herzerreißende Todesszene, die Odysseus schließlich dazu bringt, sich den anderen zu erkennen zu geben und seine gesamte Geschichte zu erzählen. Der ‚Tod‘ wendet sich in die Erzählung: solange man redet, ist man noch nicht tot. – In der Hávamál, der älteren Edda, findet sich die Stelle, an der Göttervater Odin an einem Baum hängend von der Gewinnung der Runen – den Insignien von Magie und Literarizität gleichermaßen – erzählt, nachträglich: „Ich weiß, daß ich hing / am windbewegten Baum / neun Nächte hindurch, / verwundet vom Speer, / geweiht dem Odin, / ich selber mir selbst, [!] / an dem mächtigen Baum, / von dem Menschen nicht wissen, / aus welchen Wurzeln er wuchs. / [...] nach unten spähte mein Aug‘ / ächzend hob ich, / hob aufwärts die Runen, / zu Boden fiel ich alsbald.“ Und nach einem Schluck Met: „Zu gedeihen begann ich / und bedacht zu werden, / ich wuchs und fühlte mich wohl; / ein Wort fand mir / das andere Wort, / ein Werk / das andere Werk.“ Zit. nach Janda, Michael: Die Musik nach dem Chaos. Der Schöpfungsmythos der europäischen Vorzeit, Innsbruck 2010, S. 126. Vgl. ebd.: „Zur Abfassungszeit des Codex Regius war der am Baum hängende Gott bereits vier Jahrtausende lang ein zentrales kultisches Symbol der Germanen und ihrer indogermanischen Vorfahren. In seinem Selbstopfer, durch seinen Scheintod hindurch erhält Odin einen Trunk des Mets und Kenntnis der Dichtkunst und der Runen.“

‚Urbild‘ oder eben als ‚Außen‘) gesetzt.⁷⁵³ In derselben Weise ist ‚Nichts‘, sobald es gesetzt ist, eben schon etwas, das nicht mehr Nichts ist. Diese sehr einfache reflexive Verschiebung ist die eine Hälfte derjenigen Bewegung, die Hegel an den Anfang seiner Seinslogik in der *Wissenschaft der Logik* setzt: „Insofern [!] Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es [von woanders her] als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so *ist* (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken [...].“⁷⁵⁴ Das ‚Nichts‘ wird hier von Hegel zusammengestellt mit einem „*Sein, reines Sein* – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich [...], hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. [...] Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere [...].“⁷⁵⁵ Die hegelsche Dialektik schöpft alle Bezüge aus, die möglich sind: Inhaltlich ist ‚Sein‘ unbestimmt, also leer, ohne jede Bestimmung. Was aber ohne jede Bestimmung ist, das ist nichts – oder eben ‚Nichts‘, was freilich wieder eine Bestimmung ist. Wieder zum Inhalt gewendet ist ‚Nichts‘ aber eben – nichts, so dass es wieder zum ‚Sein‘ übergeht. Hegel instrumentalisiert die reflexive Verschiebung und legt sie dann an dieser Struktur aus ‚Sein/Nichts‘ aus, weswegen er den Übergang auch zur Nachträglichkeit hin präzisiert: „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist.“⁷⁵⁶ Das ‚Nichts‘ ist schon nicht mehr nichts – und ‚Sein‘ ist, ohne Bestimmung, einfach nichts.⁷⁵⁷ Diesen Übergang fasst Hegel schließlich als „diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*; eine Bewegung, worin beide [als ineinander

⁷⁵³ Priest nennt diese Struktur – die er auch immer mal wieder mit derjenigen der reflexiven Komplizierung verwechselt – das ‚closure schema‘, vgl. Priest, Graham: *Beyond the limits of thought*, Cambridge 1995, S. 4: „In each of the cases, there is a totality (of all things expressible, describable, etc.) and an appropriate operation that generates [!] an object that is both within [closure] and without [transcendence] the totality. [...] In general, the arguments both for Closure and for Transcendence use [!] some form of self-reference [!] [ebd. Anm. 2: „[...] it characterizes philosophy itself“] [...]. Closure is usually established by *reflecting on the conceptual practice in question*. [...] Arguments for Transcendence are more varied kinds, often they involve *applying a theory to itself*.” Priest übersieht in seinem ansonsten sehr interessanten Buch leider, dass exakt seine ‚reflection[s] on the conceptual practice in question‘, mithin also die *Unterscheidung zwischen Thema und Thematisierung*, die er hier selbst vornimmt, die titelgebenden ‚limits of thought‘ sind, weil sie das Bemerkte der widersprüchlichen Struktur, die Priest für die Bestätigung seines Ausgangs von ‚wahren Widersprüchen‘ sieht, erst *ermöglichen*.

⁷⁵⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (wie Anm. 340), S. 83. – Vgl. zu einer Übersicht über die Kritik der philosophischen Tradition an diesem ‚Anfang‘ und ihre impliziten Geltungsvoraussetzungen Henrich, *Anfang und Methode der Logik*, in: *Hegel im Kontext*, S. 73-94. Vgl. zu Henrich auch Anhang 19.

⁷⁵⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 82.

⁷⁵⁶ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 83.

⁷⁵⁷ Dass es Hegel schließlich, in einer weiteren Hinsicht, auch um die Initialisierung der ‚Negation‘, des Bezugs-auf-... zu tun ist, erfährt man aus der Anmerkung zu diesem Abschnitt, vgl. *Wissenschaft der Logik I*, S. 84: „Wollte man es für richtiger halten, daß statt des Nichts dem Sein das *Nichtsein* entgegengesetzt würde, so wäre in Rücksicht auf das Resultat [!] nichts dawider zu halten, denn im *Nichtsein* ist die Beziehung auf das *Sein* enthalten; es ist beides, Sein und die Negation desselben, in einem ausgesprochen, das Nichts, wie es im Werden ist. Aber es ist zunächst nicht um die Form der Entgegensetzung, d. i. zugleich der *Beziehung* zu tun, sondern um die abstrakte, unmittelbare Negation, das Nichts rein für sich, die beziehungslose Verneinung, – was man, wenn man will, auch durch das bloße *Nicht* ausdrücken könnte.“

übergewandte] unterschieden sind, aber durch [!] einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“⁷⁵⁸ – Das ‚Nichts‘, als Auslegung der Unbestimmtheit der logischen Position an den Anfang gesetzt, beherrscht schließlich die philosophische Auseinandersetzung zwischen den beiden Konzeptionalisierungen ‚creatio ex nihilo‘ und ‚ex nihilo nihil fit‘.⁷⁵⁹ Die Abwesenheit eines ‚ersten‘ oder ‚letzten‘ Grundes kann in den ‚Nihilismus‘ kehren, vor allem dann, wenn dieser Grund außerhalb dessen gesucht wird, wovon er Grund ist.⁷⁶⁰

Mit Hegel und der Thematisierung der Differenz mit nur einem Relat, sowie dem ‚Sein‘ als dem, was jede Bestimmung erst ermöglicht, ist der Blick eröffnet auf Begriffe, die nicht mehr nur als Präsenz- oder Transzendenzrest ausgelegt werden können, sondern die wie Plotins ‚hen‘ beide Aspekte miteinander verbinden. Neben dem ‚hen‘ oder dem ‚Einen‘, das insgesamt in der platonischen Tradition wichtig ist, ist so gebraucht worden eben das ‚Sein‘, die ‚Macht‘, sowie das ‚Absolute‘ und natürlich – *als philosophischer Begriff genommen* – ‚Gott‘. Für die Verwendung der Begriffe ‚Sein‘, ‚Absolutes‘ und ‚Gott‘ kann für die philosophische Tradition insgesamt das Dilemma gelten, das schon Aristoteles in Hinsicht auf das höchste Gute in *Metaphysik XII* (10. Kapitel) formuliert, wenn er die Frage stellt, „auf welche Weise die Natur des Ganzen das Gute und das Beste enthält [...]“.“⁷⁶¹ Er gibt drei Möglichkei-

⁷⁵⁸ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 83. – Dass es strukturell diese immanente ‚Verschiebung‘ – und nicht das ‚reine Sein‘ oder das ‚Nichts‘ – ist, worauf die logische ‚Genetik‘ Hegels als eigentlichen ‚Anfang‘ abzielt, klärt sich spätestens am Schluss der *Wissenschaft der Logik*, im dritten Kapitel des dritten Abschnitts der Begriffslogik *Die absolute Idee*, in den Passagen zur Methode, vgl. Hegel, Georg W. F.: *Die Wissenschaft der Logik II*. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik (Werke Bd. 6), Frankfurt a. M. 1986, S. 555: „Selbst das abstrakte Allgemeine als solches, im Begriffe, d. i. nach seiner Wahrheit betrachtet [!], ist nicht nur das *Einfache*, sondern als *Abstraktes* ist es schon *gesetzt* als mit einer *Negation* behaftet. Es *gibt* deswegen auch, es sei in der *Wirklichkeit* oder im *Gedanken*, kein so Einfaches und so Abstraktes, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Solches Einfache ist eine bloße *Meinung*, die allein in der Bewußtlosigkeit dessen, was in der Tat vorhanden ist [!], ihren Grund hat. – [...] [D]ie *Unmittelbarkeit des Allgemeinen* ist dasselbe, was hier als das *Ansichsein* ohne *Fürsichsein* ausgedrückt ist. – Man kann daher wohl sagen, daß mit dem *Absoluten* aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, insofern das *Ansichseiende* der Begriff ist.“ – Vgl. dazu auch Rothhaar, Markus: *Metaphysik und Negativität. Eine Studie zur Struktur der Hegelschen Dialektik nach der ‚Wissenschaft der Logik‘*, Tübingen 2000 (Zugl. Univ. Diss.), S. 165-176. Vgl. S. 53-54: „Die *methodische* äußere Reflexion spricht [...] nur dasjenige aus, was auf einer bestimmten Stufe der Bewegung mit deren Bestimmungen schon implizit vorhanden oder mitgemeint ist, aber noch nicht selbst logisch thematisiert ist.“ Und S. 54 Anm. 56: „Und das kann sogar etwas sein, was seine Thematisierung erst sehr viel später erfährt – wie im Fall des Anfangs der ‚Logik‘ nämlich Wesen und Reflexion.“

⁷⁵⁹ Letzteres liegt dem griechischen Denken wesentlich näher, während Ersteres immer wieder als unsinnig erwiesen wird: Der ‚Übergang‘ zwischen ‚Nichts‘ und ‚Sein‘ kann ontologisch nicht gedacht werden, nur logisch, so, dass wie bei Hegel das ‚Nicht-‘, die Differenz-zu-..., im Blick steht. Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 81-94; 113-138.

⁷⁶⁰ Vgl. Fichte, Johann G.: *Die Bestimmung des Menschen*, hg. v. Theodor Ballauf u. Ignaz Klein, Stuttgart 1981, S. 126-127. Vgl. aber auf S. 127 die *Wendung* weg vom ‚Nichts‘ hin zum Ermöglichenden, das vor ihm auch schon Anaximander und nach ihm Hölderlin denken wird: „Es muß etwas geben, das da *ist*, weil es geworden ist; und nun *bleibt*, und nimmer wieder werden kann, nachdem es einmal geworden ist; und dieses Bleibende muß im Wechsel des Vergänglichen sich erzeugen, und in ihm fort dauern [...]“.“ Vgl. unten die Kapitelabschnitte 5.6. und 6.3.4.

⁷⁶¹ Übers. nach Gadamer, *Metaphysik XII*, S. 43-49.

ten vor: „ob als etwas Abgelöstes und ganz für sich [kechorisménon kai autò kath'autó], oder ob als seine eigene Ordnung [táxin]. Oder vielleicht auf beide Weise, wie bei einem Heer? Denn dort besteht das Gutsein sowohl in der Ordnung als auch im Feldherrn – und in ihm in höherem Grade.“ (1075a11-15) Immanenz oder Transzendenz, innere Ordnung oder transzendierendes Prinzip – diese Alternative prägt die gesamte Diskussion der ‚holistischen‘ reflexiven Reste bis in das 20. Jahrhundert.⁷⁶² Das ‚Absolute‘⁷⁶³ – von Plotin⁷⁶⁴ bis Hegel⁷⁶⁵ und darüber hinaus – trägt die Problematik seiner Getrenntheit von allem anderen schon im Namen: es ist das ‚Los-gelöste‘. Sobald es genannt ist, ist es aber gerade nicht mehr ‚los-gelöst‘, sondern gebunden, *an* und *in* den Logos, der es formuliert – das gerade war ja die Pointe von Hölderlins Darstellung des ontologischen Richtungssinnes von Reflexivitäts-Struktur, der in der konstitutiven Differenz aufgeht wie seine logische Umkehrung.⁷⁶⁶

⁷⁶² Vgl. dazu Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Frankfurt a. M. 2012, S. 26-27, sowie S. 31: „Jeder Blick auf das Ganze und jede Rede vom Ganzen wird zurückgeworfen auf einen variablen Ort, von dem aus [!] Blick und Rede sich entfalten und der sich als blinder Fleck dem Ganzheitsblick und der Ganzheitsrede entzieht.“ Damit ist *logische Position* explizit bedacht. – Im Folgebund zu dieser Arbeit versuche ich zu zeigen, wie Heidegger seinen Begriff des ‚Seins‘ so gestaltet, dass wieder die Vielfalt reflexiver Gestaltungen durch ihn erscheint, die schon das ‚hen‘ bei Plotin aufweist.

⁷⁶³ Vgl. Kuhlen, Rainer: Art. ‚Absolut, das Absolute‘, in: HWP 1 (1971), Sp. 12-31: 14: „Unabhängig vom philosophischen Wortgebrauch kommt das Absolute [...] überall da zum Zuge, wo Kontraste gezeichnet werden müssen, die das Relative, Komparative, Kontingente, Dependente und Abgeleitete erst hervortreten lassen. In diesem funktionalen kontrastiven Sinn ist das Absolute semantisch unentbehrlich und uralt.“

⁷⁶⁴ Vgl. die spätere Schrift VI 8, 20,4-7: „[...] daß überhaupt Jener nicht dem Hervorgebrachten [poioúmenon] gleichzustellen ist [ou taktéon], sondern dem Hervorbringenden [poioúnta]; dabei haben wir sein Hervorbringen [poiesin] als absolut [apóluton, auch: frei] anzusprechen [...]“. Vgl. zur Verwendung des Transzendenz anzeigenden Begriffs ‚ekeinos‘: Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 51 Anm. 61 [342].

⁷⁶⁵ Vgl. Iber, Christian: *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin/New York 1990, S. 2: „[...] der Begriff des Absoluten [hat] für Hegel schon damals nicht den Sinn einer metaphysisch vorgegebenen Wahrheit, die gegen Entzweiungen [die Ausdifferenzierung des Prinzips der Subjektivität] geltend gemacht werden kann, sondern bezeichnet nichts anderes als das vernünftige Denken. Hegels Philosophie geht von der Unhintergebarkeit und Autonomie des rein begrifflichen Denkens aus, weil sie der Auffassung ist, dass letztes Fundament der Philosophie sein muss, was nicht konsistent negierbar ist, und das ist das Denken.“ Allerdings befindet sich auch Hegel noch in dem aristotelischen Dilemma: man vergleiche Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 28-29 mit Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (wie Anm. 247), S. 93-94. Vgl. auch Houlgate, Stephen: Hegel, Desmond, and the Problem of God's Transcendence, in: *The Owl of Minerva* 36,2 (2005), S. 131-152; Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*, S. 128.

⁷⁶⁶ Das macht Hölderlin auch in einem Brief an Hegel noch einmal deutlich, wo er exakt auf das Problem zu sprechen kommt, das schon Plotin mit der nie umschlagenden ‚nóesis noeseos‘ des Aristoteles hat, vgl. Hölderlin, Friedrich: *Brief An Hegel v. 26.1.1795 (Nr. 94)*, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe. Sechster Band, Erste Hälfte: Briefe*, hg. v. Adolf Beck, Stuttgart 1954, S. 154-156: 154-155: „[...] sein [Fichtes] absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.“ Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 21-22.

Der Begriff der ‚Macht‘ ist bereits vom Griechischen her eng mit der Frage nach dem ‚Vor‘ oder dem ‚Ursprung‘ verbunden: ‚arché‘ kann beides bedeuten, ‚Macht‘ und ‚Ursprung‘, wie heute noch in Begriffen wie ‚Hierarchie‘ oder ‚Anarchie‘ deutlich wird. Damit ist zugleich ontologisches Denken in reflexiven Resten eng verbunden mit politischer Theorie: Wer den ‚Ursprung‘ beherrscht – oder wer sich gleich selbst als ‚Ursprung‘ setzt – gewinnt ‚Macht‘.⁷⁶⁷ Sofern allerdings die ontologische Auslegung der logischen Position eben Produktionen, Fiktionen des Logos sind, ist die Benennung eines ‚Übermächtigen‘, dem man oder dem alle ausgeliefert sind, im gemeinsam geteilten Logos stets gleichbedeutend mit einer *petitio principii*, mit einer Selbst-Ermächtigung. Das wurde bereits in Kapitel 4 kurz angesprochen: Wer (seine) logische Position als Sache auslegt, die ‚immer schon‘ vorher da sei, überträgt *seine eigene Möglichkeit* auf die ‚Macht‘ einer von ihm ausgelegten Sache und nimmt sie so als ‚mächtiger‘ als sich selbst. In einer solchen ontologischen Auslegung gewinnt die als transzendierende Sache verstandene logische Position genau dadurch Macht, dass sie als mächtiger als man selbst angesetzt wird. Die Reflexivität von ‚Macht‘ liegt darin, dass sie gesetzt wird – ‚Macht‘ ist so: Glaube an ‚Macht‘.⁷⁶⁸ Umgekehrt wäre dann Erkenntnis wesentlich Einsicht in die eigene Möglichkeit, was seit Kant den Idealismus der ‚Autarkie‘ und der ‚Autonomie‘ ausmacht. Der ‚Macht‘ – *von woanders aus* beherrscht zu werden – steht so die ‚Freiheit‘ – *von sich aus* sich entwerfen zu können – gegenüber. Auf sie soll im nächsten Kapitel noch näher eingegangen werden, denn sie schließt in sich ein Postulat, das weder reflexiver Rest ist, noch als einfach logische Auslegung der logischen Position verstanden werden kann.

Der ‚umbrella term‘, unter den schon in der Antike sowohl explizite Reflexivität, als auch reflexive Reste subsumiert werden, ist der ‚theós‘, der ‚Gott‘ – oder, nach der Übertragung der christlichen Heilslehre auf griechische Reflexionen, einfach ‚Gott‘. In dem philosophischen Begriff ‚Gott‘ verbinden sich, ausgehend von Platon und Aristoteles, dann von der Stoa und schließlich vom Neuplatonismus, verschiedene bereits besprochene Konzepte mit-

⁷⁶⁷ Das ist auch die Pointe der Neuen Politischen Philosophie, die mit den Namen Agamben, Laclau, Balibar, Lefort, Nancy, Rancière und Badiou verbunden ist. Sie unternimmt es – in einer ganz ähnlichen Geste wie die an das historische ‚Ereignis‘ bei Paulus, Kierkegaard und Benjamin anknüpfenden Geschichtsphilosophien (vgl. hier insb. Badiou) –, die logische Position der Bestimmung von ‚Politik‘ (oder ihren konstitutiven ‚Entzug‘), das ‚Politische‘, zu bedenken und aktualisiert darin reflexive Strukturen, die uralt sind: die Immanenz und das Problem ihrer Schließung (Lacoue-Labarthe, Nancy); das Inkommensurable der Ordnung und der Streit der Interventionen (Rancière); das (dogmatische) Bezeugen – und damit Erzeugen – des Ereignisses von einem, die staatliche Situation transzendierenden, logisch ‚leeren‘ Ort aus (Badiou). Vgl. Hebekus, Uwe/Völker, Jan: Neue Philosophien des Politischen zur Einführung, Hamburg 2012; Marchart, Oliver: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin 2010, insb. S. 245-288.

⁷⁶⁸ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 252: „[D]ie Sache ‚Macht‘, die resthaft zurückbleibt, weil sie in der Thematisierung nicht beherrscht wird, bedroht umso mehr, sie ist die eigentliche Macht, die Macht der Macht. Das ist *Magie*: Die Rede soll bannen, das Herbeibeschworene rächt sich. Gerade hier findet die Mystifikation der Macht, des ‚Selbst‘ der Macht statt, wo sich ‚die Macht selbst‘ ‚entzieht‘. [...] [S]ie [diese Fiktion, ‚die Macht‘] ist erkennbar in ihrer Produktionsweise: dadurch eben, dass die eigene Reflexivität *nicht* wahrgenommen worden ist. [...] Mit der Sicht auf Reflexivität selbst aber erscheint die Sache oder [...] das Thema ‚Macht‘ als sekundär. Denn in der Übereinstimmungsstruktur arbeitet nicht die Macht-selbst, sondern allein die Reflexion, worin sich das nun einmal ‚die Macht‘ Genannte einstellt.“

einander. ‚Gott‘ wird gleichgesetzt mit dem ‚Sein‘, der ‚Macht‘ – sowohl in der Struktur der ‚Möglichkeit-zu-...‘, als auch okkasionalistisch, als in die Ordnung der Welt eingreifende Macht, von den Wundern der Bibel her –; weiterhin mit dem ‚Ganzen‘, das sich von einem als ‚Alles‘ enthaltenden ‚Ursprung‘ her gedacht in die Welt hinein entfaltet. In der Renaissance verbindet sich schließlich der naturphilosophisch rezipierte Neuplatonismus mit christlichen, jüdischen und islamischen Motiven. Er wendet sich aber zugleich hin zu einer mathematischen Weltdeutung, z. B. von Platons *Timaios* her, in der noch im perspektivischen Fluchtpunkt – und im mathematischen Punkt überhaupt – die logische Position gerinnt zu einem formalen Kontinuum der Weltbeschreibung.⁷⁶⁹ – Exemplarisch für den Versuch, den Begriff ‚Gott‘ als Manifestation eines ‚immer schon‘ Vorausgesetzten und sich darin zugleich ‚Entziehenden‘ zu begreifen, ist Anselm von Canterburys ‚Gottesbeweis‘ im *Proslogion*, 2. Kapitel. Die drei Prämissen der Argumentation lauten: (1) „te esse aliquid quod nihil maius cogitari possit“; (2) „Si ... vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re“; (3) „maius est: potest cogitari esse et in re“ – (1) „daß Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“⁷⁷⁰; (2) „wenn es wenigstens allein im Verstande ist, kann gedacht werden, daß es auch in Wirklichkeit da sei“; (3) „größer ist: dass gedacht werden kann, dass es auch in Wirklichkeit da sei.“ – Prämisse (1) ist die Formel, die Anselm bereits etwas früher aus einer reflexionslogischen Überlegung zur Struktur des ‚Immer-schon‘ gewinnt:⁷⁷¹ das, was ‚größer‘ ist als das, was *auch nicht sein kann*, ist eben *immer* da, ewig. Diese reflexive Figuration ist nicht neu; sie findet sich bereits bei dem Stoiker Chrysippos von Soloi (bei Cicero überliefert) und bei Seneca.⁷⁷² Anselm arbeitet diese Struktur nun in eine im

⁷⁶⁹ Vgl. Cusanus, *De ven. sap.* 27 (h XII n. 82, 13-17): „Der menschliche Geist, der ein Bild des absoluten Geistes ist, setzt in seiner menschlichen Freiheit allen Dingen in seinem Denken Grenzen [humaniter libera omnibus rebus in suo conceptu terminos ponit], weil der Geist mit seinen Begriffen alles ausmißt. Er setzt eine Grenze für die Linien, macht sie lang oder kurz, und setzt so viele Begrenzungspunkte in ihnen, wie er will [ponit punctales terminos in ipsis, sicut vult].“ Dabei bleibt die ‚mens‘, sofern sie Mathematik treibt, in reinster Weise bei sich selbst, so daß „ihre Beweise die rationalsten und gemäß der *ratio* wahrsten (sind GN). Die *ratio* erfreut sich an ihnen gleichsam wie an der Ausfaltung ihrer eigenen Kraft“ Zit. nach Nickel, Gregor: Nikolaus von Kues: Zur Möglichkeit von theologischer Mathematik und mathematischer Theologie, in: Bocken, Inigo/Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus.* Maastricht 2005, S. 9-28. – Vgl. weiterhin auch Anhang 20.

⁷⁷⁰ Übers. nach Hans Zimmermann, <http://12koerbe.de/pan/proslog.htm#CAPITULA>, abgerufen am 18.04.14 um 16:00. Zimmermanns Übersetzungen von Texten aus dem Lateinischen, Griechischen, Hebräischen und sogar aus dem Sanskrit bestechen nicht nur durch ihre Präzision und einer offensichtlichen Liebe zur Sprache, sondern auch durch einen breiten philosophischen Horizont. Vgl. ansonsten Anselm von Canterbury: *Proslogion. Untersuchungen. Lateinisch-deutsch*, übers. v. Franciscus S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, S. 90-92.

⁷⁷¹ Vgl. Kap. III: „potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse quod maius est quam quod non esse cogitari potest“ – „es läßt sich denken, daß etwas da ist, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht da sei, was größer ist als etwas, von dem gedacht werden kann, daß es auch nicht da sei.“

⁷⁷² Vgl. Cicero, *De natura deorum* II, 16: „Wenn nämlich“, sagt er, „etwas in der Natur ist, das der Geist, der Verstand, die Stärke und die Macht des Menschen nicht bewirken kann, ist sicherlich das, was jenes noch bewirkt, besser als der Mensch; nun können die himmlischen Körper, und alles dieses, welches ewiger Ordnung gehorcht, vom Menschen nicht gemacht worden sein; folglich ist das, von dem sie gemacht worden sind, besser als der Mensch. Von diesem aber, kannst Du Fähigeres sagen, als Gott? Denn wenn Götter nicht sind, was kann in der Natur besser sein als der Mensch; denn in ihm allein ist Verstand, *über den nichts Größeres*

Wortsinne komplizierte Beweisstruktur ein: Prämisse (2) formuliert die Bedingung, dass ein Gedachtes auch *als* Seiendes gedacht werden kann. Prämisse (3) *definiert*: ‚ist im Verstande und kann als Seiendes gedacht werden‘ ist größer als ‚ist im Verstande und wird als bloß Gedachtes gedacht‘.⁷⁷³ – Der Beweis selbst ist freilich offensichtlich *zirkulär*: Er setzt in seinen Prämissen – dass ‚Größer-als‘ ist, dass etwas zugleich gedacht wird *und* wirklich ist (größer als ‚bloß gedacht‘) und dass Gott das ist, worüber hinaus nichts ‚größer‘ sein kann – voraus, was er zu beweisen versucht. Das seltsam Schiefe des Beweises erwächst aus Doppeldeutigkeiten: ‚maius‘ wird hier sowohl im Sinne von ‚Transzendenz‘ verstanden – als ‚immer schon größer als ... (Beliebiges)‘ –, als auch im Sinne eines scheinbaren ‚Mehr‘ von Wirklichkeit gegenüber ‚bloßer‘ Möglichkeit. Cusanus wird später die in solchen Bestimmungen liegende Verwechslung von ontologischer (immer nur nachträglich bestimmbarer) und logischer *Möglichkeit-zu-...* erkennen und die Logik ‚transzendental‘ umkehren, indem er das ‚(mehr) sein können‘ in die *Möglichkeit-zu-...* verlegt.⁷⁷⁴ Im weiteren Verlauf des *Proslogion* gewinnt bei Anselm die reflexive Struktur des ‚größer-als‘ die Oberhand, wird selbst ‚größer als‘: in Kap. XV ist Gott bereits „quiddam maius quam cogitari possit“, „etwas Größeres als gedacht werden kann“. Gott, das ‚Größte‘, wäre also größer noch als das, als was er selbst gedacht wird: das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Gott

sein kann; aber dass ein Mensch ist, der denkt, dass im ganzen All nichts besser ist als er, ist verständnislos arrogant; also ist etwas Besseres und daher ist sicherlich ein Gott.“ Übers. von mir, D.P.Z. – Vgl. Seneca, *Naturales quaestiones* I, 13: „Was ist Gott? Der gesamte [in eins gewendete] Geist. Was ist Gott? Alles, was du siehst und alles, was du nicht siehst. Dann erst wird ihr [der Natur] ihre Großartigkeit zurückgegeben, über die nichts Größeres gedacht werden kann, wenn sie allein alles ist, ihr Werk sowohl außen als auch innen hält.“ Übers. v. mir, D.P.Z. – Seneca formuliert diese Transzendenz allerdings nicht rein ontologisch, sondern quasi als regulative Idee. Vgl. am Schluss der Passage: „sciam omnia angusta esse mensus deum“ – „dass ich weiß, dass alles begrenzt ist, am Maß der Gottheit.“

⁷⁷³ Kant wird diese letzte These angreifen, über das ‚cogitari‘: „Sein ist offenbar kein reales [sachhaltiges] Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist [im realen Gebrauch] bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils. [...] Nehme ich [...] das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten [...] zusammen, und sage: *Gott ist*, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt [also: Gott] an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*.“ (KrV B 626-627) Die Existenz eines Gegenstandes wird damit nicht bewiesen, sondern nur behauptet und *was behauptet ist, ist deswegen nicht schon bewiesen*: „Denke ich mir nun ein Wesen, als die höchste Realität [...], so bleibt immer noch die Frage, ob es existiere, oder nicht. [...] Unser Begriff von einem Gegenstande mag [...] enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen.“ (KrV B 628-629).

⁷⁷⁴ Cusanus, der in *De docta ignorantia* I, 2. Kapitel, zunächst Anselm aufnimmt („quo nihil maius esse potest“), vollzieht im Weiteren diese Wendung in einer Umgestaltung des Gedankens ‚esse est actualitas omnium actuum‘ – ‚Sein ist Wirklichkeit von allem Wirken‘ (De potentia qu. 7 a. 2 ad 9) – von Thomas von Aquin zu der Formulierung „Et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse [...]“. Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 86-87: „Zu beachten ist die Grammatik dieses Satzes. Die Wendung: ‚Es (das Größte=X) ist alles Mögliche der Wirklichkeit nach und nicht bloß der Möglichkeit nach‘ würde die Wirklichkeit, die Aktualität betonen. [...] Cusanus schreibt: ‚ist der Wirklichkeit nach alles *Mögliche*‘ und betont damit das Mögliche.“ Vgl. Nicolai de Cusa: *De docta ignorantia*. Die belehrte Unwissenheit Buch I. Lateinisch-Deutsch, übers. v. Paul Wilpert, Hamburg⁴1994, S. 10.

wäre das Größere von ‚größer-als‘ überhaupt, was offensichtlich absurd ist.⁷⁷⁵ Sinnvoller kann mit einer anderen Auslegung an Anselm angeschlossen werden: Gott ist *das* ‚Größer-als‘, also das, was sich, *wenn es gedacht wird*, entzieht; das, was *immer schon* größer ist, als alles das, als *was es gedacht wird*; sozusagen – und ontologisch – das ‚Immer-schon-selbst‘: Reflexivität.⁷⁷⁶ Damit wäre Anselm – analogisiert man ‚Gott‘ mit dem ‚hen‘ – auf dem Reflexionsstand von Plotin. Abschließend wäre, statt nur eine weitere ‚Widerlegung‘ von Anselms Gottesbeweis durchzuführen, auf das *reflexive* Problem hinzuweisen, das offensichtlich Erkenntnis zugleich ermöglicht und verunmöglicht, das also als ‚Ursprung‘ und ‚Entzug‘ das *Denkproblem* Anselms ist: ‚Gott‘ als das als ‚Höchstes‘ Gesetzte, der sich zugleich entzieht. Das ist die Implikation von Reflexivität: „*Das Reflexive der Reflexion schlägt sich im Thema nieder, es wird missverstanden, verschoben zum Gegenstand, die Reflexivität der sogenannten Transzendenz übersetzt ins selbst-reflexiv Transzendente.*“⁷⁷⁷

Von reflexiven Resten ausgehende Ansätze

Diesem Bestand reflexiver Reste in der Begrifflichkeit philosophischer Reflexionen entsprechen, insbesondere in der gegenwärtigen Diskussion, philosophische Ansätze, die sich bei ihrer Suche nach einem ‚Ersten‘ oder ‚Letzten‘ irgendwann festgelegt zu haben scheinen

⁷⁷⁵ Das stellt schon Platon im *Charmides* klar: „Wenn wir nun ein Größeres fänden, welches das Größere ist von anderem Größeren und von sich selbst, gar nicht aber von etwas unter dem, wovon anderes Größere das Größere ist, müßte dem nicht auf alle Weise zukommen, wenn es größer ist als es selbst, auch kleiner zu sein als es selbst?“ (168b). Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 31-34. – Indem Cusanus umgekehrt dieses ‚zugleich größere und kleiner‘ zum *Maximalen*, zu Grenzbegriffen hin denkt (vgl. *De docta ignorantia* I, 4. Kapitel) ergibt sich der Begriff von dem, was Bedingung der Möglichkeit – logisch *und* ontologisch – sowohl für die Einzelnen, wie für das Ganze ist. Die reflexionslogisch konsequente Formulierung dessen kann schließlich im Begriff ‚non aliud‘ (*De non aliud*, 1. Kapitel, 4,29-30) gesehen werden: „non aliud est non aliud quam non aliud“. Die Ähnlichkeit zu Platons ‚héteron‘ ist überdeutlich – allein: der Begriff bringt nicht nur die Hinsicht der Selbigkeit der Verschiedenheit zum Ausdruck, sondern auch noch die Transzendenz, vgl. Cürsgen, Dirk: Die Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues, Frankfurt a. M. 2007, S. 95: „[A]ls Prädikat repräsentiert [!] es die eine Bestimmungsfunktion für alles andere, aber auch für den Grenzfall des negativen Subjekts selbst, womit es das alles als etwas Bestimmende, das Selbstbestimmende für sich und das Selbstbestimmte durch sich wird. [...] Das Nicht-Andere bestimmt alles [...] aber es bestimmt sich auch selbst [...]; es bedeutet die Möglichkeit der Bestimmbarkeit alles anderen sowie die Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit durch anderes als das Nicht-Andere. Demgemäß ist das Nicht-Andere die Bedingung der Möglichkeit von Bestimmbarkeit [...]. Es stellt die einzige negative Relation von etwas nur Negativem zu sich selbst dar [d.i. die Differenz mit nur einem Relat, D.P.Z.] [...]“. Damit ist, 350 Jahre vor Hegel, der Versuch gemacht, so etwas wie ‚Negativität‘ zu denken, d. h. konstitutive Differenz, die zugleich Differenzierung, reflexive Verschiebung ist.

⁷⁷⁶ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 253: „Im ‚quo nihil maius‘ erscheint dieses alles – also auch die Reflexion – Übersteigende; doch das ist nicht alles: im ‚quo nihil maius cogitari possit‘ verbirgt sich die Macht desjenigen Denkens, das *diesen* Sachverhalt noch denkt. ‚Gott‘ erscheint dann von vornherein in einer Struktur, der Transzendenz, einer bezüglich der Reflexion reflexiven Struktur, die diese allerdings selbst entworfen hatte. ‚Gott‘ ist das, was per definitionem – des Denkens – übersteigt und auch die Macht des Denkens übersteigt. Dieses Übersteigen jedoch findet statt, wenn auch nicht durch das Denken, so doch *in* ihm, in den reflexiven Verhältnissen des Denkens.“

⁷⁷⁷ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 253.

und so ein gleichsam *paradigmatisches Philosophieverständnis* aufgebaut haben. Der Begriffs- und Kontextessentialismus etwa, der das Problem der Vergleichbarkeit philosophischer Reflexionen in der vorliegenden Arbeit mit angestoßen hat, ergibt sich zwangsläufig dort, wo ein bestimmtes Begriffs- und Kontextensemble das philosophische Denken organisiert und mithin den Schein erzeugt, es bewege sich, wie eine bloße Sachwissenschaft, zum Zwecke der Aufklärung unklarer Verhältnisse im gesamtwissenschaftlichen Diskurs. Auch hier kann nur eine anzeigende Auswahl getroffen werden, die keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Trotzdem haben alle Ansätze die paradigmatische Haltung gemeinsam, die auch machtstrategisch im wissenschaftlichen Diskurs ihren Niederschlag findet.

Reduktionistische Ansätze und die sich daraus ergebenden ontologischen Dualismen – der ‚Substanzdualismus‘, das (zu) einfache ‚Subjekt-Objekt‘-Schema, das ‚Leib-Seele‘-Problem – wurden, wie bereits Kapitel 4 und der Anfang dieses Kapitels gezeigt haben, schon in der Antike als logisch nicht rechtfertigbar zurückgewiesen.⁷⁷⁸ Ihre relative Häufigkeit in der doxographischen Philosophiegeschichtsschreibung erklärt sich aber auch dadurch, dass *in der Eigen- und Fremdrezeption* bestimmte Ansätze reduktionistisch betrachtet werden können. Die Frage nach der (logischen) *Rechtfertigung einer bestimmten Rede über ...* etwa wird regelmäßig genommen als die *Beschreibung der Entstehung von ...*, womit z. B. die ‚Erkenntnistheorie‘, die etwa die Frage nach dem gemeinsamen oder ‚intersubjektiven‘ Teilenkönnen-Müssen bestimmter explizit zu machender Voraussetzungen jedes Erkenntnisanspruchs zum Thema hat, oft genug zu einer Theorie darüber gemacht wird, wie Erkenntnis eigentlich *entsteht*. Das hat auch damit zu tun, dass sich der Richtungssinn von Reflexivitäts-Struktur an einer Reflexions-Struktur kurzfristig wenden kann: Wo soeben noch eine logische Position thematisch war, die nicht ohne Selbstwiderspruch vom Opponenten geleugnet werden kann, scheint im nächsten Moment eine Sache das Prinzip abzugeben, die dann – als Prinzip – sehr schnell die oben angeführten reflexiven Restbestimmungen zu akkumulieren beginnt: ‚reines ...‘, ‚Macht‘, ‚Nichts‘, ‚Absolutes‘, ‚Sein‘ oder eben ‚Gott‘. Das kann aber ebenso damit zu tun haben, dass die Konsequenz der eigenen Gedanken derart überzeugend sein kann, dass eine bloß logische Explikation qua ‚immer dann, wenn ...‘ wie eine ontologische Explikation qua ‚immer schon ...‘ erscheint. – Man kann auch den Anspruch auf ‚Vollständigkeit‘ an einer solchen Selbst-Auslegung festmachen: Ein bestimmtes kohärentes System von operativen Faktoren, die in der Lage sind, die Reflexivität des eigenen Systems begrifflich so zu beherrschen, dass sie sich am Rand eben nicht oder nur sehr marginal als reflexiver Rest auswirkt, erscheint geschlossen und damit, in einer weiteren kleinen Wendung, eben *ab*-geschlossen, als wäre dem nichts mehr hinzuzufügen. So kann sich ein eigentlich differenzierender und damit in sich differenzierter Ansatz mit

⁷⁷⁸ Vgl. exemplarisch für die Psychologie Wundt, Wilhelm: Grundriss der Psychologie, Leipzig 91909, S. 3: „[...] daß sich jede Erfahrung unmittelbar in zwei Faktoren sondert: in einen Inhalt, der uns gegeben wird, und in unsere Auffassung dieses Inhalts [...]. Daraus entspringen zwei Richtungen für die Bearbeitung der Erfahrung. Die eine ist die der Naturwissenschaft: sie betrachtet die Objekte der Erfahrung in ihrer von dem Subjekt unabhängig gedachten Beschaffenheit. Die andere ist die der Psychologie: Sie untersucht den gesamten Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften.“ – Vgl. die sehr konzise Darstellung zu Wundt bei Kochinka, Alexander: Emotionstheorien. Begriffliche Arbeit am Gefühl, Bielefeld 2004, S. 169ff.

der Zeit in einen dogmatischen umwandeln. Solche dogmatischen Ansätze schließlich neigen dazu, sich entweder per *petitio principii* von vornherein über andere Ansätze zu setzen und diese dann an diesem Ansatz zu messen, wie die beliebte Rede von den ‚Janern‘ und den ‚Ikern‘ – Kantianer, Hegelianer, Platoniker, Aristoteliker – im philosophischen Forschungsdiskurs zeigt, insbesondere dann, wenn der eigene Ansatz eine geschichtsphilosophische Dimension aufweist. Oder sie erklären von vornherein alle anderen Ansätze per se als unphilosophisch und verleihen sich selbst die Dignität des alleine legitimierten Sprechens, so dass andere Ansätze, wenn überhaupt, dann nur noch in kurzen Skizzen über die Klänge der eigenen als messerscharf a priori vorausgesetzten Methoden gezogen werden. Solche letzteren Ansätze haben eigentlich den Grundgedanken der Philosophie aufgegeben, der bei den ‚Janern‘ und den ‚Ikern‘ in Bezug auf bestimmte Themen immer noch sehr lebendig ist, z. B. in der Suche nach der ‚Wahrheit‘, der Frage nach der ‚Textbedeutung‘, aber auch in der minutiösen und eindringlichen Textlektüre, den scharfsinnigen Diskussionen über Argumentationsstrukturen und den hervorragenden philologischen und historischen Kenntnissen, im lebendigen – wenn auch zeitweise polemischen – Gespräch miteinander. – Die Ansätze, die sich selbst die Dignität des einzig wahren (vernünftigen, sinnvollen, klaren usw.) Sprechens verleihen, sind – aus der eigenen Perspektive betrachtet – bereits im Besitz der Wahrheit, die nun nur noch ordentlich ‚analysiert‘ werden muss. Ihr Maßstab ist stets nur die eigene Gegenwart, was sich daraus ergibt, dass sie an einem Fortschrittsglauben festhalten, der unter Voraussetzung seiner Richtigkeit verteidigt wird.⁷⁷⁹ Eine andere Weise, wie sich einseitige Ansätze ergeben, ist schließlich die Überschätzung ihrer eigenen, eigentlich mittleren oder nur ontischen, Reichweite als ‚Grundlage‘ aller anderen Disziplinen. Der Anspruch auf den Titel ‚Grundlagenwissenschaft‘ scheint insgesamt, seit der ‚Entmachtung‘ der Philosophie im 19. Jahrhundert, einen besonderen Reiz auf kultur-, geistes-, human-, und naturwissenschaftliche Theorien gleichermaßen auszuüben, so dass allein in der kurzen Zeitspanne von 200 Jahren die Geschichte, die Gesellschaft, die Psyche, die Biologie, die Sprache und die Mathematik den Anspruch darauf erhoben haben, oft mit tatkräftiger Unterstützung durch Philosophen, die sich an das jeweils aktuelle Paradigma gleichsam ‚angeschmiegt‘ haben.⁷⁸⁰ In diesen, oft nur implizit und in eher rhetorischen Wendungen, vertretenen Letztbegründungsansprüchen liegt dann auch das *Movens* der Weitergabe der Staffel, immer dann, wenn die ‚letzten Phänomene‘ nur durch eine andere Perspektive expliziert werden können. Daraus *kann* eine äußerst fruchtbare inter- und transdisziplinäre Ausei-

⁷⁷⁹ Vgl. exemplarisch Newen, Albert: Wie weit eignen sich die Methoden analytischer Philosophie zur Erforschung der Geschichte der Philosophie?, in: *Information Philosophie* 3 (2003), S. 100-105. Vgl. zu einer Besprechung von Newens Aufsatz Anhang 21.

⁷⁸⁰ Bereits Kant nimmt, darin in einer Linie mit Platon (Pol. 510c-d, 511b-c), den Anspruch der Mathematik als überzogen wahr, vgl. KrV B 752-754: 753-754: „[...] so scheint es ihnen unnütz zu sein, den Ursprung reiner Verstandesbegriffe, und hiemit auch den Umfang ihrer Gültigkeit [!] zu erforschen, sondern nur, sich ihrer zu bedienen. In allem diesem tun sie ganz recht, wenn sie nur ihre angewiesene Grenze, nämlich die der *Natur* nicht überschreiten. So aber geraten sie unvermerkt, von dem Felde der Sinnlichkeit, auf den unsicheren Boden reiner und selbst transzendentaler Begriffe, wo der Grund (*instabilis tellus, innabilis unda*) ihnen weder zu stehen, noch zu schwimmen erlaubt [...].“ – ‚*instabilis tellus, innabilis unda*‘, vgl. Ovid, *Metamorphosen* I, 16: ‚unstehbarer Boden, unschwimmbare Welle‘, ‚die Erde nicht sicher und fest, die Woge *unschwimmbar*‘.

andersetzung erwachsen – es *kann* sich aber auch eine ‚Blase‘ entwickeln, die dann, befeuert durch Forschungsgelder und Diskursmacht-Akkumulation, irgendwann zerplatzt.⁷⁸¹ Die Ontologisierung der Inhaltsseite der reflexiven Komplikation, die sich von Platons ‚Somatikern‘ bis zur Auseinandersetzung der Aufklärer mit den mathematischen Ontologen, dem Mechanismus und Determinismus im 17. und 18. Jahrhundert zieht, hält sich hartnäckig, trotz aller Kritik.⁷⁸² Sie zeigt sich in den aktuellen Diskussionen um Empirismus und Naturalismus, die – stets mit Verweis auf die Erfolge der Wissenschaft – als alternativlos hingestellt werden.⁷⁸³ Dabei wird einfach die bereits in Kapitel 1 gemachte Unterscheidung zwischen einer Rede über die Welt und einer Rede über noch diese Rede schlicht nivelliert, so dass *jede* philosophische Rede nur entweder als ontologische, epistemologische, semantische (von der Linguistik her), logische oder eben als nichtphilosophische erscheint. Bereits bei Aristoteles wird die ontologische Hinsicht auf das ‚Seiende, insofern es Seiendes ist‘ begleitet von dem Anspruch, die Regeln der eigenen Vorgehensweise mit anzugeben, die zugleich einen Kanon des Umgangs nicht nur mit Einzelargumenten, sondern mit Argumentationsformen geben. Der ontologischen Reduktion der reflexiven Komplikation auf die Inhaltsseite entspricht damit schon sehr früh eine Trennung ihrer beiden Hinsichten, so, dass sich der Bezug auf das Inhaltliche als bloße ‚Form‘ darstellt, die unabhängig vom Inhalt durch Variablen dargestellt werden kann.⁷⁸⁴ Das hat den Vorzug, dass die Explikation des Logos bestimmte Fehlschlüsse quasi en bloc durch Hinweis auf das jeweilige Beweis- oder Schlussverfahren zurückweisen kann und dass natürlich neue Verfahren durch Kombination und Übersetzung möglich werden. Der Nachteil besteht darin, dass solche logischen Regeln, weil sie eben vom Inhalt abstrahiert gewonnen werden, sehr bald erscheinen, als würden sie

⁷⁸¹ So haben kürzlich bezüglich des jüngsten ‚Neuro‘-Hypes Wissenschaftler und Kognitionspsychologen die Erwartungen gedämpft, die 2004 formuliert wurden. Vgl. das ‚Manifest‘ von 2004: <http://www.gehirn-und-geist.de/alias/hirnforschung-im-21-jahrhundert/das-manifest/839085> und das ‚Memorandum‘ von 2014: <http://www.psychologie-heute.de/home/lesenswert/memorandum-reflexive-neurowissenschaft>, abgerufen am 19.04.14 um 13:20.

⁷⁸² Vgl. zur Darstellung der Auseinandersetzung während der Aufklärung Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Hamburg 2002, S. 19-35; 357-420; 545-563.

⁷⁸³ Vgl. den Überblick von Schulte, Peter: Naturalismus. Perspektiven und Probleme, in: Information Philosophie 5 (2012), S. 18-32; vgl. für den naturalistischen Umgang mit der philosophischen Tradition Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, ²2000, S. 1-8. – Vgl. dagegen die Argumente von Tetens und Ernst, die die wichtigsten Argumente gegen den naturalistischen Reduktionismus in historischer und systematischer Hinsicht zusammenfassen: Ernst, Gerhard: Fortschritt in der Philosophie?, in: Information Philosophie 1 (2013), S. 8-15; Tetens, Holm: Der Naturalismus. Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?, in: Information Philosophie 3 (2013), S. 8-17.

⁷⁸⁴ In dieser Formalisierung liegt der Geltungsanspruch und der Kern der Metaphysikkritik der frühen analytischen Philosophie begründet, vgl. Schweidler, Überwindung der Metaphysik, S. 74-75: „Gegeben sind die Wissenschaften, und für eine [...] universale Aufgabe kommen nur diejenigen in Betracht, die lediglich die formalen Seiten unseres Weltzugangs zum Gegenstand haben. [...] Empiristisch an dieser Konzeption ist lediglich die Übernahme des Standpunkts des normalen Wissenschaftlers, der eben neben den empirischen und den rein formalen Disziplinen keine weitere mehr in den Kanon der Wissenschaften aufzunehmen bereit ist, bevor diese nicht unter Beweis stellt, daß sie den gängigen Standards der Wissenschaft gehorcht. Entscheidend ist vielmehr die *logische* Wendung. [...] Philosophie ist nichts anderes als logische Analyse.“ – Ich danke an dieser Stelle auch Boris Brandhoff für einen gleichlautenden Hinweis.

eigentlich die primordiale Ebene des Denkens bilden.⁷⁸⁵ Dass man bestimmte Schlussregeln, die im Übrigen allesamt auf dem SdW, dem SdI und der Unterscheidung von Hinsichten beruhen, auch in formallogischen Termen – also: in der *Hinsicht auf die ‚Form‘* – auslegen kann, bedeutet aber gerade nicht, dass diese Auslegung dem, was sie auslegt, primordial ist.⁷⁸⁶ Sondern: was sie auslegt ist *auch* in einer Aussage *mit* gegeben – ebenso aber auch das, wovon die formale Logik abstrahieren muss, um formal zu sein. Die Reduktion auf die

⁷⁸⁵ Vgl. Schlick, Moritz: Die Wende der Philosophie, in: Erkenntnis 1 (1930/31), S. 4-11: 7-8: „So ist alle Erkenntnis nur vermöge ihrer Form Erkenntnis; durch sie stellt sie die erkannten Sachverhalte dar, die Form selbst aber kann ihrerseits nicht wieder dargestellt werden; auf sie allein kommt es bei der Erkenntnis an, alles übrige daran ist unwesentlich und zufälliges Material des Ausdrucks, nicht anders als etwa die Tinte, mit der wir einen Satz niederschreiben.“ – Aus der Sicht einer nichtreduktiven Reflexionslogik setzt sich freilich einfach nur eine inhaltlich ausgelegte Methode selbst dogmatisch an die Stelle der logischen Position und verliert damit zugleich die Aufmerksamkeit auf die eigene, operative Ebene. Auch die formale Logik des 19. und 20. Jahrhunderts ergibt sich aus der Formalisierung bestimmter quasi-empirischer Sätze, so dass Variablen dann die Stelle von ‚Gegenstand‘, ‚Eigenschaft‘ und ‚Relation‘ einnehmen können. Wieder muss mit Wittgenstein darauf hingewiesen werden, dass einer Regel zu folgen glauben nicht gleichzusetzen ist mit: einer Regel zu folgen. Vgl. dazu korrespondierend auch Carnap, Rudolf: Logische Syntax der Sprache, Wien 1934, S. 1-9, 202-207. – Schon Gottlob Frege denkt in dieser Hinsicht wesentlich differenzierter, vgl. Ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen 2008. In der zunächst metamathematischen Schrift *Funktion und Begriff* (S. 2-22) gewinnt Frege die ‚Funktion‘ als eine – explizit von der ‚Form des Ausdrucks‘ abgesetzte (vgl. S. 5) – Struktur, die stets eines Arguments bedarf, mit dem „zusammen [sie] ein vollständiges Ganzes bildet [...]“ (ebd.) Die Übertragung auf Behauptungssätze (vgl. S. 12) expliziert zunächst diese Struktur der asymmetrischen Prädikation, „zerlegt [...] in zwei Teile, von denen der eine in sich abgeschlossen, der andere ergänzungsbedürftig, ungesättigt ist.“ (ebd.) Gerade mit Blick auf den logischen Atomismus der späteren Analytiker ist dann interessant, was Frege zu dem sagt, „was hier Gegenstand genannt wird [...]. Eine schulgemäße Definition halte ich für unmöglich, weil wir hier etwas haben, was wegen seiner Einfachheit eine logische Zerlegung nicht zulässt. Es ist nur möglich, auf das hinzudeuten, was gemeint ist. [...] Gegenstand ist alles, was nicht Funktion ist, dessen Ausdruck also keine leere Stelle mit sich führt.“ Die ‚Einfachheit‘ betrifft keine Sache, sondern den Gebrauch des ‚Gegenstandes‘ in einer Funktion. Das wird auch in *Über Begriff und Gegenstand* (S. 47-60) noch einmal bestätigt: „Das Logischeinfache ist [...] ebenso wenig wie die meisten chemischen Elemente von vornherein gegeben [!], sondern wird erst durch die wissenschaftliche Arbeit gewonnen. Wenn nun etwas gefunden ist, was einfach ist oder wenigstens bis auf weiteres als einfach gelten muß [!], so wird eine Benennung dafür zu prägen sein, da die Sprache einen genau entsprechenden Ausdruck ursprünglich nicht haben wird. Eine Definition zur Einführung eines Namens für Logischeinfaches ist nicht möglich [!]. Es bleibt dann nichts anderes übrig, als den Leser oder Hörer durch Winke dazu anzuleiten, unter dem Worte das Gemeinte zu verstehen.“ (48) Kurz: Eine Philosophie, die meint, mit der Definition ihres ‚Logischeinfachen‘ beginnen zu müssen, wird nie vom Fleck kommen, vgl. dazu auch Wittgenstein PU §79, 88. – So könnte genauso gut gesagt werden, dass Frege hier einfach das denkt, was in Kapitel 3 und 4 der vorliegenden Arbeit ‚Worüber‘ genannt wurde – und die Funktion als das ausgelegt werden kann, was hier bislang das ‚Operative‘ hieß, vgl. *Funktion und Begriff* S. 19: „Wie nun Funktionen von Gegenständen grundverschieden sind, so sind auch Funktionen, deren Argumente Funktionen sind und sein müssen, grundverschieden von Funktionen, deren Argumente Gegenstände sind und nichts anderes sein können.“ Damit ist es möglich, die Unterscheidung von inhaltlichem Worüber und operativem Womit oder Wodurch zu formulieren, so, dass auch das Womit oder Wodurch Gegenstand werden kann, aber eben *als Womit oder Wodurch*, unter Aufrechterhaltung und gerade nicht Nivellierung der reflexiven Differenz.

⁷⁸⁶ Vgl. zu dieser *Hinsicht* (des Zählens oder Setzens) bereits in der griechischen Mathematik, im Begriff des ‚arithmós‘, Klein, Jacob: Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra, Cambridge (MA) 1968, S. 46-60: 46: „[...] things, however different they may be, are taken as uniform when counted [...]. Insofar as these things underlie the counting process they are understood as *of the same kind*.“

‚Form‘ in diesem Sinne ist nicht die Reduktion auf Grundlegendes, sondern nur *auf eine Seite*, neben der es – zumindest in philosophischen Reflexionen – immer auch andere gibt. Die Hierarchisierung ist ein Schein: Das Formale erscheint nur als grundlegend, weil es Generalisierung, die Ordnung von Aussagen nach bloßen Aussageformen erlaubt. Genau diese Ordnung ist aber nur möglich, *weil* vom Inhalt abstrahiert wird. Reflexivität liegt aber *zwischen* dem Inhalt und dem Operativen; ihre Analyse kann gerade nicht vom Inhalt abstrahieren, weil sie nur dort statthat, wo das Worüber sich auf das Worin bezieht. Die formale Logik, obwohl sie stetig diesen Unterschied ins Werk setzt, weil sie eben auch ein Logos ist, kann aufgrund ihres Ausgangs von der Form, ihrer definitiven Festlegung von Regeln und Gegenständen, diesen Unterschied nicht mehr thematisieren – oder eben nur als vollständigen (oder problematischen, paradoxalen) Rückbezug, in der ‚Reflexivität‘ von ‚ xRx ‘, weil die Gleichheit der Form die unterschiedlichen Setzungen von ‚ x vor R ‘ und ‚ x nach R ‘ ignoriert, in der die bestimmte Hinsicht liegt. Man kann also mit der formalen Logik ins Gespräch kommen, denn es ist prinzipiell möglich, „[...] einem S (hinreichend) zu zeigen, welches Spiel er in der Tat spiele. Aber der Nachweis gegenüber S , dass S das Spiel R nicht spiele, kann unter Umständen nicht leicht gelingen, wenn das Spiel R das Prozedere für diesen Nachweis nicht enthält.“⁷⁸⁷ – Kurz: Wenn die eigene Sichtweise dogmatisch in Geltung gesetzt wird und aber in den eigenen Voraussetzungen mögliche Voraussetzungen anderer logischer Perspektiven von vornherein ausgeschlossen werden, dann beißt man sich an der dogmatischen Sichtweise die Zähne aus: Sie wird, aus ihrer Sicht, immer Recht behalten und diesen Zug fortlaufend wiederholen. Und der Ausschluss von Reflexivität *qua Kontext*, in dem die eigentliche Lösung der Grundlagenkrise der Mathematik zwischen 1900 und um 1930 besteht, ist nun einmal bestimmendes Element jeder axiomatischen Logik.⁷⁸⁸ Umgekehrt kann aber ein Leser, wenn er eine formallogische – oder formallogisch gestützte – Argumentation in der *Hinsicht* darauf betrachtet, *dass sie als Logos gegeben ist*, solche Rückbezüglichkeiten thematisieren, wenn entsprechende Terme – Nummerierungen, Indexe – erlaubt sind, die eine Verbindung von zwei Ebenen bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung ihrer Differenz erlauben.

Aus der Überschätzung des Formalen und Generalisierbaren ergibt sich so einerseits eine Affinität zu mathematischen Verfahren, die axiomatisch funktionieren, also von einem a priori gegebenen Set von Regeln zur Bildung von logischen Systemen oder ‚Logiken‘ ausgehen. Andererseits gerinnt eben die Annahme solcher formaler Explikationen als gleichsam ontologischer Strukturen schnell zu einem einfachen atomistischen Determinismus, von

⁷⁸⁷ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 114.

⁷⁸⁸ Wie die Überlegungen zu Priest zeigen, bedeutet ‚Ausschluss‘ niemals, dass sich ein Problem erledigt hat. Reflexive Verhältnisse, die peu à peu in der formalen Logik in ganz unterschiedlichen Weisen wieder ‚thematisch‘ werden, zeigen sich dann dort, wo die starken Voraussetzungen des Formalismus zugunsten einer wieder mehr dem diskursiven Denken angemesseneren Darstellung abgeschwächt werden: in Systemen ‚natürlichen Schließens‘ (z. B. Gentzen), der ‚dialogischen Logik‘ (Lorenz, Lorenzen) oder der Spieltheorie. In der neueren logischen Forschung wären insbesondere die Überlegungen von Sara L. Uckelman zur praktischen Logik mittelalterlicher Disputationen, Gillian Russell zur Problematik von (reflexiv gefederten) Fehlschlüssen oder Christian Straßer zum ‚anfechtbaren‘ Schlussfolgern zu nennen.

dem sich alle weiteren Modifikationen ableiten lassen.⁷⁸⁹ Die ‚Befreiung‘ der Mathematik von philosophischen Restriktionen und Letztbegründungsansprüchen im Übergang zum 20. Jahrhundert – zuerst durch Cantor und Zermelo und Fraenkel, dann im Grundlagenstreit und schließlich durch Gödel – ermöglichte ihr erst die Ausdifferenzierung in vielfältige Bereiche, theoretischer und anwendungsbezogener Art.⁷⁹⁰ Die gleichzeitige – ebenfalls durch Mathematisierung vorangetriebene – ‚Befreiung‘ der Physik von philosophischen Konzeptionen durch Planck, Einstein, Schrödinger und Heisenberg, die sich allesamt an reflexiven Problemen der wissenschaftlichen Theoriebildung entzündeten – der infinite Regress der ‚Ultraviolett-Katastrophe‘, das Problem der ‚Gleichzeitigkeit‘, die seltsame ‚Doppelnatur von Teilchen und Welle‘ – tat ihr Übriges dazu, um die physikalische von der naturphilosophischen Kosmologie abzukoppeln.⁷⁹¹ Interessanterweise wendeten aber – zugleich mit dieser Befreiung der Formal- und Naturwissenschaften von Letztbegründungsansprüchen – philo-

⁷⁸⁹ Schällibaum gibt dazu ein schönes Argument, das das Grundproblem jedes Determinismus ‚aller Ereignisse‘ betrifft, der seine Sache ernstnimmt, vgl. Macht und Möglichkeit, S. 108: „Ist, dass der Hahn Nummer X zur Zeit t am Ort O n Sekunden lang kräht, ein Ereignis? Und gehört zu diesem Ereignis auch die Tonhöhe und die Melodie dazu? Auch die Anzahl Federn? Und genau solche? Und dass die Feder F sich beim Krähen so und so hebt? Gehört dazu auch, dass er genau da sitzt? Und nebenan Huhn Nummer Z? Wäre es nicht ein anderes Ereignis, wenn nicht Huhn Z dort nebenan säße? Was ein Ereignis sei, ein einzelnes, in der Welt, ist nicht abschließbar. In jedem Ereignis drin wären unzählige Ereignisse. Wenn schon wäre ein Ereignis der Zustand des ganzen Universums zum Zeitpunkt t. Doch dieses t gibt es nicht. Physikalisch gibt es die Gleichzeitigkeit in der Welt nicht. Was ein Ereignis überhaupt wäre, ist schlicht nicht sagbar.“ – Das kann – übrigens in *Verteidigung* des empirischen Verständnisses von Wissenschaft – noch weiter expliziert werden: Die Messung eines Ereignisses schließt immer eine Hinsichtnahme mit ein. Die vorgeschlagene Messung müsste exakt zum Zeitpunkt t das Verhalten *jedes* Teilchens (und was ist das eigentlich?) im Universum messen, *zugleich jeden Einfluss* des Messvorgangs messen, *zugleich* Ort und Impuls messen, *den Messvorgang selbst*, der ja auch zum Universum gehört, messen und noch *diese Rückbezüglichkeit*. Der Determinismus gerät in eine reflexive Ontologie, sobald er nur anhebt zu sprechen. Solche Sophismen fallen deswegen nicht auf, weil sie unter dem Deckmantel des axiomatischen Gedankenexperiments stattfinden, das immer eine Instanz – einen Gott, einen Computer – setzt, der zu all dem fähig ist. Dass sie selbst es sein könnten, die all das konzipieren, darauf kommen die wenigsten Deterministen.

⁷⁹⁰ Die Grundlagenkrise der Mathematik in Stichworten: Die Entdeckung von Antinomien bei Frege und Cantor – die Auseinandersetzung zwischen David Hilbert und Luitzen E. J. Brouwer – der ‚Friedensschluss‘ 1931 in den Königsberger Vorträgen – der im gleichen Jahr erschienene Aufsatz von Gödel. Vgl. die Beiträge von Carnap, Heyting und von Neumann in: Erkenntnis 2 (1931), S. 91-105; 106-115; 116-121. – Anfang der 1920er entwickelt Abraham A. Fraenkel die von Ernst Zermelo entwickelte Mengenlehre weiter, die wiederum Zermelo 1930 vervollständigt. Bis heute ist ZF bzw. ZFC (mit Auswahlaxiom) die Basis mathematischer Logik. Vgl. Zermelo, Ernst: Über Grenzzahlen und Mengenbereiche, in: Fundamenta Mathematicae 16 (1930), S. 29-47. – Vgl. zu einer für Philosophen verständlichen Darstellung Bedürftig/Murawski, Philosophie der Mathematik, (wie Anm. 430), S. 68-112, 200-208; Deiser, Oliver: Einführung in die Mengenlehre. Die Mengenlehre Georg Cantors und ihre Axiomatisierung durch Ernst Zermelo, Berlin u.a. ²2004, S. 415-478, 418.

⁷⁹¹ Vgl. zu einer interessanten Darstellung reflexiver Probleme in der Quantenphysik Lévy-Leblond, Jean-Marc: Von der Materie, Berlin 2011. – Zur ‚Ultraviolett-Katastrophe‘ und insgesamt zu einer historischen Darstellung der modernen Physik vgl. Polkinghorne, John: Quantentheorie. Eine Einführung, übers. v. Manfred Weltecke, Stuttgart 2006, S. 19-23. – Die Kosmologie scheint sich aktuell wieder, allerdings in bloß metaphysischer Hinsicht, der Philosophie anzunähern, vgl. Tegmark, Max: Our Mathematical Universe. My Quest for the Ultimate Nature of Reality, New York (NY) 2014. – Tegmark vertritt letztlich einen platten mathematischen ‚Platonismus‘, als hätte es die Diskussionen um 1930 herum nie gegeben.

sophische Ansätze, die sich auf die Möglichkeiten und Erfolge dieser Wissenschaften beziehen, *eben diese Wissenschaften* nun zu letztbegründenden Logoi, woraus gewissermaßen ein *implizit reflexives Paradigma in toto* installiert wurde, dessen Ausläufer und Aporien die gegenwärtige Diskussion maßgeblich bestimmen.⁷⁹²

Das Paradigma, in dem diese Aporien vor allem gegenwärtig verhandelt werden, ist die ‚Analytische Philosophie‘.⁷⁹³ Sie entsteht aus verschiedenen (darunter auch reflexiven) Problemlagen, vor allem aber aus der Auseinandersetzung – in Großbritannien – mit einem empiristisch aufgeladenen Neuhegelianismus und – im deutschsprachigen Raum – mit dem Psychologismus der damaligen wissenschaftlichen Psychologie. Russell und andere problematisieren am Neuhegelianismus britischer Prägung vor allem die vielen impliziten Voraussetzungen, die aus ihrer Sicht zu unklar sind, als dass sie ‚wahre Theorien‘ würden begründen können.⁷⁹⁴ Dementsprechend suchen die frühen Analytiker nach *möglichst einfachen Ausgangspunkten für eine wahre Theorie*, übernehmen also die tendenziell dogmatische Prämisse des Hegelianismus, von einem ‚wahren Anfang‘ her die Welt zu beschreiben. In der metaphysikkritischen Haltung, die allerdings zugleich selbst in ihren eigenen Anfängen bereits ontologische Setzungen vornimmt (die an jene erinnern, gegen die Kant *seine Kritik der reinen Vernunft* überhaupt gerichtet hatte) erscheint die ‚Analytische Philosophie‘ dann im Kantischen Sinne nur als ‚analytische Urteile‘ fällende Philosophie: Sie erklärt und legt auseinander, was sie implizit vorausgesetzt hat und entdeckt darin, neben formalisierbaren Anordnungen von Setzungen, immer wieder die Geltung ihrer eigenen Voraussetzung. Umgekehrt ist – auch hier in Entsprechung zum ‚transzendentalen Realismus‘ der Wolffianer – die ontologische Voraussetzung, von der die ‚Analytische Philosophie‘ ausgeht, immer auch Gegenstand eines Zweifels, der sich auch als *absoluter Zweifel* setzen kann oder sich voll-

⁷⁹² Vgl. dagegen zu einer angemessenen Darstellung mathematischer und empirischer Redebereiche Stekeler-Weithofer, *Formen der Anschauung*, S. 16-40; 57-62.

⁷⁹³ Vgl. dazu und im Folgenden Dummett, Michael: *Ursprünge der analytischen Philosophie*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1992; Schwartz, Stephen P.: *A Brief History of Analytic Philosophy*. From Russell to Rawls, Chichester 2012; Floyd, Juliet: *Recent Themes in the History of Early Analytic Philosophy*, in: *Journal of the History of Philosophy*. 47,2 (2009), S. 157-200.

⁷⁹⁴ Vgl. Russell, Bertrand: *Cambridge Essays 1888-99*, in: *The Collected Papers of Bertrand Russell Bd. 1*, hg. v. Kenneth Blackwell u.a., London u.a. 1983. – Russell missversteht etwa die Hegelsche Geschichtsphilosophie als Prognosemethode für die historische Entwicklung und sucht nach „some method [...] which is less misleading than any other [...]“ (*Can We Be Statesmen?* (1893), S. 78-82: 82). In einem *Paper on Epistemology I*, S. 120-123, aus dem selben Jahr, fordert er: „A theory of knowledge must accept existing knowledges as its data: its problem must be unify them, to make a self-consistent whole of the various Sciences [...].“ (121) In seinem dritten Jahr (1892/93) lernt er George E. Moore kennen, den er alsbald verehrt und der ihn von seiner kurzen Begeisterung für Kant und Hegel ‚bekehrt‘. In einer Vorstudie zu seiner Dissertation 1896 schreibt Russell: „We may start from the existence of our science as a fact, and analyse the reasoning employed with a view to discovering the fundamental postulate on which its logical possibility depends: in this case, the postulate, and all which follows from it alone, will be a priori [...].“ (*The A Priori in Geometry* (1896), 289-304: 292). Den logischen Realismus, der Russells Denken zumindest operativ bis über die *Principia Mathematica* hinaus durchzieht – und der vom Wiener Kreis und von den logischen Empiristen in dieser Weise aufgenommen wurde – bemerkt noch Gödel in seinem Beitrag *Russells mathematische Logik*, vgl. Russell, Bertrand/Whitehead, Alfred N.: *Principia Mathematica*. Vorwort und Einleitungen, übers. v. Hans Mokra, Frankfurt a. M. 1986, S. V-XXXIV: VII-IX.

ends mit einer bloß *empirisch-wissenschaftlichen Perspektive* selbst identifiziert.⁷⁹⁵ In Bezug auf implizite Reflexivität lässt sich dann feststellen, dass in den Ansätzen, die sich selbst als ‚analytisch‘ qualifizieren, stets – neben sehr vielen interessanten und erhellenden Explikationen und Versuchen der Rekonstruktion philosophischer Argumente und produktiven Ansätzen (die z. T. auch ältere Argumente *wieder-holen*) – immer auch das ‚possierliche Wechselspiel‘ von Dogmatismus und Skeptizismus zu finden ist, das ganz dem auf der einen Seite naturalistischen und formalistischen und auf der anderen Seite skeptizistischen Weltbild ‚Analytischer Philosophen‘ entspricht.⁷⁹⁶

⁷⁹⁵ Vgl. aktuell die Standortbestimmung von Crane, Tim: Philosophie, Logik, Naturwissenschaft, Geschichte, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 61,1 (2013), S. 3-19. Nach Crane ist es zentrales Anliegen der Philosophie, „die allgemeinsten Eigenschaften der Realität zu entdecken [...].“ (12) Das wird mit Variationen wiederholt (12-13), bis dann eine Bestimmung dessen gegeben wird, wie Analytische Philosophie eigentlich Philosophie lehrt: „In der analytischen Philosophie werden Studentinnen und Studenten an philosophische Fragen typischerweise dadurch herangeführt, dass man sehr ungewöhnliche Sichtweisen der Realität betrachtet und die Frage aufwirft, was falsch an diesen ist: Berkeleys Idealismus, der Fatalismus, cartesischer Dualismus, der Amoralismus etc. Die Studentinnen und Studenten werden dazu ermutigt, sich mit den Texten zu beschäftigen, indem sie diese kritisieren und selbst eigene, alternative Bilder der Realität entwerfen.“ (14) Das ist – immer noch – das Programm der (schlechten, nicht der guten) mittelalterlichen Lehrscholastik: Philosophische Positionen werden zu gut handhabbaren Ansätzen zusammengeschnürt und dann vor dem Hintergrund der eigenen impliziten Ontologie kritisiert. Interessant ist die Anmerkung, es ginge darum, dass „Studenten [...] eigene, alternative Bilder der Realität entwerfen.“ Bei Crane bleibt mithin unklar, welche regulative Funktion ‚die Realität‘ hier hat.

⁷⁹⁶ Vgl. etwa Kripke, Saul A.: Name und Notwendigkeit, übers. v. Ursula Wolf, Frankfurt a. M. 1981. – Kripke fehlt ein gemeinsam geteiltes (‚intersubjektives‘) Kriterium von Geltung, so dass er sich mit quasinomadischen Lösungen behelfen muss, etwa dass „wir alle möglichen Welten in unserem Kopf durchlaufen“ (48) oder dass etwas a priori gilt, „weil es erkannt wurde, ohne auf die Welt zu sehen“ (ebd.). Im Folgenden geht Kripke operativ vor allem von der Evidenz seiner eigenen Setzungen aus. Zunächst wird der ‚intuitive Gehalt‘ in den Rang eines Arguments erhoben: „die Meinung, daß das Vorhandensein eines intuitiven Gehalts (sic!) in jedem Fall eine sehr starke Evidenz darstellt.“ (52) Dann wird erklärt, was er unter ‚mögliche Welten‘ verstanden haben will: „Mögliche Welten‘ werden *festgesetzt (stipulated)*, und nicht durch starke Fernrohre *entdeckt*.“ (54) Die möglichen Welten werden also gesetzt und können nun freilich auch so gesetzt werden, dass sie Gemeinsamkeiten aufweisen: „Wir wollen etwas einen *starren Bedeutungsausdruck (rigid designator)* nennen, wenn es [!] in jeder möglichen Welt denselben [!] Gegenstand bezeichnet [...]“ (59) Sind mögliche Welten gesetzt, dann auch die Gegenstände *in* ihnen. Kripke denkt hier etwas, das durchaus an eine ‚transzendente Bedingung‘ erinnern würde, wenn es denn eben kein ‚Gegenstand‘ wäre. – Aus diesem Ansatz, der seine eigene Setzung nachträglich als Vorgegebenes begreift, weil er sich operativ zugleich ‚innerhalb‘ und ‚außerhalb‘ der (selbst) gesetzten möglichen Welt(en) situiert, ergibt sich dann alles Weitere: Von ‚innen‘ her betrachtet muss eine Namensgebung, die von ‚außen‘ her einfach ein Ereignis unter anderen ist, wie ein Akt wirken, der mit einer Vergangenheit verbunden ist, die nie Gegenwart war (vgl. Derrida, Grammatologie, S. 115-116). Da das *Vor* des Ereignisses der Namensgebung von innen her nicht eingeholt werden kann (weil es sich erst auf den Akt beziehen kann, wenn er bereits vergangen ist), wird die Vor-Vergangenheit zum Grenzbegriff. Was Kripke für den ‚starren Designatoren‘ hält, ist operational aufmerksam betrachtet einfach der eingeschliffene Gebrauch eines Namens, dessen Referent eben *nicht* eine Person ist, die vor 2000 Jahren gelebt hat, sondern *die* Person, von der in der Geschichtsschreibung die Rede ist, die von den Ereignissen von vor 2000 Jahren handelt. Die ‚Objektivität‘ liegt darin, dass wir Quellen haben, in denen auf diese Person *Bezug genommen* wird und die in einem *Kontext* steht mit anderen Personen, Zeugnissen und Ereignissen, aus deren Zusammenhang wir unsere Geschichte weben. Kripke verwechselt den Umstand, dass wir, wenn wir uns einmal auf etwas bezogen und auf diesen Bezug bezogen haben, das, worauf wir uns bezogen haben, nicht konsis-

Gleichzeitig drängt aber die ‚Analytische Philosophie‘, ebenfalls seit ihren Anfängen, immer über die allzu rigiden Vorgaben des falsch verstandenen wissenschaftlichen Ethos hinaus.⁷⁹⁷

Ihre für die vorliegende Untersuchung interessantesten Analysen ergeben sich dort, wo wieder die Rede als vorgetragener Logos in den Blick gerät. Die sich so ergebende ‚Sprachphilosophie‘ macht dann diejenige Immanenz zum Thema, in der sie selbst steht, was die in einer einseitig formalen Perspektive implizite Reflexivität wieder in den Blick nehmen kann. So ergeben sich schließlich Auslegungen der reflexiven Komplikation, z. B. in Austins *Speech Act Theory* oder Davidsons Wiederentdeckung des Reflexiven in der Rede.⁷⁹⁸ Nicht die ‚Analytische Philosophie‘ ist also pauschal für die implizit reflexiven Probleme verantwortlich zu machen, mit denen sie sich herumschlägt, sondern vor allem ihre Selbsterzählung, ihr Diskurs sei ‚klarer‘ oder ‚deutlicher‘ als andere, sei ‚realitätsnäher‘ und insofern ‚relevanter‘, weil genau in diesen Selbstzuschreibungen massive implizite Voraussetzungen – und zwar: Geltungsvoraussetzungen – stecken, die oft genug den Dialog zwischen Philosophen unterschiedlicher Perspektiven von vornherein verunmöglichen.⁷⁹⁹

Die Analyse von ‚Sprache‘ ist im 20. Jahrhundert derart bedeutsam, dass diesbezüglich auch – von Rorty und anderen – von einem ‚linguistic turn‘ die Rede ist. Freilich hat Philosophie aller Zeiten so etwas wie ‚Sprachlichkeit‘ thematisiert, wovon schon Platons *Kratylos* und die hier herausgestellten logischen Überlegungen im *Theaitetos* und *Sophistes* zeugen. Die ‚Sprache‘ aber, als genuin philosophisches Thema, gehört zu den neuzeitlichen Auslegungen eines Worin, das zugleich mit den Immanenzen ‚Geschichte‘ und ‚Gesellschaft‘ problematisch wird.⁸⁰⁰ Trotzdem bleibt ‚Sprache‘ Gegenstand einer Hinsichtnahme – und diese Hinsichtnahme ist stark abhängig von linguistischen, nicht philosophischen, Überlegungen zur Regelmäßigkeit, Phänomenologie und Geschichte von Sprache als *Medium*. Was hier

tent durchstreichen können – logische Notwendigkeit im Nachhinein – mit ontologischer Notwendigkeit, als würden wir unser Urteil schon von einer Gottesperspektive fällen, in der es dann einen ‚Raum aller Möglichkeiten‘ gäbe. Aber diesen Raum gibt es nicht: ‚Moses‘ oder ‚Caesar‘ können beides, Zeichen und Referenten, in unendlich vielen Kontexten sein. Die Objektivität ihrer ‚Existenz‘, um die es Kripke so dringend zu tun ist, erreichen wir nur induktiv, nicht deduktiv.

⁷⁹⁷ Zu nennen wären hier vor allem die Arbeiten von Moore und Wittgenstein, wobei gerade Letzterer in der vorliegenden Arbeit nicht – auch wenn es historisch korrekt wäre – unter die Analytischen Philosophen gezählt wird, weil er ständig über deren zu einfachen Rahmen hinausdrängt und aber gerade dieses Hinausdrängen – und später: das Hinausdrängen-Können – philosophisch reflektiert.

⁷⁹⁸ Vgl. Davidson, Donald: *Handlung und Ereignis*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. ²1998, S. 322-323.

⁷⁹⁹ Insofern wäre eventuell ab und zu an Hegels Ermahnung zu erinnern, vgl. Ders., *Phänomenologie des Geistes*, S. 35: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, noch nicht *erkannt*. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt usf., Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit usf. werden unbelesen als bekannt und als etwas Gültiges zugrunde gelegt und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen Gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht.“

⁸⁰⁰ Vgl. Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie* (wie Anm. 486), S. 221-223.

Logos genannt wird, ist nicht Sprache: die Hinsicht ist einfach eine andere.⁸⁰¹ Wo die hier eingenommene Hinsicht auf den Logos auf von jemandem gegebene Verhältnissetzungen – eine Rede, einen Satz, einen Begriff – geht, geht die Hinsicht auf ‚Sprache‘ auf ein System von Elementen und Operationen, das sich stets nur im Gebrauch aktualisiert und dessen Festlegungen – aus Sicht philosophischer Überlegungen – die Struktur dogmatischer Setzungen haben. In einem nicht- oder außerphilosophischen Sinn sind diese Festlegungen, die durch den Duden, durch Enzyklopädien, durch unausgesprochene Sprachregelungen (und Sanktionen) in unterschiedlichsten Kontexten oder sprachwissenschaftliche Forschung aufrechterhalten werden, durchaus sinnvoll: sie sind Teil der materialen Möglichkeitsbedingung des Sprechen-Lernens und des Sprechens sowie Orientierung für den gemeinsamen Gebrauch von ‚Sprache‘, auf den alle gemeinsam verweisen können. Die ‚Sprache‘, als Gegenstand eines Logos, ist trotz alledem nicht bereits dieser Logos. Reflexivität wurde ja bestimmt als Rückbezug auf etwas an dem eigenen Worin, als *Auslegung* dieses Worin – und ebenso ist, gemäß reflexiver Verschiebung, ‚Sprache‘ die Auslegung dieses Worin, ebenso wie ‚Worin‘ oder auch ‚Logos‘ solche Auslegungen sind. Wie bei der Ontologisierung, der Formalisierung und der ‚Analytischen Philosophie‘ besteht das reflexive Problem der ‚Sprachphilosophie‘ darin, dass sie ihren eigenen Gegenstand a priori zu ihrem Ausgangspunkt erklärt und damit ‚xRx‘ als reine Identität behauptet. In Bezug auf ‚Sprachphilosophie‘ gilt es sich entsprechend an das zu erinnern, was in Kapitel 3 zu den philosophischen Methoden gesagt wurde: Die Auslegung der eigenen Methode bedeutet nicht, dass man auch in dieser Auslegung von dieser Methode ausgegangen ist. Ebenso verhält es sich bei dem Thema ‚Sprache‘ einer philosophischen Reflexion: „Die Reflexivität [...] dieses Gefüges selbst (von Sprache und Reflexion) ist nicht sprachlich, sie zeigt sich erst in so etwas wie einer Reflexionsstruktur, worin Sprache zu einem bestimmten Thema geworden ist [!], das inhaltlich so und so strukturiert ist, welche Strukturen erst Reflexives ermöglichen.“⁸⁰² D. h. ganz einfach: Ja, es ist möglich, dass ‚Sprache‘ so ausgelegt wird, dass sie Reflexivität – wie auch immer – ermöglicht. Es gibt aber keinen Zwang – von einer ‚ursprünglichen Sprache‘ her – dass ‚Sprache‘ so ausgelegt werden muss; ein Großteil der ‚Analytischen Philosophie‘ zeigt gerade ein Verständnis von ‚Sprache‘, das Reflexivität als thematisierbares Phänomen gleichsam ausschließt.⁸⁰³ Umgekehrt wird „jedes Reden mit der Tendenz, die Sprache-als-

⁸⁰¹ Eine Kategorienverwechslung kann der reflexions- oder denklogischen Explikation der inhaltlich-operativen Zusammenhänge eines Logos also nur vorwerfen, wer bereits ein bestimmtes Verständnis von ‚Sprache‘ als geltend vorausgesetzt hat. Umgekehrt kann aber auch die Auslegung des Gegenstands ‚Sprache‘ als ein ‚Ausfällen‘ bloß bestimmter regulativer Zusammenhänge verstanden werden, in Bezug auf ein momentan geteiltes Gemeinsames, aus dem heraus, was als gemeinsame Verhältnissetzung, d. h. Logos, immer schon Voraussetzung jeglicher Thematisierung und jeglichen Geltungsanspruches ist. Das gilt dann noch für jeden Logos über ‚Sprache‘ oder auch ‚Kommunikation‘, wovon auch Derrida, wie in Kapitel 2 gezeigt wurde, ausgeht. In der Universalisierung der Sprache lässt sich so eine Sehnsucht nach der Explikation des Operativen vernehmen, das droht, uns gefangen zu nehmen, wenn wir es zu sehr vergegenständlichen.

⁸⁰² Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 141.

⁸⁰³ Vgl. die Einschätzung von Apel, Sprache als Thema und Medium, S. 318: „Ein Grund für diese Einstellung dürfte in der logistischen *Leitidee der Kalkülsprache* liegen, die durch ihre semantischen Regeln jeden möglichen Widerspruch des Denkens a priori ausschalten soll. Diese Leitidee führte bei Russell zum Verbot jeder – auch indirekten – Selbstrückbezüglichkeit der Sprache [...].“

solche zur Sprache zu bringen, sich dann immer schon in ein semiotisch-semantisches Spannungsfeld versetzt haben, wenn es sich dem Zwang der Wiederholung zu entziehen trachtet. In einem solchen Feld wird sich aber die reine Mittelbarkeit unweigerlich an ein – nur vermeintlich ihr gemässes – Mitteilen-von-Etwas verloren haben. Und der Vollzug der Sprache als reine Selbstmitteilung [...] erweist sich als Nullpunkt der Rede.“⁸⁰⁴

Obwohl also auch dieses Buch, diese Rede hier, in einer Sprache abgefasst ist, bedeutet der Rückbezug auf diese Sprachlichkeit nicht, dass sie ‚sich selbst‘ vollständig eingeholt hätte. Sondern: Sie hat sich selbst in einer bestimmten Hinsicht thematisiert. Sie kommt, wie man mit Liebrucks sagen könnte, ‚von der Sprache her‘⁸⁰⁵, was immer nur nachträglich, in der Thematisierung eines Worüber möglich ist, das zugleich etwas am Worin betrifft, in einer Reflexions-Struktur. Das gilt dann auch noch für jede Art von Hermeneutik, die ihr Worin als einen jedem Text von vornherein zugrundeliegenden Sinn begreift. Sie nimmt das Worin ihrer eigenen Reflexions-Struktur nicht eigentlich als Sprache, sondern eben als ‚Horizont‘ wahr, vor dem der Text dann ausgelegt wird, weil sie und jeder Text schon in ihn hineingestellt wird: Wenn wir einen Text verstehen, dann setzen wir immer schon einen Sinnhorizont voraus. Wir können also gar nicht anders, als einen Text, den wir verstehen, vor dem Hintergrund zu verstehen, der unser Verstehen zuallererst möglich macht. Dieser Hintergrund ist aber in der Hermeneutik ein doppelter: Er ist *einerseits* die unendliche Möglichkeit der Kontextualisierung eines Textes, so dass der ‚Horizont‘ eigentlich als Grenzbegriff, als ermöglichende und zugleich unhintergehbare und nie vollständig einholbare Verstehensvoraussetzungen begriffen werden muss. Er kann sich aber *andererseits* – in einem Wechsel des Rahmens – auch als ‚geschichtlicher Horizont‘ zeigen, so, dass in den stets nur endlichen Explorationen, in den Logoi der geschichtlichen Aneignung, der Horizont eines Textes auf eben diese Extension geschrumpft wird: Einem Philosophen war es dann ‚noch nicht möglich‘, dieses oder jenes zu sagen. Die Freiheit der hermeneutischen Interpretation kann so zur Explikation (sinn)geschichtlich gegebener Weltverhaltungen *nivelliert*,

⁸⁰⁴ Schobinger, Variationen zu Walter Benjamins Sprachmeditationen (wie Anm. 170), S. 9. – Das metaphysische Bestreben, die eigene Ebene des Sprechens noch in diesem Sprechen ohne einfachen Wechsel des Bezugsrahmens in Begriffe zu fassen und so eine vollständige Durchsichtigkeit der Rede in Bezug auf sich selbst herzustellen, die in der Suche nach letzten Sprachregeln (als konstitutiv für logische Regeln angenommen), Protokoll- oder Metasprachen zum Ausdruck kommt, kann als *die* Grundmotivation der Sprachphilosophie aufgefasst werden. Dabei entstehen, wenn Sprache versucht, sich zugleich als Gegenstand und (vorausgesetzten operativen) Horizont zugleich einzuholen, Probleme *genau dort*, wo die *Rückwendung (in) der Sprache (auf sich) selbst* thematisch wird: Entweder werden nicht alle Phänomene erfasst – oder der Bereich wird für ‚unzugänglich‘ erklärt und umschifft.

⁸⁰⁵ Vgl. Liebrucks, Bruno: Vorrede zu Band 1-6, in: Ders.: Sprache und Bewußtsein Bd. 1. Einleitung. Spannweite des Problems. Von den undialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung, Frankfurt a. M. 1964, S. 3: „Um Sprachlichkeit zu denken, bedarf es einer Philosophie, die von der Sprache herkommt, die also *keine eigenen Kategorien mitbringt*, bevor sie Sprache befragt. Kategorien sind Aussageweisen. Hier wird keine Sprachphilosophie intendiert, sondern eine Philosophie, die von der Sprache herkommt [!]. Haben wir in der Logik, der Grunddisziplin aller Philosophie, schon das Denken der Sprache erreicht? Unter ‚Denken der Sprache‘ sei ein Denken verstanden, das unser sprachliches Vorgehen ins Bewußtsein aufnimmt, also dasjenige ‚Denken‘ ins Bewußtsein aufnimmt, das Sprache schon immer geübt hat, wenn wir auch nicht wissen, wie Menschen sich in ihren Sprachbahnen fanden.“ – Die Betonung liegt hier nicht auf ‚Sprache‘, gerade nicht, sondern auf dem ‚Herkommen‘, dem ‚Vorgehen‘, dem ‚Üben‘ und dem ‚Sich-(Ein)-Finden‘.

quasi historisiert, und damit zur bloß historisch-deskriptiven Tätigkeit *degradiert* werden. Texte sind aber allein deswegen unendlich auslegbar, weil ihr *In-Sein* stets ein *In-einem-bestimmten-Rahmen-Stehen* ist oder weil Text stets *Kon-Text* mit sich führt – und noch der ‚geschichtliche Horizont‘ ist ein solcher Rahmen oder eine solche Hinsicht der Auslegung eines Textes.⁸⁰⁶ Ebenso wie der Text steht schließlich auch der Leser in einem Horizont und damit in der Verantwortung dem Text gegenüber, die Horizonte nicht so weit miteinander zu ‚verschmelzen‘, dass ihm der Unterschied entgleitet.

5.6. Gegenwendige Fügung: Seinslogische Nivellierung und denklogische Differenzierung

„Stell dir eine Quelle vor, die keinen andern Ursprung hat, sich aber selber ganz dem Strömen dargibt und dabei nicht verbraucht wird durch diese Ströme, sondern selbst im Stillesein beharrt.“⁸⁰⁷

Insofern die genannten Begriffe als reflexive Reste erscheinen und die exemplarischen Ansätze als solche, die von reflexiven Resten als ihren Gegenständen ausgehen, nehmen diese Ansätze ihren Gegenstand also als Sache, als Vorliegendes oder *als Seiendes* in den Blick.

⁸⁰⁶ Die Hermeneutik hat dieses ‚In-...-Stehen‘ eines Textes und seiner Teile, sowie die Bewegung von ‚Auslegung‘, als ‚Hermeneutischen Zirkel‘ thematisiert. In einer seiner frühesten Formulierungen läuft dieser allerdings gerade darauf hinaus, etwas am Text zu denken, das sich – weil es sich an jedem Teil selbst ungeteilt darstellt – selbst als etwas ‚Ursprüngliches‘ *durchhält*. Diese Auslegung der logischen Position wird dann leigert mit der ‚intentio auctoris‘, so dass diese als Grund den Text zusammenbindet. Vgl. Ast, Friedrich: Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Thomann: Landshut 1808, S. 179-181: „Wenn wir nun aber den Geist des gesammten Alterthums nur durch seine Offenbarungen in den Werken der Schriftsteller erkennen können, diese aber selbst wieder die Erkenntniss des universellen Geistes voraussetzen, wie ist es möglich, da wir immer nur das eine nach dem anderen, nicht aber das Ganze zu gleicher Zeit auffassen können, das Einzelne zu erkennen, da dieses die Erkenntniss des Ganzen voraussetzt? Der Zirkel, dass ich a, b, c u.s.w. nur durch A erkennen kann, aber dieses A selbst wieder nur durch a, b, c u.s.f., ist unauflöslich, wenn beide A und a, b, c als Gegensätze gedacht werden, die sich wechselseitig bedingen und voraussetzen, nicht aber ihre Einheit anerkannt wird, so dass A nicht erst aus a, b, c usf. hervorgeht und durch sie gebildet wird, sondern ihnen selbst vorausgeht, sie alle auf gleiche Weise durchdringt, a, b, c also nichts anderes als individuelle Darstellungen des Einen A sind. In A liegen dann auf ursprüngliche Weise schon a, b, c; diese Glieder selbst sind die einzelnen Entfaltungen [!] des Einen A, also liegt in jedem auf besondere Weise schon A, und ich brauche nicht erst die ganze unendliche Reihe der Einzelheiten zu durchlaufen, um ihre Einheit zu finden. So allein ist es möglich, dass ich das Einzelne durch das Ganze und umgekehrt das Ganze durch das Einzelne erkenne; denn beide sind in jeder Einzelheit zugleich gegeben; mit a ist, weil es nur Offenbarung des A ist, zugleich [!] das A gesetzt, mit dem Einzelnen also zugleich das Ganze; und je weiter ich in der Auffassung des Einzelnen fortschreite, die Linie a, b, c, u.s.f. durchlaufend [!], um so offener und lebendiger wird mir der Geist, umso mehr entfaltet sich die Idee des Ganzen, die mir schon [!] durch das erste Glied in der Reihe entstanden ist. Der Geist ist ja nirgends ein aus Einzelheiten zusammengesetztes, sondern ein ursprüngliches, einfaches, ungetheiltes Wesen. In jeder Einzelheit also ist er [!] eben so einfach, ganz und ungeteilt, wie er es an sich ist, d. h. jede Einzelheit ist nur besondere [!] erscheinende Form des Einen Geistes; das Einzelne ist also nicht den Geist oder die Idee erzeugend, [d. h.] durch Zusammensetzung erschaffend, sondern ihn erregend, die Idee erweckend.“ – Das ist wieder eine Gestalt von ‚hen‘ oder ‚Sein‘, von Möglichkeit-zu-..., die hier – aber als textkonstitutiver ‚Ursprung‘! – gedacht wird.

⁸⁰⁷ Plotin, Enn. III 8 10, 5-7.

Und insofern sie dabei aber ihre eigene Relation zum Gegenstand entweder ebenfalls versachlichen oder gleich implizit lassen – was das implizit Reflexive an ihrer Thematisierung und damit auch das eigentlich Problematische ausmacht – *nivellieren* sie ein Verhältnis, in dem sie selbst stehen, zu einem Seienden oder einer Sache, das oder die schon vorzuliegen scheint. Von da her können reflexive Reste, wenn sie in einem Ansatz erscheinen, der sie als ‚Erstes‘ oder als ‚Letztes‘, als ‚Ursprung‘ oder als ‚Vor‘ usw. setzt, der also *durch reflexive Reste letzte Begründungen* gibt oder der von reflexiven Resten als von jedermann zu teilenden *Sachen* ausgeht, *seinslogische Nivellierungen* genannt werden. Der seinslogischen Nivellierung entspricht dann der *ontologische Richtungssinn von Reflexivität*: Die reflexive Verschiebung *gerinnt* zur ‚Genese‘ einer Sache oder Immanenz, zu ihrem ‚Immer-schon‘ eines scheinbar zeitlosen Vorgegebenseins oder zum ‚Entzug‘ einer mystischen *via negativa*. Die reflexive Komplikation *gerinnt* zu einem einseitigen Monismus oder einem freischwebenden Dualismus und die logische Position *gerinnt* zu einer Sache, die als jenseits vom thematisierenden Logos gedacht wird. Dieser Nivellierung wurde hier, fortlaufend, eine Differenzierung von Hinsichten gegenübergestellt, die in Kapitel 3 als reflexionslogisch oder denklogisch bestimmt wurde. Dementsprechend kann die Gegenspannung zur seinslogischen Nivellierung *denklogische Differenzierung* heißen, insofern sie diese entweder letztbegründende Setzungen *kritisch* in den Blick nimmt oder, wie der *Sophistes*, selbst die *logische* Bedingung ihrer Möglichkeit zur Letztbegründung einsetzt. Der denklogischen Differenzierung entspricht also der *logische Richtungssinn von Reflexivität*: Die reflexive Verschiebung bleibt differenziert als logische ‚Bewegung‘ oder ‚Verschiebung‘, als Argumentationsstruktur des ‚immer dann, wenn ...‘, dann schon ...‘, die reflexiv das Operative eines Inhalts eines Textes, aber auch das Operative des Inhalts eines lesenden oder ‚antwortenden‘ Lesers betreffen kann. Die reflexive Komplikation bleibt asymmetrisch, im Zugleich der beiden Hinsichten ‚Von-Weg‘ und ‚Auf-Hin‘ in ein und derselben Differenz, als zwei Hinsichten in einem Bezug. Die logische Position bleibt logisch, bloßes ‚Von-wo-her‘ einer Setzung, ohne Sache, als ermöglichende ‚Differenz-zu-...‘ oder als nachträgliche Möglichkeit, sie als ‚Dass‘ einer Setzung auszulegen. Die explizite Reflexivität der logischen Auslegung steht so der impliziten Reflexivität der ontologischen Auslegung gegenüber – und Letztere äußert sich in vielfältigen Weisen des ‚Ausfällens‘ ontologischer ‚Prinzipien‘ oder letzter ‚Bausteine‘. – Reflexive Reste müssen allerdings nicht zwangsläufig am ‚Ende‘ stehen, sie können auch – wie gezeigt wurde – Ausgangspunkt einer philosophischen Reflexion sein. Sofern sie dann aber die Gegebenheit einer inhaltlich, als Sache verstandenen philosophischen Konstruktion für alle anderen in einer *petitio principii* als geltend voraussetzen, zeigen sie sich als *dogmatisch*. Und sofern solche dogmatischen Setzungen fortlaufend, rastlos versuchen, einerseits ihre Geltungssetzung durch die Reglementierung des Diskurses aufrechtzuerhalten und andererseits immer nach der Unterwanderung durch Gegner Ausschau halten, sind solche dogmatischen Setzungen *exzessiv*. – Im vorliegenden Kapitel soll aber zunächst noch einmal das Zusammenspiel von seinslogischer Nivellierung und denklogischer Differenzierung, im Hinblick auf implizite Reflexivität als Problem und konstitutives Moment philosophischen Denkens gleichermaßen, in den Blick genommen werden. In Kapitel 6 wird dann noch einmal ausführlich auf die drei genannten Letztbegründungsebenen – seinslogische Nivellie-

rung, denklogische Differenzierung, dogmatischer Exzess – eingegangen sowie auf die Möglichkeit, nicht einen reflexiven Rest, sondern eine denklogische Differenzierung – per Postulat – an den Anfang zu setzen.

Die Wahrnehmung impliziter Reflexivität – reflexiver Reste und seinslogischer Nivellierung gleichermaßen – zieht sich, wie sämtliche bisher gegebenen Beispiele gezeigt haben, wie ein roter Faden durch die philosophische Tradition. Schon Heraklit und Parmenides verbinden die Mahnung, sich auf das Gemeinsame zu beziehen, die Aufmerksamkeit auf den Logos nicht zu verlieren, mit der Problematisierung derjenigen ‚dóxai‘ oder ‚lógoi‘, die selbstvergessen Verhältnisse zur Welt aus ihren Kontexten lösen und logische Konstruktionen, wie das ‚Nicht-Sein‘, zu Dingen oder Sachen machen. Beide nehmen den Leser als Dialogpartner in Beschlag und erfordern seine aktive Mitwirkung beim Verstehen ihrer Logoi.⁸⁰⁸ Platon wird diesen *Einbezug des Lesers* in den Logos, die *Wendung ins Dialogische*, zu derjenigen grundlegenden ‚téchne‘ ausformen, die wir noch heute *Philosophie* nennen. Und auch Platons *Sophistes* scheint, in den kritischen Inblicknahmen der aus Sicht der Dialektik dogmatischen und selbstwidersprüchlichen Reden der Sophisten und Naturphilosophen, die Stoßrichtung der Früheren zu haben: ‚Nichtseiendes‘ gibt es nicht, wie es Dinge oder Seiendes gibt – aber es kann doch gedacht werden, einfach dadurch, dass man im Gedachten ‚nicht‘ und ‚Seiendes‘ zusammenstellt, miteinander ins Verhältnis setzt, *kon-struiert*. Die Macht des Logos ist so konstruktiv, *poietisch* in der Erzeugung einer Mannigfaltigkeit philosophischer Begriffe und allgemeiner Konzepte, die nur durch die wiederholte Bezugnahme auf sie gleichsam ‚bestehen‘ – und die dann verschwinden, wenn keiner sie mehr gebraucht und darin, in dieser Wiederholung, institutionalisiert. Auch verdinglichte Begriffe und Konzepte funktionieren in dieser Hinsicht wie das, was weiter oben unter dem Titel ‚Macht‘ exemplarisch thematisiert wurde: Solange man daran glaubt, dass sie das-und-das bedeuten und so-und-so ihren Platz in der ‚Welt‘ haben, organisieren sie die eigene Rede mit, als operative Faktoren unter anderen, aber eben implizit, (noch) nicht entdeckt. Wer so die eigenen Konzepte dogmatisch voraussetzt, dessen Denken von ... sedimentiert zwangsläufig in einer bestimmten Konzeption des ‚Alles‘. Dabei verliert er oder sie aber, wie Plotin herausstellt, den Unterschied zwischen eigenen Voraussetzungen und dem Gegebenen aus den Augen:

„[W]eil nämlich die Kraft der Betrachtung infolge einer Schwäche ihrer Seele ihnen nicht ausreicht, können sie [die Sicht] [théama] nicht hinreichend mit dem Geist erfassen; da sie deshalb nicht zur Sättigung kommen, sondern danach verlangen, es zu erblicken, so verfallen sie auf das Handeln [práxin], um so mit Augen zu erblicken, was sie geistig nicht zu erfassen vermochten. Jedenfalls, wenn diese Menschen etwas schaffen, so

⁸⁰⁸ Vgl. Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*, S. 91-92: „[E]s ist Heraklit, der in die Philosophie ein dialogisch-dialektisches Denken und Sprechen einführt, in welchem der Hörer oder Leser eine aktive Rolle bei der Bestimmung des Inhalts des Denkens zugewiesen bekommt – und damit immer auch Verantwortung für diesen Inhalt übernehmen muss.“ – Vgl. Parmenides DK 28 B 2, 1: „[...] ei d’ág’ egòn eréo, kómisai dè sy mython akoúsas [...]“ – „[...] so will ich denn sagen, nimm du dich aber des Wortes an, das du hörtest [...]“. – Die Anrede ‚du‘ kann den Protagonisten und den Leser gleichermaßen betreffen: sagen – etwas sagen – hören – etwas hören – etwas gehört haben. – Vgl. noch einmal DK 28 B 7, 5-6: „[...] krínai dè logoi polydesin élenchon, ex eméthen pethénta.“ – „[...] mit dem Logos bring zur Entscheidung die umstrittene Prüfung, die von mir her gesagt wurde.“ Vgl. Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*, S. 155 Anm. 22: „Es ist der Leser, der damit zum Mitdenken aufgerufen wird.“

möchten sie es selber sehen und betrachten und wahrnehmen, und wünschen sich dasselbe auch von den anderen [autoi orân bouíontai autò ... tous állois] [...].⁸⁰⁹

Dieser gleichsam pragmatische Drang nach Sichtbarkeit, Anwendbarkeit, Nützlichkeit scheint bereits hier nicht nur als ‚epistemische Schwäche‘, als reines Erkenntnisproblem wahrgenommen zu werden. Er hat vielmehr auch – immer auch – etwas zu tun mit der Anerkennung des Eigenen *durch Andere*, mit dem Wunsch, etwas hinzustellen, das dann Andere gleichermaßen sehen, wahrnehmen und anerkennen können und sollen.⁸¹⁰ Dieser Wunsch nach Anerkennung durch Andere, der reflexiv noch diejenige Rede betrifft, die diesen Wunsch herausstellt, kann dann als gleichsam *zweite Ebene* jeder gemeinsam geteilten Verhältnissetzung thematisiert werden: als ‚éros‘⁸¹¹, als ‚Strebevermögen‘, als ‚Wille‘ oder als ‚Trieb‘, der stets über das hinausdrängt, was er gegenwärtig hat, auf das hin, was er ‚noch nicht‘ hat. Ein reflexiver Rest kann so nicht nur inhaltlich die Verdinglichung reflexiver Komplikation sein, sondern *an* dieser Verdinglichung kann wahrnehmbar werden, dass das in ihr Gedachte trotz aller Bemühungen immer auch *die Anerkennung und den Glauben* der anderen *benötigt*, um die Welt aufzustellen. Diese ‚Not‘, die präzise diejenige ist, die sich vom griechischen ‚chreón‘⁸¹² – dem ‚Brauch‘, der zugleich ein ‚Brauchen‘, ein Einfordern-

⁸⁰⁹ Plotin, Enn. III 8, 4,33-38.

⁸¹⁰ Eine ganz ähnliche Linie ließe sich über die Thematisierung der ‚areté‘ bei Platon ziehen, vgl. Stekeler-Weithofer, Philosophiegeschichte, S. 102: „Die geistige Seele des Menschen wird bei ihm [Platon] [...] zur idealen Trägerin objektiver *areté*. In Platons Lob des Strebens nach Ehre im Wettstreit geht es daher um die *objektive Anerkennungswürdigkeit der ganzen Person* ohne Rücksicht auf faktischen Ruhm.“ Dieses vorwiegend relationale Verständnis von Selbst- und Fremdverhältnis wird dann implizit, wenn es verdinglicht wird, vgl. S. 103: „Ein geradezu epochales Missverständnis der Rede über die Seele rührt dann [...] einfach daher, dass man Platons richtige und wichtige Idee der Rede über eine objektive und überzeitliche *psyché* als formalen Träger objektiver *areté* einer Person *ontisch* bzw. ‚metaphysisch‘ missverstanden hat. Damit wird die Seele zur unsterblichen Substanz.“

⁸¹¹ In Platons *Symposion* ist der Éros – als ‚éros tinos‘ in Analogie zum ‚lógos tinos‘ – bekanntlich das Kind von Penia und Póros, von (unbestimmtem) Mangel und (bestimmtem) Weg (204b-204d). Er kann im Verlauf des Polyloges außerdem immer wieder lautlich parallel gelesen werden mit der ‚Befragung‘, griech. ‚erótesis‘, so dass das logische ‚Fragen-nach-...‘ zugleich die Struktur besitzt des erotischen ‚Begehren-von-...‘. Vgl. Schällibaum, Reflexivität als Motor von Philosophie, S. 185-188: 187: „So ‚begehrt‘ eine Antwort nach einem weiteren Fragen (erótesis), bis dieses sein Ziel und Ende (télos) erreicht. [...] Hier wird nicht nur das ‚Zwischen‘ des éros im ‚Zwischen‘ der lógoi verortet, sondern in einer ausgezeichneten Reflexivität lógos selbst als bestimmt durch éros und *als éros exponiert*.“ Das bedeutet aber eben *nicht*, dass ‚éros‘ nun eine primordialere Ebene bezeichnete: „[D]ie Exposition des Vollzugs heisst gerade nicht, dass im Innersten, in der synousia des lógos die Sache ‚éros‘ selbst spreche, sondern umgekehrt, dass lógos unter dem Deckmantel von oder als éros spreche. [...] Die List des éros besteht gleichsam in der Verstellung dessen, nicht éros zu sein, sondern lógos.“ Vgl. S. 188.

⁸¹² Vgl. zusammenfassend dazu Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 141: „To chreón‘ ist das Gebührende, Schickliche. Das Grundverb ‚chrè‘, ‚es bedarf‘, lässt sich kaum anders übersetzen als mit alltäglichen ‚es ist nötig, man muss, darf, soll‘, ‚es ist recht, es ist billig, dass ...‘. ‚he chreia‘ ist der Gebrauch. ‚hè chreó‘ ist die Not, das Bedürfnis, der Bedarf. ‚ta chrémata‘ [...] meinen bald ‚die Dinge‘ [...] ‚ta chrémata‘ sind aber vor diesem Abstraktum die Bedarfsachen, die Dinge, die es braucht, die notwendig sind, die Hilfsmittel; und als letzter Ausleger dieses Bedarfs sind sie dann die Mittel, die Güter, schließlich das Geld. Von diesen Bedeutungsfeldern leitet sich dann unsere ‚Notwendigkeit‘ ab, sie ist eben das, was Not ist. Das abstrakte, nicht mehr ethisch

von-... ist – bis zur ‚Notwendigkeit‘ zieht, betrifft stets den Anderen, den Leser, den Hörer – seine Einstimmung und Zustimmung zum Weltentwurf, den man selbst vertritt. Sie wird, im Zuge der humanwissenschaftlichen Revolution im 19. Jahrhundert, naturalisiert und bildet einen Pfad zum ‚Unbewussten‘, zu den operativen Voraussetzungen des als Psyche vorgestellten ‚Inneren‘ des Menschen, ebenso, wie sie ihn in die gesellschaftlichen Voraussetzungen seines ‚Außen‘ immer schon eingewoben zu haben scheint.⁸¹³ Das Erotische ist dann so etwas wie ‚das Andere‘ des Logos, nicht seine erfüllende, sondern seine unerfüllte Seite, in der sich der Mensch ebenso wesentlich selbst entgeht, wie er vergeblich versucht, den Anderen festzulegen. Diesen Gedanken werden auch Nietzsche – im Konzept des ‚Willens zur Macht‘ als ‚Interpretation‘⁸¹⁴ – und – in einer einflussreichen Auslegung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* – Kojève vertreten: „Wenn die menschliche Wirklichkeit eine soziale Wirklichkeit ist, so ist die Gesellschaft nur als ein Ganzes von sich gegenseitig als Begierde begehrenden Begierden menschlich.“ Das Begehren des Begehrens des Anderen kann dann als konstitutiv verstanden werden noch für jede Weise menschlicher Verhältnissetzung: „Ebenso ist die Begierde, die sich auf ein natürliches Objekt richtet, nur in dem Maße menschlich, als sie durch die Begierde eines anderen, [d]ie sich auf das gleiche Objekt bezieht, ‚vermittelt‘ wird: es ist menschlich zu begehren, was die anderen begehren, weil sie es begehren.“⁸¹⁵ Einseitig ist hier nur die Frage nach der Primordialität: Wir sprechen, weil wir begehren, dass Andere uns zustimmen – aber wir können genau das immer nur im Logos thematisieren, nur nachträglich auslegen.

Neben der Forderung nach der Anerkennung des Anderen, die im Bezug auf das Gemeinsame, den gemeinsam geteilten Logos, die gemeinsam geteilten Voraussetzungen ihren Aus-

gefärbte Wort für Notwendigkeit (anankè [...]), ist der Zwang, der macht, dass es so ist und gar nicht anders sein kann.“

⁸¹³ Das alberne Vorurteil, Freud hätte den Menschen auf seine Sexualität reduziert, hat seinen wahren Kern darin, dass Freud die menschliche Weltaneignung als grundsätzlich libidinös oder eben ‚erotisch‘ strukturiert auslegt. Vgl. dazu ausführlicher Anhang 22.

⁸¹⁴ Vgl. Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, in: Ders.: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, Kritische Studienausgabe (KSA 5), hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 92007, S. 245-412: 313-314: „[...] vielmehr giebt es für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen [...], – dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herrwerden* und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss. [...] Aber alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur *Anzeichen* davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines ‚Dings‘, eines Organs, eines Brauchs [!] kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen.“ – Damit ist, erneut, so etwas wie operationale Aufmerksamkeit in einer Immanenz von Sinn bedacht. Eine solche Immanenz aber, die an der logischen Position das ‚Nichts‘ setzt, führt in den Nihilismus, vgl. die vorliegende Arbeit Kapitelabschnitt 6.3.4 zu Nietzsche.

⁸¹⁵ Kojève, Alexandre: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, übers. v. Iring Fetscher u. Gerhard Lembruch, Frankfurt a. M. 1975, S. 23.

druck findet, wird so stets die Gefahr wahrgenommen, diese wesentlichen Bezüge zu vergessen, zu verdinglichen und nur noch das Eigene, das ‚ídon‘, gelten zu lassen und so zu ‚idiótai‘ zu werden. Der gemeinsam geteilte Horizont neigt dazu, sich in den gemeinsam geteilten expliziten Überzeugungen zu verhärten und so seine impliziten operativen Voraussetzungen zu verbergen. Dieses Grundproblem, das noch vor aller Thematisierung der gemeinsamen Natur (‚subjektiv‘ und ‚objektiv‘) in der Philosophie sich einstellt, ist der Ausgangspunkt jedes ‚kritischen‘, jedes Hinsichten unterscheidenden Denkens. Sofern die neuzeitliche Wissenschaft sich aus diesem kritischen – auch: skeptischen – Bewusstsein für manche allzu einfach hingestellte Ursachen ergibt, findet sich auch bei ihren Verfechtern dieselbe Warnung, die – sobald sie ausgesprochen ist – immer auch reflexiv funktioniert. So unterscheidet Bacon in seinem *Novum Organum* (1620) bekanntermaßen zwischen vier Arten von ‚idola‘, die den menschlichen Geist gefangen halten: ‚idola tribus‘ (die Einschränkung durch die biologische Ausstattung des Menschen und seiner Sinnesorgane), ‚idola specus‘ (die impliziten Geltungsvoraussetzungen der jeweils eigenen ‚Höhle‘), ‚idola fori‘ (die Missverständnisse auf dem kommunikativen ‚Marktplatz‘ der Diskussion), schließlich die ‚idola theatri‘, die sich aus den impliziten Geltungsvoraussetzungen nicht des alltäglichen Lebens, sondern der bekannten philosophischen Lehren ergeben.⁸¹⁶ Allen vier ‚idola‘ ist gemeinsam, dass sie sich aus impliziten Voraussetzungen speisen – vor allem ist ihnen aber gemeinsam, dass sie noch uns gemeinsam sind, dass wir – wie Kant es in den am Anfang dieses Kapitels zitierten Stellen zum ‚transzendentalen Schein‘ betont – stets immer wieder vor dieselbe Aufgabe gestellt sind: die impliziten Geltungsvoraussetzungen auf logisch rechtfertigbare Weise zu explizieren. Dementsprechend irreführend ist dann das verabsolutierte Konzept eines ‚Fortschrittes‘, der in allem Vergangenen freilich deswegen ‚Irrtümer‘ zu sehen glaubt, weil er es ex post besser weiß, der aber nicht aus den Dogmatismen der Vergangenheit lernt, wenn er die eigene Perspektive verabsolutiert und damit verdammt ist, aus der Zukunft, von einem weiteren ‚letzten Standpunkt‘ aus, als Irrtum und Dummheit bestimmt zu werden – bis in alle Ewigkeit.

Das Bemerken unseres ‚transzendentalen Scheins‘ kann dann so auch als eine Art Hauptproblem des 19. und 20. Jahrhunderts gesehen werden, auch weil es von den humanwissenschaftlichen Immanenzen ‚Geschichte‘, ‚Gesellschaft‘, ‚Psyche‘ und ‚Sprache‘ aus gefasst wird. So wie Nietzsche in der Geschichte die Hypostasen eines – den eigenen Willen zur Macht vor sich verbergenden – Denkens als Sich-verhalten-zu-... kritisiert und die Geschichtsschreibung der Fakten und Genealogien philosophisch in die Geschichtsschreibung seiner ‚historischen Methode‘ aufzulösen, die Moralphänomene auf die grundlegende Auseinandersetzung von Selbst-Setzen und Fremd-gesetzt-Werden zurückzuführen versucht, nimmt auch die Semiologie von Saussure die Sprache nicht als historisch überlieferte Menge

⁸¹⁶ Vgl. Bacon, Francis: *Neues Organon*. Teilband 1, hg. v. Wolfgang Krohn, übers. v. Rudolf Hoffmann, Hamburg 1990, S. 101-145, Aphorismen 38-68. – Vgl. S. 125, Aphorismus 61: „Die Idole des Theaters sind nicht angeboren, noch haben sie sich heimlich in den Geist eingeschlichen; sondern sie sind offensichtlich aus den Fabeln der Theorien [usw.] [...] dem Verstand beigebracht und von ihm aufgenommen worden. Gegen sie mit Widerlegung aufzutreten, entspricht ganz und gar nicht dem von mir [Gesagten]. Da wir nämlich weder bezüglich der Grundlagen [nec de principiis] noch der Beweisführung übereinstimmen [consentiamus nec de demonstrationibus], entfällt jede positive Auseinandersetzung [tollitur omnis argumentatio].“

von Elementen in den Blick, sondern als strukturlogisch explizierbares Geschehen von Aktualisierung und Virtualisierung.⁸¹⁷ Freuds Psychoanalyse wendet die Differenzierung therapeutisch, wenn die als operative Voraussetzungen gedachten unbewussten Anteile sich in neurotischen Wiederholungszwängen und in psychotischen Schüben ad hoc aufgestellter, radikal eigener ‚Realität‘ sich zu verselbstständigen drohen. Die verfestigten Strukturen, die als mächtiger als wir vorgestellt sind, drohen sich unserer zu bemächtigen, uns von uns zu entfremden. Das ist, wieder von der ‚Psyche‘ in die ‚Gesellschaft‘ gewendet, schließlich ein wichtiges kritisches Element der Analyse von Marx, die sich in *Das Kapital Bd. 1* schon in der Analyse der Warenform niederschlägt:

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge. [...] Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“⁸¹⁸

Wie in den vorangegangenen Kapiteln und Abschnitten immer wieder vom ‚Präsenzphantasma‘ die Rede war, so ist auch hier eine *Relation* als verdinglicht gedacht, als zu einer ‚phantasmagorischen Form‘ geronnen konzipiert. Die ‚Warenform spiegelt zurück‘, sie reflektiert – nicht symmetrisch, sondern asymmetrisch – das ‚gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst‘, aber verfallen zu einem seltsam ‚Gegenständlichen‘ am Gegenstand, das die ‚Ware‘ als solche erst bestimmt: „Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Wert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist.“⁸¹⁹ Sofern dann menschliche Arbeit verstanden wird z. B. als „Prozeß zwischen Mensch und Natur [...], worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert [...]“⁸²⁰, ist die Arbeit des Menschen, der etwas schafft, immer schon ‚Mit-Anwesenheit‘, ‚syn-ousia‘, in der betreffenden Sache. Die Welt, die uns umgibt, und die wir nicht entdeckt, sondern geschaffen haben, ist eine Welt aus geronnenem Logos qua Arbeit. Und sofern Menschen endliche Wesen sind, deren Schaffen eine bestimmte Zeit benötigt,

⁸¹⁷ Vgl. Zorn, Daniel-Pascal: Stellvertretung und Verschiebung. Zur Strukturlogik metonymischer Verhältnisse, in: Schweidler, Walter (Hg.): Zeichen – Person – Gabe. Metonymie als philosophisches Prinzip, Freiburg 2014, S. 100-126; Jäger, Ludwig: Ferdinand de Saussure zur Einführung, Hamburg 2010, S. 134-163: 161-163.

⁸¹⁸ Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band Buch I. Der Produktionsprozeß des Kapitals (MEW 23), Berlin 171988, S. 86. – Vgl. Das Kapital Dritter Band Buch III (MEW 25), S. 823: „Es [das Kapital] [...] sind die von einem bestimmten Teil der Gesellschaft monopolisierten Produktionsmittel, die der lebendigen Arbeitskraft gegenüber verselbständigten Produkte und Betätigungsbedingungen eben dieser Arbeitskraft, die durch diesen Gegensatz im Kapital personifiziert werden. Es sind nicht nur die, in selbständige Mächte verwandelten Produkte der Arbeiter [...], sondern es sind auch die gesellschaftlichen Kräfte [...], die als Eigenschaften ihres Produkts ihnen gegenübertreten. [...] Und endlich als Dritten im Bunde [von Kapital, Boden und Arbeit] ein bloßes Gespenst – ‚die‘ Arbeit, die nichts ist als eine Abstraktion und für sich genommen überhaupt nicht existiert [...].“

⁸¹⁹ Marx, Das Kapital I, S. 53.

⁸²⁰ Marx, Das Kapital I, S. 192.

die zugleich ihre Lebenszeit ist, sind eben „[a]ls Werte [...] alle Waren nur bestimmte Maße festgeronnener Arbeitszeit.“⁸²¹ Die Welt, die wir geschaffen haben, besteht nicht nur aus ‚Materie‘, sondern auch und insbesondere aus ‚Form‘ – und es ist diese Kraft *zur* ‚Form‘, die als ‚Arbeitskraft‘ Millionen menschlicher Stunden in die *Produktion* steckt, die zur Leitvokabel unserer Gegenwart geworden ist. Sofern dann an diesem Prozess von Produktion – Akkumulation – Investition usw. Probleme entdeckt werden können – im infiniten Regress der finanziellen Akkumulation durch ‚Nullen hinter der 1‘, in der Ausbeutung von Natur und Mensch, in der Ignoranz gegenüber den operativen Bedingungen des gemeinsamen Lebens und des Lebens überhaupt – sind diese Probleme immer noch dem Implizitbleiben unserer eigenen Relationierung geschuldet. Und doch: Diese Implikation scheint zugleich die Bedingung der Möglichkeit dafür zu sein, dass wir uns gegenseitig die Welt in Begriffen von ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ erschließen können.⁸²² Die Implikation ist aus Sicht der Philosophie ein Problem. Wenn sie zum Dogma wird, kann sie für den Philosophen lebensgefährlich werden. Und doch ist, solange so etwas wie ein ‚Dogma‘ oder eine ‚Implikation‘ bemerkt werden kann, die Gegenspannung immer noch aktiv und am Werk.

So geht denn auch die ‚kritische Theorie‘ des 20. Jahrhunderts auf dieses Problem der immer wieder ins Implizite zurückfallenden Explikation ein. Sie äußert sich in, von der Gegenseite als ‚irrationalistisch‘ wahrgenommenen und/oder diffamierten, kritischen Äußerungen zu

⁸²¹ Marx, Das Kapital I, S. 54. Vgl. MEW 13, S. 18.

⁸²² Vgl. Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung, in: Ders.: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, Kritische Studienausgabe (KSA 6), hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München ⁸2008, S. 91: „Der Mensch hat [...] [d]as woran er am festesten glaubte, den Willen, den Geist, das Ich, aus sich herausprojicirt – er nahm erst den Begriff Sein aus dem Begriff Ich heraus, er hat die ‚Dinge‘ als seiend gesetzt nach seinem Bilde, nach seinem Begriff des Ichs als Ursache. Was Wunder, dass er später in den Dingen immer nur wiederfand, *was er in sie gesteckt hatte?* – Das Ding selbst, nochmals gesagt, der Begriff Ding, ein Reflex bloß vom Glauben an’s Ich als Ursache...“ – Für diese Einsicht kann man allerdings nicht erst Nietzsche bemühen, sondern man kann auch schon bei Spinoza nachschlagen, vgl. Benedictus de Spinoza: Die Ethik. Lateinisch-deutsch, Stuttgart 2007, S. 91-109: Pars I, Anhang zu Lehrsatz 36. Ausgangspunkt ist „das, was jedermann annehmen muß [...]: nämlich daß alle Menschen, ohne Kenntnis der Ursachen der Dinge, zur Welt kommen und daß alle den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen, und sich dessen wohl bewußt sind [cujus rei sunt consci].“ (93) – „Können sie die Zweckursachen [der Dinge] aber von keinem anderen erfahren, so bleibt ihnen nichts andere übrig, als sich an sich selbst zu wenden [ad semet se convertant] und auf Zwecke zu sinnen, von denen sie selbst zu dergleichen bestimmt zu werden pflügen, und so beurteilen sie die Sinnesart eines anderen notwendig nach ihrer eigenen. Da sie ferner in sich und außer sich zahlreiche Mittel bemerken, die zum Erreichen ihres Nutzens nicht wenig beitragen [...], so kam es, dass sie alles in der Natur als Mittel zu ihrem eigenen Nutzen betrachten. Und weil sie wissen, daß jene Mittel von ihnen zwar gefunden, aber nicht hergestellt sind, sehen sie sich daher veranlaßt zu glauben, irgendein anderer sei es, der diese Mittel zu ihrem Nutzen bereitet habe.“ (95) – „So ist jenes Vorurteil zum Aberglauben geworden [hoc praejudicium in superstitionem versum] und hat in den Herzen tiefe Wurzeln geschlagen.“ (97) – Spinoza konfrontiert diese Haltung mit dem Theodizeeproblem und dem Problem des ‚bedürftigen Gottes‘ und kritisiert in der Folge die dogmatische Setzung, eine einmal angenommene Ordnung sei ‚gut‘ und was ihr (vermeintlich) widerspricht, sei ‚schlecht‘. Die bemerkenswerte Passage endet schließlich in einer Destruktion des naturalistischen Fehlschlusses: „Denn die Vollkommenheit der Dinge [rerum] ist allein nach ihrer Natur und ihrer Macht zu schätzen; folglich ist ein Ding deshalb nicht mehr und nicht weniger vollkommen, weil es den menschlichen Sinn ergötzt oder abstößt, weil es der menschlichen Natur zusagt oder widerstreitet.“ (109)

Wissenschaft und Technik, zum Fortschrittswahn und zum Dogmatismus von Positivismus und Naturalismus, schließlich zur fast verzweifelten Feststellung, dass die andere Seite sich derart eng in die eigene Auslegung eingesponnen hat, dass *von ihr aus* die Differenzierung der Hinsichten gerade nicht mehr möglich scheint:

„Um die Entstehung der Formen und ihrer Inhalte zu begreifen, müßte man den Formalismus überwinden können. Doch die Methoden der Gesellschaftswissenschaften selbst machen es unmöglich, ein solches Vorhaben ins Auge zu fassen. Die Wissenschaften sind der Spezialisierung gefolgt, die in der Produktion eingetreten ist; jede Wissenschaft hat sich in sich selbst verschlossen, nur mit ihrer eigenen Methodologie beschäftigt, von ihrem konkreten Substrat und von jeder Frage ontologischer Grundlegung abgeschnitten. Das von den modernen Wissenschaften ignorierte ontologische Problem kann auch von der ihnen entsprechenden Philosophie nicht gestellt werden. Wenn die Wissenschaften von den empirischen Gegebenheiten ausgehen, ohne nach dem Ursprung dieser ‚Gegebenheiten‘ und nach ihrer eigenen Verfahrensweise zu fragen, so verwechselt die Philosophie die formalistische Begriffsbildung in den modernen Wissenschaften mit einem unveränderlichen Substrat. So verschwindet jede Möglichkeit, die Verdinglichung, die Grundlage dieses Formalismus zu durchschauen.“⁸²³

Die Lage, die sich daraus ergibt, ist ein Rückfall in die bloße Polemik: Wo die eine Seite nur die Verblendung der anderen erkennen kann, die sich selbst durch Dogmatisierung verunmöglicht hat, die Kritik auch nur zu *verstehen*, kann die andere Seite in diesen Vorwürfen nur unwissenschaftliche und uninformierte Aussagen sehen, die nicht diejenige Dignität erreichen, die sie benötigen, um als relevant wahrgenommen zu werden. Oder andersherum: Wo die eine Seite ständig dogmatisch auf eine dahinterliegende Dimension verweist – die Psyche, die Gesellschaft, die Geschichte –, die in ihrer Analyse Grundlage jeder weiteren Fragestellung ist, sieht die andere Seite nur das Missverständnis der einen Seite, dass Wissenschaft eine Instanz der ‚letzten Wahrheit‘ sein soll, und verteidigt den eigenen, bescheideneren Erkenntnisanspruch gegen diejenigen, die ohne empirische Forschung Aussagen über das ‚Entstehen‘ von Erkenntnis und Wissen machen wollen. Auf beiden Seiten aber wechseln die Richtungssinne der in den Diskussionen stets implizit problematisierten Reflexivität von der logischen auf die ontologische Seite und zurück, im Kreise-Ziehen um andere Kreise, in der Suche nach dem Ganzen und der Vollständigkeit, die das eigentlich wichtigste Moment der ganzen Auseinandersetzung – diese Auseinandersetzung, mit dem Anderen, in einer gemeinsam geteilten Rede – gerade ignoriert. Das *ceterum censeo* der (nicht dogmatischen) kritischen Theorie lautet also: Bedenke Deine eigene Position! – Sie bezieht sich, von Nietzsche bis in die Gegenwart, immer wieder auf die Differenzierung der Hinsichten und auf die Warnung, das Gedachte nicht für das Gegebene zu halten: „Denken ist dem eigenen Sinn nach Denken von etwas. [...] Ratio wird irrational, wo sie das vergißt, ihre Erzeugnisse, die Abstraktionen, wider den Sinn von Denken hypostasiert.“⁸²⁴ Dem Vergessen der seinslogischen Nivellierung ist das Erinnern, die Rückwendung und die Explikation der denklogischen Differenzierung, gegenübergestellt. Die Philosophie, so kann gesagt werden, ist dann genau in diesem Sinne ‚weltfremd‘, dass sie das, was uns ‚Welt‘ erst her- und

⁸²³ Ishaghpour, Youssef: Vorwort, in: Goldmann, Lucien: Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente, Darmstadt u.a. 1975, S. 43-44.

⁸²⁴ Adorno, Negative Dialektik (wie Anm. 340), S. 44.

hinstellen lässt, noch einmal zurückführt in den gleichsam *status nascendi* des logischen Gegebenseins und seine relative Stelle im Logos. Dem Vergessen ist stets, sobald Vergessen ‚Vergessen‘ ist, schon ein Erinnern beigelegt, das dann auch noch sich selbst umfassen kann. Aber das Vergessen ist zugleich das, was es uns ermöglicht, in der Welt und mit ihr umzugehen. Und so stehen wir stets in der Spannung zwischen Nivellierung und Differenzierung: „Die anfängliche ‚Illusion‘ des Subjekts liegt einfach darin, daß es vergißt, seine eigene Tat dazuzurechnen, daß es folgendes nicht sieht: ‚es zählt, es ist gezählt und in dem Gezählten ist das Zählende schon darin‘ (Lacan).“⁸²⁵ Wer die logische Position nicht bedenkt, der geht auf in der Illusion, dass er seinen Gegenstand beherrscht, obwohl es genau umgekehrt ist. Oder wie sich Plotin unübertroffen ausdrückt: „[E]in Wesen, das etwas bewundert und ihm nachjagt, gesteht eben durch diese Bewunderung und dies Nachjagen ein, ihm unterlegen zu sein [...]“.⁸²⁶

Die Wahrnehmung impliziter Reflexivität unterliegt selbst der reflexionslogischen Bewegung, die sie beschreibt: Sie nimmt reflexive Reste wahr, in denen der Versuch gemacht wird, das Operative ganz in das Inhaltliche einzuholen oder in denen die Vergeblichkeit dieses Versuchs begrifflich konstatiert wird, als ‚Transzendenz‘ oder ‚Immer schon‘ in eine Vergangenheit gesetzt wird, die nie Gegenwart war oder in eine Zukunft, die immer nur ‚noch nicht‘ da ist. Sie nimmt, an diesen reflexiven Resten, deren Gemeinsames wahr: seinslogische Nivellierung, als Versuch, sich letztbegründend und vergegenständlichend in einer Welt einzurichten, die durch dieses ‚Einrichten‘ selbst mit geschaffen und bestimmt wird. Insofern philosophische Reflexionen danach streben, ihren Logos in einer Begründung – oder eben einer Letztbegründung – zu schließen, bleiben sie dabei stets mit der Überzahl derjenigen – aus ihrer Sicht – Logoi konfrontiert, die unbegründet erscheinen oder, in nur wenig komplexen Begründungsschritten, darin eigentlich ‚dogmatisch‘, so etwas wie ‚Welt‘ ein- und aufrichten. Die philosophische Tradition nimmt aber nicht nur implizite Reflexivität wahr, reflexive Reste und seinslogische Nivellierungen am eigenen Logos und an dem Anderer; sie nimmt nicht nur die Nivellierung selbst als problematisches Verhältnis wahr – als Vergessen, als Verdinglichung, als Gerinnung und Sedimentierung, als Verkalkung und Verfestigung der Begriffe –, sondern sie nimmt auch und insbesondere *dieses Verhältnis zwischen der thematisierenden Differenzierung und der thematischen Nivellierung* wahr. Sie problematisiert es nicht nur als Erkenntnisproblem, sondern auch als Phänomen, als Spannung *zwischen* Aufrechterhaltung und Verfall, als nötigen Input von Reiz und Information und Energie, als *gegenwendige Fügung von seinslogischer Nivellierung und denklogischer Differenzierung* – und sie tut es nicht selten in eben jenen Begriffen, die wieder das Entstehen des Worin seiner eigenen Thematisierung zu thematisieren suchen: in der ‚*phýsis*‘, der Ordnung und dem Gesetz der ‚*zeigenden*‘ Göttin *Dike*; im Bedenken der ‚*génesis*‘ der bestehenden Ordnung des ‚*kosmos*‘; später in der ‚*zoé*‘ und im ‚*biós*‘, in Begriffen des Lebens, der Gestaltung, der Schöpfung, des Werdens und – daran anschließend – der Freiheit und der Möglichkeit. Jede Verwirklichung von etwas kann nur als Bestimmtes sein, kann sich nur als ein

⁸²⁵ Žižek, Slavoj: *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* Jaques Lacans Psychoanalyse und die Medien, Berlin 1991, S. 11.

⁸²⁶ Plotin, *Enneade* V 1, 1,18-19.

Bestimmtes geben: Mit diesem Grundgedanken könnte man die Philosophie, nun sofern sie direkter überliefert ist als Thales, noch einmal beginnen lassen.⁸²⁷

Der ‚Übergang‘ in Natur und Geschichte

Die philosophische Überlieferung beginnt mit einem Satz von Anaximander: „... archè ... [...] tôn onton tò ápeiron ... ex hōn dè he génesis esti toís oúsi, kai tèn phthoràn eis taúta gínesthai katà tò chreón: didónai gàr autà díken kai tísín allélois tês adikías katà tèn toú chónou táxin.“⁸²⁸ Da vorsokratische Fragmente grundsätzlich auslegungsbedürftig sind, kann sehr wörtlich übersetzt werden: „... den Anfang ... von den Dingen das Markierungslose ... aus welchen aber das Entstehen ist den Seienden, auch das Vergehen in dieselben wird gemäß dem Brauch: denn sie geben einander Recht und Vergeltung für das Unrecht gemäß der Ordnung der Zeit.“⁸²⁹ Der erste Satzteil kann so gelesen werden, dass ‚ápeiron‘ die inhaltliche Bestimmung von ‚archè‘ ist: Der Ursprung, was auch immer er sei, wäre ‚markierungslos‘.⁸³⁰ Diese Überlegung begegnete bereits bei Thales: dort war das Meer das ‚Markierungslose‘, aus dem alles andere hervorgeht. Der erste Satzteil kann auch so gelesen werden, dass das ‚Markierungslose‘, das ‚ápeiron, als ‚archè‘ genommen wird: das ‚Markierungslose‘ oder, von Aristoteles her, das ‚Unendliche‘ wäre dann der Anfang der Dinge oder Sachen. Reflexionslogisch macht das insofern Sinn, als dass immer dann, wenn ‚ápeiron‘ gesagt ist, ja bereits Bestimmtes und Begrenztes geworden ist: der Anfang wäre reflexiv, darin, *dass er gibt, indem man ihn denkt*.⁸³¹ Für den zweiten Satzteil zum Werden und Ver-

⁸²⁷ Die folgende Studie zu Anaximander wiederholt Schällibaums Darstellung in einem anderen Kontext, vgl. Ders., *Macht und Möglichkeit*, S. 119-127. – Diese Darstellung bildet in *Macht und Möglichkeit*, gemeinsam mit der Studie zu Parmenides (129-138) das eigentliche Zentrum des Buches.

⁸²⁸ DK 12 B 1. – Die Übersetzung dort: „Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das Apeiron (das grenzenlos-Unbestimmbare). Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.“ – Vgl. die Übersetzung von Heidegger ab ‚ex hōn...‘ in Heidegger, Martin: *Holzwege* (GA 5), hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1977, S. 321-373: 329: „Aus welchem aber das Entstehen ist den Dingen, auch das Entgehen zu diesem entsteht nach dem Notwendigen; sie geben nämlich Recht und Buße einander für die Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.“

⁸²⁹ Ich übernehme Teile aus den Übersetzungen von Buchheim und Schällibaum, vgl. Buchheim, *Die Vorsokratiker*, S. 62: „(Werden und Vergehen der Dinge sind verknüpft) gemäß dem unerläßlichen Muß: Denn sie gewähren einander gebührendes Recht und Vergeltung für das Unrecht in der Ordnung der Zeit.“ Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 125: „Archè der Seienden (ist) das Unbegrenzte. Aus welchen [!] aber das Entstehen ist den Seienden, auch das Vergehen in dieselben wird, gemäß dem Schicklichen [...]; es geben nämlich sie Recht und Buße einander für die Ungerechtigkeit, gemäß der Ordnung der Zeit.“

⁸³⁰ Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 121, 125.

⁸³¹ Zugleich ist dann das Problem aufgeworfen, dass man über ‚ápeiron‘ als *Sache* gerade nicht mehr sprechen kann, weil eine solche Sache dann erstens immer schon auf das hin verlassen wäre, was es nicht ist und weil der ‚Ursprung-von-...‘ ja gerade keine Sache neben dem sein kann, wovon er ‚Ursprung‘ ist. Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 122: „[Das] sind alles Einwände, die schnell folgen, aber nicht treffen. Sie denken nicht. Sie gehen von Voraussetzungen aus. Sie setzen voraus, dass das Unbegrenzte etwas sei, etwas Bestimmtes, ein Ding – das Gegenstand werden könne und das man sich dann aber nicht vorstellen könne. Sie stellen sich das Unbegrenzte vor – inhaltlich, inhaltlich bestimmt – als ein Ding –, das man sich nicht vorstellen könne.“ – Man kann dann spekulieren, wie ein Philosoph auf ein solches sachliches Missverständnis reagieren

gehen weist Schällibaum darauf hin, dass hier „von mehreren ‚Woraus‘ und ‚Wohinein‘“ die Rede ist: „Aus welchen‘ und ‚in dieselben‘ ist Plural, es sind viele – und dafür kommen in Frage bloß die vielen *einzelnen* Seienden selbst, und dabei spielt es reflexionslogisch keine Rolle, welche diese sind [...]“. ⁸³² Dieser zweite Satzteil erlaubt es, an die Stelle der ‚arché‘ die ‚onta‘ zu setzen, aus denen andere hervorgehen und in die hinein sie wieder vergehen. Dann wäre aber ‚ápeiron‘, noch einmal anders, nicht selbst die ‚arché‘, sondern würde dieses Wechselspiel von ‚génésis‘ und ‚phthorá‘ beschreiben, von ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘. Erkennbar stehen diese beiden aber noch einmal, auf der operativen Ebene, in einer ‚genetischen‘ Ordnung: ‚Aus welchen‘ ist ‚Entstehen‘; das ‚Entstehen‘ ist selber noch *aus etwas*, ist nicht der Anfang sondern *Ausdruck für den Anfang*, nachträglich, und ebenso steht auch das ‚Vergehen‘ noch in dieser Ordnung: es ‚wird denselben‘ und zwar gemäß dem ‚Brauch‘ oder dem ‚Bedarf‘, auch noch: *dem, was gebraucht wird*, wie in ‚operativ‘ noch die ‚opera‘, die notwendige Arbeit des Logos steckt. Dieser ‚Brauch‘ wird nun begründet: „[...] denn sie geben einander Recht und Vergeltung für das das Unrecht gemäß der Ordnung der Zeit.“ Was hier thematisch ist, ist ein Geschehen noch von ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘, so aber, dass dieses Geschehen – und nicht das ‚Werden‘ oder ‚Vergehen‘ – der grundlegende Prozess ist. ⁸³³ Dieser grundlegende Prozess, der durch den ‚Brauch‘ oder den ‚Bedarf‘ ausgedrückt wird, vollzieht sich in einem gegenseitigen Rechtsverhältnis von ‚Schuld‘ und ‚Vergeltung‘ oder ‚Sühne‘: „Dafür, dass eines (ein Seiendes) ist und das andere nicht – dafür zahlt es Strafe – dem andern –, indem es wieder abtritt und nicht mehr *ist*, wieder abtritt aus dem Sein gleichsam, so dass das andere sein kann, das andere wird.“ ⁸³⁴ Eines wird – und muss vergehen, damit ein anderes *an seine Stelle* treten kann. Was aber nicht vergeht, *das ist diese Stelle*, das ist die Möglichkeit, die zugleich notwendig ist, weil sie Bedingung ist für alles, was wird (und vergeht) und darin noch für ‚Werden‘ (und ‚Vergehen‘). Die Dinge stehen dann aber weiterhin zueinander in einem Verhältnis der gegenseitigen Zueignung, die nie ganz aufgelöst, von keinem Ding ganz in Anspruch genommen werden kann: „Recht im emphatischen Sinne des Wortes ist nur die Wiedereinebnung eines veränderten Ausschlagens in den grundlegenden Ausgleich. Das Recht besteht nicht nur, weil es eine starr einzuhaltende Ausgeglichenheit geben müßte (das wäre völlig rechtlose Indifferenz) [...], sondern es besteht, weil und solange das eine (die Ausgeglichenheit) auf das andere (die Ausfälligkeit) *schon gefasst* [!] ist; mit anderen Worten: das Recht besteht selbst schon als die garantierte Umkehr seiner Verletzung.“ ⁸³⁵ Alle Dinge oder Sachen sind so, indem sie andere nicht sind, aber darin liegt nicht die Unmöglichkeit dieser Anderen, sondern ihre *Möglichkeit*. Was Anaximander hier in einem gegenseitigen Schuldverhältnis ausdrückt, das *zugleich* ‚gemäß der Ordnung der Zeit‘, also nacheinander, sich vollzieht, ist die erste Fassung einer reflexionslogisch aufmerksamen Spannung zwischen ermöglichter Bestimmtheit und ermög-

könnte, das sich in seinem Selbstwiderspruch verfängt: Z. B. indem er darauf hinweist, dass ‚Nicht-Seiendes‘ eben nicht als Seiendes gedacht werden kann.

⁸³² Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 125.

⁸³³ Vgl. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik*, Würzburg 1992, S. 52-53.

⁸³⁴ Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 120.

⁸³⁵ Buchheim, *Die Vorsokratiker* (wie Anm. 248), S. 68.

lichender Unbestimmtheit, die den Prozess des Werdens vorantreibt.⁸³⁶ Und insofern dann als ‚arché‘ die ‚onta‘ angenommen werden können – nicht sie selbst, sondern ‚sie‘, ihre schiere Pluralität und Gemeinschaft in diesem gegenseitigen Rechtsverhältnis, in dem sie nacheinander stehen – läge der ‚Ursprung‘ weder in einer Sache, noch in einer ‚unendlichen Materie‘, sondern reflexiv in diesem Prozess selbst: „Begrenzt sind alle Seienden, *wie* sie sind, indem sie sind, darin, dass sie sind – sofern sie sind: aber sie sind nicht begrenzt darin, dass immer neue Seiende entstehen und alte vergehen. [...] Ihr Sein als Einzelne ist begrenzt; der *Prozess* des Seins – des Entstehens und Vergehens – ist unbegrenzt. [...] ‚In‘ ihm ist nichts. Es ist kein Raum. [...] Es ist vielmehr [...]: der Prozess der Seienden, der unbegrenzte Prozess der unbegrenzt immer wieder Seienden, der Prozess des Seins der Seienden, im Werden im Vergehen.“⁸³⁷ Dieser Befund, der am Grund gerade nicht den ‚Ursprung‘, sondern das ‚Gemeinsame‘, die ‚Pluralität‘ entdeckt – logische Position als bloße Möglichkeit-zu-... – aber von dem her, was dann je schon möglich war –, ergibt sich bei Anaximander dann auch inhaltlich, als ein Geschehen der fortgesetzten Ausfaltung, Ausformung, Verhärtung und darin neu entstehender Ausfaltung: „Man bemerkt an [...] [den] Schilderungen [von Anaximanders Denken durch andere, D.P.Z.] immer wieder das Gedankenmuster einer wechselweisen Einkapselung, Umhüllung und Einrindung der Dinge, welche den jeweiligen Entwicklungsschritt gleichsam schirmt und schützt. Dieser Schutz währt solange, bis das Gereifte hervortritt, um dann womöglich seinerseits zum Umhüllenden zu werden [...]“.⁸³⁸ Inhaltlich gedacht: Das Inhaltliche gerinnt zum Operativen und ermöglicht (bestimmt) dadurch anderes, neues Inhaltliches: Das *ist* die Poiesis. – Operativ gedacht: Das Operative verschwindet im Inhaltlichen, wird von ihm konsumiert und dem Kommenden geschuldet – und wenn das ‚Vergehen‘ wird, wird in diesem Vergehen das Werden des Neuen. Das ist die *Möglichkeit* der Poiesis.

Dieser in sich mehrfach reflexive Grundgedanke lässt sich auch an einer weiteren vorsokratischen Position auslegen, die wichtig ist für Hölderlin. Empedokles, in der philosophischen Tradition bekannt für die vier Elemente und die ‚póroi‘, die ‚Übergänge‘ zwischen ihnen, formuliert in Fragment 17 einen ganz ähnlichen Prozess. Aufgrund der Komplexität des Fragments bietet sich hier eine Zeilendarstellung an:

1. dipl'éréo: tote men gar hen euxèthè monon einai
2. ek pleonon, tote d'au diephy pleon' ex henos einai
3. doie dè thnetôn génesis, doie d'apóleipsis:
4. tèn mèn gàr pánton sýnodos tíktei t'olékei te,

⁸³⁶ Vgl. Buchheim, *Die Vorsokratiker*, S. 64: „[D]er wörtlich überlieferte Satz des Anaximander betont [...] die innere Geschlossenheit innerhalb dessen die Dinge und alle bestimmten Gefüge nur aus *einander* werden und in *einander* vergehen.“

⁸³⁷ Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 126. – Das ‚Sich-einem-anderen-Verstatten‘ ist, schon bei Plotin, ‚Ex-sistenz‘: „[...] sei es sich verwandelnd oder aus seinem Sein heraustretend einem anderen Ding verstattet [hétéron ti gennâ hê existámenon heautoû édoken állo anth'autoû einai, „aus sich heraustretend hat gegeben einem anderen entgegen ihm selbst zu sein“] [...].“ Vgl. Plotin, *Enn.* II 5, 3, 5-7. Da nichts daran hindert, dass das ‚es‘ oder der Andere hier auch man ‚selbst‘ sein kann, nachträglich, ist bereits hier so etwas wie ‚Geworfensein‘ gedacht.

⁸³⁸ Buchheim, *Die Vorsokratiker*, S. 70.

5. he dè pásin diaphouménon threphtheísa diépte.
6. kai taut' allassonta diamperes oudama légei
7. allote men philoteti synerchomen' eis en apanta
8. allote d' au dich' hekasta phoreumena Neikeos echthei
9. outos hi men en ek pleonon mematheke phyesthai
10. he de palin diaphyntos henos pleon ektelethousi
11. tei men gignontai te kai ou sphisin empedos aion
12. ei de diallassonta diamperes oudama légei
13. taúte d'aièn éasin akínetoι katà kýklon.⁸³⁹

- „1. Zweifaltige werd' ich verkünden: bald denn wächst Eins allein zu sein
2. aus Vielen, bald wiederum ent-wächst Viele aus Einem zu sein
3. zweifach ist von Vergänglichem Werden, zweifach Wegweichen.
4. Jene denn gebiert der Zusammenlauf von Allem und zerstört,
5. dieses hingegen, wachsen sie auseinander, zerrissen wiederum reißt weg
6. Und diese Wechselnden lassen durch-wegs nirgend ab,
7. bald durch Liebe zusammengekommen in Eins Alle insgesamt
8. bald wiederum auseinander ein jedes einzeln getragen durch den Hass des Streits
- [9. Insofern nun so Eines aus Mehrerem gelernt hat zu entstehen]⁸⁴⁰
10. Insofern wiederum – Eins auseinandergewachsen – zu Vielen sich vollenden,
11. insofern werden sie und ist ihnen Zeit nicht standhaft;
12. insofern [aber] [die] Durch-Wechselnde[n] durchwegs nirgend ablassen,
13. so immer sind sie, unbeweglich gemäß Kreislauf.“⁸⁴¹

Thematisch ist hier offensichtlich das ‚Doppelte‘, in mehrerlei Hinsicht und noch auf der operativen Ebene, in der Doppelung der Hinsichtenunterscheidung ,tê – hê': „Dieses Zweifache – Auseinander-Faltige (di- mit der Wurzel ,pl') – findet sich durchgängig in beinahe jeder Zeile und in verschiedenen Wörtern. Und dieses Zweifache der Hinsichten ist es, was eigentlich, durch sämtliche Doppeltheiten hindurch, der Text verkündet.“⁸⁴² Am ‚Anfang‘ steht kein ‚Ursprung‘, keine Sache, sondern das Ineinander zweier Prozesse:⁸⁴³ Aus Vielen heraus wächst Eins allein, zu sein, und aus Einem wächst heraus Vieles, zu sein. Beide Prozesse sind in sich bereits *Entfaltung von ... auf etwas hin*, das dann, wenn entfaltet, *ist*. Ein

⁸³⁹ DK 31 B 17.

⁸⁴⁰ Vgl. DK 31 B 17, 9.

⁸⁴¹ Vgl. zu der hier gegebenen Übersetzung und Empedokles-Studie Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 195-198; Ders. Alles sagen, S. 118-119, 118 Anm. 13 [127-128]. Die Analysen zu Empedokles gehören zu den wichtigsten und zugleich schwierigsten Abschnitten in *Reflexivität und Verschiebung* und in *Alles sagen*. Sie sind gleichwohl für das Verständnis der (wörtlich zu nehmenden) Komplexität von reflexiven Figurationen von entscheidender Bedeutung, weil sie bereits ‚systematisch‘ denken im Sinne von ‚Operationen‘ und ‚Elementen‘. Ebenso wie bei Anaximander lehne ich mich hier stark an Schällibaum an, versuche aber die Betonung etwas mehr auf die produktive Spannung zwischen Verfestigung und Auflösung, Nivellierung und Differenzierung hin zu verschieben. – Für eine alternative Übersetzung vgl. Primavesi, Oliver: Empedokles Physika I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs, Berlin/New York 2008, S. 64-65.

⁸⁴² Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 196.

⁸⁴³ Vgl. Kirk, Geoffrey S./Raven, John E./Schofield, Malcolm: Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare, Stuttgart 2001, S. 316-321. – Kirk/Raven/Schofield lesen das Fragment als „Hauptstück der Philosophie des Empedokles“ und bemerken, dass „Zeilen 1–5 uns von einem zweigliedrigen Prozeß [berichten].“ (317)

Drittes oder ein ‚Ursprung‘, der oder aus dem entfaltet wird, ist nicht angegeben; ‚zu sein‘ ist nur das Resultat, nicht schon der Anfang. So können am Anfang auch diese beiden Prozesse stehen, die so sich reflexionslogisch wenden lassen: „Empedokles spricht hier ganz allgemein von zwei Prozessen, die als solche Subjekt sind und die als solche *Resultate* – Eins, Viele – herstellen. Woraus? Ist hier nicht zu fragen, es gibt kein Woraus, es gibt nur diese *Asymmetrie*.“⁸⁴⁴

In Zeile 3-5 wird nun eine Art Betrachtung in der Betrachtung gegeben: „3. zweifach ist von Vergänglichem Werden, zweifach Wegweichen. 4. Jene denn gebiert der Zusammenlauf von Allem und zerstört, 5. dieses hingegen, wachsen sie auseinander, zerrissen wiederum reißt weg.“⁸⁴⁵ In Zeile 3 ist explizit angesprochen die Doppelheit von ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘ von *Vergänglichem*. Im ‚Zusammenlauf‘ (‚*sýnodos*‘) werden ‚Jene‘ geboren und zerstört – wenn mit ‚Jene‘ und ‚dieses‘ die ‚Sterblichen‘ gemeint wären, dann wäre der Satz sinnlos: wer geboren wird, der wird nicht zugleich zerstört: „‚Jene‘ und ‚dieses‘ (Zeile 4f.) mögen sich wohl auf Geburt und Entweichen (in Zeile 3) beziehen, betreffen sie aber so, dass die je *doppelte Hinsicht beide* in gleicher Weise trifft [...].“⁸⁴⁶ Wie bei Anaximander steht hier zunächst der Prozess von ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘ – von Sterblichen, *Vergänglichem* – im Blick und zwar so, dass betrachtet wird, inwiefern ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘ selbst noch ‚werden‘ und ‚vergehen‘. Erster Schritt: Die Sterblichen werden geboren und insofern sie dann sind, *werden sie nicht mehr* – und wenn sie vergehen, dann sind sie weg, aber ihr Vergehen, ihr *Vergangensein*, ist übrig: „Werden und Vergehen werden selbst reflexiv in sie einbezogen, Werden lässt entstehen und vergeht darin selbst, so wie Vergehen vernichtet und darin selbst wird. Im Zugleich von Meta-Ebene und Ebene wirkt sich die Meta-Ebene auf die Ebene aus. *In dieser Asymmetrie verschwindet, was den Prozess auslöst, in diesem; verschwindet die Produktion im Produkt.*“⁸⁴⁷ – Zweiter Schritt: Insofern ‚Jene‘ eben nicht die Sterblichen bezeichnet, ist der Prozess noch komplexer. Im ‚Zusammenlauf‘, im ‚Werden‘ also, *werden* ‚Jene‘ – also ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘ – das heißt: Im Werden (‚Zusammenlauf‘) der Sterblichen wird Werden (qua ‚Jene‘) geboren und vergeht zugleich darin, *ist übergegangen* in ‚Werden‘, das nun *ist* und nicht mehr wird. Und das ‚Vergehen‘ (qua ‚dieses‘), geworden in dem, *was* vergangen ist (qua ‚wachsen sie auseinander‘), aber nun ohne das, was vergangen ist (qua ‚zerrissen‘), vergeht endgültig (‚reißt weg‘), weil nichts mehr ‚da‘ ist, was vergehen kann – reißt also (passiv) ‚selbst‘ weg, weil es (aktiv) wegreißt.⁸⁴⁸ Damit wäre

⁸⁴⁴ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 196.

⁸⁴⁵ Primavesi, Empedokles Physika I, S. 64, übersetzt: „[17,3] Doppelt ist die Generation der sterblichen Wesen, doppelt auch ihre Abnahme. [...] [17,4] Denn die eine (Generation) wird durch die Vereinigung Aller gezeugt und zerstört, [...] [17,5] die andere wurde, während sie wieder auseinander sprossen, zunächst genährt, um dann zu zerstioben.“

⁸⁴⁶ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 196.

⁸⁴⁷ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 197.

⁸⁴⁸ Vgl. ebd.: „Das allein erklärt [...] die selbstreferenzielle, logisch falsche Redeweise, dass die Geburt selbst geboren werde [...] und das Wegweichen zerreiße und zerrissen werde [...]; das allein erklärt auch den Wechsel des Subjekts (Zeile 4: Zusammenlauf gebiert Geburt; Zeile 5: Wegweichen reißt weg). Das erklärt auch die eigenartige Asymmetrie, dass der Zusammenlauf gebären lässt und, gleichsam in fortgeschrittenem Stadium, nicht neue Geburten ermöglicht, während das Wegweichen, indem es Teile wegreißt, auch selber untätig werden muss [...]. Beide haben am Schluss keine Objekte mehr – aber mit verschiedener Auswirkung. Die Wir-

‚Werden‘ und ‚Vergehen‘ ebenso, wie ‚reine Identität‘ (gar kein Werden) und ‚reine Differenz‘ (gar kein Vergehen mehr) angedeutet, reflexionslogisch, knapp 2300 Jahre vor Hegel.⁸⁴⁹

Was bleibt, ist dieser *Übergang*, der selbst noch das (Denken von) Vergehen von ‚Werden‘ im Gewordenen (und das Werden von ‚Werden‘ im ‚Werden‘) und das (Denken von) Werden von ‚Vergehen‘ im Vergangenen (und das Vergehen von ‚Vergehen‘ im endgültig Vergangenen, ohne Spur) ermöglicht. In dieser Weise ist Werden und Vergehen der Sterblichen, und noch dasjenige von ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘, doppelt: Als etwas, das selbst noch dem eigenen Prozess unterworfen ist, aber reflexiv, gemäß dem, was alles andere ins Werk setzt: ‚Dipl‘éro‘, ‚ich werde Doppeltes sagen‘ oder ‚verkünden‘ – in der Differenz des Futur – als Voraussage und Versprechen – verstärkt sich die Möglichkeit, das Gesagte noch auf das Sagen zu beziehen, inhaltlich und operativ. – Im weiteren Verlauf wird wieder zu den beiden Prozessen zurückgekehrt – aus Vielen heraus Eins allein, zu sein und aus Einem heraus Vieles, zu sein – und diese näher bestimmt durch die beiden ‚Prinzipien‘ ‚Liebe‘ und ‚Streit‘, die zusammenbringen und auseinander tragen. Nachdem ‚Werden-aus-...-zu-...‘ und ‚Vergehen-in-...-zu-...‘ reflexionslogisch als Übergänge gedacht sind, werden nun an dem doppelten Prozess von Eins-aus-Vielen-zu-sein und Viele-aus-Eins-zu-sein noch zwei Hinsichten unterschieden: Der doppelte Prozess setzt niemals ab, und doch entsteht Verschiedenes – Eins, Vieles, Werden-zu-... und Vergehen-von-... –, und so lassen sich zwei Hinsichten auf den Prozess selbst einnehmen: „Insofern als zweifach wächst, insofern Werden; insofern als aber das Werden, ‚das Wechselnde‘ des Werdens, selbst nicht ablässt, und zwar nirgend und durchwegs, insofern also nicht Werden, sondern Sein. Zwei sind also die Hinsichten erstens auf die Prozesse im System, zweitens auf das System selbst. Das reflexionslogisch Mächtigste sind damit die beiden Hinsichten, das Zweifaltige der Hinsicht [...].“⁸⁵⁰ Die Wahrnehmung von ‚Werden‘, im Vollzug des in vielerlei Hinsicht doppelten Prozesses, braucht den Wechsel, braucht die Wahrnehmung, dass Unterschiedliches wird und ist, dass ‚Wechsel‘ ist. Aber ‚Sein‘ – und das ist entscheidend – ist nicht irgendeine Sache oder irgendein bestimmtes Seiendes, sondern ist bloß dieses Sich-Vollziehen, nicht von (schon) Identischem, nicht als ‚reiner Akt‘ am ‚Ursprung‘, sondern das Sich-Vollziehen und Entfalten von Unterschiedlichkeit, in ihrem Wechsel von einem zum anderen, vom Teil zum Ganzen und von seinem Anfang bis zu seinem Ende. ‚Sein‘ zeigt das ‚Nirgend-Ablassen‘ je schon nur Bestimmter an, die einander abwechseln, und noch das ‚Nirgend-Ablassen‘ dieser bestimmten Prozesse und ihrer bestimmten Hinsichten selbst, von denen ‚Sein‘ selbst auch nur eine Hinsicht ist,

kung auf Objekte ist erstens eine ganz andere als diejenige auf sich selbst; und zweitens – das gehört mit zum zweifachen Doppelten – ist die Wirkung je von sich selbst auf das Einigende eine andere als auf das Trennende: ‚Identität‘ vernichtet ihre Objekte und wird mehr Identität, je mehr sie arbeitet; ‚Differenz‘ jedoch verliert ihre Objekte, je mehr sie arbeitet, und vernichtet damit auch sich selbst [...].“

⁸⁴⁹ Vgl. zu diesem Gedanken bereits Parmenides, DK 28 B 8, 13-15, 19-21: „Daher gibt Urteil [Dike, die Göttin des Rechts] es frei nicht zum Werden, und nicht zum Vergehen, lockert die Fußfessel nicht, sondern hält das, was ist, einfach feste [...]. Wie aber kann, was es gibt, je verschwinden; und wie kann es aufgehen? Geht es auf, ist es zu einer Zeit nicht, sowie wenn es einst sein wird. *Untergegangen ist Aufgang, somit, und vergangen Vergehen* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ Übers. v. Stekeler-Weithofer, Philosophiegeschichte, S. 157.

⁸⁵⁰ Schällibaum, Alles sagen, S. 119.

nachträglich, zurückgewendet auf die gesamte entfaltete Komplexität. In dieser Hinsicht des ‚Nirgends-Ablassens‘ vom Prozess – und nicht überhaupt – sind die Durch-Wechselnden ‚unbeweglich‘, aber nicht im Sinne von ‚festgemacht‘ oder ‚festgelegt‘, sondern ‚gemäß Kreislauf‘, also im Hinblick auf den sich in jedem neuen ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘ sich aktualisierenden Prozess.⁸⁵¹ Der ‚Anfang‘ des ganzen ‚Systems‘ schließlich liegt weder im ‚Werden‘ noch im ‚Sein‘; diese Konzepte sind eben selbst nur Hinsichten auf das, was schon vorliegt, als mannigfaltiger und vielfältiger Prozess, als ‚Wachsen‘ und ‚Heraus-wachsen‘, als ‚phýsis‘, ‚Eigenwüchsigkeit‘. Neben dem reflexionslogisch äußerst komplexen Zwischenstück in Zeile 3-5, das zumindest im Sinne des ersten Schritts gelesen werden kann – im Werden-von-... vergeht ‚Werden‘ und im Vergehen-von-... wird ‚Vergehen‘ – steht hier die philosophisch einzigartige Bestimmung von ‚Sein‘ als ‚Immerzu-sich-Vollziehen‘ eines Prozesses, der aber gerade *nicht* aufgeht im Bleiben-von-... (was der dogmatischen ‚Versteinierung‘ entspricht) und der sich auch nicht vollständig auflöst (was dem skeptischen ‚Schweigen‘ entsprechen müsste), sondern der gerade im Wechsel von Verschiedenen, im Auseinander-heraus-wachsen und ineinander-eingehen ebenso, wie im komplexen Verhältnis von ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘, die einander in Bewegung halten, ewig und ewig vielfältig ist. Und so steht es nicht am ‚Anfang‘, sondern am ‚Ende‘, ist nicht ‚ursprünglich‘, sondern eben: reflexiv, nachträgliche Auslegung von dem, was (und *wie* es) schon da ist, wenn zum Logos angehoben wird.

Schon in den beiden Logoi von Anaximander und Empedokles kündigt sich ein Denken an, das um 1800 wieder aufgegriffen wird, von Hölderlin in dem Fragment *Das Werden im Vergehen*.⁸⁵² Hier wird die Einsicht von Anaximander und Empedokles, die dort – wenn überhaupt – als Logos über die Strukturen des ‚Werdens‘ von Dingen bzw. Sterblichen gegeben ist, eingebettet in die Immanenzen von ‚Sprache‘ und ‚Geschichte‘. Den *Übergang*, der bei Anaximander schon das ‚Von-wo-her‘ und noch im Werden von ‚Vergehen‘ ist – und der ‚ápeiron‘ ist, als insofern ein Ding, eine Sache ist, immer auch eine andere sein wird, ‚gemäß der Ordnung der Zeit‘; den *Übergang*, der bei Empedokles zwischen der immer schon gegebenen doppelten Hinsicht spielt, aber als vorantreibende Asymmetrie; – diesen *Übergang* fasst nun Hölderlin als Übergang in der ‚Geschichte‘, der zugleich dem entspricht, was das ‚Zeichen‘ tut, wenn man es setzt. Ausgangspunkt ist „das untergehende Vaterland, Natur und Menschen insofern sie in einer besondern Wechselwirkung stehen, eine besondere ideal gewordene Welt, und Verbindung der Dinge ausmachen [...]“.⁸⁵³ Das ‚Vaterland‘ wird thematisch als das, was im Begriff ist, sich aufzulösen, was aber zugleich genau in diesem Pro-

⁸⁵¹ Vgl. insgesamt zur Forschungsdiskussion von Frg. 17, 3-5, die reflexive Auslegung Schällibaums plausibilisierend, O’Brien, Denis: *Empedocles’ Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge 1969, S. 156-168.

⁸⁵² Vgl. dazu und im Folgenden: Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 113-118. – Die Hölderlin-Studien in *Macht und Möglichkeit* lassen daran zweifeln, Hölderlin nur sekundär als Philosophen und primär als Literaten wahrnehmen zu können. Gerade in der Analyse reflexiver Strukturierungen ist nicht der Werkumfang entscheidend, sondern – das hat Kapitelabschnitt 4.3.3 versucht zu zeigen – sind bereits wenige Zeilen ausreichend, um ein komplexes Verweisungssystem zu errichten. – Ebenso wie bei Anaximander und Empedokles versuche ich hier, Schällibaums Darstellungen in einen anderen Kontext einzuflechten.

⁸⁵³ Hölderlin, *StA*, Bd. 4,1, S. 282.

zess der Auflösung die ‚besondere Wechselwirkung‘ zwischen Natur und Menschen offenbart, die nun – in einem geschichtlichen Moment – sich zeigt. Sie „[lösen] sich insofern [auf] [...] damit aus ihr [der Wechselwirkung] und aus dem überbleibenden Geschlechte und den überbleibenden Kräften der Natur, die das andere, reale Prinzip sind, eine neue Welt, eine neue aber auch besondere Wechselwirkung, sich bilde, so wie jener Untergang aus einer reinen aber besondern Welt hervorgieng.“⁸⁵⁴ Im Untergang des alten Vaterlandes zeigt sich der Keim des neuen, das wieder nur als Bestimmtes sich geben kann, aber in einer neuen, ebenso bestimmten Wechselwirkung. Auch der Untergang selbst kommt nicht aus dem Nichts, sondern er ist von Anfang an angelegt in der ‚reinen aber besondern Welt‘, die das Alte ausmachte. Jede dieser Welten „ist eine *besondere* – und das heißt auch: nur eine von vielen *möglichen*.“⁸⁵⁵ Hölderlin gibt ein Beispiel dafür, wie ein solcher Übergang zu denken ist. Er ist zunächst gefasst als das, was alles Bestimmte, auch wenn es einander nach der Ordnung der Zeit ablöst, ermöglicht: „[D]ie Welt aller Welten, das Alles in Allen, welches immer ist, stellt sich nur in aller Zeit – oder im Untergange oder im Moment, oder genetischer im werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt dar [...].“⁸⁵⁶ Das ‚Alles‘, der ‚Übergang‘, der ‚Moment‘ zeigt sich darin, dass etwas untergeht und damit einem Anderen, Neuen gleichsam ‚Platz‘ macht. Ein zweites Beispiel präzisiert dies: „[...] dieser Untergang und Anfang ist wie die Sprache Ausdruck Zeichen Darstellung eines lebendigen aber besondern Ganzen, welches eben wieder in seinen Wirkungen dazu wird, und zwar so daß in ihm, sowie in der Sprache, von einer Seite weniger oder nichts lebendig Bestehendes, von der anderen Seite alles zu liegen scheint.“⁸⁵⁷ Das Lebendige ist stets auf besondere Weise durch das Zeichen, die Darstellung, den Ausdruck gegeben, so, dass das Zeichen, das es darstellt, ganz in ihm zu verschwinden scheint: „In der Sprache, wenn sie wirkt, scheint die bezeichnete Sache lebendig zu sein und die bezeichnende Sprache selbst nichts. Steht das Zeichen für ein Untergehendes, dann scheint umso mehr das Zeichen selbst alles.“⁸⁵⁸ Das Zeichen sedimentiert (sich) zu der Sache, für die es Zeichen ist; es geht in ihm auf und sein Zeichencharakter wird implizit. Aber diese Implikation ist Bedingung dafür, dass ein Bestimmtes – ein Lebendiges, eine Welt, ein Durchlauf – überhaupt und als solches erscheinen kann. Vergeht umgekehrt die Sache, für die das Zeichen steht, dann wird das ‚für etwas Stehen‘ wieder sichtbar und neu besetzbar: „Was untergeht, also zu ‚Nichts‘ wird, wird zur Anzeige (wie ein Zeichen) eines neuen, besonderen Lebendigen.“⁸⁵⁹ Damit ist der Untergang niemals vollständig, niemals totalitär zu denken, sondern immer auch als ‚Freimachen‘ einer (zu)

⁸⁵⁴ Ebd.

⁸⁵⁵ Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 115.

⁸⁵⁶ Hölderlin, *StA*, Bd. 4,1, S. 282.

⁸⁵⁷ Ebd.

⁸⁵⁸ Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 115.

⁸⁵⁹ Ebd. – Vgl. die (kritische) Wendung dieser reflexiven Figuration bei Wittgenstein, PU §55: „Was die Namen der Sprache bezeichnen, muß unzerstörbar sein: denn man muß den Zustand beschreiben können, in dem alles, was zerstörbar ist, zerstört ist. Und in dieser Beschreibung wird es Wörter geben; und was ihnen entspricht, darf dann nicht zerstört sein, denn sonst hätten die Wörter keine Bedeutung.“ Ich darf mir nicht den Ast absägen, auf welchem ich sitze.“ In dieser Möglichkeit besteht dann auch die Benennung des nicht (mehr) Seienden und Fiktiven, vgl. ebd. u. §§41-42.

lange bestimmten Situation, die nun hinsichtlich ihres ‚situs‘, ihrer Lage, ganz frei und neu bestimmt werden kann. Damit ist der Übergang das eigentlich Entscheidende: „[I]m übergehenden ist die Möglichkeit aller Beziehungen vorherrschend, doch die besondere ist daraus abzunehmen, zu schöpfen, sodaß durch sie Unendlichkeit die endliche Wirkung hervor- geht.“⁸⁶⁰ In ‚Welt aller Welten‘ und ‚Alles in Allem‘, ist dann eigentlich das ‚Alles‘ gedacht; nun aber nicht mehr als nur bestimmte ‚Welt‘ oder bestimmtes ‚Alles‘, sondern als das, was zugleich ‚Welt‘ und ‚Alles‘ noch aufstellen lässt, möglich macht: „[...] das Mögliche, welches in die Wirklichkeit tritt, indem die Wirklichkeit sich auflöst, diß wirkt, und es bewirkt so- wohl die Empfindung der Auflösung als die Erinnerung des Aufgelösten.“⁸⁶¹ Die Auflösung der Wirklichkeit löst diese nicht in ‚Nichts‘ auf, gerade nicht, sondern in eine Stelle – oder eben: Position –, die jede Wirklichkeit als solche erscheinen lässt. Was Hölderlin, im Schat- ten von Empedokles, (wieder-)entdeckt, ist *die gegenwendige Fügung von seinslogischer Ni- vellierung und denklogischer Differenzierung*: Im Werden von etwas vergeht dieses Werden im Gewordenen, die Genese verschiebt sich hin zu dem, wovon sie Genese ist. Im Vergehen kehrt sich die Struktur um: Hier bleibt das Vergehen des Vergangenen, seine zeichenhafte Spur, zurück und lässt eben diese Differenz erscheinen, die alles weitere wieder werden lässt: „Was sich wiederholt, ist der Prozess des Werdens und Vergehens selbst, die Phasen neuer Gestaltwerdung.“⁸⁶² Nur das ‚Dass‘ wiederholt sich, in jeder Setzung und noch in der Feststellung eines ‚Vergehens‘, die dann, wie auch immer, bereits geworden ist, als Anderes zu dem, was vergeht und vergangen ist.

Die Genese und die Tragödie der ‚Kultur‘

Diese *gegenwendige Fügung*, so könnte gesagt werden, ist auch und endlich das eigentliche Thema jeder Theorie von so etwas wie ‚Kultur‘. Sie ergibt sich als ständiges Aufeinander- Gespanntsein von voraussetzender ‚Welt‘, von Sicherheit und Geborgenheit, von Eigen- heit und Abgrenzung zu Anderem, das festgelegt wird in gemeinsam geteilten Vorausset- zungen und von wissenschaftlicher Differenzierung und Beschreibung. Dabei strebt das Denken stets nach ‚Abschluss‘, nach Vervollständigung und Befriedigung, auch nach dem Begehren durch den Anderen, nach Anerkennung. Auf der Suche nach der Überwindung derjenigen Lücke, die das philosophische Denken selbst ist und begreift, erschafft es die Welt – immer wieder neu, immer wieder anders, in unterschiedlichsten Logoi, ohne *Vorher-* bestimmung des *Wie*. Was das philosophische Denken dabei erschafft, wird dienlich und brauchbar, wird im Begehren nach ‚Fassbarem‘ und ‚Handhabbarem‘ zu Sachen erklärt, die schnell das Problem der ‚Sachzwänge‘ aufwerfen. ‚Kultur‘ ist so im eigentlichen Sinne das

⁸⁶⁰ Hölderlin, StA, Bd. 4,1, S. 282. – Vgl. auch oben Anm. 741 zu Kierkegaard und Benjamin.

⁸⁶¹ Hölderlin, StA, 4,1, 283. – Den Gedanken einer ‚Welt aller Welten‘, übertragen auf so etwas wie den ‚Logos der Logoi‘ formuliert noch Hegel, zuerst Ostern 1806, als erste Fassung des Abschlusses der Phänomenologie, dann – in der Abschlussfassung – als Überstieg zum sittlichen, religiösen und absoluten Geist. Vgl. dazu den exzellenten Aufsatz von Förster, Eckart: Hegels ‚Entdeckungsreisen‘. Entstehung und Aufbau der Phänomeno- logie des Geistes, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hgg.): Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein koope- rativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt a. M. 2008, S. 37-57.

⁸⁶² Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 118.

Hervorbringen von ‚Kultur‘, von ‚cultura‘, dem Sichtbarmachen der eigenen Arbeit – ‚opera‘, ‚productio‘ – an der man dann sehen kann, dass man noch da ist, noch lebendig ist.⁸⁶³ Im geronnenen Sinn seinslogischer Nivellierung drückt sich der Geltungsanspruch des Denkens aus, das (für sich) zu seinem Ende gekommen ist. Aber: Ein zu einem Ende gekommenes Denken bedeutet, dass die Unendlichkeit des Möglichen angehalten werden soll bei einem, bei dem es nicht mehr weitergeht. Es beinhaltet dann immer auch den einschließenden Ausschluss der schlechten Unendlichkeit – *und insofern trägt jeder geronnene Sinn seine unendliche Wiederholbarkeit als unendliche Iterierbarkeit desselben stets mit sich*. Das bedeutet: Nicht erst in reflexiven Resten wie dem ‚reinen Akt‘ äußert sich der Versuch, das Operative in das Inhaltliche vollständig einzuholen. Bereits in der Setzung eines Gedachten und seiner Sedimentierung zu einer Sache kann eben diese vermeintliche Sache umgekehrt, wenn ausreichend institutionalisiert, zu ihrer Wiederholung gleichsam ‚aufrufen‘, eben gerade deswegen, weil sie keine Sache ist, weil ihre ‚Substanz‘ ausschließlich darin besteht, dass sie wiederholt, im Logos übernommen und fortlaufend gesetzt wird. Solchen ‚Ausfällungen‘ des Denkens, die als Institutionen, Traditionen, Organisationen usw. unsere gemeinsame Welt ‚bevölkern‘, eignet dann etwas Infinites, das sich im Begehren ausdrücken kann, diesen ‚Mangel an Substanz‘ endgültig zu beseitigen, eine Bedeutung ein für alle Mal festzuschreiben, einen Staat aufzurichten, der tausend Jahre hält oder ein Reich zu erobern, in dem die Sonne niemals untergeht. Der so in die ‚Welt‘ und zur ‚Welt‘ gebrachte Logos wird, nach einiger Zeit, selber ‚Welt‘, gerinnt zu bestimmten Voraussetzungen, die implizit geteilt werden – oder von denen behauptet wird, dass sie von jedem geteilt werden (sollen). Unser Denken tritt uns gegenüber, als Gegenstand, als ‚Sachzwang‘, als Notwendigkeit und Alternativlosigkeit, die sich als zum Teil strategisches, zum Teil auch kontingentes, aber immer dynamisches Gefüge einander überlagernder ‚Welt‘-Entwürfe und als (vermeintliche) Konstanten unserer Verhältnissetzungen zeigen.

Einen solchen Prozess einer sich in sich, gleichsam virtuell, implizierenden-explizierenden Genese hat Schelling in dem späten Entwurf *Die Weltalter*⁸⁶⁴ zum Thema gemacht. Schelling beginnt seine Überlegung mit einem Gedanken, der stark an Plotin erinnert. Das Ausgangsproblem ist die Frage, warum die ‚höchste Wissenschaft‘ (die Philosophie) nicht auch nach Art der Historie ihren objektiven Anfang der Form nach, den Schelling „das Urlebendige“ nennt, erzählen kann. Darauf folgt die erste These: „[...] wie könnte er [der Mensch] [...] allein bis zum Anfang der Dinge aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Wesen von Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat das Ewige der Seele eine Mitt-Wissenschaft der Schöpfung.“⁸⁶⁵ Damit ist eine doppelte Reflexions-Struktur formuliert: die logische Position wird ausgelegt als ‚Seele‘ – ein Worin von Assoziationen und

⁸⁶³ Vgl. oben die Beispiele in Anm. 752 zum Tod im Mythos.

⁸⁶⁴ Hier zitiert nach: von Schelling, Friedrich W. J.: *Die Weltalter*, in: Žižek, Slavoj: *Abgrund der Freiheit/Die Weltalter*. Ein Essay von Slavoj Žižek mit dem Text von Friedrich Wilhelm J. von Schelling *Die Weltalter*, Essay übers. v. Oliver Hörl, Hamburg 2013, S. 101-160. Der Text von *Die Weltalter* ist hier nach dem zweiten Entwurf von 1813 zitiert, vgl. auch den Vergleich der drei Drucke S. 160.

⁸⁶⁵ Schelling, *Die Weltalter*, S. 102.

Imaginationen⁸⁶⁶ – die sich selbst auslegt als geworfen in ein zweites, größeres Worin – ‚Welt‘, ‚Natur‘ oder ‚Geschichte‘ –, auf das sie sich zugleich bezieht und den ‚Ursprung‘ ihrer *eigenen* Immanenz wiederentdeckt, in dem ‚Ursprung‘ der Immanenz, *in die hinein gestellt* (oder geworfen) sie sich versteht. Die Rückwendung auf das eigene ‚Woher‘ entspricht der Hinwendung auf das ‚Woher‘ des Worin der (dann, ontologisch) ersten Rückwendung – ‚Ursprung‘ von Geistigem und ‚Ursprung‘ von Weltlichem sind als strukturgleich gedacht und weil aber der ‚Ursprung‘ des Geistigen sich selbst noch verorten kann in einem Worin, das ihn übersteigt – ‚Welt‘, ‚Natur‘, ‚Geschichte‘ – wird der ‚Ursprung‘ von Geistigem gedacht als Wiederholung des ‚ursprünglichen Ursprungs‘, als eine bestimmte Perspektive der *Perspektive aller Perspektiven*. Das ist der eigentliche Grundgedanke des deutschen Idealismus und er ist nicht neu: Plotin denkt ihn schon, in den Analogien von ‚phýsis‘, ‚psyché‘ und ‚noûs‘, und eventuell bereits Platon, betrachtet man den *Timaios* als ontologische ‚Version‘ dessen, was im *Sophistes* logisch gelöst wird.⁸⁶⁷ Auf den *Timaios* verweisen auch die weiteren Bestimmungen des ‚Urlebendigen‘ oder ‚Wesens‘: Es ist ein *Band*⁸⁶⁸, durch das der Mensch „mit der ältesten Vergangenheit, wie mit der fernsten Zukunft in unmittelbaren Bezug zu treten“ vermag. Weil es aber „in sich selbst stumm“ ist und „nicht aussprechen [kann], was es in sich verschließt“, ist ihm ein „Anderes beygesellt, das selbst ein Gewordenes ist, und darum von Natur unwissend und gleichsam ewig jung, wie nach dem ägyptischen Priester die Hellenen.“⁸⁶⁹ Dieses Andere „muß sich an jenes innere Orakel wenden“, weil in ihm „die Ahndung und die Sehnsucht der Erkenntnis“⁸⁷⁰ liegt. Aus dieser Rückwendung auf das ‚Wesen‘ nun ergibt sich, umgekehrt, die Entfaltung des Bestimmten: das „Höhere“, das ‚Wesen‘, wird „unaufhörlich von diesem [Anderen] angerufen um seine Veredlung“ und so wird das ‚Andere‘ zum „Werkzeug [...], in dem es sich beschauen, aussprechen und sich selbst verständlich werden könne [...]“. Die Ähnlichkeit zu Plotins Reflexivitätsstruktur ist überdeutlich: „[...] denn in ihm liegt alles ohne Unterscheidung zumal, als Eins; in dem andern aber kann es, was in ihm (unterscheidbar) ist, unterscheidbar machen und auseinanderlegen.“⁸⁷¹ Auch wenn das Subjekt hier das ‚Wesen‘ – oder nun: das ‚Eine‘ – ist, ergibt sich reflexiv dieses ‚Eine‘ bereits als Auslegung durch das ‚Andere‘. Diese Dialektik wird nun so gewendet, dass das ‚Eine‘ gleichsam vorgegebener Horizont ist, auf den sich das ‚Andere‘ fortlaufend zurückwendet und dabei Bestimmtes entfaltet, so aber, dass die

⁸⁶⁶ Vgl. Schelling, *Die Weltalter*, S. 104: „Überhaupt kann nichts, auch nicht das von außen Gegebene unmittelbar zum Bewußtseyn gelangen, es muß erst innerlich geworden seyn.“

⁸⁶⁷ Vgl. Schelling, *Die Weltalter*, S. 106.

⁸⁶⁸ Vgl. *Tim.* 31c: „Nur zwei Bestandteile aber ohne einen dritten wohl zu verbinden [synísthastai], ist nicht möglich; denn inmitten beider muss ein beide verknüpfendes Band entstehen [desmòn gàr en méso deí tinaamphoîn synagogòn gígnesthai].“ Vgl. dazu ausführlicher Anhang 23.

⁸⁶⁹ Schelling, *Die Weltalter*, S. 102. – Im *Timaios*, der selbst eine Pluralität von ‚Anfängen‘ und deren ‚Überlieferung‘ zum Thema hat, verweisen die ägyptischen Priester auf die ‚Rückkehr in das Jugendalter‘, die eintritt, wenn die kulturellen Errungenschaften durch Katastrophen vernichtet werden, vgl. Kapitelabschnitt 5.5 Anm. 747. – Bei Platon findet sich dieser Gedanke – dass ‚Wissen‘ und ‚Kultur‘ eine Tradition ist, die abbricht wenn man sie nicht weiter pflegt und dass aber insbesondere ‚Wissen‘ auch ein Machtmittel ist, je nachdem, wie man es darstellt – auch an anderen Stellen, vgl. *Pol.* 378d-e; 414c-415d.

⁸⁷⁰ Schelling, *Die Weltalter*, S. 102.

⁸⁷¹ *Ebd.*

eigentliche Freiheit beim ‚Anderen‘ liegt:⁸⁷² „[...] dieses andere ist frey gegen Alles und vermag alles zu denken, aber es wird durch jenes Innerste gebunden [...]“ – und umgekehrt: „Das Innerste dagegen ist ursprünglich gebunden und kann sich nicht entfalten; aber durch das Andere wird es frey und eröffnet sich gegen dasselbe.“⁸⁷³ Das ‚Andere‘ wird gedacht als Empfangendes, während das ‚Eine‘ erst vermittels des ‚Anderen‘ „in sein ursprüngliches und eingebohrtes Wissen wieder versetzt“ wird: „Darum verlangen beyde gleich sehr nach der Scheidung [...].“ Dieser ganze Prozess fortlaufender Entstehung⁸⁷⁴ spiegelt sich im Menschen selbst wieder: „Es ist also im Menschen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein anderes, das es zur Erinnerung bringt [...].“ Er wird explizit gedacht als „Verdoppelung unserer selbst“ und, quasi dialogisch, als „geheime[r] Verkehr, in welchem zwey Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes [...].“⁸⁷⁵ Die Natur wird in der Folge von dieser Entstehung her gedacht, als etwas, das sich in „Denkmälern“ darstellt, die der korrekten Verinnerlichung bedürfen und die dann erst zu Zeichen werden für den Prozess, der sie entstehen ließ:⁸⁷⁶ „In einer undenklichen Reihe von Zeiten hat je die folgende die vorhergehende zugedeckt [...]; eine Menge von Schichten, die Arbeit von Jahrtausenden, muß hinweggenommen werden, um endlich auf den Grund zu kommen.“⁸⁷⁷ Das ist, immer noch, der Gedanke Anaximanders, nur jetzt vom Ende her gedacht: die Welt liegt vor, als Gebilde aufeinander abgetragener Ausfaltungen, in denen das, was entstand, zum Hintergrund für das nach ihm Kommende geronnen ist.⁸⁷⁸ – Dieses komplexe Verhältnis wird nun übertragen auf den Bereich des ‚Geistes‘: Ebenso wie das ‚Wesen‘ ein ‚Anderes‘ braucht, um sich zu entfalten, braucht auch das ‚Schauen‘ eine Vermittlung und kann eben nicht unmittelbar geschehen: „[...] alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist an und für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen.“⁸⁷⁹ Wer diese Vermittlung ignoriert oder „absichtlich von sich [stößt]“, der „verliert [...] das ihm nothwendige Maß“:

⁸⁷² Vgl. Schelling, Die Weltalter, S. 101: „[...] wie der Mensch der Freyheit unbeschadet, und eben dieser wegen eine Natur ist.“

⁸⁷³ Schelling, Die Weltalter, S. 103.

⁸⁷⁴ Vgl. ebd.: „das Gewußte ist hier [...] ein aus dem Inneren durch einen ganz eigenthümlichen Prozeß immer erst Entstehendes.“

⁸⁷⁵ Ebd.

⁸⁷⁶ Vgl. Schelling, Die Weltalter, S. 104: „[...] und doch reden sie uns nicht, sondern bleiben todt, ehe jene Folge von Handlungen und Hervorbringungen dem Menschen innerlich geworden [...].“

⁸⁷⁷ Schelling, Die Weltalter, S. 108. – Vgl. S. 108-109: „Auch das Kleinste, bis zum Sandkorn herab, muß Bestimmungen an sich selbst tragen, hinter die es unmöglich ist zu kommen, ohne den ganzen Lauf der schaffenden Natur bis zu ihm zurückgelegt zu haben.“

⁸⁷⁸ Dasselbe Bild wiederholt sich bei dem von Derrida thematisierten Versuch Husserls, vom ‚Ausdrücklichen‘ zum ‚Vorausdrücklichen‘ zu gelangen (vgl. Kapitelabschnitt 2.2) und – als Verwirklichung wieder einer *anderen* Immanenz – in der Arbeit der Psychoanalyse, im Nachvollzug der Traumarbeit, der „Aufgabe, die Beziehungen des manifesten Traum inhalts zu den latenten Traumgedanken zu untersuchen und nachzuspüren, durch welche Vorgänge aus den letzteren der erstere geworden ist.“ Vgl. Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, Frankfurt a. M. 2009, S. 284. – Vgl. zur Verbindung der beiden ‚Archäologien‘ den Aufsatz von Günzel, Stephan: Zick-Zack. Edmund Husserls phänomenologische Archäologie, in: Altekamp, Stefan/Ebeling, Knut (Hgg.): Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten, Frankfurt a. M. 2004, S. 98-117.

⁸⁷⁹ Schelling, Die Weltalter, S. 105.

sein Anspruch wird *maßlos*. Der Versuch, so etwas wie das ‚Absolute‘ konsequent, abgelöst von jeder Vermittlung zu denken, endet im Verlust jeder Bestimmtheit: „[...] [E]r ist eins mit dem Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; eben darum nicht Meister seiner Gedanken [...]; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande gleichsam als in einem Spiegel wieder beschauen zu können.“⁸⁸⁰ – Damit ist dieser (zu) einfache Weg verwehrt und, für den Geist, nur noch der Weg der Entfaltung offen. Ausgangspunkt dafür ist eine sich – in den folgenden dialektischen Untersuchungen zur ‚Entstehung‘ von ‚Natur‘ aus einem ‚blinden Willen‘⁸⁸¹ – durchhaltende *gegenwendige Fügung* zweier zueinander asymmetrisch stehender ‚Prinzipien‘, die im Horizont der Zeit eingeführt und mehrfach *umgeformt* wird.⁸⁸² Die erste gegenwendige Fügung ergibt sich eben aus der Betrachtung der vorausgesetzten Zeit: „Wer die Zeit nur nimmt, wie sie sich darstellt, fühlt in ihr einen Widerstreit zweyer Principien; eines das vorwärts strebt, zur Entwicklung treibt und eines anhaltenden, hemmenden, der Entwicklung widerstrebenden.“ Beide ‚Prinzipien‘ sind gleichermaßen aufeinander gespannt und ermöglichen dadurch überhaupt erst so etwas wie Bestimmtheit: „Leistete dieses nicht Widerstand, so wäre keine Zeit, weil die Entwicklung im Nu [...] geschähe; würde aber auch nicht dieses andere beständig von dem ersten überwunden, so wäre absolute Ruhe, Tod, Stillstand und darum wieder keine Zeit.“⁸⁸³ Der ‚reine Akt‘, ohne Inhalt, ist schon vorbei, schon vergangen, hält sich nicht fest – der ‚reine Inhalt‘, ohne Akt, der ihn ergreift, ist fest-

⁸⁸⁰ Ebd. – Vgl. dazu auch Anhang 24.

⁸⁸¹ Er muss deswegen blind sein, weil er nicht schon Bestimmtes will, nicht einmal Positives. Der ‚blinde Wille‘ ist hier also eine Gestalt der Differenz mit nur einem Relat – er ermöglicht es, Freiheit zu denken, vgl. Schelling, Die Weltalter, S. 118: „Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die laute Freyheit ein Nichts ist; wie der Wille, der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist Nichts und Alles. Er ist Nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freyheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.“ – Diese Gestalt des ‚blinden Willens‘ erscheint so, operativ, als das eigentliche ‚Von-wo-her‘ von allem, das Schelling – nachträglich – zum Sekundären eines ‚Von-wo-aus‘ erklärt. Damit wäre ‚das Irrationale‘ im ‚Ursprung‘ nur ein weiterer reflexiver Rest. – Vgl. aber schon Plotin, Enn. VI 7, 32, 12-14: „Somit ist Es nichts von den seienden Dingen, und ist doch sie alle: nichts, weil die seienden Dinge später sind, und alles, weil sie aus Ihm stammen.“ – Nicht das ‚Irrationale‘ wäre dann der Ursprung des Bösen, sondern: ‚Freiheit‘.

⁸⁸² Vgl. Schelling, Die Weltalter, S. 109: „Alles ist nur ein Werk der Zeit und nur durch die Zeit erhält jedes Ding seine Eigentümlichkeit und Bedeutung.“ – Ich überspringe hier die gesamte dialektische Auseinandersetzung Schellings, auch deswegen, weil sie z. T. einfach diejenigen reflexiven Strukturen entwickelt, die hier vorgestellt wurden: Im Versuch, so etwas zu denken wie den ‚Inbegriff von Allem in Gott‘ (136-137), stellt er auf dem Weg die reflexive Komplikation (112, 114-115) und die Hinsichtenunterscheidung an der Struktur des Widerspruchs (113-114) ebenso dar, wie eine ontologische Auslegung von Reflexions-Struktur, die wieder stark an Plotin erinnert: „Eins und dasselbe = X ist das *Aussprechende* beyder, des Seyenden und des Seyns. Als solches ist es weder das eine noch das andere, also schlechthin Eins. *Spricht es aber beyde wirklich aus*, dann ist es, aber *nicht* als das Aussprechende, sondern *dem Ausgesprochenen nach* [...] [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ (114) – Die ganze Untersuchung beginnt spekulativ – auch darin Plotin ähnlich – bei einem spontan sich erzeugenden Willen (vgl. auch S. 120-122) – „[...] der Wille, der nichts will“ (117) – und gipfelt schließlich in einer komplexen genetischen Ontologie, in der der ‚Geist‘ ‚aufgespannt‘ erscheint zwischen ‚Materie‘ und ‚ewigem Seyn‘, als „Band [...] zwischen der Ewigkeit und der Natur.“ (135)

⁸⁸³ Schelling, Die Weltalter, S. 110.

gestellt und tot. Dieser Doppelstruktur eignet nun noch ein drittes Moment, das sich gleichsam aus ihrer Dynamik ergibt: „[...] wenn wahrhaft alles Leben nur eine Bewegung ist, sich aus dem Widerspruch [der Fügung, D.P.Z.] herauszusetzen, so ist die Zeit selbst nichts als eine beständige Sucht nach der Ewigkeit.“⁸⁸⁴ Die Motivation liegt nicht im bloß einander Aufhebenden der beiden ‚Prinzipien‘, sondern in einer grundlegenden Asymmetrie der beiden Momente: im Versuch nach der Verwirklichung dessen, von *Woher* die konstitutive Differenz der Fügung gedacht wird und in der gleichzeitigen Distanzierung davon, in jedem dieser Versuche. Dieses *Movens* der Entfaltungsbewegung, die auf eine Aufhebung seiner selbst zielt, hat ebenfalls eine ‚Rückseite‘: es verwirklicht sich nur insofern es in fortlaufender Wiederholung seiner (eigenen) ursprünglichen Setzung gleichsam anderes ‚erzeugt‘: „[W]ir wagen es auszusprechen, daß jede Zeugung in der Natur eine Wiederkehr jenes Moments der Vergangenheit ist, dem für einen Augenblick verstaut ist, in die gegenwärtige Zeit als eine fremde Erscheinung hereinzutreten.“⁸⁸⁵ Im Versuch, den ‚Ursprung‘ einzuholen, wird die Zeit entfaltet. – Schelling denkt diese gegenwendige Fügung in der Folge unter vier Titeln: ‚Seyn/Seyendes‘, ‚Kraft‘ bzw. ‚Geist‘, ‚Leben‘ und ‚Wille‘. Wie sich am Ende herausstellt, stehen ‚Seyn/Seyendes‘ und ‚Wille‘ selbst noch einmal in einem Verhältnis zueinander, während ‚Kraft‘ bzw. ‚Geist‘ und ‚Leben‘ gleichsam das Resultat dieses Verhältnisses sind. Das ‚Seyende‘ „will in sich, indem es sich als Seyendes, als Subject setzt oder zusammenfaßt; in sofern widersetzt es sich der Entwicklung und Ausbreitung: es will aus sich, indem es das, was es in sich ist, auch wieder, nämlich äußerlich, zu seyn begehrt.“ Das ‚Seyende‘ steht in einer doppelten Relation zu sich, die asymmetrisch ist. Dieselbe Relation stellt Schelling auch am ‚Seyn‘ dar: „[...] denken wir es rein als solches, so ist es selbstlos [...]; aber ebendadurch zieht es sein Gegentheil in sich und ist ein steter Durst nach Wesen, eine Sucht, sich Seyendes oder Subject anzuziehen [...].“⁸⁸⁶ Das ‚Seyn‘ *erfordert* stets das ‚Seyende‘, von dem es ‚Seyn‘ sein kann, während das ‚Seyende‘ sich stets *als dieses* ‚Seyende‘ ergibt, wenn gesetzt, dann schon in Differenz zu sich: das ist die Struktur der reflexiven Komplikation, der Bezug, der stets zugleich Bezug auf diesen Bezug ist. ‚Seyn‘ und ‚Seyendes‘ stehen so für sich in derjenigen Relation, die sie zugleich repräsentieren. Insofern dieses Verhältnis so als dieses Verhältnis ist, ist ‚Geist‘ gegeben: „[D]as [...], worinn Seyn und Seyendes, zwey entgegengesetzte Willen, Ja und Nein sich gegenseitig unterscheiden und erkennen als zu einem Wesen gehörig, ist Geist.“⁸⁸⁷ Der ‚Geist‘ äußert sich wiederum in der Natur *im und als* Wechselspiel dieser Fügung „eine[r] anziehende[n], nach innen zurückgehende[n] Kraft“, der ein anderes, „seiner Natur nach ausbreitende[s] [...] Wese[n]“⁸⁸⁸ entgegengestellt ist.⁸⁸⁹ Dieses Wechselspiel der beiden unterschiedlichen Verhältnisse ist damit selbst ein weiteres Moment dieser Fügung: „[...] in der verneinenden, nach innen zurückgehenden Kraft, dem behahenden sich ausbreitenden Wesen und der thätigen, freyen,

⁸⁸⁴ Schelling, Die Weltalter, S. 111.

⁸⁸⁵ Schelling, Die Weltalter, S. 142.

⁸⁸⁶ Schelling, Die Weltalter, S. 110.

⁸⁸⁷ Schelling, Die Weltalter, S. 127.

⁸⁸⁸ Schelling, Die Weltalter, S. 123.

⁸⁸⁹ Man kann dabei etwa an einen Stern denken, der selbst nichts anderes ist als das Gleichgewicht des ‚ausbreitenden‘ Strahlungsdrucks seines fusionierenden Inneren und seiner eigenen ‚anziehenden‘ Schwerkraft.

lebendigen Einheit beyder, die Geist ist, sind alle Principien beschlossen.⁸⁹⁰ Und auch hier ist die Asymmetrie wieder nicht nur Verhältnis, sondern auch Movens: „Die Einheit aber, dem Geist, da er nur in dem Entgegengesetzten sich selbst empfindbar wird, dient‘ der Gegensatz zur ewigen Lust und, weit entfernt ihn aufzuheben, sucht er ihn vielmehr beständig zu setzen und zu bestätigen.“⁸⁹¹ Das Streben ist nicht nur Mangel⁸⁹², sondern es ist lustvoll; es zeigt sich als „unermüdliche Lust, sich gegenseitig zu haben und einander zu fühlen“ und damit als „Leben, das unaufhörlich sich selbst erregt und immer neu aus sich hervorquillt.“⁸⁹³ Das, woran sich der Geist darstellt, ist das Verhältnis von ‚Seyn‘ und ‚Seyendem‘, aber nicht als bloßes Verhältnis, sondern als sich entfaltendes Verhältnis, was Schelling unter dem Titel ‚Willen‘⁸⁹⁴ fasst: „[...] im gegenwärtigen Augenblick halten die beyden streitenden Willen sich die Waage, und zwar so, daß der Wille, der sie beyde ist, schlechterdings entweder ganz der eine oder ganz der andere seyn muß; entweder ganz Bejahung, oder ganz Verneinung, ganz Liebe oder Zorn.“⁸⁹⁵ Das Verhältnis der reflexiven Komplikation, im Zugleich der beiden verschiedenen Aspekte der Differenz – ‚auf ... hin‘ und ‚von ... her‘ – *setzt sich um* in eine *Dialektik einander abwechselnder* Operationen von Vereinigung und Trennung: „Also Principien des Seyns in der Simultaneität sind sie Potenzen des Werdens in der Succession.“⁸⁹⁶ Das asymmetrische Verhältnis unter dem Titel ‚Seyn/Seyendes‘ und das asymmetrische Verhältnis unter dem Titel ‚Willen‘ stehen also selbst noch einmal in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander.⁸⁹⁷ Und auch im Willen zeigt sich noch die Asymmetrie, als das, was vorantreibt – darin, dass der ‚positive‘ Wille erst *nachträglich* sich auf den ‚negativen‘ Willen zurückwendet und dadurch so etwas wie Bewegung und Entfaltung erst ermöglicht: „Gienge nämlich der bejahende, auf die Auseinandersetzung dringende voraus und der verneinende folgte, so wäre es ein rückgängiger Proceß, der undenkbar ist.“⁸⁹⁸

⁸⁹⁰ Schelling, Die Weltalter, S. 127.

⁸⁹¹ Schelling, Die Weltalter, S. 128.

⁸⁹² Vgl. Schelling, Die Weltalter, S. 129: „Denn dieses ganze Leben entstand zuerst aus der Sehnsucht der Ewigkeit nach sich selber, in welchem sich-Suchen und doch sich nicht finden-Können auf eine drangvolle Art sich der Wille erzeugte, der der Ewigkeit begehrt und an sie zu kommen sucht.“

⁸⁹³ Schelling, Die Weltalter, S. 128. – Vgl. S. 154: „[...] in Ja und Nein besteht einmal das Leben; ausbreitende Thätigkeit und einschränkende Kraft sind die nothwendigen innern Principien alles Lebens.“

⁸⁹⁴ Vgl. Schelling, Die Weltalter, S. 144: „Die Weisheit war bey dem Herrn. Aber wer ist denn der Herr? Unstreitbar jener in dem Seyn und dem Seyenden selbst ruhende Wille, der Wille durch den allein das Seyn wirklich Seyn, das Seyende wirklich Seyendes seyn kann, der zuvor nichts wollende Wille. [...] Er ist das Seyn und das Seyende, und ist untrennbar von beyden.“

⁸⁹⁵ Schelling, Die Weltalter, S. 149.

⁸⁹⁶ Vgl. Schelling, Die Weltalter, S. 155: „Die Folge der Potenzen verhält sich als eine Folge von Zeiten und umgekehrt.“

⁸⁹⁷ Schelling, Die Weltalter, S. 154. Vgl. S. 153: „Ja wir können sagen, die im Aussprechlichen des Wesens [Seyn/Seyendes] begriffenen Kräfte verhalten sich genau so, wie sich die aussprechenden [Willen] verhalten, mit dem einzigen Unterschied, daß jene zumal und als Eins, diese in einer Folge und als nicht-Eins gesetzt werden.“

⁸⁹⁸ Schelling, Die Weltalter, S. 151. – Vgl. ebd.: „[...] ebenso schnell war erkannt, daß wenn einer der beyden Willen der vorangehende seyn sollte, nur eben der zum Anfang gesetzt werden könne, der keinen Anfang wollte, und der soeben überwunden worden; denn ohne Überwindung ist kein Anfang, und eben dieß Überwundenwerden des verneinenden Willens und sein Vorausgehen war eins [...].“

Das Worauf – oder hier: Woher – des Bezugs ist früher als dieser Bezug und erst von ihm her kann es in einer Differenz dazu positiv gesetzt werden. – Dieser gesamte Prozess wird nun bei Schelling auf den Menschen übertragen. Insofern dieser aber stets bereits in dem Prozess der Sukzession steht, vollzieht sich in ihm nicht automatisch die ‚Entgegensetzung‘, denn das asymmetrische Doppelverhältnis wird ja eben in Zeit, in die Ordnung des Nacheinander umgesetzt: „Den Menschen hindert das In-sich-gesetzt seyn; höheres vermag er nur in dem Maß, als er sich außer sich zu setzen – außer-sich-gesetzt zu werden vermag [...]“.⁸⁹⁹ Die Umwendung, die sich zugleich als Ergreifen der eigenen Freiheit-zu-... darstellt, denkt Schelling in den Begriffen des ‚Plötzlichen‘, einem „untheilbaren Augenblick“, in dem der Mensch sein eigenes so-und-so-Sein ergreift, als Manifestation der Freiheit, die er darin selbst ist.⁹⁰⁰ Sofern aber der Mensch ein zeitliches Wesen ist und eben sich als ‚Geist‘ verwirklicht⁹⁰¹, der sich selbst als ‚Geist‘ begreift, unterliegt auch er dem Streben, das die Fügung begleitet: „Jede Creatur, jeder Mensch strebt eigentlich nur in den Zustand des Nichtwollens zurück [...]“.⁹⁰² Das ‚Leben‘, das der Mensch ist, strebt hin zur Aufhebung des Lebens – inmitten des sich entfaltenden Lebens arbeitet der Tod. Dieses Streben zum Nichtwollen, eben weil der Mensch die ‚ursprünglich‘ zugleich gegebene Struktur nur als Nacheinander verwirklicht, kann so dazu führen, dass er Mensch in diesem Streben seine Welt dergestalt einrichtet, dass sie gleichsam versteinert und ihn in eine Immanenz zwingt, die ihm dann als einzige Immanenz erscheint, die möglich ist: „Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst, sich lossagen von allem was ihm geworden und ihm sich thätig entgegensetzen, hat keine Vergangenheit oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr [...]. Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich über sich selbst zu erheben, ist fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen [...]“.⁹⁰³

Damit ist der bereits weiter oben gegebene Grundgedanke einer Theorie von ‚Kultur‘ formuliert: der Mensch entfaltet sich – aber er *muss* seine eigene Tat *nicht* bedenken, er *kann* es nur. Er kann die reflexive Komplikation, seine eigene logische Position versuchen mitzubedenken oder er kann sie einseitig behandeln, sich im Inhalt vergessen oder in einer inhaltlichen Ausgestaltung der bloß logischen Ebene als ‚Übersinnliches‘. Er kann sich weiterhin einrichten in dem, was er bearbeitet, kultiviert hat und es ist diese Einrichtung, die ihn zum Menschen macht. – Das lässt sich vorstellen als eine uneigentliche Proto-Genese von ‚Kultur‘: Die den Menschen umgebende Natur erscheint bedrohlich und feindlich. Der Mensch begegnet ihr mit Angst – die in eben *diesem Bezug* bereits eine Weise ist, mit der bedrohlichen Natur *umzugehen*, weil Angst prinzipiell ein *Wovor* kennt. Ihre Grundstruktur ist aber nicht fest, nicht gerichtet, so dass der Mensch darauf mit einem Überfluss von Imagination reagiert, die versucht, das *Wovor* zu füllen: „Angst entsteht, wenn ein Subjekt

⁸⁹⁹ Schelling, Die Weltalter, S. 143.

⁹⁰⁰ Schelling nimmt damit hinsichtlich der reflexiven Strukturierung den Existentialismus voraus, Sartres ‚Verurteiltsein zur Freiheit‘ ebenso, wie Heideggers ‚Geworfenheit‘: Der Mensch kann sich selbst als das Wesen erkennen, das sich selbst als das wählt, was er selbst ist – und in dieser Erkenntnis noch die *Möglichkeit-zur-Erkenntnis*, zu dieser und jeder anderen, erkennen kann.

⁹⁰¹ Vgl. Schelling, Die Weltalter, S. 146.

⁹⁰² Schelling, Die Weltalter, S. 119.

⁹⁰³ Schelling, Die Weltalter, S. 107.

gleichzeitig die Unmöglichkeit, sich zu verschließen, sich vollständig in sich zurückzuziehen, und die Unmöglichkeit erfährt, sich zu öffnen [...] so dass es in einem Teufelskreis des Pulsierens gefangen ist [...].⁹⁰⁴ Dieses *theatrum horro- rum*, in dem der Mensch gleichsam zur Auseinandersetzung *gezwungen* ist, lässt sich mit Hoglebe vergleichen mit einer Filmrolle, die viel zu schnell abgespielt wird.⁹⁰⁵ Eigentliche Sicherheit gegenüber dem Wovor (der Angst) wird erst erlangt, wenn es festgestellt, in eine Struktur gebracht ist, die einen stetigen Bezug erlaubt: „Wir müssen also [...] pronominales, prädikatives und propositionales Sein aus ihrem irrwitzigen Alternieren herausholen. D. h. es muß gelingen, pronominales als pronominales, prädikatives als prädikatives und propositionales als propositionales Sein zu bremsen.“⁹⁰⁶ Erst in der Festlegung des Wovor der Angst wird dieses Wovor beherrschbar, in der Wahl eines Imaginären, das an seine Stelle tritt. Sofern dieses Imaginäre aber eben imaginär bleibt, drängt es selbst zur Verwirklichung qua Wiederholung – unter seiner ‚Oberfläche‘ residiert gleichsam immer noch die Möglichkeit des ‚ganz Anderen‘. An ihm stellt sich das ursprüngliche Streben zur Einheit und Vollständigkeit also quasi *in vitro* dar: *Das Konzept, das das unheimliche Wovor der Angst bannen soll, muss es zugleich repräsentieren*. Seine Anwesenheit als Konzept ist seine Abwesenheit – die Kenntnis des Namens bannt den Dämon. Und *an* dieser imaginativen Funktion kann der Mensch entdecken, dass er das *kann*, dass er von ... her ‚etwas‘ *erschaffen*, etwas *machen kann*. So institutionalisieren sich die Zeichen, die – neben anderen, pragmatischeren Institutionen – die menschliche Kultur regieren und orientieren und rufen irgendwann, gleichsam ‚von selbst‘, zu ihrer

⁹⁰⁴ Žižek, Slavoj: *Abgrund der Freiheit*, in: Ders., *Abgrund der Freiheit/Die Weltalter*, S. 9-99: 22; vgl. auch Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 2006, S. 10-13: 10. – Mit genau einem solchen Teufelskreis beginnt Schelling: *Der erste Wille ist nicht schon das strahlende Ergreifen des Anfangs, sondern ein blinder Wille, der „hat [...], als hätte er es nicht [...].“* Vgl. Schelling, *Die Weltalter*, S. 118. – Insofern Schelling die erste gegenwendige Fügung als gleichsam Potential der Entfaltung denkt, denkt er zugleich noch so etwas wie das Woher dieser Fügung – Reflexivitäts-Struktur – und insofern aber die menschliche Freiheit zur Setzung nicht schon in Gottes ewiger Selbstbespiegelung enthalten sein kann, macht Schelling einen radikalen Schnitt: „Alles, was eine Freyheit gegen Gott hat, muß aus einem von ihm unabhängigen Grunde kommen, und wann es auch ursprünglich [...] ist und im engeren Sinn in Gott ist, so muß es aus Etwas kommen, (etwas zur Unterlage, zum Unterscheiden haben) das in Gott selbst nicht Er selber ist.“ – Damit ist ‚Gott‘ bereits als Inhalt verstanden, als ein Zweites, von dem zwar – als dem „ewigen Seyenden“ (137) – alles weitere ausgeht (das ‚Andere‘ wendet sich ja auf diese ‚Ewigkeit‘ zurück), dem aber gleichsam ein ‚Vorontologisches‘ vorgeordnet ist. Damit ist, wie Žižek in seinem Begleitessay *Abgrund der Freiheit* zeigt, die reflexive Figuration gedacht, die so etwas wie ‚Materialismus‘ denken lässt. Schellings Lösung hängt eng zusammen mit dem Versuch, die Möglichkeit des ‚Bösen‘ zu denken.

⁹⁰⁵ Vgl. Hoglebe, Wolfgang: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings ‚Die Weltalter‘*, Frankfurt a. M. 1989, S. 100. – Vgl. Žižek, *Abgrund der Freiheit*, S. 24: „Vor dem *Anfang* gibt es gewissermaßen nur den gescheiterten *Anfang*, gescheiterte Versuche am *Anfang*, das heißt, eine in ihrem Teufelskreis gefangene fruchtlose Wiederholung [...], außer Stande, richtig ‚durchzustarten‘.“ – Auch dieser Gedanke ist nicht neu; er findet sich bereits bei Empedokles, vgl. DK 31 B 35, 3-17; B 57-61.

⁹⁰⁶ Hoglebe, *Prädikation und Genesis*, S. 100. Hoglebe übersetzt hier die dreifache Struktur des Geistes – Verbindung-Trennung-Einheit – in ‚pronominitiv-prädikativ-propositional‘. Das Buch zu Schelling ist eigentlich die Darstellung derselben Strukturierungen, die in der vorliegenden Arbeit in Kapitel 4 entwickelt wurden, vgl. z. B. sein Verständnis der asymmetrischen Struktur, S. 83: „Sobald wir fragen, was irgendetwas ist, hat die Frage bereits zweierlei etabliert: daß irgendetwas irgendetwas ist.“ Und S. 87: „[...] es ist x und als solches zugleich $x = x$ und $x \neq x$.“

Wiederholung auf.⁹⁰⁷ Die so entstandene ‚Kultur‘, die selbst bereits immer schon Aneignung von ‚Natur‘ ist, wird dem Menschen zur ‚zweiten Natur‘.⁹⁰⁸ Und eben diese ‚zweite Natur‘ kann, wenn die institutionalisierten Fiktionen gleichsam ‚übermächtig‘ werden, dem Menschen dann ebenso feindlich erscheinen wie die eigentliche ‚Natur‘. Die fortlaufende Sedimentierung bildet im Lauf der Geschichte aber nicht nur einzelne Symbole, sondern ganze Symbolsysteme unterschiedlichster Hinsichten heraus, die wiederum durch die Sedimentierung bestimmter Konzepte getragen werden: Mittel, die verschiedenste Güter miteinander kommensurabel machen; Verabredungen, die über Verträge und Signaturen festgelegt werden; solche Gaben, die Anderen und solche, die den Göttern dargebracht werden – wie insgesamt das ‚Geben‘ sich als Grundkonstante noch des Logischen darstellt, im ‚lógon didónai‘ ebenso, wie in der ‚com-municatio‘, in dem das ‚munus‘ steckt, das Amt ebenso, wie die Gabe, die mit einer Verpflichtung verbunden ist. Wird nun diese Sedimentierung übermächtig, dann stellen sie sich als reflexiv dogmatisch strukturierte Systeme heraus: sie drohen den Menschen festzulegen und ihn seiner Möglichkeiten zu berauben; sie berufen sich a priori auf eine von allen einzusehende Wahrheit oder Alternativlosigkeit, die jeder zu teilen hat, wenn er nicht ausgeschlossen werden will; sie suchen schließlich umgekehrt ständig nach Agenten und Sündenböcken, die die letztendliche Verfestigung und das Aufgehen im dogmatischen ‚Alles‘ verhindern. – In dem Bezug auf den Bezug und in der Nivellierung des Ersten auf den Letzteren steckt so nicht nur ein logischer Fehler, nicht nur ein Reduktionismus, dem sich die Bezüge differenzierende (und nicht nur analysierende) Philosophie entgegenstemmt, sondern in diesem Bezug kann die reflexive Bewegung ausgelegt werden als eigentliche *Poiesis* von ‚Kultur‘, als der wesentliche Grund, warum sich Menschen überhaupt auf Gemeinsames und gemeinsam Geteiltes und Zuteilendes beziehen und beziehen können. Mit Schelling gesprochen liegt das asymmetrische Verhältnis zwar ‚ursprünglich‘ vor, als solches, aber es gibt sich eben in der zeitlichen Entfaltung, in der Ordnung des ‚Nacheinander‘ als ‚entweder/oder‘-Verhältnis. In dieser *Möglichkeit* des Menschen, sich seinen eigenen Fiktionen und Symbolsystemen so weit zu unterwerfen, dass er beginnt, sich selbst nach ihrem Bild umzuformen, liegt dann das, was Simmel auf unübertreffliche Weise als *Tragödie der Kultur* beschrieben hat:

⁹⁰⁷ Vgl. Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge, Frankfurt a. M. 1989, S. 30-31: „Der Schrecken und die Bannung des Schreckens – sie kamen aus derselben Quelle. Die Furcht bekam Gestalt, und ihre Gestalten wurden vertrieben, beschworen, besänftigt, besiegt. Die Gestalten und ihre Geschichten wurden nicht nur erfunden, sie wurden wiederholbar und transportabel gemacht. Wiederholung und ihre Zuverlässigkeit wurden zum vielleicht wichtigsten Faktor von Vertrautheit und Mäßigung des Wirklichen oder zur Wirklichkeit Gebrachten.“ Die ‚Angst‘ (oder ‚Furcht‘) gehört in dieser Hinsicht zusammen mit der ‚Phantasie‘: Wenn eine Situation Frust erzeugt, ermöglicht die Phantasie eine einfache Antwort. Das kann so weit gehen, dass Menschen damit beginnen, überall Monster und Feinde zu sehen, deren Opfer sie zu werden drohen. Eine als übermächtig und als Überforderung wahrgenommene Verantwortung kann so kompensiert und auf den Gegner projiziert werden. Vgl. auch Anm. 1090, 1113.

⁹⁰⁸ Diese konstitutive Funktion der ‚Urangst‘ ist eine Konstante der Mythenforschung, vgl. auch Jamme, Christoph: ‚Gott an hat ein Gewand‘. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt 1999, S. 88-94. Vgl. zu Jamme Anhang 25.

„Der Geist erzeugt unzählige Gebilde, die in einer eigentümlichen Selbständigkeit fortexistieren, unabhängig von der Seele, die sie geschaffen hat, wie von jeder anderen, die sie aufnimmt oder ablehnt. So sieht sich das Subjekt der Kunst wie dem Recht gegenüber, der Religion wie der Technik, der Wissenschaft wie der Sitte – nicht nur von ihrem Inhalt bald angezogen, bald abgestoßen, jetzt mit ihnen verschmolzen wie mit einem Stück des Ich, bald in Fremdheit und Unberührbarkeit gegen sie; sondern es ist *die Form der Festigkeit, des Geronnenseins, der beharrenden Existenz, mit der der Geist, so zum Objekt geworden, sich der strömenden Lebendigkeit, der inneren Selbstverantwortung, den wechselnden Spannungen der subjektiven Seele entgegenstellt*; als Geist dem Geiste innerlichst verbunden, aber eben darum unzählige Tragödien an diesem tiefen Formgegensatz erlebend: zwischen dem subjektiven Leben, das rastlos, aber zeitlich endlich ist, und seinen Inhalten, die, einmal geschaffen, unbeweglich, aber zeitlos gültig sind. [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“⁹⁰⁹

Das ‚Geronnensein‘ des menschlichen Geistes ist implizite Reflexivität: sei es darin, dass ein reflexiver Rest als Sache gesetzt wird, die wie eine jenseitige Macht in die gemeinsam geteilte Immanenz einzugreifen scheint; sei es darin, dass ein bloß Gedachtes sich in einem transzendentalen Schein darstellt als Gegebenes und aber seine Immaterialität, sein wesentliches Nicht-Gegebensein im Gegebenen, zu seiner endlosen, regressiven Wiederholung aufruft.⁹¹⁰ Die menschlichen ‚Kulturen‘, die aus den deiktischen Systemen des Sich-Verhaltens entspringen, sind so bereits in sich Überschuss.⁹¹¹ In alledem spielt die *gegenwendige Fügung von seinslogischer Nivellierung und denklogischer Differenzierung* nicht mehr nur eine philosophische, gleichsam ‚methodische‘ Rolle, sondern sie erfüllt die Beschreibung selbst dessen, was wir tun, wenn wir ‚Kultur‘ – nicht *haben*, sondern *vollziehen*.⁹¹²

5.7. Philosophie und Metaphysik

An Simmels einflussreiche Vorstellung knüpft Cassirer an, in seinen Manuskripten zum geplanten (aber nie fertiggestellten) 4. Band der *Philosophie der symbolischen Formen*. Ausgehend von Goethes Begriff des ‚Urphänomens‘ formuliert er die hier dargestellte Sedimentierung noch einmal in nuce: „Die Sophistik fragt: *Woher* die Sprache, *woher* das

⁹⁰⁹ Simmel, Georg: Zur Philosophie der Kultur, in: Ders.: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Berlin 1986, S. 195-253: 195.

⁹¹⁰ Die Psychoanalyse wird in dieser Struktur, sofern sie partiell gerichtet ist, die Neurose wiedererkennen und sofern sie das Ganze des eigenen Weltentwurfs betrifft, die Psychose.

⁹¹¹ Vgl. Blumenberg, Höhlenausgänge, S. 32: „Kultur besteht darin, daß die Natur es sich leisten kann [...] ihr selektives Verfahren [...] zurückzunehmen, einzuschränken, auszusetzen und durch abschirmende Empfindungen neuer Art: Wertempfindungen, Vergnügen, Genuß, überbieten zu lassen.“

⁹¹² Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 328: „Reflexivität gehöre, könnte man ohne Weiteres sagen, zum Menschsein überhaupt. Und man *kann* ganz einfach sagen, dass darin, dass Menschen ihre eigene Kultur schaffen und damit sich selbst, Reflexivität ursprünglich gegeben sei. Man kann Reflexivität zuallererst darin gegeben sehen, dass wir geworfen sind und nicht zurückkönnen und uns deswegen nur entwerfen können. Und man kann dann sagen, dass die sogenannte Subjekt-Objekt-Relation, die Reflexion, die Selbstreflexion, das Selbstbewusstsein und auch reflexive Verhältnisse wie die Mengen-Antinomie *davon* nur ein Niederschlag seien.“

Recht, *woher* der Staat [...] u.s.f. [...] [E]s ist Menschenwerk; es ist nicht ‚gewachsen‘ (*phýsei*) [...] – sondern es ist ‚gemacht‘; es ist vom Menschen *hergestellt*.“ Sofern es vom Menschen gemacht ist, gilt es „nur, solange der Akt der *Setzung* (des [nómos] oder der [thésis]) selbst dauert und nicht durch einen anderen abgelöst oder aufgehoben wird.“⁹¹³ Das *Verhältnis-zu-...*, das darin aufgestellt wird, ist konstitutiv: „Gibt es [...] eine derart ‚unmittelbare‘, *ungebrochene* Einheit? – Nein, vielmehr zeigt sich die *Brechung* selbst als eine immanente (‚diagnostische‘) Notwendigkeit.“⁹¹⁴ In dem, was der Mensch macht, erlebt er „etwas, das uns entgegensteht, widersteht – und aus diesem *Widerstand* erwächst uns erst das Bewusstsein vom *Gegen-Stand* [...]“.⁹¹⁵ Die reflexive Komplikation zeigt so stets die Neigung, sich zum Inhalt hin zu verschieben. Der Bezug, als ‚Werk‘, „ist das *Ziel* des Wirkens; aber in ihm ist das Wirken auch zu seinem Ende gelangt [...] – Die *Bewegung* des Wirkens hat aufgehört; sie hat sich ‚niedergeschlagen‘ im ‚Werk‘ [...]“.⁹¹⁶ Ist so die eigene *Setzung* einmal ‚ins Werk gesetzt‘, kann sie sich – von sich her – als *Forderung* zur Wiederholung ergeben, was Cassirer „sachliche *Notwendigkeit*“ nennt: „[...] der ‚Gegenstand‘ meldet seine eigenen, selbständigen Forderungen an – er verlangt, er erzwingt eine bestimmte Art der *Behandlung* [...]“.⁹¹⁷ In eben dieser Nivellierung liegt der Sinn von *Metaphysik* als ontologischer Auslegung logischer Verhältnisse: „[...] es handelt sich [...] darum, daß jeweils ein bestimmtes *Moment* der Erfahrung *absolut* gesetzt – und in dieser Isolierung, dieser absoluten *Setzung* als das ursprüngliche, an sich Seiende erklärt wird.“⁹¹⁸ Aus der nivellierenden Tat der *Metaphysik* wiederum erwächst umgekehrt schließlich die Aufgabe der Philosophie:

„Sokrates geht von der Forderung des Delphischen Orakels [...] aus – aber er fasst dieses Wort [...] in einem ganz andern Sinn – er fordert nicht ‚Selbsterkenntnis‘ im Sinne der reinen [...] *Innenschau* [...] sondern ihm bedeutet [...] die Forderung: erkenne Dein *Werk* und erkenne ‚dich selbst‘ in Deinem Werk[:]; *wisse*, was Du tust damit du *tun* kannst, was du weisst [.] *Gestalte* Dein Tun [...] zu einem Werk, in dem *Du Dich*, als seinen Schöpfer und Täter erkennst.“⁹¹⁹

Der Leser, der bis hierhin dem in der vorliegenden Arbeit gegebenen Gedanken gefolgt ist, kann nun zurückblicken auf das, was sich ihm bis hierhin entfaltet hat. Er kann nun wissen, was er selbst tut und was der vorliegende Text tut – und in diesem Wissen kann er verstehen, was philosophische Texte insgesamt tun. Er kann damit beginnen, sein eigenes Denken zu gestalten, mit oder gegen den hier gegebenen Logos. Cassirer formuliert hier keinen bloßen Imperativ, keine Norm, sondern er formuliert eine *Erinnerung* – diejenige Erinnerung, die Philosophie immer dann ist, wenn sie sich *auf sich selbst* zurückbeugt. Nicht eine ‚Innenschau‘ des Lesers – auch des Autors als Leser –, sondern die Aufmerksamkeit auf *das, was er*

⁹¹³ Cassirer, Ernst: Über Basisphänomene, in: Ders.: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, hg. v. John Michael Krois, Hamburg 1995, S. 111-195: 128.

⁹¹⁴ Cassirer, Über Basisphänomene, S. 127.

⁹¹⁵ Cassirer, Über Basisphänomene, S. 134.

⁹¹⁶ Cassirer, Über Basisphänomene, S. 136. Vgl. S. 129: „Die [aitía], die *wahre* [aitía] ist nicht [...] im Anfang in der [arché] zu finden – Die wahre [aitía] liegt vielmehr im ‚Ende‘ im Telos.“

⁹¹⁷ Cassirer, Über Basisphänomene, S. 136.

⁹¹⁸ Cassirer, Über Basisphänomene, S. 151.

⁹¹⁹ Cassirer, Über Basisphänomene, S. 190. – Damit ist wieder Reflexivitäts-Struktur formuliert.

gibt – dem Anderen und sich selbst – kann (s)eine Praxis bestimmen. Im Rückblick auf die vergangenen Kapitel ist damit ein Moment erreicht, von dem es nur noch zurückzugehen scheint: die Rede über die Rede über die Welt, die Explikation impliziter Voraussetzungen und die Beschreibung reflexiver Strukturierungen hat einen Moment erreicht, in dem der Text sich selbst als bestimmte Entfaltung verstehen kann, als ein Moment unter vielen, in der Entfaltung von ‚Kultur‘ – wenn er sich selbst in das Worin der Tradition einordnet. Der Text kann sich selbst als Ganzes in den Blick nehmen, von ‚Anfang‘ bis ‚Ende‘, gleichsam von ‚außen‘. – Und doch stehen noch Fragen aus, die bereits gestellt wurden: Wie lässt sich explizite und implizite Reflexivität als Letztbegründung denken? Lässt sich überhaupt so etwas wie Letztbegründung denken, als Bezug auf ‚sich selbst‘? Was ist mit all dem, was bisher gesagt wurde, über Philosophie gesagt? – Solche Fragen drängen über das Moment des Rückblicks hinaus, drängen hin auf das Ende oder die Schließung noch des vorliegenden Logos, auf seine Begründung, die er dort finden wird, wo er nicht bloß den Leser zurückblicken lässt, sondern wo er selbst zurückblickt auf das, was sich ihm *als Philosophie*, als Immanenz des Logos dargestellt hat. Und wo ein Drängen ist, da muss ihm nachgegeben werden – wie das Gothewort sagt:

„Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sich's nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges lebend'ges Tun.
Und was nicht war, nun will es werden
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden,
In keinem Falle darf es ruhn.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.“

(Johann Wolfgang von Goethe, Eins und Alles, Strophe 3 und 4)

6. Immanenz

„Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex“⁹²⁰

(Aulus Persius Flaccus, Satura IV)

„Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Sache; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wortspiel. Der lächerliche Irrthum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen -- sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich blos um sich selbst bekümmert, weiß keiner. [...] Wie, wenn ich aber reden müßte? und dieser Sprachtrieb zu sprechen das Kennzeichen der Eingebung der Sprache, der Wirksamkeit der Sprache in mir wäre?“

(Novalis, Monolog)

Im Jahr 1907 streift ein junger Dichter durch die Gedächtnisausstellung eines vor Kurzem verstorbenen Malers. Im Salon d'Automne in Paris werden die Gemälde von Paul Cézanne ausgestellt, dessen Experimente mit Perspektive und Farbpalette den jungen Dichter faszinieren. Rainer Maria Rilke – der junge Dichter – ist dem Maler bereits früher begegnet, im Berliner Kunstsalon von Bruno Cassirer, einem Cousin des damals gerade frisch habilitierten Philosophen.⁹²¹ Aber erst jetzt hat er, wie er rückblickend an seine Frau schreibt, „die richtigen Augen“⁹²² für Cézannes Bilder. So bemerkt er in Bezug auf dessen Stilleben mit Früchten: „Bei Cézanne hört ihre Eßbarkeit überhaupt auf, so sehr dinghaft wirklich werden sie, so einfach unverteilbar in ihrer eigensinnigen Vorhandenheit.“⁹²³ Rilke beginnt, aus der Maltechnik Cézannes so etwas wie Trost zu schöpfen. Cézanne setzt seine Farben nach der Logik seines Gegenstands ein – für ihn bedeutet malen gemäß einer *Richtigkeit* zu malen, „aus der Konsequenz eines *farbigen Systems* zu komponieren, *eine Grammatik und einen Satzbau* der Farben durchzuhalten, *eine Farbenlogik, die nicht die Logik des Gehirns ist.*“⁹²⁴ Die Bilder sind dabei so komponiert, dass eben diese Logik der Farben für den Betrachter nachvollziehbar bleibt und sich zwischen ihn und das Bild die *Art und Weise* schiebt, in der das Bild zum Bild geworden ist. Cézanne macht das Operative des Gemäldes sichtbar und so in jedem seiner Gemälde die Einzigartigkeit jedes einzelnen, die es mit allen anderen gemeinsam hat. Rilke begeistert sich aber noch mehr für den bewahrenden Charakter dieser

⁹²⁰ Vgl. Kant, KrV A XIX.

⁹²¹ Vgl. Kurz, Martina: Bild-Verdichtungen. Cézannes Realisation als poetisches Prinzip bei Rilke und Handke, Göttingen 2003, S. 201-202.

⁹²² Rilke, Rainer Maria: Brief an Clara Rilke-Westhoff v. 10. Oktober 1907, in: Ders.: Briefe an Cézanne, hg. v. Clara Rilke, Frankfurt a. M./Leipzig 1983, S. 35-36: 36.

⁹²³ Rilke, Brief an Clara Rilke-Westhoff v. 8. Oktober 1907, in: Briefe an Cézanne, S. 27-30: 29.

⁹²⁴ Hess, Walter: Cézannes Bekenntnisse und ihre Überlieferung, in: Cézanne, Paul: Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet. Briefe, Hamburg 1957, S. 83-127: 117. – Zur Analyse der Strukturlogik dieser ästhetisch verstandenen ‚Richtigkeit‘ vgl. Klinger, Urteilen (wie Anm. 324), S. 634, 650-653; vgl. S. 652: „Mitteilbarkeit wird *als solche* mitteilbar; indem das ästhetische Urteil Intensität zum Zweck des Spiels macht, schafft es eine Mitteilbarkeit der Mitteilbarkeit. Seine Intensität ist nichts anderes als das Sichmitteilenkönnen des Potentials, der Möglichkeit und Voraussetzung weiterer Mitteilung – und das heißt: des Vollzugs des Spiels überhaupt.“

Kunst: „La réalisation nannte er es [...]. Das Überzeugende, die Dingwerdung, die durch sein eigenes Erlebnis an dem Gegenstand bis ins Unzerstörbare hinein gesteigerte Wirklichkeit, das war es, was ihm die Absicht seiner innersten Arbeit erschien [...].“⁹²⁵ – Die ‚réalisation‘ – und noch mehr die sich darin ergebende Spannung von Schöpfung und Bewahrung – begleiten Rilke die folgenden Jahre weiter, hin zu dem immer stärker werdenden ästhetischen Gedanken einer bewahrenden ‚Aufhebung‘. In der nun voll entfalteten Moderne ist das Bewusstsein des Dichters wach dafür, dass die Dinge sich immer mehr zu ‚entziehen‘ scheinen, indem sie immer mehr und immer weiter in technische Abläufe integriert werden und von diesen gleichsam assimiliert zu werden scheinen. In eins mit der Rettung der Dinge gerät in den Blick der verschwindende Bezug-zu-..., das sich verbergende Operative, in der Selbstvergessenheit und Selbstgerechtigkeit einer bloß noch inhaltlich orientierten Weltanschauung. Dem steht, am Schluss der *Fünf Gesänge*⁹²⁶ (1914), die Verknüpfung der Dinge *untereinander* gegenüber – in der zweiten Zeile der ersten Strophe von *Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen* heißt es: „aus jeder Wendung weht es her: Gedenk!“ Dieser Ruf ist nicht ‚außerweltlich‘, sondern ‚innerweltlich‘: „Was haben wir seit Anbeginn erfahren, / als daß sich eins im anderen erkennt?“ Egal ob wir hinsehen, die Verbindungen knüpfen sich und wir können sie nur verfehlen oder treffen – die Wendung in den Dingen wird die Wendung zu den Dingen in der Wendung selbst: „Durch alle Wesen reicht der *eine* Raum: / Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still / durch uns hindurch. O, der ich wachsen will, / ich seh hinaus, und *in* mir wächst der Baum.“ Die Einsicht in den Raum, der durch alle hindurch reicht – man könnte auch sagen: der alles durch alles hindurch reicht – wendet uns hinein in die ‚Welt‘, durch die hindurch wir werden, was wir sind. Diese Möglichkeit zur Hin-Wendung bleibt aber stets in der Krise – das Bedenken der Immanenz bleibt gebunden an das, was diese gibt, indem *es* sich entzieht. Das ist das Hintergrundthema der *Duineser Elegien*, die von 1912 bis 1922 entstehen. Insbesondere die *Siebente Duineser Elegie*⁹²⁷ bedenkt diese Immanenz zunächst als gleichsam ‚gegengespannten‘ Verlust dessen, was uns ‚Welt‘ gibt:

„Nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen. Unser
 Leben geht hin mit Verwandlung. Und immer geringer
 schwindet das Außen. Wo einmal ein dauerndes Haus war,
 schlägt sich erdachtes Gebild vor, quer, zu Erdenklichem
 völlig gehörig, als ständ es noch ganz im Gehirne.
 Weite Speicher der Kraft schafft sich der Zeitgeist, gestaltlos
 wie der spannende Drang, den er aus allem gewinnt.“

Das ‚Außen‘ schwindet – mit den Worten aus dem 21. Jahrhundert könnte man sagen: Die Welt wird virtuell, sie faltet sich in sich ein und legt sich wie eine Decke aus vielfältigem Sinn auf die Dinge. Dieses ‚Außen‘ wird in den *Elegien* repräsentiert durch die Figur des Engels – in der *Ersten Duineser Elegie*⁹²⁸ wird der Ruf nach ihm nicht gewagt, denn: „Ein

⁹²⁵ Rilke, Brief an Clara Rilke-Westhoff v. 9. Oktober 1907, in: Briefe an Cézanne, S. 30-35: 30.

⁹²⁶ Rilke, Rainer Maria: Die Gedichte, Frankfurt a. M./Leipzig 2006, S. 614-619: 618-619.

⁹²⁷ Rilke, Die Gedichte, S. 706-708.

⁹²⁸ Rilke, Die Gedichte, S. 689-691.

jeder Engel ist schrecklich. / Und so verhalt ich mich denn und verschlucke den Lockruf dunkelen Schluchzens.“ In der *Siebenten Elegie* kehrt sich dieses Verhältnis um:

„Glaub *nicht*, daß ich werbe
Engel, und würb ich dich auch! Du kommst nicht. Denn mein
Anruf ist immer voll Hinweg; wider so starke
Strömung kannst du nicht schreiten. Wie ein gestreckter
Arm ist mein Rufen. Und seine zum Greifen
oben offene Hand bleibt vor dir
offen, wie Abwehr und Warnung,
Unfaßlicher, weitauf.“

Erst in diesem doppelten Verhältnis ist der Mensch im Innen situiert, das er sich selbst erschafft. Das Werben um den Engel ist umsonst – er kommt nicht, denn er kann nicht kommen: der *An-ruf* ist ein *Hin-weg* und ein ‚Hinweg!‘ zugleich, ist ‚auf ... hin‘ und ‚von ... her‘, und in dieser Spannung wie ein ausgestreckter Arm, der die Distanz zugleich überbrückt, die er herstellt. Die *Achte Duineser Elegie*⁹²⁹ bekräftigt dieses Verhältnis: „Und wir: Zuschauer, immer, überall / dem allen zugewandt und nie hinaus! / Uns überfüllts. Wir ordnens. Es zerfällt. / Wir ordnens wieder und zerfallen selbst.“ Erst in dieser Einsicht unserer eigenen Gespanntheit zur und unserers Verfallens an die Welt kann sich wieder der Imperativ ergeben, wie ihn die *Neunte Duineser Elegie*⁹³⁰ formuliert. Nicht das Aufgehen im Unmittelbaren befreit vom Vergessen, sondern die Hinwendung zum eigenen Tun, zur Wendung selbst:

„*Hier* ist des *Säglichen* Zeit, *hier* seine Heimat.
Sprich und bekenn. Mehr als je
fallen die Dinge dahin, die erlebbaren, denn,
was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild.
Tun unter Krusten, die willig zerspringen, sobald
innen das Handeln entwächst und sich anders begrenzt.“

Mit Rilkes Gedichten sind alle Motive angeschlagen, die hinführen zum Bedenken einer Immanenz, die in reflexiven Wendungen sich zeigt, nicht nur als bloße Menge, als Container, sondern als eine in sich gestaltete Fügung: Text und Logos. Ein Text, ein Logos fängt an – und in diesem Anfang liegt bereits – nachträglich – Reflexivität, so, dass sie in der Rückwendung entdeckbar wird. Rilke fängt an mit dem Sehen – das ‚richtige Sehen‘ setzt sich selbst ins Verhältnis zu dem, was es sieht. Und in dieser Verhältnissetzung zu Cézannes Gemälden spiegelt sich dieses Sehen in dem Verhältnis des Bildes zu dem, was es Bild von ... überhaupt erst hat werden lassen. Im Bild entdeckt Rilke etwas anderes als das Bild, etwas

⁹²⁹ Rilke, Die Gedichte, S. 709-710.

⁹³⁰ Rilke, Die Gedichte, S. 711-713.

anderes als die Frucht – er entdeckt eine Reflexivität, die nur für sich selbst da ist und die genau darin die Bewahrung dessen verspricht, was verloren zu gehen droht.⁹³¹

Die folgenden Kapitelabschnitte versuchen eine Rückwendung *auf* die Immanenz *in* der Immanenz, die der vorliegende Text oder Logos selbst ist. Kapitelabschnitt 6.1 fängt beim ‚Anfangen‘ der Philosophie an, bei der ‚Aporie‘, der ‚Frage‘ und dem ‚Problem‘. – Dieser Anfang setzt sich fort als Text und Logos, so dass in Kapitelabschnitt 6.2 das Verhältnis dieser beiden zueinander – und zu hier verwendeten operativen Begriffen wie ‚Struktur‘, ‚Faltung‘, ‚Auslegung‘ – genauer in den Blick genommen wird. Hier wird auch noch einmal die Lektürehinsicht aus Kapitel 1 aufgegriffen und die Frage geklärt, inwiefern das Zusammenspiel von Text, Leser und Logos erst so etwas wie ‚Reflexivität einer bestimmten philosophischen Reflexion‘ ermöglicht. – Der ‚Niederschlag‘ von Reflexivität ergibt sich in verschiedenen reflexiven Phänomenen und ganz unterschiedlichen Hinsichten – er wird dort für die gesamte philosophische Reflexion gleichsam virulent, wo er sie als Ganzes betrifft. In Kapitelabschnitt 6.3 sollen daher insgesamt vier Verwirklichungen von philosophischer Letztbegründung hinsichtlich der in ihnen arbeitenden reflexiven Strukturierung betrachtet werden. Zwei davon sind bereits aus Kapitel 5 bekannt: seinslogische Nivellierung und denklogische Differenzierung. Ihnen werden zwei Weisen der Letztbegründung als gleichsam ‚Erstbegründung‘ gegenübergestellt, die sich nicht nur in der Philosophie aufweisen lassen: dogmatischer Exzess und poetischer Prozess. – Kapitelabschnitt 6.4 thematisiert abschließend die Frage, inwiefern so etwas wie philosophische Letztbegründung überhaupt sinnvoll denkbar ist. In diesem Abschnitt findet sich dann auch so etwas wie die abschließende Begründung der vorliegenden Arbeit. – Philosophie erscheint außerdem in der vorliegenden Arbeit wesentlich als reflexives Phänomen. Dabei muss immer wieder daran erinnert werden, dass die hier vorgestellte Hinsicht nur eine Lektürehinsicht auf philosophische Reflexionen ist, keine Ontologie der Philosophie. Eingedenk der Tatsache, dass die Philosophie, die ihr Ziel vollständig erreichte, sich ebenso vollständig selbst aufheben würde, wird hier dennoch – und eher cursorisch – versucht, aus der bisherigen Darstellung einen möglichen Begriff von Philosophie als Kunst der Rechtfertigung zu gewinnen, der gerade nicht abschließend, sondern anschließend und anschließbar formuliert ist. In ihm ist ein Verständnis von Philosophie versammelt, das sich aus der vorliegenden Darstellung ergeben *kann* – und das sein eigenes Können bedenkt als eines, das gerade nicht alles sagen muss.

⁹³¹ Vgl. Schweidler, *Überwindung der Metaphysik*, S. 230: „*Sinn und Sein des Kunstwerks hängen davon ab, daß es als Selbstzweck bewahrt wird.* [...] Philosophische Geistesmacht kann sich selbst nur beschreiben, weil der geistigen Macht die Möglichkeit der Selbstbeschreibung im Kunstwerk gegeben ist. [...] Die Kunst unterscheidet sich von der Philosophie einfach dadurch, daß es in ihr, eben im Werk, *etwas gibt*, das sich selbst beschreibt, ein Seiendes, das durch die Kunst wird, *was es ist*. Es wird zu dem, was es ist, durch die Erinnerung an sein [!] Daß, während die Metaphysik etwas erst schafft durch die vermeintliche Erinnerung an sein Was, die eigentlich Erinnerung an die Erinnerung ist. [...] Das Kunstwerk hat sein Sein daraus, daß es zu nichts dienlich ist. *Die Kunst ist als die einzig ursprünglich nutzlose Form geistiger Macht das Urbild der Philosophie.*“

6.1. Gründung und Ausgang

Angefangen ist immer schon – oder immer dann, wenn so etwas wie ‚Anfang‘ thematisch ist.⁹³² – Womit aber fängt die Philosophie an oder wovon geht sie aus? In einer beinahe schon inflationär zitierten Passage von Platons *Theaitetos* scheint Sokrates die Antwort auf diese Fragen zu geben. Er sagt: „Mála gàr philósophou toúto tò páthos, tò thaumázēin“ (155d), „Denn über alle Maßen ist dies, was der Philosoph erfährt [páthos, von páschein: ‚erleiden‘], das (sich) Wundern“ oder „das Staunen“⁹³³. Die Philosophie, so ist in Anlehnung an diesen Satz in den meisten Einführungen zu lesen, beginnt also mit dem ‚Sich-Wundern‘ (über etwas) oder mit dem ‚Staunen‘, interessanterweise aber so, dass dieses einem gleichsam ‚widerfährt‘.⁹³⁴ Ein solches Widerfahrnis bringt Sokrates nun, am Anfang der Diskussion der zweiten These – ‚Wissen ist wahre Meinung‘ – zum Ausdruck und zwar exakt in dem Moment, in dem *mit dieser These auch ihr Gegenteil mit thematisch ist*, in der Frage danach, was ‚falsche Meinung‘ ist. So gesteht Sokrates dem Theaitetos: „Thrátēi mé, pos nún te kai állothe dè pollákis, hóst’ en aporía pollē pròs emautòn kai pròs álloú gegonénai, ouk échonta eipeîn tí pot’ estí toúto tò páthos par’ hemín kai ína trópon eggignómenon [...] [t]ó doxázēin tinà pseudē.“ – „Es beunruhigt mich jetzt sowohl als auch sonst schon oft so, daß ich in großer [Schwierigkeit] bei mir selbst und auch vor anderen gewesen bin, da ich nämlich nicht zu sagen weiß, was [dieses Widerfahrnis bei mir ist] und wie [es sich ins Entstehen wendet] [...] [d]aß jemand Falsches meint.“ (187d) An dieser Passage ist einiges bemerkenswert: Auch hier ist die Rede von einem Widerfahrnis, einem Betroffensein oder einer Erfahrung, die von einem Anderen her sich ergibt, aber zweifach: Erstens thematisch, sofern in Frage steht, nicht nur was ‚falsches Meinen‘ ist, sondern auch wie es *entsteht*⁹³⁵; zweitens aber am Anfang operativ darin, dass Sokrates sagt, wörtlich: „Es beunruhigt *mich*“, mit ‚thrátēi‘ im Aktiv und ‚mé‘ als Akkusativobjekt. In dieser Passage ist also der Anfang der Philosophie nicht nur ein harmloses Staunen oder bloße Verwunderung *über etwas*, sondern

⁹³² Vgl. Berthold, *Über den Lehrer (der Philosophie)* (wie Anm. 52), S. 16: „Philosophie lehren heisst: einen Anfang machen, eine Linie ziehen, ein Feld betreten, einen Einstieg suchen, einen Punkt ins Auge fassen, ein Buch aufschlagen, die Stimme anheben, ein Gespräch beginnen, eine Frage stellen, einen Gedanken formulieren, eine Antwort suchen, eine Route einschlagen, einen Weg gehen ... Dabei macht ein Lehrer (der Philosophie) das, was Blanchot mit Bezug auf das Lesen sagt: *er lässt sein* – im und mit dem Doppelsinn des Wortes, nicht das eine oder das andere, sondern beides zugleich – durch- und gegeneinander: Sein lassen. –“

⁹³³ Übersetzung von mir, D.P.Z.

⁹³⁴ Vgl. auch Aristoteles *Met.* I 982b. – Das ‚thaumázēin‘ kommt vom ‚thaûma‘, dem ‚Wunder‘ oder ‚Verwunderlichen‘, durchaus im alltäglichen Sprachgebrauch. Z. B. ist der ‚thaumatopoiós‘ der (bereits in Kap. 5 thematische) Taschenspieler oder Gaukler, der Wunderbares und Staunenswertes vollbringt. In diesem Sinne fragt der junge Sokrates im *Parmenides* auch den Zenon hinsichtlich der Reduktion der Hinsichten und der Erzeugung des scheinbaren Widerspruchs „ti thaumastón?“, „Was ist daran Wunderbares?“ (129b). Das ‚thâuma‘ ist außerdem verwandt mit ‚théa‘, dem Schauen bzw. Anschauen, wie der ‚theorós‘ zuerst der Orakelbefrager und Kultbeamte und dann, säkularisiert, der Festzuschauer und Beobachter ist. – Ich danke Marc Schutzzeichel für die etymologischen Hinweise. – Vgl. insgesamt Frisk, *Hjalmar: Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 3 Bde., Heidelberg 1954-1972.

⁹³⁵ Der Dialog *Sophistes* hat, wie Kapitelabschnitt 4.4.1 gezeigt hat, darauf eine Antwort gegeben.

das Beunruhigtwerden *durch etwas anderes*, jetzt und auch sonst, immer wieder, bei einem selbst und vor anderen.

Sokrates wird beunruhigt durch eine ‚Schwierigkeit‘, eine ‚aporía‘, eine *Aporie*. ‚A-poría‘ ist zusammengesetzt aus dem Alpha privativum ‚a-‘ und ‚póros‘, dem Wort für ‚Übergang‘ oder ‚Furt‘, z. B. an einem Fluss.⁹³⁶ Eine A-porie ist ohne Weg, ohne Übergang, was das Fortkommen hindert. In Platons Dialogen wird der ‚aporía‘ oder dem ‚áporos‘ nun immer wieder gegenübergestellt das ‚euporeîn‘ und die ‚euporía‘, der ‚gute Übergang‘, das ‚Wachsen‘ und ‚Gedeihen‘, nicht nur bloßer ‚Fortgang‘, sondern auch ‚Reichtum‘ und ‚Überfluss‘.⁹³⁷ Die Aporie ist für den Logos also nicht bloß thematisch eine Schwierigkeit: sie hindert ihn am ‚Wachsen‘, an seiner ‚Entfaltung‘; die Beschäftigung mit ihr bindet seine Möglichkeiten. Ist sie beseitigt, dann ist der Weg wieder frei. – Diesem gleichsam organischen Umgang mit der ‚aporía‘, die beunruhigt, lässt sich ein zweiter beigesellen, der nicht positiv – im bewertenden Präfix ‚eu-‘, ‚gut-‘ – den Umgang mit dem Beunruhigenden sucht, so dass der Logos wieder ‚rund läuft‘, sondern der das Beunruhigen selbst auszuschalten sucht: Mit dem ‚thráttesthai‘ – über ‚taraché‘, ‚Unordnung‘ – verwandt ist ‚a-tárachos‘ oder ‚a-táraktos‘, ‚unerschütterlich‘, und von daher die ‚a-taraxía‘, die Verneinung jeder Beunruhigung, die ‚Unerschütterlichkeit‘ oder die ‚Seelenruhe‘. Auch sie kann zurückgeführt werden zu einer eigentlich positiv bewertete Haltung, die von Demokrit her ‚eu-thymía‘ heißt, die ‚heitere Gelassenheit‘.⁹³⁸ – Mit ‚aporía‘ und ‚euporeîn‘ ist also hier ein möglicher Anfang für die

⁹³⁶ So ist der ‚Übergang‘ oder ‚Flussübergang‘, bei dem der Vorausgehende prüft, ob der Weg für die anderen sicher ist, auch Thema in Theait. 200e-201a und wesentlicher Bestandteil der Metalepse in den *Nomoi*: „Jeder Jüngling wohl [...] wenn er irgend etwas Seltsames und keineswegs Gewöhnliches sieht oder hört, würde doch nicht etwa mit raschem Anlauf das dabei noch manchem Zweifel Unterworfenen annehmen, sondern wie jemand, der an einen Kreuzweg gelangte und [...] den Weg nicht recht kennt, stehenbleiben und sich selbst und die andern über das noch Unentschiedene befragen und nicht eher sich in Bewegung setzen, bis er irgendwie die Betrachtung darüber, wohin der Weg führt, zur Gewißheit gebracht hat. Ebenso müssen in gegenwärtigem Falle auch wir verfahren.“ (799c-d) Vgl. 892d: „Wenn wir drei gleichsam einen reißenden Strom zu überschreiten hätten [...]“ usw. Vgl. Kapitelabschnitt 5.2 Anm. 636. – Vgl. Parm. 137a, wo Parmenides gesteht: „So fühle auch ich, wenn ich dessen gedenke, nicht wenig Furcht [mála phobeísthai], wie ich wohl in solchem Alter [eine solche und so große See an Logos] durchschwimmen soll [chrè ... Dianeúsai].“ (137a) Platon spielt hier möglicherweise mit dem Gleichklang von ‚dianeúsai‘, ‚durchschwimmen‘, und ‚dianoein‘, ‚durchdenken‘. Vgl. außerdem z. B. Phaidr. 265a; Pol. 443d, 457b. – Vgl. dazu grundlegend Becker, Oskar: Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken, Berlin 1937, sowie Messimeri, Eleftheria: Wegebilder im altgriechischen Denken und ihre logisch-philosophische Relevanz, Würzburg 2001, S. 35-112.

⁹³⁷ Vgl. z. B. Phaid. 84d; Krat. 412d-415c, insb. 419c; Nom. 909e; Aristoteles, Met. III 995a24-995b4. – Vgl. Dunshirn, Alfred: Logos bei Platon als Spiel und Ereignis, Würzburg 2010, S. 91-112.

⁹³⁸ Das spiegelt die politische Entwicklung Griechenlands wieder, nach der Katastrophe des Peloponnesischen Krieges und den immer wieder aufflackernden militärischen Konflikten des 4. Jahrhunderts und schließlich nach der Niederlage 322 v. Chr., die die makedonische Besatzung und den Untergang der Demokratie nach sich zieht: Die philosophischen Schulen formen sich inhaltlich aus zu eher unangreifbaren Positionen, die im Widerstreit miteinander sich befinden und zu eher restaurativen, kommentierenden Traditionen. Die ‚Seelenruhe‘ wird gleichermaßen angestrebt von Epikureern, den frühen Stoikern (auch unter dem Titel der ‚apátheia‘, des ‚Nicht-Betroffenseins‘) und den Anhängern der pyrrhonischen Skepsis und entspricht damit in allen nachplatonischen Schulen der Suche nach einem höchsten Punkt der Unangreifbarkeit. Zugleich institutionalisiert sich die Philosophie und wird so zu einer als Bildungsgut gleichsam ‚konsumierbaren‘ Lehre. – Vgl. dazu auch Scholz, Peter: Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der politischen Lebensform und die

Philosophie gedacht: die bindende Hemmung einer von sich aus nach Entfaltung und Vielfalt strebenden Entwicklung; der Mangel eines Weges, wo *von der bestehenden Ordnung selbst her* ein Weg sein müsste.

So kann auch hier noch einmal ein anderer Anfang gewagt werden: Womit beginnt Philosophie? Philosophie beginnt mit einer Frage, die ein ‚eigentlich‘ Bekanntes mit einem leeren Platz gleichsetzt, den es zu füllen gilt und der, qua Fragewort, potentiell unendlich gefüllt werden kann: Was ist ...? Wodurch ist ...? Warum ist ...? Eine Antwort aber, damit sie sinnvolle Antwort ist, muss eine endliche Antwort sein, muss irgendwo aufhören, damit sie aufgenommen, gehört und verstanden werden kann.⁹³⁹ Und ebenso kann erst eine Antwort, in der die Möglichkeit der Frage selbst, auf die sie Antwort ist, *mit* aufgenommen ist, die extensive Unendlichkeit des ‚Was?‘ und ‚Wodurch?‘ und ‚Warum?‘ in eine intensive umwandeln, die als Antwort das Antworten selbst und noch die Möglichkeit-zur-Antwort einsetzen kann.⁹⁴⁰ – Die philosophische Frage ist auch und wieder Thema bei Fink, der – ausgehend vom ‚thaumázeín‘ – das unruhige Moment am bloßen Staunen herausstellt: „Was im Staunen aufbricht und sich bildet ist eine [...] Unbekanntheit des Bekannten, eine bisher unvertraute Unvertrautheit des Vertrauten.“⁹⁴¹ Das ‚Staunen‘ oder die ‚Verwunderung‘ ist ein Moment der Distanzierung vom Selbstverständlichen, von dem, was zunächst *von sich selbst her verständlich* erscheint. Die Reflexivität im ‚Selbst-Verständlichen‘ ist der nivellierte Bezug auf einen Bezug, der im Staunen wiederentdeckt wird, aber in einer Irritation, als Unvertrautheit und Unheimlichkeit: „Im Staunen geschieht also eine eigentümliche *Verkehrung*: Das Selbstverständliche wird gerade in einer Weise unverständlich, daß es nicht in sein Gegenteil übergeht, sondern gerade *als Selbstverständlichkeit* fragwürdig wird.“⁹⁴² Das philosophische Fragen steht so in einer Differenz, in der das, was *in der Frage* thematisiert wird, *durch die Frage* erst fragwürdig wird. Es wiederholt darin gleichsam das, was in der Philosophie der Kultur als die Funktion der ‚Angst‘ dargestellt wurde.⁹⁴³ Die Beunruhigung in der Konfrontation mit dem als unbekannt verstandenen Bekannten ergibt sich als Lücke und Mangel in der als selbstverständlich und sicher angenommenen Situation: „Gerade das Fraglose ist fragwürdig, das Selbstverständliche unverständlich, im Staunen entspringt die ‚verkehrte Welt‘.“⁹⁴⁴ Und dieser Mangel, der die Ordnung stört und die ungehinderte Entfaltung des Logos an dieser Stelle in den Widerspruch, den Regress, das Dogma zieht, *fordert* eine Antwort, eine Lösung, eine Wiederherstellung der so gestörten Ordnung und Situation,

Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr., Stuttgart 1998 (Zugl. Univ. Diss.).

⁹³⁹ Vgl. Wittgenstein ÜG, Nr. 341, S. 186: „[D]ie *Fragen*, die wir stellen, und unsre *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“

⁹⁴⁰ Vgl. Schweidler, Geistesmacht und Menschenrecht, S. 17: „Man kann eine Sache des Denkens nur dadurch radikal thematisieren, daß man sie nicht als Thema, sondern als Prinzip des eigenen Fragens zu begreifen sucht.“

⁹⁴¹ Fink, Eugen: Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls (1937), in: Ders.: Nähe und Distanz, Freiburg/München 1976, S. 45-74: 64.

⁹⁴² Ebd.

⁹⁴³ Vgl. die vorliegende Arbeit Kapitelabschnitt 5.6.

⁹⁴⁴ Fink, Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls, S. 64.

der *unvollständigen* Immanenz, und das Stillen des ‚noch nicht‘ in einer vorgestellten *Perfektion*. Erst in der erneuten Festlegung dessen, was *in Frage* gestellt wurde, kann das *In-die-Frage-Gestellte* wieder beherrschbar werden, in der Wahl eines Begriffs, dem Versuch, das Sich-Entziehende oder auch das Komplexe zu *be-greifen*, in den Logos gleichsam einzuholen.⁹⁴⁵ Dem Entzug der Vollständigkeit der operativen Ebene, der sich als infiniten Regress äußern kann, steht, auf der Inhaltsseite, die Möglichkeit gegenüber, die Relativität des eigenen Bezugs auf das Thema selbst thematisch zu machen: Eine Frage *erfordert* eine Antwort, eine Behauptung *bedarf* einer Begründung.⁹⁴⁶ Philosophie, so kann gesagt werden, setzt Reflexivität voraus, *nachträglich* – aber sie beginnt stets von einer Frage, einer Öffnung, in die hinein sie sich selbst als Antwort gibt auf die Frage, die sie selbst gestellt hat. *Ihre Frage wird erst durch die Antwort zu der Frage, auf die diese Antwort die Antwort ist.*⁹⁴⁷ Was ist also Philosophie? – Philosophie ist die Antwort auf die Frage nach ihr.⁹⁴⁸

Aber die bloße Antwort auf eine philosophische Frage ist noch nicht ‚euporeîn‘ in Bezug auf eine ‚aporia‘. Bloßes Antworten reicht nicht hin, um eine *philosophische* Antwort zu sein. Eine einmal gestellte Frage kann immer wieder gestellt werden und dementsprechend vielfältig können die Antworten ausfallen. Der ‚Überfluss‘ des ‚euporeîn‘ kann so nicht nur die inhaltliche, sondern auch die operative Ebene des Antwortens betreffen: Eine philosophische Antwort ist nicht irgendeine Antwort, die man sonst wo her hätte, sondern sie versucht, ihr eigenes Antworten miteinzubeziehen – und so etwas wie ‚Antworten‘ und

⁹⁴⁵ Dabei muss der Begriff nicht stets in einem reflexiven Rest enden – gerade die Arbeit der Negation ermöglicht Begriffe und Formeln, die in ihrer Komplexität das Problem und das Projekt seiner Aufhebung gleichsam darstellen, vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 267: „Als Beispiel kann die Formel ‚incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecti‘ [von Cusanus, D.P.Z.] [...] angeführt werden. Die Ablenkung von Thematisierung und Thema auf den Modus (in-comprehensibiliter) enthält formelhaft einen Übereinstimmungstypus. Das ‚nicht-erfassenderweise‘ oder ‚nicht-umfassenderweise‘ bezeichnet die Möglichkeit des ‚Begreifens‘ und nicht dessen Unmöglichkeit. [...] Der Rest verlagert sich ins Adverbiale zwischen Akt und Gegenstand [...]. In der Cusanischen Kurzformel zeigt sich dies in der Ersetzung des ‚comprehendere‘ durch ‚amplecti‘ (anderswo auch complectere (‚sich-verflechten mit‘) und andere benachbarte Verben). ‚Amplecti‘ ist zu übersetzen am ehesten mit ‚Anfalten‘. Dieses *An-* setzt eben das mengentheoretische ‚Enthalten‘ [von *comprehensio*] außer Kraft. Ersetzt wird damit die Mächtigkeit der [bloß gegenständlichen, D.P.Z.] Reflexion, aber nicht durch eine Negation der Macht der Reflexion etwa in der Form der Affirmation der scheinbaren Ohnmacht der negativen Theologie [...] sondern durch die Affirmation einer ‚komplexeren‘ Macht. Sie ist An-Falten an die Komplexität (Zusammenfaltung und Verflechtung schlechthin) [also: nicht (nur) sagen, sondern vor allem zeigen, was im Gesagten sofort missverstanden wird, eine reflexive Praxis vollziehen, D.P.Z.]. Die Reflexion bleibt endlich, aber sie denkt den Rest, der in der Differenz des Endlichen und des Transzendenten liegt, als ihre eigene Möglichkeit.“

⁹⁴⁶ Vgl. noch einmal Schällibaum, Alles sagen, S. 111: „Das, was den Versuch hindert, ermöglicht ihn zugleich, anders war es noch nie in der Philosophie. Was hindert, ermöglicht zugleich seine Überwindung.“

⁹⁴⁷ Dieser Satz ist nicht mein Gedanke, sondern die Antwort von Walter Schweidler auf meine Frage ‚Was ist Philosophie?‘ – und der darauffolgende Satz ist meine Antwort auf diese Antwort.

⁹⁴⁸ Auch für diesen Gedanken kann ich keine Originalität beanspruchen, vgl. Aristoteles‘ *Protreptikos*, Frgte. 51,1-5 R³, zitiert nach: Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung Bd. 20. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung Teil I, hg. v. Hellmut Flashar, Berlin 2005, S. 50-51: „[...] ob man philosophieren muss, ob man nicht philosophieren muss, (dazu) muss man in jedem Fall philosophieren.“ – Vgl. auch Hegel, Georg W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion Bd. 3. Die vollendete Religion, Hamburg 1995, S. 42: „Erkennen heilt die Wunde, die es selber ist.“

„Antwortenkönnen“ insgesamt, nicht nur in ihrem Fall. Im besten Fall ermöglicht die Lösung einer Aporie dann nicht nur den lösenden Logos, sondern auch andere Logoi. Im schlechtesten Fall muss die Lösung, die beansprucht, einzige Lösung dieser Aporie zu sein, allen anderen das Fragen verbieten, weil sonst ihr Anspruch wankt – aber nicht von der Aporie oder der Lösung, sondern von dem Anspruch her, eben die einzige Lösung sein zu wollen. Die Möglichkeit der Frage, die Aufmerksamkeit auf den Bezug auf den Bezug, wird aber trotz dieses Verbots nicht vergehen: sie sucht sich einen Weg. Und so können auch Antworten zur Aporie werden, zu dem, was den Logos hindert, sich überhaupt oder anders zu entfalten, als eben in *dieser* Antwort. Solche Antworten hindern dann, als dogmatische Setzungen und Systeme, die in der reflexiven Komplikation liegende Differenz an der Distanzierung und zwingen sie in eine unproduktive Iteration, einen Widerspruch und einen pathologischen Eifer, jede Differenzierung, die nicht die eigene ist, gleichsam auszulöschen. So verwirklicht noch das Dogma die Differenz, aber sie bindet sie und macht sie exzessiv. – Eine Antwort also, die nur sich selbst anerkennt, sich selbst ungeprüft an die Stelle einsetzt, die durch die Frage freigemacht wurde, ist zu wenig. Sie bedarf der Überprüfung. Dazu reicht es nicht hin, nur eine Antwort zu geben – sondern das Verhältnis der eigenen Antwort zur Frage muss sich noch im zur Antwort Gegebenen niederschlagen. Das, was in der philosophischen Frage gefragt wird, wird so zum *Problem*.

Aristoteles hat in der *Topik* (I, 4. Kapitel) eine ebenso lakonische wie grundlegende Unterscheidung eingeführt zwischen dem Satz – oder der Frage – und dem Problem:

„Problem und Satz unterscheiden sich durch die Form. Sagt man: Ist auf Füßen gehendes zweibeiniges Sinnenwesen die Definition von Mensch? und: Ist Sinnenwesen Gattung von Mensch? so gibt es einen Satz. Sagt man dagegen: Ist auf Füßen gehendes zweibeiniges Sinnenwesen die Definition von Mensch *oder ist sie nicht*? und: Ist Sinnenwesen Gattung von Mensch (*oder nicht*)? so gibt es ein Problem. [...] Man versteht hernach, daß Probleme und Sätze sich an Zahl gleich sind. Aus jedem Satz kann man mit Änderung der Form ein Problem machen [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“⁹⁴⁹

Was aus einer Frage ein Problem macht, das ist der Zusatz „... *oder nicht*?“ In ihm ist eine *weitere* Frage gestellt, in der die mögliche Antwort selbst noch einmal fragwürdig gemacht wird. Die Antwort wird nicht einfach gegeben, sondern sie wird als gegebene Antwort noch einmal in den Blick genommen, und zwar im Hinblick auf ihr Gegenteil. Das kommt bekannt vor. Im vorangegangenen Kapitel wurde diese logische ‚Erfindung‘ Parmenides zugeschrieben: „Eine These wird bewiesen, indem das Gegenteil widerlegt wird.“⁹⁵⁰ Ein Problem entsteht also aus der *Rückwendung* auf eine mögliche Antwort auf eine gestellte Frage; es ist darin reflexiv strukturiert, dass es bereits in der Problemstellung zwei verschiedene Hinsichten gegeneinanderstellt und diskutiert: „Anders gesagt: während die Definition nicht in Betracht zieht, was ein Satz, der gefragt wird, schon zugibt, betrachtet ein Problem das der vorgeschlagenen These Gegenteilige als möglich, und es gibt zugleich die Untersuchung des

⁹⁴⁹ Topik 101b.

⁹⁵⁰ Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 132. – Vgl. auch Parmenides‘ Lehrgedicht DK 28 B 8,55-58; Stekeler-Weithofer, Philosophiegeschichte, S. 161-170.

Arguments zugunsten dieser These und gegen sie an.“⁹⁵¹ In der Frage wird ein Mangel zugleich erzeugt und sein Verschwinden begehrt – aber ein Problem verwirklicht eigentlich erst die reflexive Komplikation, im Bezug auf jeden (aber dann: bestimmten) Bezug auf das In-Frage-Gestellte: „Das Problem ist also vor allem Bewusstsein einer Alternative: es setzt den Geist gegen sich selbst.“⁹⁵² Nicht schon die Frage macht philosophisches Fragen aus, sondern die Frage, auf die eine mögliche Antwort selbst noch in Frage stehen kann, in dieser *Asymmetrie*. Und in eben *dieser* Reflexivität kann ein Anfang der Philosophie gesehen werden: „[W]ir haben ohne Zweifel hier einen derjenigen Punkte des Anfangs der Philosophie. Die Philosophie hat schon begonnen, wenn die Behauptungen des spontanen Bewusstseins über den Menschen und das Universum problematisch geworden sind.“⁹⁵³ Reflexivität als Anfang bedeutet also nicht nur, dass je schon angefangen ist, nicht nur, dass am ‚Ende‘ oder an den ‚Rändern‘ der Philosophie sich Reflexivität einstellt, in impliziter und expliziter Darstellung, sondern es bedeutet auch und vor allem, dass eine Philosophie sich *von dem her* entfaltet – quasi-ontologischer logischer Richtungssinn von Reflexivität! – was sie als *ihr* Problem begreift: „Der Ausgangspunkt lässt aus sich herausgehen im selben Maß, wie er mit sich selbst konfrontiert [...]“⁹⁵⁴ Das Problem ist beides, durch das Denken *gegeben* und durch das Denken *konstruiert*, als Denkproblem, aber in (operativ) letzter Instanz unausweichlich: Es ist „gebunden an eine Aufgabe der *Konstruktion* [...], das heißt an den Vollzug eines Noch-nicht-Vollzogenen, dessen Vollzug allererst die Möglichkeit und Wirklichkeit des zu Vollziehenden erweist. So vereinigt das Problem in sich *inventio und demonstratio*.“⁹⁵⁵ Wenn aber das Problem in sich *inventio und demonstratio* vereinigt, dann muss eine Antwort womöglich allererst, vor jeder bloß inhaltlichen Lösung, das eigene Engagement in das Problem verstehen lernen. Problemstellung und Problemlösung sind so, wenn es sich nicht um ein bloß empirisches Problem handelt, so eng miteinander verknüpft, dass die genaue Betrachtung des Problems selbst schon (s)eine (Auf-)Lösung ermöglicht:

„[D]ie Wahrheit ist, daß es sich in der Philosophie und selbst anderswo weit mehr darum handelt, das Problem zu *finden* und es infolgedessen richtig zu *stellen*, als es zu lösen. Denn ein spekulatives Problem ist gelöst, so-

⁹⁵¹ Bréhier, *La notion de problème en philosophie* (wie Anm. 3), S. 11: „Autrement dit, tandis que la définition n’envisage qu’une thèse que l’on demande d’admettre, le problème considère comme possible le contraire de la thèse proposée, et il appelle à la fois l’examen des arguments en faveur de cette thèse et contre elle [...]“ Übersetzungen v. mir, D.P.Z. – Vgl. Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 228-233 zu den hier zitierten Stellen bei Bréhier und Bergson.

⁹⁵² Bréhier, *La notion de problème en philosophie*, S. 12: „Le problème est donc avant tout conscience d’une alternative [...]: il oppose l’esprit à lui-même.“

⁹⁵³ Ebd.: „[N]ous avons sans doute ici un des points de départ de la philosophie. La philosophie a commencé lorsque les affirmations de la conscience spontanée sur l’homme et sur l’univers sont devenues problématiques.“

⁹⁵⁴ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 228. – Vgl. S. 229: „Probleme sind kreativ; sie sind das, was vorantreibt – und zwar nicht bloß anstößt und dann verlassen wird, sondern in der eigenen Metamorphose den schöpferischen Prozess selbst bestimmt und begleitet. Diese Doppeltheit (Prozess des Problems und Schöpfung von Neuem) ist selbst so etwas wie eine Reflexionsstruktur. [...] Invention und Entdeckung sind nicht mehr zu unterscheiden: Sache und der Zugang zu ihr sind dasselbe.“ Und S. 140: „[D]ie singuläre Wahrnehmung des Problems und seine Exposition macht eine philosophische Position zu dem, was sie ist.“

⁹⁵⁵ Ebd. – Vgl. zum Folgenden auch Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 223-224, 228-233.

bald es richtig gestellt ist. Ich verstehe darunter, daß seine Lösung sofort existiert, obwohl sie verborgen bleiben kann und sozusagen *verdeckt*; es bleibt dann nur noch die Aufgabe übrig, sie zu *entdecken*. Die Entdeckung bezieht sich auf etwas, das schon aktuell oder virtuell existiert; sie mußte also früher oder später einmal kommen. Die Erfindung [inventio] ruft etwas ins Dasein, was vorher noch nicht war, es wäre auch möglich, daß sie niemals erfolgt wäre. Schon in der Mathematik und mit viel mehr Grund in der Metaphysik besteht die Anstrengung der Erfindung meistens darin, das Problem zu finden, die Ausdrücke, in denen es gestellt wird, zu schaffen. Stellung und Lösung des Problems wiegen sich nahezu auf: die wahren großen Probleme werden erst gestellt, wenn sie gelöst werden.⁹⁵⁶

Philosophische Probleme liegen nicht auf der Straße, sie ergeben sich aus einer Verflechtung des Denkens mit sich selbst, aus der Rückwendung auf seine Grenzen und aus dem Zurückschrecken vor seiner potenziellen Grenzenlosigkeit. Und so kann man von philosophischen Problemen sagen: Sie „werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten.“⁹⁵⁷ Das Problem und seine Auflö- sung sind gleichursprünglich und deswegen sind philosophische Probleme lösbar – oder wie Wittgenstein in unübertroffener Zweideutigkeit anmerkt: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.“⁹⁵⁸ Verhexung und der Kampf gegen die Verhexung greifen auf dasselbe zurück – darin liegt das deutlichste Anzeichen der logischen Immanenz, in der Philosophie sich bewegt.⁹⁵⁹

Doch auch die Antwort auf das Problem verunmöglicht nicht die Verabsolutierung (s)einer Lösung, sondern verschiebt sie nur – auf die angebliche Festlegung von ‚Methoden‘, ‚Bedeutungen‘, ‚Möglichkeiten‘ (oder ‚mögliche Welten‘) und ‚Kontexte‘, die im verborgenen Dogmatismus des Gedankenexperiments einen Großteil von Logeleien erst ermöglicht. Die philosophische ‚Problemlösung‘ ist nicht die Lösung eines Problems, die dann ein für alle Male so anerkannt werden muss – durch welches Recht könnte so etwas auch behauptet werden? Müsste derjenige, der solches behauptet, nicht beweisen, dass seine Lösung des Problems unmöglich zu hintergehen ist? Mindestens also erforderte ein solcher Anspruch eine Begründung, die auf ein ‚Letztes‘ hingeht, eine Letztbegründung in dem Sinne, dass sie von jedem anderen aus logischen Gründen anerkannt werden muss, *insbesondere dann, wenn sie in Frage gestellt wird*. Und auch dann bleibt eine solche Letztbegründung gebunden an das Problem, für dessen Lösung sie Begründung sein soll, gebunden an den Weg vom Problem zur Lösung und schon von der bestimmten Frage aus, von der sie ausging, gebunden an die bestimmten Antworten, die sie gab und zu begründen versuchte. Das Problem einer philosophischen Reflexion gilt es also zu beachten und zu bewahren, denn in ihm liegt nicht nur das *Movens* der philosophischen Reflexion selbst, sondern auch der grundlegende Ausgangspunkt für jedes Verstehen dieser philosophischen Reflexion – und des Weges, den

⁹⁵⁶ Bergson, Einleitung (Zweiter Teil), in: Denken und schöpferisches Werden (wie Anm. 725), S. 66-67.

⁹⁵⁷ Wittgenstein, PU §109.

⁹⁵⁸ Ebd.

⁹⁵⁹ Vgl. Rorty, Der Spiegel der Natur (wie Anm. 4), S. 9 über die gemeinsame Botschaft seiner philosophischen Lehrer: „Ein ‚philosophisches Problem‘ war das Produkt gewisser in die Terminologie der Problemformulierung eingebauter unbewußter Voraussetzungen, die man zu hinterfragen hatte, bevor man die eigentliche Problematik ernst nehmen durfte.“ Oft genug lösen sich philosophische Probleme dann aber auch auf, weil sie – wie Wittgenstein bemerkt – „entstehen, wenn die Sprache *feiert*.“ Vgl. Wittgenstein, PU § 38.

ihr Logos nimmt und der Aporien, an denen er sich bricht, um sie aufzulösen oder zu umgehen:

„[D]as *Problem* allein ist der Geist einer Philosophie, ihr eigentliches Wesen. Die ‚Lehre‘, die nicht unablässig bewegt ist vom Problem, *erstarrt*; was Schale des äußeren Daseins war, wird zur tödlichen Umklammerung. Wo die Lehre aufhört, ‚Mittel‘ zu sein, wo sie Selbstzweck wird [...] entsteht die äußerste Gefahr für das Philosophieren: die *Orthodoxie* und in ihrem Gefolge Autoritätsgläubigkeit, Schulbildung und Propaganda.“⁹⁶⁰

Am philosophischen Problem zeigt sich nicht nur der Mangel der Frage oder der Überfluss der Antwort. An ihm zeigt sich die Beweglichkeit der reflexiven Komplikation, des Bezugs auf den Bezug-auf-..., in dem das eigene ‚Von-wo-her‘ (oder ein sachliches ‚Von-wo-aus‘) ebenso bedacht wird, wie der eventuelle Ausschluss einer Möglichkeit, die unrettbar in einer Aporie endet. Wer eine bestimmte Lösung seines Problems daher als die Stilllegung ‚eines Problems‘ missversteht und die eigene Antwort als endgültige Version aller anderen möglichen Antworten, der hat unweigerlich damit begonnen, die Reflexivität, die seine Rede ermöglicht hat, in eine Sache sedimentieren zu lassen: „Der Problementwurf, in welchem eine Philosophie sich selbst entwirft, ist [...] nicht ein Anfang als Ausgang, den sie dann bald hinter sich läßt und den sie beseitigt, wie die ‚Antwort‘ die ‚Frage‘ beseitigt.“⁹⁶¹ Gerade weil das Problem für eine philosophische Reflexion Entfaltung in der Konfrontation mit dem ist, was zur Entfaltung drängt – und gerade weil ein philosophisches Problem auch dann gelöst sein kann, wenn es richtig gestellt ist – liegt ein grundlegender Sinn der Philosophie nicht im Resultat, nicht in der endgültigen und ein für alle Male festzustellenden Befriedung des Unbehagens und der Beunruhigung, die Sokrates verspürt. Er liegt in der fortlaufenden, aber stets bestimmten und in dieser Bestimmung durch den Leser als Dialogpartner verfolgbaren Darstellung des Weges, den der eigene Logos genommen hat, um aus der ‚aporía‘ ein ‚euporeîn‘ werden zu lassen, ein Bedenken der Möglichkeit von ‚póros‘. Was hier fortlaufend als ‚philosophische Reflexion‘ angesprochen wurde, stellt sich so dar als ein ‚Gewachsenes‘, ein ‚entfalteter Logos‘, der neben anderen und mit ihnen zugleich für das stehen kann, wie und als was sich menschliches Denken darstellen kann für jeden, der bereit ist, die Wege nachzugehen und ihnen bis auf den Grund zu folgen, der im Problem ihr Anfang ist:

„Philosophieren ist [...] nicht die ‚Lösung‘ eines Problems, sondern sein Wachsenlassen, seine Radikalisierung. Die ‚Radikalität‘ einer Philosophie liegt in ihrer Radikalisierung, in ihrer Kraft der Bewegung vom Ansatz zum entfalteten Problem. [...] Wenn eine Philosophie wesentlich Problem, ihr Wirklichwerden das Wachstum des Problems ist, dann ist ihre [...] eigentliche ‚Entwicklung‘ nichts anderes als die ausdrückliche [also: explizite] Problementfaltung.“⁹⁶²

Inwiefern Philosophie also selbst als so etwas wie ‚Entfaltung‘ und ‚Entstehung‘ verstanden werden kann, Entfaltung eines Logos, der sich in ihr und durch sie darstellt und durch sie und in ihr vorantreibt – um das zu verstehen, kann der Ausgangspunkt der operational

⁹⁶⁰ Fink, Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls, S. 59.

⁹⁶¹ Fink, Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls, S. 69.

⁹⁶² Fink, Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls, S. 72.

aufmerksamen *textimmanenten* Lektüre Schobingers zu einem Blick auf diese Immanenz verhelfen, in der und als die Philosophie ‚sich‘ darstellen kann. Darum soll es in dem nun folgenden Kapitelabschnitt gehen.

6.2. *Textimmanenz und Denkimmanenz*

Die vorliegende Arbeit nimmt ihren Ausgang bei der Frage nach dem Gemeinsamen philosophischer Reflexionen. In dieser Frage liegt bereits eine mögliche Antwort: das Gemeinsame ist, dass sie alle Reflexionen sind, begründende Rede, in der Rückwendung auf implizite Voraussetzungen und noch diese Reflexivität selbst, insofern sie sich dann darstellt in Reflexions-Form, Reflexions-Struktur und – daran – als Reflexivitäts-Struktur, in Momenten und Richtungssinnen. Seit Kapitelabschnitt 3.2 war diese Verflechtung verschiedener Hinsichten auch thematisch als ‚Logos‘: d. h. als philosophische Rede, aber auch – und grundlegender – als *Setzung* und *Verhältnis*. Mit der Setzung ist angesprochen das ‚théma‘ oder *Thema*, *Thematische*, und, dementsprechend, das jeweils bestimmte Verhältnis zu einem Thema, die *Thematisierung*. Setzung und Verhältnis spiegeln sich außerdem wieder in den Begriffen der *reflexiven Komplikation*, die die Einheit von ‚auf ... hin‘ und ‚von ... her‘ bezeichnet, im Doppelbezug des Bezugs-auf-..., der zugleich Differenz von Bezug und ‚...‘ ist. Das Verhältnis schließlich ergab sich als eine mögliche Auslegung der *logischen Position*, als ‚linke Seite‘ der Differenz mit nur einem (dem rechten) Relat ... : ‚x‘, als das, was sich immer nur schon in der Struktur der reflexiven Verschiebung dargestellt haben wird und was – in dieser Verschiebung und als Sache genommen – als Präsenzrest oder Transzendenzrest von metaphysischen Logoi thematisiert wird. – In Kapitel 2 war – in den Logoi von Fink, Derrida und Schobinger – außerdem operativ wirksam der Begriff ‚Text‘, insofern philosophische Reflexionen als Texte gegeben sind. In Kapitel 3 wurden die logischen Verhältnisse vor allem unter dem Titel der ‚Struktur‘ untersucht, an der dann – am Ende von Kapitel 3 und in den Kapiteln 4 und 5 – Begriffe der *Faltung* oder ‚-plexion‘ gebraucht wurden: ‚Komplexität‘, ‚Komplizierung‘, ‚Komplikation‘, daneben – und schon früher – das Begriffspaar ‚explizit‘ und ‚implizit‘, ‚Explikation‘ und ‚Implikation‘. Die verschiedenen Richtungssinne von Reflexivität ebenso wie jegliche reflexive Struktur ergaben sich schließlich in *Auslegungen* und *Hinsichten*. – ‚Logos‘, ‚Text‘, ‚Struktur‘, ‚Faltung‘, ‚Auslegung‘ – in und mit diesen fünf verschiedenen operativen Begriffen entfaltet sich die vorliegende Arbeit als Logos über so-und-so gefaltete Strukturen in einem Text, deren Bestimmtheit sich durch die Hinsicht der Auslegung ergibt. Die vorliegende Arbeit ist damit nicht nur *ein Werk*, sondern – immer noch – *am Werk*, eben jetzt, während der Leser den vorliegenden Text liest. Sie wird, indem sie „den Weg zu sich als den Weg aller von ihm Lernenden zur Lehrerschaft [...] werden lässt“ zum „Werk [...] als *Text*.“⁹⁶³ Wer dem Werk folgt, kann prinzipiell lernen, was im Werk sich darstellt, einfach darin, dass man ihm *nach-denkt*. – Das Werk ist also ein Weg, nicht unbe-

⁹⁶³ Schweidler, Was ist Philosophie? (wie Anm. 2), S. 37.

dingt eine ‚breite Heeresstraße‘⁹⁶⁴, manchmal auch nur ein abgelegener ‚Ziegenpfad‘⁹⁶⁵ – oft genug ein ‚Garten der Wege, die sich verzweigen‘⁹⁶⁶.

Wie verhalten sich nun die Begriffe ‚Logos‘, ‚Text‘, ‚Struktur‘, ‚Faltung‘ und ‚Auslegung‘ bzw. ‚Hinsicht‘ zueinander? – Der Ausgangspunkt des vorliegenden Hauptteils war die Frage nach dem Gemeinsamen philosophischer Reflexionen. Philosophische Reflexionen liegen vor als Texte. Der Begriff ‚Text‘ leitet sich ab von ‚textura‘, ‚Gewebe‘ oder ‚Geflecht‘, noch heute lebendig im deutschen Wort ‚Textil‘. ‚Textura‘ ist wiederum verwandt mit den griechischen Begriffen für ‚Baumeister‘ oder ‚Zimmermann‘, ‚tékton‘, und für die ‚Handwerkskunst‘ oder – abstrakter – das ‚Können‘, ‚téchnē‘. Einen Text zu schreiben und – zum Beispiel – ein Haus zu bauen haben, in dieser Hinsicht, eine gemeinsame Wurzel: der Philosoph ist immer auch ein *Architekt*, der ‚Erste‘ der ‚Baumeister‘. Was er baut, das sind mehr als Texte – es sind ‚sys-témata‘, ‚Zusammen-setzungen‘ oder eben: Systeme, in denen und durch die so etwas wie ‚Welt‘ und die ‚Beziehung zu Welt‘ erschlossen werden können.⁹⁶⁷ Zugleich ist ‚textura‘ aber auch eine Übertragung (oder Auslegung) des griechischen Wortes ‚periploké‘⁹⁶⁸, das wie das bereits von Platons *Sophistes* her bekannte Wort ‚symploké‘ ebenfalls ‚Verflechtung‘ bedeutet (wörtlich ‚Umflechtung‘). Diese Hinsicht des Textes als Verflechtung verweist auf das, was man *an ihm* entdecken kann: Er ist ein Geflochtenes aus Verschiedenem in Eines, verschiedene Buchstaben, Silben und Wörter geflochten zu einem einzigartigen Band, das alle verschiedenen Setzungen miteinander verbindet. – Diese ety-

⁹⁶⁴ So bezeichnet Kant den Weg der Mathematik, die sich nicht auf logische Spekulation einlässt, vgl. KrV B 752-754.

⁹⁶⁵ Bekanntlich reicht ein schmaler Bergpfad aus, um die ‚aporía‘ zu überwinden – wie z. B. den Persern 480 v. Chr. der Anopaiapfad durch das Kallidromos-Gebirge, um die Reihen des Spartaners Leonidas zu überwinden.

⁹⁶⁶ *El jardín de senderos que se bifurcan* – Das ist der Titel einer Erzählung von Jorge Luis Borges aus dem Jahr 1941. Sie handelt von einem deutschen Spion chinesischer Abstammung – eigentlich Englisch-Professor –, der von einem englischen Spion verfolgt wird, während Ersterer versucht, den Deutschen den Standort einer militärischen Basis zu übermitteln. Bei dem Besuch eines englischen Sinologen (!) wird weiterhin der unvollendete Roman eines Vorfahren des deutschen Spions thematisch, der zugleich ein – leider verschollenes – unendliches Labyrinth gebaut haben soll. Der Sinologe offenbart dem deutschen Spion schließlich, dass der Roman selbst das Labyrinth ist: in ihm finden alle Möglichkeiten zugleich statt, verknüpfen und trennen sich, verbinden sich wieder. Der Sinologe gibt ein Beispiel: in einer möglichen Welt kommt der deutsche Spion zu ihm als Freund, in einer anderen als Feind. – Als der deutsche Spion den englischen Spion ankommen sieht, erklärt er dem Sinologen seine Freundschaft und erschießt ihn; er wird verhaftet und zum Tode verurteilt. Die Pointe besteht darin, dass der Nachname des englischen Sinologen ‚Albert‘ ist, was zugleich der Name derjenigen Stadt ist, in der sich das Militärgelände befindet. Als der deutsche Spion wegen seines Verbrechens an dem Sinologen Albert hingerichtet wird, wird die Stadt Albert von den Deutschen bombardiert, vgl. Borges, Jorge Luis: *Der Garten der Pfade, die sich verzweigen*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Gisbert Haefs u. Fritz Arnold Bd. 1, München 2000, S. 161-173.

⁹⁶⁷ Vgl. Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 231: „Das ‚System‘ ist das System der Darstellung, vornehmlich von Begriffen und ihren Beziehungen, errichtet und neu umgebaut, als Konstruktion, architektonisch. [...] Das System ist ‚complication‘, das heißt zusammengesetzt, fortschreitend ‚komplexer‘ werdend. Die Intuition dagegen ist und bleibt einfach. Die Direktheit ist niemals gewährleistet: [das ist] kein negatives Faktum, sondern – umgekehrt – die *Möglichkeit des Sprechens* überhaupt. Denn gäbe es jemals Direktheit, so bräuhete es gleichsam einen Satz und nachher keinen mehr.“

⁹⁶⁸ Vgl. Frisk, Hjalmar: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* Bd. II, Heidelberg 1970, Art. ‚πέρι, περί‘ u. ‚πλέκω‘, S. 512-513 u. 557-558.

mologischen Herangehensweisen an die hier gebrauchten Begriffe geben aber keine ‚ursprüngliche‘ Bedeutung wieder; eher geben sie eine Art ‚Echo‘ dafür, wie ein Begriff mit dem, was er bezeichnet, auch beide Ebenen, inhaltliche wie operative Ebene, umfassen kann. Jeder andere Versuch, zu beschreiben, was ‚Text‘ ist, wird sich wieder solcher Begriffe bedienen – wie schon in diesem Satz in den Wörtern ‚Ver-such‘, ‚Be-schreibung‘, ‚Be-griff‘ und ‚Be-dienen‘ und auch noch im ‚Dar-stellen‘ und im ‚Auf-zeigen‘ das Verhältnis beständig am Werk ist.

Das, was man *am* Text entdecken kann, das kann man nun auch *im* Text entdecken, als sein Thema. Die Verhältnisse, in denen die Setzungen eines Textes stehen, können im Text selbst noch einmal thematisch werden, z. B. als Struktur. Auch dieser Begriff leitet sich aus dem Lateinischen ab, von ‚structura‘, ‚Gebilde‘. Ist der ‚Text‘ eine Verflechtung, dann ist die Struktur so etwas wie ein *Gerüst*, das nun als im Text festgehaltenes Verhältnis dort entdeckt werden kann. In eben diesem Sinne verweist auch die Struktur also auf einen architektonischen Zusammenhang; in Vitruvs *De architectura* bezeichnet es etwa die kunstgemäße Fügung von Bauelementen und wird von dort sogleich übertragen in die Rhetorik und Poetik, als Bauform von Rede und Gedicht.⁹⁶⁹ Sie ergibt sich von daher nicht nur als Beschreibung bestehender Verhältnisse, sondern auch als Vorbild für noch entstehende Verhältnisse: eine ‚Konstruktion‘ verweist auf das Wie des ‚Zusammengebauten‘, eine ‚De-konstruktion‘ ist dementsprechend ein gemäß einer ‚Konstruktion‘ durchgeführter ‚Rückbau‘; eine ‚Instruktion‘ ist eine ‚Anweisung‘, die Angabe dessen, wie etwas gemacht werden soll; eine ‚Destruktion‘ ist schließlich die Auflösung einer früheren Zusammensetzung. Die ‚Struktur‘ bezeichnet in diesen Komposita – wiederum: ‚Zusammen-Setzungen‘ – so etwas wie ein ‚Gefüge‘, wenn ‚Fügen‘ das sind, was anderes zugleich in Aufrechterhaltung dieser Trennung zusammenhält. Und solche Strukturen, die *im* Text gegeben sind, kann man schließlich wieder *am* Text entdecken, in einer weiteren Auslegung.

Etwas, das nicht durch Leim oder Mörtel zusammengehalten wird, sondern durch die planvolle Verbindung einzelner Fäden, Streben, Binsen oder Äste, ist eine *Verflechtung*. Von dem handwerklichen Geschick, eines über das andere zu schlagen oder Kettfäden und Schussfäden miteinander zu verweben, wird die ‚Webekunst‘ oder die ‚Baukunst‘ auf das Herstellen von Texten übertragen, wie soeben am Text als ‚Gewebe‘ oder als ‚Gefüge‘ deutlich wurde. Eine Struktur kann nun recht *einfach* erscheinen – als ‚*simples*‘ Verhältnis – oder sie ergibt sich als kom-*pliz*-iertes System von Verhältnissen: als *zusammen-gefaltete* Zusammensetzung. Die Faltung ergibt sich als *trennende Verbindung* dann, wenn aus jeder Faltung ein neues Zu-Faltendes sich ergeben kann. Solange irgendwie Differenz festgestellt werden kann, kann auch gefaltet werden. Was demgemäß dann ‚kompliziert‘ oder ‚komplex‘ erscheint, enthält ‚Faltungen‘, die es zu unterscheiden und dadurch allererst ‚auszufalten‘ gilt: Eine Zusammenfaltung ist, qua ‚zusammen-in-Einem‘, auch ein ‚Ein-gefaltetes‘, ‚Implizites‘, das es ‚auszufalten‘ gilt.⁹⁷⁰ Insofern die reflexive Komplikation, die reflexive Zusammen-

⁹⁶⁹ Vgl. Marcus Vitruvius Pollio: *De architectura libri decem*. Lateinisch und deutsch, übers. v. Curt Fensterbusch, Darmstadt 2008.

⁹⁷⁰ Das ‚Erste‘ der Komplexität ist so nicht ein ‚Element‘ oder ein ‚Moment‘, sondern die ‚Faltung‘, vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 232: „Das Einfache ist nicht das Element, woraus das Komplex-

Faltung von logischer Position und bestimmter Setzung das ist, was sich an jeder Verhältnissetzung in logischer Hinsicht feststellen lässt, liegt in der relativen ‚Uneinholbarkeit‘ der logischen Position, in der Bewegung der reflexiven Verschiebung, zugleich das ‚Implizite‘, die Voraus-Setzung, die es zu explizieren, *als* ‚Voraussetzung‘ auszufalten gilt. Die Möglichkeit zur ‚Faltung‘ liegt letztlich in den Setzungen, die zugleich – als solche – stets in einem Verhältnis zueinander und zu der logischen Position stehen, die ihr ‚Von-wo-her‘ ihres Gesetzseins ist. – Text, Struktur, Faltung verweisen also allesamt auf Verhältnissetzungen und die Verhältnissetzung als ihr Gemeinsames; sie sind gleichsam Auslegungen dessen, worin sie dieses Worin als ‚Text‘, ‚Struktur‘ und ‚Faltung‘ auslegen. Dieses Worin, darin liegt bis hierhin der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit, ist der Logos.

Der Logos *ist nicht* Text, insofern, als dass in ihm die *im Text* dargestellten Verhältnisse vom Leser aufgrund ihrer Gleichheit, Ähnlichkeit oder Korrespondenz *aufeinander bezogen* werden können – was im Text an *verschiedenen* Stellen steht, kann als Logos *direkt aufeinander* folgen. Nicht alle philosophischen Texte fangen wirklich am ‚Anfang‘ an; viele beginnen in einer ‚Mitte‘, mittendrin, aus dem Leben sozusagen, und arbeiten sich dann bis zum ‚Rand‘ vor. Der gegebene Logos dagegen beginnt mit einer These, einer Behauptung, die Begründung erfordert. Die Begründung für eine These kann der ‚Faden‘ des Textes aber an einer ganz anderen Stelle – in einer Anmerkung, einem Vorwort, einem Schluss – wieder aufnehmen und weiterspinnen: der Logos ist daher ein wesentlich *virtuelles* Verhältnissystem, das *zugleich* gebunden ist an die bestimmten Setzungen des Textes.⁹⁷¹ Die logischen Ver-

zusammengesetzt ist. *Was einfach ist, ist das Komplexe; das Einfache ist komplex.* Das Komplexe selbst als Komplexes ist das In-sich-Einfache. Es ist, könnte man sagen, *Struktur*. [...] Das so genannt Einfache, woraus das so genannt Komplexe zusammengesetzt ist, die ‚Elemente‘ des Ganzen also sind logische, abstrakte Konstruktionen [oder Auslegungen, D.P.Z.]; sie entstehen erst im Nachhinein, dann eben, wenn das Komplexe, das solches geworden ist, aufgelöst wird in das, was als die Teile, die seine Entstehung ermöglichten, erscheinen wird. [...] Die Retrospektion schafft erst, im Nachhinein, die Elemente, woraus das Zusammengesetzte ist, ebenso wie die Lösung erst das Problem richtig stellt, ebenso wie erst die Thematisierung [...] sagen lässt, was die Sache war.“

⁹⁷¹ Vgl. die Interpretation von Bergsons ‚durée‘ in Deleuze, Gilles: Bergson zur Einführung. Hamburg 1989, S. 59-60: „Das Subjektive oder die Dauer ist [...] das *Virtuelle*. Genauer, es ist das Virtuelle, insofern es sich aktualisiert, bzw. es ist das Virtuelle, das sich aktualisiert, das von der Bewegung seiner Aktualisierung untrennbar ist. Denn die Aktualisierung vollzieht sich durch Differenzierung und bildet mit jeder Eigenbewegung Wesensdifferenzen aus.“ – Vgl. auch den etwas anderen Zugang zu diesem Gedanken in Zorn, Textflächen und Denktiefen, S. 110: „So ist [...] die Virtualität einer philosophischen Reflexion, die sich auf der bestimmten Textfläche [...] aufbaut, kein statisches Gebäude, sondern weist Ähnlichkeiten auf mit einem Feld aus reflexiven Linien und Schleifen [...]. Weil auch ein Feld stets die dynamische Eigenschaft eines Gegenstandes, etwa eines Magneten ist, das *Nach*-denken der Textfläche aber in diesem *Nach* [oder: in dieser Nachträglichkeit] erst das Feld in seinem Durchgang erzeugt und aufbaut, ist das wesentliche Phänomen der philosophischen Reflexion die Verschiebung, in der sich die vierte, die zeitliche Dimension eines bereits reflexiv dreidimensionalen Denkens (Thema, Thematisierung und das Ganze als solches von innen her) zeigt.“ – Diese Virtualität versuche ich hier mit dem aus der Spieltheorie entlehnten Begriff der ‚Denktiefe‘ zu begreifen. Er bezeichnet eigentlich die Extrapolation von Spielzügen in Hinsicht auf Strategien; unterschieden werden so Strategien ‚strenger‘ und solche ‚iterativer Dominanz‘. Auf Letztere kommt es mir an: Sie bewerten den Spielverlauf fortlaufend – eben ‚iterativ‘ – und passen sich so *den bislang konkret gegebenen Spielzügen* an. Das führt darauf hinaus, unter komplexem Denken eben nicht mehr nur ‚kompliziertes‘, verschachteltes Denken zu verstehen oder die einfache pars-pro-toto-Logik eines ‚hermeneutischen Zirkels‘, sondern ein Denken, das sich den virtuellen Bereich eines Textes dadurch erschließen kann, dass es die ‚Überdeterminierung‘ oder Mehrfachfunktion einzelner

hältnisse sind – in dieser Hinsicht – nicht *deckungsgleich* mit den Verhältnissen, die als ‚Text‘ gegeben sind. Aber ohne den Text gibt es umgekehrt nicht diese Möglichkeit, die *in ihm gegebenen Verhältnisse* miteinander zu vergleichen und auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin dialektisch zu untersuchen. D. h. der Logos ist stets an den Text gebunden, er ist der Text zwar nicht hinsichtlich der Sukzession von Buchstaben, Silben oder Wörtern, aber er *ist* der Text hinsichtlich der Fragen, Probleme, Sätze, Argumente und Begründungen die in diesem gegeben werden. Die Verflechtung des Textes gibt den Logos vor: *Was nicht im Text steht, das hat keine logische Berechtigung*. Und: Was im Text steht, kann zwar missachtet oder ignoriert werden. Aber das ändert nichts daran, dass es da steht. *Und was da steht, hat, weil es da steht, jede logische Berechtigung*. Und trotzdem ist der Logos eben mehr, als das, was bloß da steht: Er könnte ausgelegt werden, zum Beispiel, als die *Summe aller bestimmten Verhältnissetzungen eines Textes, in der (ihrer) Möglichkeit, sie miteinander verbinden zu können*. Er ist, dementsprechend, auch die Struktur, hinsichtlich der Verhältnisse von Satzungen und Verhältnissen untereinander, ausgelegt als solche. Und er ist ‚plexus‘, Faltung, insofern diese Verhältnisse sich sedimentieren können in Begriffen und in Satzkonstruktionen (also: Zusammen-Fügungen), die ein bestimmtes, in sich gefaltetes Verhältnis zum Ausdruck bringen. Im Logos, in der Verhältnissetzung der reflexiven Komplikation, liegt (hier) das Gemeinsame (nicht: das Allgemeine) von Text, Struktur und Faltung. Dass ‚der Text‘ irgendetwas tut, bleibt aber so lange metaphorisch, wie nicht klar ist, *dass der Leser etwas tut (tun kann)*, nämlich Verhältnisse, die im Text gegeben sind, in der und durch die Lektüre, her- und darstellen (können). *Der Leser ist immer schon in die Lektüre engagiert*. Wer liest, der verknüpft und wer verknüpft, der verknüpft etwas und in bestimmten Hinsichten. Es ist also nicht der Text, der sich ‚bewegt‘, der ‚sich entfaltet‘, der ‚sich auf sich bezieht‘ –, sondern es ist der Leser, der die im Text gegebenen Verhältnisse wahrnimmt, sie miteinander verbinden und vergleichen kann, der im Text Thematisches auf seine Thematisierung zurückbezieht und es so als ‚Selbstverhältnis‘ liest. Es ist auch der Leser, der die logische ‚Struktur‘ im Text ausmachen kann, indem er Thesen und Behauptungen von Begründungen unterscheidet und aufeinander bezieht oder der logische ‚Verhältnisse‘ ausmachen kann, die implizit oder explizit reflexiv sein können. In genau diesem Sinn ist Reflexivität dann eben kein Verhältnis des Textes, sondern ein *logisches Verhältnis* – dessen Bestimmtheit stets durch das vorgegeben ist, was der Text ist bzw. was im Text steht.

Textbestandteile *hinsichtlich des Logos* begreift. Die platonischen Dialoge etwa arbeiten fortlaufend mit solchen Mehrfachfunktionen, die aus der Argumentation nicht eine Kette machen, die sich formal darstellen ließe oder ein sich vervollständigendes Ganzes, sondern einen komplexen, sich (in sich) verdoppelnden Raum eröffnen, in dem der Leser nicht (nur) eine ‚dóxa‘, eine bloße Lehre, sondern vielmehr eine bestimmte Beweglichkeit des Denkens *erlernen* kann, wenn er dem Gedanken folgt. Mit der Verbindung der vielen (reflexiven) Rückverweise, ironischen Brechungen, Gleichklänge, Analogien, Zitate usw., die nur ihm sichtbar sind, kann er sich so den ‚doppelten Boden‘ von Platons ‚paideía‘ zugänglich machen, die genau darin besteht, beständig über den bloßen Inhalt des Textes auf seine Arbeit zu verweisen. – Vgl. noch einmal Schweidler, Was ist Philosophie?, S. 37, die: „[...] Einsicht in die selbstreferentielle Konstitution des philosophischen Lehrens: Es muss an dem Punkt, an dem es die Grenze des Sagbaren erreicht, auf die reale Gestalt seiner selbst, auf sich als sich in einem *Werk* manifestierender *Weg* zu sich selbst verweisen.“

Wenn also gesagt wird: ‚Der Text legt sich selbst aus‘ – dann ist damit ausgedrückt: Der Leser kann das, was der Text thematisch macht, auf den Text selbst zurückbeziehen – aber auch dieser Rückbezug ist *dann* wieder eine weitere bestimmte Setzung. Das *Auslegen* ist also, wie das ‚Dar-stellen‘, ein ‚Vor-(sich-hin-)stellen‘ oder ‚Hin-legen‘ von etwas, auf das man sich bezieht und indem man das tut, bereits (schon) bezogen hat. Das kann der Leser dadurch leisten, dass er z. B. eine im Text thematische Differenz auf die Differenz bezieht, die der Text beständig ins Werk setzt. Oder: Auch das kann schon, *für* den Leser, ‚vom Text‘ geleistet sein, wenn nämlich der Text z. B. über ‚alle Texte‘ spricht und damit sich explizit – ausgefaltet, in dieser Formulierung – selbst mit einschließt. Der Rückbezug im Text wird durch den Leser und nicht durch den Text hergestellt. Der Rückbezug des Textes auf sich – sofern nicht bereits thematisch – *steht nicht im Text*, sondern: Der Rückbezug kann sich *aus dem Logos des Textes ergeben*. Damit steht die ‚Auslegung‘ wieder in derjenigen Struktur, die sie selbst ist: ‚Auslegung‘ ist nur eine (mögliche) Auslegung. Das ist deswegen nicht zirkulär, weil beide Seiten nicht in einem symmetrischen Verhältnis zueinander stehen: ‚Auslegung‘ kann auch als *Darstellung*, *Interpretation*, *Begriff*, *Konzept*, *Verständnis* dargestellt, interpretiert, begriffen, konzeptionalisiert, verstanden werden. Die reflexive Komplikation, sobald sie thematisiert ist, steht in dem Verhältnis, das sie selbst bezeichnen soll, aber immer dann, wenn sie thematisiert ist, schon auf der Inhaltsseite. Sie hat sich verschoben, in eine *Bestimmtheit* hinein. Die logische Position ist diejenige dieses bestimmten Inhalts (reflexive Komplikation 1) und dieser bestimmte Inhalt bezieht sich auf dieses Verhältnis zurück (reflexive Komplikation 2), das dann erst, *in diesem Rückbezug*, dieses Verhältnis ist – aber zwischen ihnen besteht *keine* irgendwie *vorgängige Identität*, die für einen Zirkelschluss notwendig wäre; die reflexive Komplikation 2 ist *nicht das Abbild* der reflexiven Komplikation 1, sondern umgekehrt: die reflexive Komplikation 2, *vom Inhalt her*, betrifft das, *worin* sie selbst noch steht, *als* reflexive Komplikation 1. Was inhaltlich formuliert wird, kann operativ an dieser Formulierung festgestellt werden. Die reflexive Komplikation – oder ‚die reflexive Komplikation‘ – ist, was sie ist, erst nachträglich. Sie *betrifft* damit etwas am Logos, der sie zugleich artikuliert: das Verhältnis zwischen Artikulierendem und Artikuliertem. Was also hier, so scheint es, allenfalls verneint werden kann, ist Reflexivität. Aber auch eine solche Verneinung wird nicht von alleine gelten, kann keine *petitio principii* in Anspruch nehmen. Sie wird also begründet werden müssen, in der Übernahme der Verantwortung des Verneinenden für das, was er gesagt hat. Und in diesem Rückbezug auf das eigene Gesagte, auf die Unterscheidung von *meinem Argument* und dem Umstand, *dass ich es geäußert habe*, ist – spätestens – Reflexivität wieder im Spiel. Jede begründende Rede muss sich in der Begründung zurückbeziehen auf das, was sie begründet. Und Philosophie, als begründende Rede verstanden, die implizite Voraussetzungen expliziert, setzt diesen Rückbezug beständig ins Werk. – Der *Rückbezug im Text* und die *Auslegung des Lesers* ergeben sich also ebenfalls aus der reflexiven Verhältnissetzung – und darin der *Möglichkeit* zu dieser Verhältnissetzung – die der Logos *ist*. Damit ist aber, wenn es um die Auslegung reflexiver Verhältnisse gehen soll, die Darstellung einer *Lektürehinsicht* unabdingbar geworden: Eine solche Lektürehinsicht ist dann selbst nur *eine mögliche* Hinsicht auf den Text, unter anderen. Und als solche muss(te) sie das *Worauf* ihrer Hinsichtnahme explizieren.

Das Gemeinsame von Logos, Text, Struktur, Faltung und Auslegung ist *reflexive Komplikation* und als solches ist es stets doppelt: Verhältnis und Setzung im Logos – Element und Verflechtung im Text – Element und, nachträglich, Gefüge in der Struktur – Verbindung und Trennung in der Faltung, die von Einem her immer (schon) Zwei ergibt – das Ausgelegte und das Auslegen, Inhalt und Akt im Bezug auf das, worauf man sich bezogen hat. Die Unterscheidung der operativen und inhaltlichen Ebene, die reflexive Komplikation, der Logos, der Text, die Struktur, die Faltung, die Auslegung – sind bereits *viele*, irreduzibel. Sie lassen sich nicht festlegen, sondern *sie bestimmen sich durch einander*, als Ausdruck derjenigen Verhältnisse – der ‚Ver-haltungen‘ – die sie zugleich bezeichnen. Die ‚koinonía‘ der vorliegenden Arbeit endet hier vorläufig nicht in einem Rest, sondern in einer *Verflechtung*.⁹⁷² Sie setzt Differenz ins Werk, so aber, dass diese Differenz wiederum Differenzen ins Werk setzt und damit eine immanente Auslegung in Hinsicht auf reflexive Strukturierungen allererst ermöglicht. Logos, Text, Struktur, Faltung (Komplikation, Explikation, Implikation) und Auslegung sind, so verstanden, so etwas wie ‚Chiffren‘ oder ‚Titel‘, die *sagen, was gemacht wird*. Das ‚Prinzip‘ dieser Verflechtung ist aber: reflexive Komplikation.

Der Leser kann am Text und im Text das Verhältnis der reflexiven Komplikation und seine Komplizierungen als *logische Verhältnisse* wahrnehmen – implizit oder explizit –, als Struktur, und – an dieser – Strukturmomente *beschreiben*. Weil aber auch der Autor ein Leser seines eigenen Textes ist, können diese Verhältnisse sämtlich auch im Text selbst thematisch werden – mit dem Unterschied, dass der Leser gegenüber dem, was ein Text thematisch machen kann, immer *mehr* sieht. Würde ein Text einzuholen versuchen, was der Leser an ihm wahrnehmen kann, so hätte er es eben eingeholt, in den Text und nun ist an diesem Text wieder wahrnehmbar, was der Text nicht einholen kann. Das heißt: der Leser nimmt dem Text gegenüber *immer* eine Perspektive ein, die das dem Text immanente Verhältnis von logischer Position und bestimmter Setzung überschreitet. Er kann also an der philosophischen Reflexion Verhältnisse erkennen, *die diese selbst nicht erkennen kann*. Was etwa eine philosophische Reflexion als *ihr* Verhältnis von Thematisierung und Thema auslegt, kann sie also nur *betreffen*, und nur in der Weise, wie sie dieses Verhältnis je schon als bestimmtes ausgelegt haben wird. Sie etabliert damit gewissermaßen selbst das Worin, die Immanenz, in der sie sich fortan bewegen wird und als die sie sich dem Leser mitteilt. Und wie Proteus kann diese Immanenz ganz unterschiedliche Gestalten annehmen, kann in andere Immanenzen verschachtelt werden, mit ihnen verglichen oder – qua nachträglich ausgestaltetem ‚ontischen‘ Bereich – von ihnen sachlich abgegrenzt werden. Philosophische Reflexionen legen ihr Worin (und alle anderen Verhältnisse wie Worüber und Woher) schließlich nicht nur einmal aus, sondern mehrfach; sie brechen sich inhaltlich in eine Vielfalt von Bezügen.

⁹⁷² Vgl. Schällibaum, *Alles sagen*, S. 122: „[D]ie erste, die ‚ursprüngliche‘ *Verschiebung* umfasst Asymmetrie, Bewegung, Nachträglichkeit: Differenz mit nur einer Seite und darin Verschiebung zu Verschiebungen und Verschiebung ins Reflexive. In ihr treffen sich Differenz und Reflexivität, so aber, dass die Verschiebung selbst *nichts anderes* ist als Differenz und Reflexivität. ‚Differenz und Reflexivität‘ gibt selbst umgekehrt die Momente dieser Verschiebung an und steht zugleich in dieser Verschiebung. In diesem Sinne *ist* Differenz und Reflexivität diese Verschiebung, und ihre Verflechtung sie selbst.“

Diese Entfaltung logischer Immanenz kann durch ein Gleichnis verdeutlicht werden: Eine philosophische Reflexion gleicht einer *logischen Kugel*⁹⁷³, in deren Mittelpunkt die stets nur thematisierende und niemals ‚selbst‘ thematisierte logische Position steht. Die logische Position steht immer dann, wenn sie thematisiert wird, bereits in der (bestimmten) Struktur der reflexiven Komplikation – und die Oberfläche der logischen Kugel – aber *von innen her* – ist die unsichtbare Grenze, die ebenfalls unzählige Gestalten annehmen kann, die als Transzendenzrest oder Präsenzrest, als ‚Von-wo-her‘ oder ‚Von-wo-aus‘, als ‚Ursprung‘ oder ‚Außen‘ oder ‚Vor‘ erscheinen kann, die aber stets *ausgelegte Reflexivität* ist, indem die logische Position in ihnen auf ‚sich selbst‘ gewendet erscheint und, umgekehrt, in dieser Rückwendung auf ‚sich‘ zuallererst alle diese Gestalten ‚hervorgebracht‘ hat. Diese Immanenz ist eine Kugel, weil das für jede mögliche ‚Richtung‘⁹⁷⁴ von der als Mittelpunkt vorgestellten logischen Position aus gilt, und zwar einfach deswegen, weil jede mögliche ‚Richtung‘ eine bestimmte Auslegung sein wird. *Philosophische Reflexionen haben keine Fenster.*⁹⁷⁵ Egal wie gebrochen, komplex, ausgeklügelt oder wie einfach, schlicht, perfekt oder wie pragmatisch sinnvoll, empirisch gesichert, intuitiv einsichtig eine Auslegung dessen sein wird, was als ‚Letztes‘ oder ‚Erstes‘ gelten soll – sie wird immer eine bestimmte sein, von einer logischen Position

⁹⁷³ Vgl. zur ‚Kugel‘ bereits Parmenides, DK 28 B 8: „Ohne Bewegung es liegt nun, mit mächtigen Banden [en peirasi desmôn] gefesselt, ist ohne Anfang und Ende [ánarchon ápauston], da Aufgang und auch Untergehen weit in die Ferne vertrieben, verstoßen durch wahren Beweis sind [apôse de pistis alethés]. Bleibend dasselbe im Selben [gemäß sich selbst] [tautón t'en tautôi te ménon kath'heutó] [!]. Hier, auf der Stelle, es bleibt so sehr standhaft, denn machtvolle Zwänge [kraterè gà 'anánken] halten's in Banden und Grenzen [peiratos en desmoisín échei], die rings umgeben, was da ist; weil nämlich nicht [unbeendet] [ouk ateleuteton] [...] Seiendes sein kann.“ (26-32) Übers. v. Stekeler-Weithofer, Philosophiegeschichte, S. 157. Und: „Aber da eine letzte Grenze [peiras pímaton] vorhanden, so ist es vollendet von [...] allen Seiten einer wohlgerundeten Kugel [...] vergleichbar [enálínkion] [!] [...] [Mit sich] nämlich ist es von allen Seiten her gleich, gleichmäßig begegnet es in seinen Grenzen.“ (42-49) Übers. bei DK. – Die Kugel ist begrenzt, aber unendlich, was nicht zwangsläufig aporetisch ist, sondern womit auch angedeutet sein kann, dass hier ‚Alles‘ nicht extensiv, sondern intensiv, als unendliche Entwicklung jeweils Endlicher gedacht ist, ganz ähnlich wie bei Anaximander. Vgl. Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 126: „Begrenzt sind alle Seienden, wie sie sind, indem sie sind, darin, dass sie sind – sofern sie sind; aber sie sind nicht begrenzt darin, dass immer neue Seiende entstehen und alte vergehen. Begrenzt sind die Seienden je in sich; unbegrenzt sind sie darin, dass sie entstehen und vergehen. Ihr Sein als Einzelne ist begrenzt; der Prozess des Seins – des Entstehens und Vergehens – ist unbegrenzt.“ – Die ‚Kugel‘ gehört zu den Topoi des vorsokratischen Denkens; sie stellt sich, als Begriff, dann ein, wenn ein logisches ‚System‘ prinzipiell dargestellt ist und nun, in der Rückschau, das Gesamtbild betrachtet wird. Eine ähnliche reflexionslogische Funktion könnte das ‚gónimon‘ bei Anaximander gehabt haben, vgl. Buchheim, Die Vorsokratiker, S. 62. Vgl. auch Empedokles, DK 31 B 26, 28-30.

⁹⁷⁴ Hier im mathematischen Sinne: Wir wählen einen Punkt und zeigen von ihm aus in alle möglichen Richtungen. – Die hier gedachte ‚logische Kugel‘ entspricht also dem Konzept einer mathematischen Kugel, wie sie vor allem in der ‚Mathematisierung‘ der Renaissance und der Frühen Neuzeit als Kontinuum aller Fluchtpunkte gedacht wurde. Vgl. in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 5.5 Anm. 769 und Anhang 20, Absatz 2. Der Unterschied läge dann darin, dass der ‚Fluchtpunkt‘ nicht als ‚Punkt‘, sondern, reflexionslogisch, als reflexive Komplikation gedacht wird. Vgl. dazu auch Anhang 26.

⁹⁷⁵ Das ist der berühmten Aussage von Leibniz nachgebildet, vgl. Leibniz, Gottfried W.: Monadologie, in: Ders.: Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison. Monadologie, frz./dt., übers. v. Artur Buchenau, hg. v. Herbert Herring, Hamburg ²1982, S. 26-72: 28: „Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.“ (§7). Vgl. ausführlich zu Leibniz' *Monadologie* Anhang 27.

aus.⁹⁷⁶ Und als diese bestimmte Auslegung wird sie mit anderen vergleichbar sein, die auch Reflexivität – oder vielleicht nur einen Aspekt von Reflexivität – auslegen, in derselben Reflexion oder einer anderen. Eine ‚Kugel aller Kugeln‘ gibt es dann nicht – oder sie wäre selbst wieder nur eine unter vielen, die nicht durch einen ‚äußeren Raum‘, ein ‚Umgreifendes‘ zusammengehalten würden, sondern nur dadurch, dass sie dieselben Strukturen immer wieder neu und immer wieder anders verwirklichen. Die ‚Kugel aller Kugeln‘ wäre nur so etwas wie das Gemeinsame von ‚alle Kugeln‘ – sie wäre kein letzter umfangender Raum, sondern das, was die Mannigfaltigkeit je schon bestimmter Kugeln ermöglicht.⁹⁷⁷

Dem ließe sich ein Beispiel zur Seite stellen, das – analog zum *Modell für Modelle reflexiver Komplizierung* (MMRK) aus Kapitel 4 – ein *Modell für Modelle philosophischer Reflexionen* (MMPR) genannt werden könnte. Es ist – als *Text* – gegeben in Schällibaums Aufsatz *Alles sagen. Anfang und Horizont philosophischer Texte*, der hier bereits in Kapitel 3 ausführlich zitiert wurde. Der Aufsatz beginnt, indem er seinen Anfang thematisiert – und die Unmöglichkeit thematisiert, diesen Anfang als solchen einzuholen: „Jeder Text fängt an, beginnt und – ist. Er fängt an und ist nicht, wo er angefangen hat: das ist alles, was sich sagen lässt.“⁹⁷⁸ Der Text „ist nicht, was vor ihm ist. Was vor ihm ist, wörtlich: vor aller Bestimmung.“⁹⁷⁹ Was vor aller Bestimmung ist, das kann nicht gesagt werden – oder doch, aber dann ist es bereits verlassen. Das heißt: Es wäre bereits verlassen, wenn die bloße Thematisierung bereits darüber entscheiden würde, ob es *dieses* ‚Vor‘ überhaupt ‚gibt‘. Ein solches „‚Vor‘ ist vielleicht eine Metapher; nicht weil es Räumliches und Zeitliches anzeigt, was bei Texten kaum als uneigentliches Sprechen zu qualifizieren wäre; vielmehr sofern das Räumliche und das Zeitliche doch nur bestimmte Dimensionen sind.“⁹⁸⁰ Egal *als was* das ‚Vor‘ ausgelegt wird: als ‚Zeitpunkt‘, als ‚Raumpunkt‘, als ‚reiner Vollzug‘ oder als ‚Materie‘, als ‚Absolutes‘, als ‚Sich-Entziehendes‘ oder als ‚Gott‘ – ist es ausgelegt, dann ist es bereits be-

⁹⁷⁶ Vgl. zu einer Verbindung des hier dargestellten Gedankens mit den in Kapitel 5 besprochenen logischen ‚Sedimenten‘ und reflexiven Resten, Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?* (wie Anm. 359), S. 57-58: „Illusionen umgeben die Ebene [die Immanenzebene, D.P.Z.]. Sie sind nicht jeweils abstrakter Widersinn noch bloß Zwänge von außen, sondern Täuschungen des Denkens. [...] Die Illusionen müssen wohl, zu einem Teil wenigstens, aus der Ebene selbst aufsteigen [...]. Man müßte eine Liste dieser Illusionen erstellen, sie abmessen [...]. Aber die Liste ist unendlich. Es gibt zunächst die *Transzendenzillusion*, die womöglich allen anderen vorangeht (unter einem doppelten Gesichtspunkt, nämlich einer Sache die Immanenz immanent machen, und eine Transzendenz in der Immanenz selbst wiederfinden). Sodann die *Illusion der Universalien*, wenn man die Begriffe mit der Ebene verwechselt; diese Verwechslung ergibt sich aber, sobald man eine Immanenz setzt, die einer Sache immanent ist, da diese Sache notwendig ein Begriff ist: *Man glaubt das Universale expliziere, während es doch selbst expliziert werden muß* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.] [...]. Dann noch die *Illusion des Ewigen*, wenn man vergißt, daß Begriffe erschaffen werden müssen. Dann die *Illusion der Diskursivität*, wenn man die Propositionen mit den Begriffen verwechselt... Man sollte eben nicht glauben, daß all diese Illusionen sich logisch wie Propositionen miteinander verknüpfen, sie sind vielmehr Resonanz und Reflex und bilden einen dichten Nebel um die Ebene.“

⁹⁷⁷ Das führt – bei Leibniz, Kant, Hegel und noch bei Heidegger – zu dem Gedanken, dass das Gemeinsame in den Strukturierungen der Immanenzen liegt, die wir zum Gegenstand machen und die wir zugleich ‚sind‘ (sofern wir von einer logischen Position einen Logos entfalten). Vgl. Anhang 28.

⁹⁷⁸ Schällibaum, *Alles sagen*, S. 98.

⁹⁷⁹ Ebd.

⁹⁸⁰ Ebd.

stimmt, *in einem Text*. Jeder Einspruch, der gegen das ‚Vor‘ ein anderes ‚Vor‘ setzt, wiederholt nur dieselbe Bewegung, mit einem anderen Inhalt. Darin liegt die *Repetition* von Reflexivität: Wer sie zu über- oder zu hintersteigen versucht, wiederholt sie vielleicht nicht unbedingt inhaltlich – d. h. er muss sie nicht bemerken –, aber er wiederholt sie *in diesem Versuch des Zurückgehens auf* das, was noch das *Woher* dieses Versuchs und dessen sei, das hinterstiegen werden soll. Ein Kreis, der um einen bereits gezogenen Kreis gezogen wird, bleibt, wie auch immer, ein *anderer* Kreis, der gezogen wird. Der *Kreis aller Kreise* ist – in *diesem* Kreis und dem All-Quantor – auch nur ein *weiterer* Kreis, nicht schon der letzte. Das ist kein Relativismus, denn gemeinsam ist ihnen, *dass sie alle Kreise sind* und als solche dieselben Bewegungen ausführen. Aber es ist Pluralismus: von Kreisen, ohne einen Letzten.⁹⁸¹ – Wird also das ‚Vor‘, wie in Schällibaums Text, als solches ausgelegt, dann kann es nur negativ ausgelegt werden: „Das ‚Vor‘ [...] zeigt Bestimmungslosigkeit an. Selbst ‚Nichts‘ oder ‚das Weisse‘ sind demgegenüber mehr.“⁹⁸² Diese ‚Bestimmungslosigkeit‘ ist aber auch nur eine weitere Bestimmung – mit denen man nun, *via negativa*, endlos weitermachen könnte.⁹⁸³ Diese Endlosigkeit äußert sich im bereits in Kapitel 4 thematisierten infiniten Regress: Das ‚Uneinholbare‘ hängt wie die Möhre vor der Schnauze des Esels, der den Karren in Bewegung hält. Als eines gesetzt, das qua Setzung das ‚Außen‘ jeder Bestimmung sein soll, zwingt es in das ‚possierliche Wechselspiel‘ (Zeidler) von Dogmatismus und Skeptizismus, stets aber in der Verwirklichung der ermöglichenden Differenz als leeres Hinterher-Setzen, dem nämlich, was anfangs *als unsetzbar gesetzt* worden war. Und so ergibt sich die Auflösung des Regresses auch nicht dadurch, dass das ‚Vor‘ endgültig eingefangen wird, sondern in der Aufmerksamkeit auf das Verhältnis *zu* ‚Ihm‘, dass auch ‚Es‘ als bloß Negatives noch möglich macht: die Aufmerksamkeit auf die unmögliche Sache *wendet sich zur Aufmerksamkeit auf diese Aufmerksamkeit*, die zugleich Aufmerksamkeit auf alles das ist, was nicht das ‚Uneinholbare‘ ist, was einholbar ist. Einmal mehr hat eine *Grenze ohne Außen* ein Innen konstituiert, in dem als solchem die Differenz von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ erst festgestellt werden kann: „Sofern es hier um Text als Text zu tun ist, lässt sich nicht einmal sagen, dass es dieses ‚Vor‘ gebe (oder auch nicht gebe). Was ‚es gibt‘ – und zwar phänomenal vom Text her gibt, was der Text gibt –, ist allein die *Differenz* zwischen Text und ‚Vor‘, [...] die Differenz des Textes *zu* ..., und insofern ‚des Textes‘: *zu seinem Vor*.“⁹⁸⁴ Das ‚Uneinholbare‘ wendet sich in eine Differenz mit nur einem Relat, von dem aus eben diese Differenz erst – nachträglich – festgestellt werden kann. Und „[d]amit ist nichts anderes als das Anfangen eines Textes neu formuliert, nichts mehr.“⁹⁸⁵ Schällibaum geht es nun darum, die „Struktur [...] dieser Differenz herauszustellen und sie spezifisch auf philosophische Texte

⁹⁸¹ Vgl. ebd.: „Dieses ‚Vor‘ ist noch weniger das, was man mit Vortexten oder Ko-Texten oder Kontexten meint. Sie wären ihrerseits textlich.“

⁹⁸² Ebd.

⁹⁸³ Vgl. ebd.: „Manche poetische Texte des zwanzigsten Jahrhunderts oder die philosophische Tradition des Neuplatonismus, die Texte der negativen Theologie, mögen zwar solche Benennungen zu ihrer Sache machen, allein sie würden damit auf paradigmatische Weise und selbst als Paradigmen auf das ‚Vor‘ aufmerksam machen, darauf, dass sie es nicht selbst sind.“

⁹⁸⁴ Ebd.

⁹⁸⁵ Ebd.

zu beziehen [...].⁹⁸⁶ Aber ‚diese Differenz‘ ist, in einer operational aufmerksamen Lektüre dessen, was allein bis hierhin im Text geschehen ist, bereits *nicht mehr nur eine Differenz*. Die gesamte Darstellung bricht sich in allerlei Differenzen: in Anführungszeichen, erläuternde Einschübe, Hervorhebungen und Betonungsdifferenzen durch Kursivsetzung, in Doppelpunkte und Versuche, das ‚Vor‘ durch ein ‚...‘ einzuholen, gleichsam ohne es einzuholen (oder es als Sache einholen zu wollen). Was der Text hier also thematisiert, das wird er selbst; das ‚Vorgehen‘ vor dem Text (das, was vorhergeht, um es substantiell zu nennen) wird in irgendeiner Weise zum Vorgehen des Textes. [...] Das ‚Vor‘ ist in die Differenz des Textes zu seinem ‚Vor‘ eingegangen; und die Differenz des Textes zu seinem ‚Vor‘ verschiebt sich dadurch, dass der Text anfängt, in die Differenz des Textes hinein.⁹⁸⁷ Diese Verschiebung – die Schällibaum hier noch ‚erste Verschiebung‘ nennt – ist, was in Kapitel 3 als Strukturmomente der reflexiven Verschiebung und der Differenz mit nur einem Relat angesprochen wurde.⁹⁸⁸ Und eben diese Verschiebung wird nun hier – obwohl sie von hier aus als bereits die gesamte Zeit am Werk gewesen erscheint – in Schällibaums Text als solche thematisch. Die in diesem Text *arbeitende* reflexive Verschiebung wird in diesem Text *wahrgenommen und thematisiert*: „Von dieser ersten Verschiebung her ergeben sich weitere, und in ihnen die Verschiebung, vom Konstituens aus gesehen, von dieser Differenz zu Differenzen zwischen zweien.“⁹⁸⁹ Der Text bricht sich in Differenzen, nicht nur einfach, für den Leser, weil er eben Text ist, sondern indem in diesem Text diese Differenzen thematisiert, *ausgelegt* werden: „Der Text hat angefangen und fährt weiter; die Differenz überträgt sich in den Text hinein zu seinem Voranschreiten, die Differenz übersetzt sich in Differenzen im Text hinein, die Differenz verschiebt sich zu den Differenzen im Text.“⁹⁹⁰ Aber auch alle diese Verhältnisse sind *nicht Abbildung*, sondern Beschreibung, in einer bestimmten Hinsicht: „[...] Sich-Verschieben, Sich-Übertragen, Sich-Übersetzen sind Metaphern. [...] Die Differenz, die ‚sich‘ übersetzt, ist leer, und deswegen nennen diese Metaphern nurmehr den Prozess des Textes und nicht [...] eine Sache, die Ausgang wäre [...]“⁹⁹¹ Der Text – seine Arbeit, das ‚texere‘ – besteht in derjenigen Ausdifferenzierung, deren Verflechtung er zugleich ist – voranschreitend, Differenz nach Differenz auflösend, verbindend, neu entdeckend und doch dabei immer wieder neue Differenzen (voraus)setzend. Und so entstehen die „Differenzen im Text [...] in allen möglichen Dimensionen: Syntax, Semantik, Funktion,

⁹⁸⁶ Schällibaum, *Alles sagen*, S. 98-99.

⁹⁸⁷ Schällibaum, *Alles sagen*, S. 99.

⁹⁸⁸ Vgl. Schällibaum, *Alles sagen*, S. 99 Anm 1 [125]: „Sie ist vom Konstituierten her gesehen [!], die Verschiebung einer Differenz zwischen ... zu einer Differenz, die nur von einem aus Differenz ist.“ – Und noch einmal S. 122: „[D]ie erste, die ‚ursprüngliche‘ *Verschiebung* umfasst Asymmetrie, Bewegung, Nachträglichkeit: Differenz mit nur einer Seite und darin Verschiebung zu Verschiebungen und Verschiebung ins Reflexive. In ihr treffen sich Differenz und Reflexivität, so aber, dass die Verschiebung selbst *nichts anderes* ist als Differenz und Reflexivität. ‚Differenz und Reflexivität‘ gibt selbst umgekehrt die Momente dieser Verschiebung an und steht zugleich in dieser Verschiebung. In diesem Sinne *ist* Differenz und Reflexivität diese Verschiebung, und ihre Verflechtung sie selbst.“

⁹⁸⁹ Schällibaum, *Alles sagen*, S. 99 Anm 1 [125].

⁹⁹⁰ Schällibaum, *Alles sagen*, S. 99.

⁹⁹¹ Ebd.

Thematik“; und ihr „Gefüge [macht] das aus, was Text ist [...]“.⁹⁹² – Philosophische Texte nun legen diese Differenzen aus, thematisieren sie in Begriffen des ‚Festhaltens‘ bzw. ‚Von-her‘ des Festhaltens, des ‚Weges‘ und der ‚Unwegsamkeit‘: als ‚eídos‘ und ‚génos‘, als ‚conceptus‘ und ‚Be-griff‘; als ‚aporía‘, ‚euporein‘ und – in dessen weiterer Festlegung – als ‚mét-hodos‘: „Was sich ‚am Ende‘ (wohl am Ende der Lektüre) dieses Gefüges von Verschiebungen einstellt, wird erst dann als Aussage, Thematik, Logik lesbar.“⁹⁹³ Das Sich-Darstellen des Textes – oder: die Darstellung im Text durch den Text, der der Leser folgt – ergibt sich als fortlaufende und ggf. rückwendige Auslegung dessen, was entweder im Text selbst gegeben ist oder was er selbst als sein ‚Außen‘ ausmacht: „Dadurch, dass Sich-Darstellen in der Verschiebung nicht Abbildung ist, zerfällt der philosophische Text in Thematisierung und Thema. [...] [P]hilosophisch gedacht, liegen Themata nicht in der Welt oder im Raum aller möglichen Themata vor, sondern ein philosophischer Text konstituiert je sein eigenes.“⁹⁹⁴ ‚Themata‘ sind eben ‚Gesetzte‘, in einem Text, in dem sie immer schon und immer nur als bestimmte Gesetzte erscheinen. Nennt man sie ‚Ob-jekte‘ oder ‚Gegen-stände‘, dann ist auch das bereits eine Auslegung, denn auch „‚Gegenstand‘ ist bereits ein Terminus, mit verschiedenen Konzeptionen gefüllt. Es liegen dergestalt nicht einmal Seiende oder Phänomene vor. Aus diesem Nicht-Vorliegen gerade folgt der Zwang, die jeweilige Bestimmung umgekehrt zu identifizieren mit ..., was vorzuliegen scheint.“⁹⁹⁵ *Aus der Sicht des Textes* – und nicht: ontologisch! – ist das ‚Gegebene‘ eben auch eine Auslegung, die sich zwar jederzeit auch auf etwas beziehen kann, was alle anderen an dieser Auslegung teilen können müssen (z. B. Abmessungen, graduelle Abstufungen, Formen, die nicht andere Formen sind usw.), die aber nichtsdestotrotz als bereits ‚Bestimmtes‘ erscheint. Noch einmal: „Wo ‚Vor‘ war, ist Thema geworden, vielmehr: Wo Thema ist, scheint ‚Vor‘ gewesen zu sein. [...] Reflexiv ist diese Struktur darin, dass sie sich zurückwendet zu ... und damit ein ‚Vor‘ als ‚Wo-von-her‘ *erst entwirft*. Sie ist reflexiv in dieser Einseitigkeit und in dieser Nachträglichkeit. Es ist unmöglich, nicht den Anfang – was Anfang zu sein scheint – zu interpretieren. Dieser Prozess ist Selbstinterpretation und in einem Interpretation von ... [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“⁹⁹⁶ In jedem Bezug auf ... liegt bereits der Bezug auf *diesen* Bezug – das ist, was hier reflexive Komplikation genannt wurde.⁹⁹⁷ Thema, Thematisierung, Differenzen, Gemein-

⁹⁹² Ebd.

⁹⁹³ Schällibaum, *Alles sagen*, S. 100.

⁹⁹⁴ Schällibaum, *Alles sagen*, S. 102-103.

⁹⁹⁵ Schällibaum, *Alles sagen*, S. 103.

⁹⁹⁶ Ebd.

⁹⁹⁷ Vgl. Schällibaum, *Alles sagen*, S. 108: „Erstens, [...] ein philosophischer Text verhält sich zu dem, was er nicht ist. Oder er ist nicht nur, wozu er sich verhält. Das heisst: Er muss sich dazu verhalten, er kann sich nicht nicht dazu verhalten. Zweitens, er verhält sich zu sich selbst. Aus dem Zusammenschluss dieser beiden Momente entsteht Reflexivität. Das heißt zunächst: Reflexivitätsgefüge des philosophischen Texts, so, dass sich Thematisierung, Thema, Sache, Verschiebung, Differenzen, Movens vielfach zueinander verhalten und aufeinander bezogen sind, und dies so, dass besonderes Movens des philosophischen Textes ist, diese Reflexivität herzustellen und zugleich einzuschränken, damit sie sich als innere Konsistenz und nicht als Widersprüchlichkeit auswirke. Auch der Selbstvollzug wäre nur die Übereinstimmung von Thematisierung und Thematisiertem in diesem Gefüge. Der reflexive Rückbezug ist strukturell möglich nur durch eine vorgängige Spaltung in Momente oder Dimensionen.“

samkeiten, schließlich Reflexivität ergeben sich in der fortlaufenden nachträglichen Auslegung der eigenen Bewegungen oder derjenigen anderer Texte: „Mit der Genese des Texts also stellt sich die Genese von Reflexivität ein [...] und wird nach dieser Genese erst wahrnehmbar, was nicht heißen soll, dass sie in der Produktion des Texts nicht laufend bereits am Werk wäre. Aber sie ist etwas, was sich erst mit dem Gefüge des Texts einstellen kann.“⁹⁹⁸

Logische Entfaltung als (bereits entfaltete) Kugel, Textentfaltung als Genese – so kann das Gefüge gleichnishaft gefasst werden, das sich wie ein *Fraktal* in sich selbst bricht, in bestimmten Hinsichten, aber eben gerade nicht endlos, sondern endlich, bis hin zu dem, was ‚Prinzip‘ dieser Brechung ist. In diesem Gefüge durchdringen sich der gegebene Text und der Logos, die Verhältnisse und Setzungen, die an dem Text und in dem Text beschreibbar sind, gegenseitig. Wenn Reflexivität thematisch ist – im Text –, dann wieder in verschiedenen logischen Hinsichten. Und sind diese logischen Hinsichten thematisch, dann wieder nur im Text.⁹⁹⁹

Und doch vollzieht all das der Leser, der einem Text folgt und der auch deswegen all das übersehen, ignorieren, abschatten kann und in weitere, nicht textimmanente Lektüren verwandeln kann, in Anmessungen an seine eigenen Überzeugungen ebenso, wie an die Überzeugungen anderer (z. B. Philosophen), die er übernommen hat.¹⁰⁰⁰ Der Leser ist die Voraussetzung der hier beschriebenen Entfaltung; seine Lektürehinsicht, die immer eine bestimmte ist, auch wenn er nach der ‚dahinterliegenden Wahrheit‘ sucht, kann den Logos des Textes anordnen oder ihn – das Bild wurde in Kapitelabschnitt 3.6 gegeben – wie eine Bleikugel auf einem Gummituch verzerren.¹⁰⁰¹ – Der Leser kann *an* einem Text verschiedene Setzungen, Verhältnisse und Verhältnissetzungen ausmachen und auslegen: Er kann zunächst das Worüber des Textes als sein Thema ausmachen und in der Abstufung von Nebensätzen, Einschüben und Zusätzen auch noch unterscheiden, was im Zentrum des Interesses steht

⁹⁹⁸ Ebd.

⁹⁹⁹ Ein ‚schöner Dualismus‘ von ‚Text‘ und ‚Logos‘, der in der ‚Lektüre‘ gleichsam seine ‚Aufhebung‘ fände, ist hier leider nicht möglich und ist auch – nach allem, was hier über ‚Asymmetrie‘ und ‚Verschiebung‘ gesagt wurde – nicht sinnvoll. Die Hinsicht der vorliegenden Arbeit war, von Beginn an, *logisch* – und so ist eben auch die Darstellung des Textes und wird die Darstellung der Lektüre – logisch und nicht ontologisch geraten.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung* Bd. III. Die erzählte Zeit, übers. v. Andreas Knop, München 1991, S. 265: „[...] [E]in intratextueller konfigurierender Akt ist ohne die Begleitung eines Lesers undenkbar; und ohne einen Leser, der sich ihn aneignet, breitet sich keine Welt vor dem Text aus. Und dennoch entsteht immer wieder die Illusion, der Text sei in und durch sich selbst strukturiert und die Lektüre stoße dem Text als äußerliches und kontingentes Ereignis zu.“

¹⁰⁰¹ Vgl. Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens*, Paderborn ²1984, S. 37: „In jedem Falle aber ist das Gelesenwerden der Texte eine unabdingbare Voraussetzung für die verschiedenartigsten Interpretationsverfahren und damit ein Akt [!], der den Ergebnissen der einzelnen interpretatorischen Zugriffe immer schon [!] vorausliegt.“ – Iser hat im Folgenden vor allem literarische Texte im Auge, aber was er als ‚Leser-Text-Interaktion‘ auslegt, kann ebenso gut für philosophische Texte gelten, vgl. S. 38 zur Unterscheidung von ‚Werk‘ und ‚Text‘: „[D]as Werk ist mehr als der Text, da es erst in der Konkretisation sein Leben gewinnt, und diese wiederum ist nicht gänzlich frei von den Dispositionen, die der Leser in sie einbringt, wenngleich solche Dispositionen nun zu den Bedingungen des Textes aktiviert werden. Dort also, wo Text und Leser zur Konvergenz gelangen, liegt der Ort des literarischen Werks, und dieser hat zwangsläufig einen virtuellen Charakter, da er weder auf die Realität des Textes noch auf die den Leser kennzeichnende Disposition reduziert werden kann.“

und was eher *mit-thematisch* ist. Der Leser kann weiterhin das, was thematisch ist, als ‚Begriff‘ ansprechen, d. h. als einen Ausdruck – wie in Kapitelabschnitt 2.3 gesagt wurde – für ein ‚gewesenes Verhältnis von Denkinhalt und Denkprozess‘. Er kann diese Begriffe als thematische Begriffe wahrnehmen, oder als solche, die zur Thematisierung eingesetzt, aber nicht eigens thematisiert werden. In der Beobachtung der Art und Weise, in der ein Text solche Begriffe miteinander verbindet und voneinander unterscheidet und in der Extrapolation dieser Art und Weise, sofern sie sich regelhaft im Logos wiederholt, kann der Leser diese Art und Weise – in Rückwendung auf den Weg, den sie geht – verstehen als ‚Methode‘.¹⁰⁰² Der Leser kann weiterhin wahrnehmen – im Vergleich des Themas mit dem, was der Text bzw. der Logos *ist* – das Worüber *als* die Auslegung des Worin dieses Textes bzw. Logos, z. B. in einem Begriff, der in der Funktion einer ‚Immanenz‘ gebraucht wird. Diese Differenz von Worüber und Worin kann er dann noch einmal im Text entdecken, wenn diese Differenz im Text selbst thematisch wird. So kann der Leser also auch noch entdecken, was im Text (doppeldeutig) ausgelegt wird als das, was den Text betrifft. Er kann entdecken, was der Text bzw. Logos an ‚sich selbst‘ entdeckt. – Denn auch der Autor eines Textes ist ein Leser dieses Textes. Und so kann auch er an seinem eigenen Text – z. B. noch während er ihn schreibt oder in späteren Überarbeitungen – Begriffe entdecken, die er gebraucht hat und die Arten und Weisen, wie er sie gesetzt – eingesetzt, zusammengesetzt, auseinandergesetzt – hat und das als (seine) ‚Methode‘ auslegen. Er kann den Text bzw. Logos ‚sich selbst‘ betreffen lassen, durch einen Begriff von ‚Immanenz‘, indem er sich fortan selbst bewegt (oder zu dem er sich, z. B. als dessen operativer ‚Rand‘, selbst positioniert), oder durch einen Begriff von ‚Struktur‘, einem Verhältnis von Worin und Worüber. Und sofern alle diese Verhältnissetzungen immer nur schon bestimmte sind, kann er die Frage stellen nach dem Woher, nach den Bedingungen der Möglichkeit oder dem ‚Ursprung‘ seines eigenen Textes bzw. Logos. – So können sowohl der Text bzw. Logos, als auch der Leser Reflexivität auslegen *an diesem* Text bzw. Logos, unter Voraussetzung der reflexiven Komplikation als Verhältnis des Lesers zum Gelesenen, des Auslegenden oder Antwortenden zur Auslegung oder zur Antwort, des Textes bzw. Logos zu dem, was er als bestimmte Verhältnissetzungen gibt und schließlich der operativen Ebene zur inhaltlichen Ebene, der implizit eingesetzten Begriffe zu den explizit thematisierten Begriffen. Und eine solche Auslegung durch Text bzw. Logos oder Leser kann wiederum ‚Begriffe‘ auslegen als solche, die in diesem Logos gebraucht werden oder als solche, die von sich her Bedeutung haben; kann ‚Methoden‘ auslegen als solche, die das Vorgehen des Logos betreffen (oder auch nicht), oder als solche, die als gegebene einfach übernommen und angewendet werden; kann die logische Position auslegen als ‚Dass‘, als ‚Von-wo-her‘ – oder als ‚Was‘, als ‚Von-wo-aus‘ des Textes bzw. des Logos; kann die reflexive Komplikation auslegen als diejenige Differenz des Sagens, in der jedes Gesagte schon steht – oder als bloßes ‚Neben-‘ oder ‚Nacheinander‘, in der Nivellie-

¹⁰⁰² Vgl. Lyotard, *Der Widerstreit*, S. 168: „Der Einsatz des philosophischen Diskurses ist eine Regel (oder mehrere Regeln), die ausfindig gemacht werden muß, ohne daß man diesen Diskurs dieser Regel vor ihrer Auffindung anpassen könnte. Satz für Satz wird die Verkettung nicht von einer Regel, sondern von der Suche nach einer Regel gesteuert.“

rung der Differenz; als bloße Trennung zweier ontologischer Ebenen, in der Nivellierung des Bezugs; als ‚Dualismus‘, als ‚reinen Selbstbezug‘ oder ‚unmittelbare Gegebenheit‘. Sowohl der Leser als auch der Text bzw. Logos (qua Autor als Leser) kann alle diese Verhältnisse logisch oder ontologisch auslegen – und ebenso noch Reflexivität, im logischen Richtungssinn des ‚immer dann, wenn..., dann schon...‘, als ‚Geltung‘ – oder als ontologischen Richtungssinn des ‚immer schon‘, als ‚Genese‘ aus einem ‚Ursprung‘. In diesen Auslegungen von Reflexivität kann diese also erscheinen als Begriff oder als Sache – in reflexiven Resten und seinslogischen Nivellierungen –, als Strukturverhältnis – in der Arbeit der bestimmten Differenz der reflexiven Komplikation –, schließlich als reflexive Verschiebung, als ‚Bewegung‘ von ... in den Logos hinein. – Und zu guter Letzt können alle diese Verhältnisse in einer einzigen philosophischen Reflexion auf vielfache Weise vorkommen, weil jede Auslegung nur eine bestimmte ist und weil jedes Verhältnis (potentiell) unbegrenzt auslegbar ist. Philosophische Reflexionen verwirklichen also – bzw.: haben verwirklicht – eine jeweilige und endliche Immanenz, die reflexive Strukturierungen aufweist, *die nur an dieser und an keiner anderen philosophischen Reflexion sich ergeben, eben deswegen, weil sie nur als dieser und kein anderer Text und (darin) nur als dieser und kein anderer Logos gegeben sind.* Reflexivität gibt es nur im Plural, nur in vielen verschiedenen ‚Manifestationen‘ im Logos eines Textes. Und so sind reflexive Strukturierungen eines bestimmten Textes so etwas wie ein ‚Fingerabdruck‘ oder ein ‚Retina-Scan‘ seines Logos: Sie machen ihn einzigartig und haben doch dieselbe Strukturierung mit denen aller anderen Logoi gemeinsam.

6.3. Begründung und Geltung

Philosophie hat die Tendenz, alles zu ihrem Thema zu machen, alles sagen zu wollen. Vor dem Hintergrund des vorangegangenen Kapitelabschnitts könnte nun auch gesagt werden: Sie hat diese Tendenz eben deswegen, weil sie das (ihr) ‚Vor‘ – idealerweise – nicht bereits für alle am Logos Teilnehmenden als gegeben voraussetzt.¹⁰⁰³ Gemäß der Einklammerung von Geltungsvoraussetzungen erscheint das ‚Vor‘ als noch nicht ‚gefüllt‘. Aber sobald es thematisiert ist – auch dann, wenn es hier als ‚Vor‘ thematisiert ist – ist es bereits ausgelegt: „Wo Thema ist, scheint ‚Vor‘ gewesen zu sein.“¹⁰⁰⁴ Diese fortlaufende Auslegung des eigenen Grundes strebt danach, sich *in der Wiederholung des Grundes* in sich und durch sich *als* sich selbst zu *be*-gründen. Der Versuch, den (eigenen) Grund einzuholen, lässt den Logos – und mit ihm den Text, als das, worin er sich darstellt – sich entfalten; *in der Rückwendung treibt er ihn vorwärts.* Auch die darin arbeitende ‚erste Verschiebung‘ ist wieder nur eine *Version* der reflexiven Verschiebung bzw. Differenz mit nur einem Relat oder Grenze ohne Außen, so dass von dieser (nachträglich gefassten) Grenze oder Schranke her ein logisches *Universum* entsteht – welches hier *Immanenz* genannt wird. Die philosophische Tradition

¹⁰⁰³ Und hat sie es vorausgesetzt, dann muss sie davon überzeugt sein, aus ihrer Sicht bereits alles – oder ‚Alles‘ – zum Thema gemacht zu haben.

¹⁰⁰⁴ Schällibaum, Alles sagen, S. 103.

erscheint wie ein Garten seltsamer logischer Pflanzen, deren jeweilige Eigenwüchsigkeit (‚phýsis‘) sie einzigartig machen, deren Wurzeln aber allesamt über verschlungene Wege miteinander verbunden sind.¹⁰⁰⁵

Diese Pflanzen streben nun zum Licht – einige so, dass sie als *sich in sich schließender Prozess* letztlich eine *Version* ihrer selbst verwirklichen und damit einen neuen Zyklus des Wachsens ermöglichen, in der *Weitergabe* ihrer selbst; einige so, dass sie in einem *bloß repetierenden, stetigen Exzess* immer weiter wachsen, alle Nährstoffe und Ressourcen *verbrauchend*, um ihre Erfüllung zu finden im Erreichen des fernen Sterns, von dem sie ihre Kraft zu eben diesem *endlosen Streben* beziehen. – Die Philosophie, die stets in der Versuchung steht, alles sagen zu wollen, so wurde zu Beginn von Kapitel 5 gesagt, kann sich selbst in den Schein begeben, alles gesagt zu haben oder – in der Umkehrung dieses Anspruches – alles, was sie sagt, für ‚Alles‘ zu nehmen, was man überhaupt sagen kann. Im Versuch, ihren eigenen Horizont einzuholen, bestimmt sie diesen Horizont als solchen und erschafft dadurch erst so etwas wie ein ‚Letztes‘ oder ‚Erstes‘, das sie zu ihrem eigenen Grund macht.¹⁰⁰⁶ Dieses ‚Letzte‘ oder ‚Erste‘ kann erscheinen als logischer Begriff bzw. ontologische Sache, als bestimmte oder absolute Differenz, als logische oder ontologische Struktur, schließlich als logische ‚Bewegung‘, in der reflexiven *Geltung* eines Satzes: ‚immer dann, wenn ..., dann schon ...‘ – oder als ontologische ‚Bewegung‘, als *Genese* einer Sache, einer Immanenz, noch der eigenen Rede: ‚immer schon ...‘. Endet eine philosophische Reflexion in einem solchen Grund oder setzt sie ihn als ihren Endpunkt voraus, dann kann – eben im Hinblick auf den

¹⁰⁰⁵ Vgl. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein Bd. 1. Einleitung (wie Anm. 403), S. 2: „Ist es also schlimm mit unserer Zeit bestellt, so möchte man ein Asyl suchen für den Geist, den wir mit allen Menschen gemeinsam haben. Sucht man in Philosophien, so glaubt man sich in das Reich der Pflanzen versetzt. Jedes System blüht in sich schön und gewaltig, weltumspannend und klar. Alle blühen nebeneinander, selbst auf Kongressen stolz isoliert. Große Blüten beduften die kleinen. Sie belächeln einander geschickt, bis zur Sprache gelangen sie nicht.“

¹⁰⁰⁶ Der ‚Horizont‘ – von griech. ‚horízein‘: ‚trennen‘, ‚begrenzen‘, ‚bestimmen‘ – ist bei Aristoteles der ‚Himmelskreis‘ und wird im Mittelalter – z. B. bei Wilhelm von Auvergne (1180-1249) – zur Trennung zweier Hemisphären, von denen eine den Blicken entzogen ist. Thomas gibt in der *Summa contra Gentiles* die Ortsbestimmung des Menschen als Grenze und Horizont an, was Dante dann übernimmt. Der Mensch ist so Horizont seines eigenen Horizontes – die ‚logische Kugel‘ wäre also auch von diesen Bestimmungen her zu denken. – Von einem ‚Horizont‘ her denkt auch die der vorliegenden Untersuchung in mancher Hinsicht verwandte Studie von Hochscheid, Kai: Grund-Erfahrungen des Denkens. Das Denken des Denkens bei Fichte, Schelling, Heidegger und Derrida, Nordhausen 2008 (Zugl. Univ. Diss.), S. 224-225: „Es muss ein Rahmen entfaltet oder offen gelegt werden, der ein In-Beziehung-Treten der vier Theorieentwürfe ermöglicht. Ein gemeinsamer Rahmen bedeutet in dieser Arbeit nicht eine Auflistung gemeinsamer Merkmale [...]. Es geht nicht um eine Vereinheitlichung verschiedener Theorien unter ein Gemeinsames. Sondern es handelt sich hierbei um ein Denken eines *Horizonts*, innerhalb dessen die Theorieentwürfe einander in ihrer Unterschiedenheit begegnen können.“ Und S. 238-239: „Es ist eine Frage der Grenzbestimmung, die zugleich die Frage nach den impliziten Voraussetzungen, ihrer Quellen als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist. [...] Die klassische philosophische Figur eines Rückgangs in den Grund, die auch in der transzendentalen Frage zum Ausdruck gelangt, weil sie nach den Bedingungen der Möglichkeit fragt und damit vom Bedingten [!] [...] zu seinem Grund sich bewegt, ist zugleich Entfaltung *und* Thema ausgehend von dieser kreuzenden und verflechtenden Gegenwendigkeit. Die Kritik als Grenz-Erfahrung ist die Eröffnung eines Entfaltungsraumes als transzendentaler Raum.“ Damit sind alle Momente reflexiver Immanenz expliziert, so, dass sie auch noch für Hochscheids Studie selbst gelten können.

formulierenden Logos – von einer *Letztbegründung* die Rede sein. Sie ergibt sich, wenn der Anspruch erhoben wird, dass ein solcher Grund *von allen anderen am Logos Teilnehmenden auch angenommen werden muss*. – Das wird häufig von quasi sanktionierenden Formulierungen begleitet, die von einer – ebenfalls wieder implizit vorausgesetzten – ‚Methode‘ oder einer Annahme von ‚Rationalität‘, ‚Vernünftigkeit‘, ‚Intelligibilität‘, ‚Evidenz‘ oder ‚Klarheit und Deutlichkeit‘ – oft auch nur in einer bloßen Verabsolutierung des eigenen Erkenntnis-horizontes – reichen können bis zum differenzierten Nachweis einer widersprüchlichen, dogmatischen oder regressiven Struktur, die an und in einem Logos arbeitet. So setzen auch die *Kriterien*, nach denen der gegebene Grund für alle gelten soll, eine reflexive Letztbegründung voraus – die Reflexivität der inhaltlichen Begründung wiederholt sich in der Reflexivität der inhaltlichen Auslegung der operativen Vorgehensweise.

Zugleich ist diese gleichsam ‚logische Normativität‘ in den Kriterien der Bewertung eines Logos nicht gleich als dogmatisch abzulehnen oder anzunehmen – auch hier gilt, dass pauschal ‚Alles‘ oder ‚Nichts‘ die eigentlich schlechten, weil in sich aporetischen Positionen sind, und dass die differenzierte Betrachtung qua ‚Einiges/Einiges nicht‘ jeden Logos als Gabe eines Anderen annehmen, ernstnehmen und darin so nehmen muss, wie er gegeben wurde.¹⁰⁰⁷ – Diese spezifische Dialogizität philosophischer Diskurse wurde in Kapitel 5 thematisiert, anhand der beiden ‚Prinzipien‘ oder ‚Bedingungen‘ eines philosophischen Gesprächs: Die *petitio principii* und der performative Widerspruch sind abzulehnen, weil eine *petitio principii* eine Möglichkeit in Anspruch nimmt, um dem Anderen eben diese Möglichkeit abzusprechen und weil ein performativer Widerspruch in Anspruch nimmt, etwas für unmöglich zu erklären, was er selbst tut. Die *petitio principii* und der performative Widerspruch ergeben sich als ‚logical rudeness‘, als unfaires Verhalten gegenüber den Anderen – und es ist, wie in Platons *Thrasymachos* gezeigt, stets Aufgabe dieser Anderen, einerseits die Rechtfertigung einer Rede einzufordern und andererseits diese Forderung nicht ihrerseits wieder unfair zu gestalten und aus der in Frage stehenden Rede von vornherein einen möglichen Irrtum in Bezug auf die eigenen Geltungsvoraussetzungen zu machen. Der Kritiker hat eben nicht immer recht – genau dann nämlich nicht, wenn seine Kritik nichts anderes ist als ein versteckter Dogmatismus, der die Logoi der Anderen an der eigenen, gegebenenfalls impliziten Wahrheit anmisst, oder wenn seine Kritik auf der Behauptung eines wahren Widerspruchs beruht. Das Geschäft der Philosophie ist, in dieser Hinsicht, weder das ‚Staunen‘ und ‚Sich-Wundern‘, noch das bloße ‚Zweifeln‘, noch die absolute Konkurrenz unterschiedlicher Welterklärungssysteme, von denen nur eines ‚wahr‘ wäre – sie ist vielmehr, im Kern, die Praxis einer präzisen und selbstkritischen Aufmerksamkeit auf den Anderen, die Bestimmtheit in der Gegebenheit seines Logos, und auf sich selbst sowie die Bestimmtheit des eigenen Logos, auch in Gestalt eines Widerspruchs oder Zweifels. Weder man selbst, noch der Andere hat von vornherein Recht – und auch die Kriterien der Zurückweisung der *petitio principii* und des (performativen) Widerspruchs gelten nicht einseitig, sondern ermöglichen erst einen *gegenseitigen Austausch*, der ohne die sonst übliche sophistische Überwältigungsstrategie von ‚ich habe Recht und du musst mich jetzt überzeugen

¹⁰⁰⁷ Das heißt: ihn so *verstehen*, wie er gegeben wurde. Das heißt nicht: ihn so Geltenlassen-müssen, wie er gegeben wurde.

gen, dass ich falsch liege‘ auskommt. Nimmt man dieses dialogische System zum Ausgangspunkt, das die dogmatische Setzung als in sich widersprüchliche *Absolutsetzung von vornherein* einer eigentlich bloß relativen Position unter anderen relativen Positionen ablehnt und den performativen Widerspruch als dogmatische Setzung eines Rechts, das *zugleich allen anderen abgesprachen* wird, dann wird Philosophie schwieriger und intensiver – aber sie verliert auch den unproduktiven Status eines *bloßen* ‚Kampfplatzes endloser Streitigkeiten‘¹⁰⁰⁸, der ohne Hoffnung auf Gemeinsamkeiten in ewiger Agonie vor sich hin zirkelt.¹⁰⁰⁹ Dementsprechend sind gerade Letztbegründungen der Frage unterworfen, ob sie nicht dogmatisch oder widersprüchlich – als Selbstaffirmation oder als Selbstwiderspruch – strukturiert sind und schon allein deswegen nicht von allen geteilt werden müssen.

Wenn Philosophie nun hier im Gleichnis einer ‚logischen Kugel‘ ausgelegt wurde, deren (innere) Oberfläche sich aus den verschiedenartigsten Auslegungen von ihrer Reflexivität (her) ergibt, dann ist es diese (jeweilige) Reflexivität eines Logos, in und mit der sich der ausgehende Mittelpunkt am oder im Rand gleichsam auf sich selbst zurückwendet. Und so kann als das Allgemeine letztbegründender Strukturen zunächst Reflexivität angegeben werden, genauer: Reflexivität als Begriff bzw. Sache, (un)bestimmte Differenz, (logische/ontologische) Struktur, und Bewegung. Diese Reflexivität erscheint in ihren Momenten: als Asymmetrie und Nachträglichkeit; als Differenz mit nur einem Relat und reflexive Verschiebung; als Grenze ohne Außen – womit, um im Bild zu bleiben, wieder der Rand der Kugel erreicht wäre. Dieser ‚Rand‘ kann – das wurde bereits mehrfach gesagt – sowohl logisch, als auch ontologisch ausgelegt werden: Die ontologische Auslegung reflexiver Verhältnisse wurde in Kapitel 5 gefasst als reflexiver Rest, d. h. als Begriff, in dem sich Reflexi-

¹⁰⁰⁸ Das heißt nicht, dass man sie nicht auch auf diese Weise beschreiben kann, vgl. Berthold, Kampfplatz endloser Streitigkeiten (wie Anm. 171). – Es bedeutet nur, dass auch diese Beschreibung ihre eigene These nicht von sich selbst her *absolut* in Geltung setzen kann – so dass sie dann als bloße Intervention in einem Feld polemischer Interventionen erschiene –, sondern dass sie umgekehrt für eine solche Beschreibung von einem Gemeinsamen aller philosophischer Reflexionen *ausgegangen sein wird* – das dann eben im ‚inter-venire‘, im ‚Dazwischen-Treten‘ eines Ansatzes unter andere(n) Ansätze(n) besteht. Ihre Gemeinsamkeit besteht dann darin, dass sie alle diese Struktur des ‚Dazwischen-Tretens‘ teilen, z. B. so, dass alle Ansätze eben eine bestimmte Auslegung anderer Ansätze und ihrer selbst sind. Das ‚Dazwischen-Treten‘ als *dieser oder jener Ansatz* kann dann seinerseits reflektiert und die einseitige Auslegung der Differenz ‚von ... her‘, z. B. als bloßen ‚polemos‘, gewendet werden zu dem, was alle tun müssen, um ihre Differenz *zueinander einander* überhaupt erst begreiflich machen zu *können*. Die einseitig polemische Auslegung der Philosophie als ‚Kampfplatz‘ ignoriert also, dass das Gemeinsame aller Ansätze darin besteht, jeweils *einer unter vielen sein zu können* – und in den Bedingungen für diese *Pluralität*. In ihr wird die Differenz nicht in eine höhere Gemeinsamkeit aufgehoben, ihr spezifischer Unterschied wird nicht eingeebnet, sondern er wird *ergänzt* durch die Gemeinsamkeit, die Differenzierung erst ermöglicht. Die Rechtfertigung für ein solches Modell philosophischer Traditionen entscheidet sich dann darüber, ob der eigene Ansatz andere Ansätze – und zwar auch solche, die dem eigenen Ansatz widersprechen – ermöglicht oder verunmöglicht. Ist Letzteres der Fall, so wäre das ein Indikator dafür, dass irgendwo eine dogmatische Voraussetzung im Spiel ist, die Philosophie implizit schon auf bloß bestimmte Möglichkeiten der Auslegung festgelegt hat.

¹⁰⁰⁹ Vgl. den erhellenden und in vielerlei Hinsicht in Einklang mit den hier gegebenen logisch-reflexiven Strukturierungen stehenden Aufsatz von Bori, Pierre Cesare: Universalismus als Vielheit der Wege, in: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 20 (2008), S. 7-18. Bori denkt von Cusanus und Pico della Mirandola einen Pluralismus und Parallelismus als absoluten Grund menschlicher Diskursivität.

vität tatsächlich als ‚Rand‘ einstellt, als Sedimentierung der eigenen Relationalität in der Fiktion einer gegebenen Sache, eines ein für alle mal festgelegten Sinns oder eines vorgegebenen Seienden. Solche reflexiven Reste, als Erscheinungen impliziter Reflexivität, können innerhalb ein und derselben philosophischen Reflexion sich ebenso vielfältig ergeben wie sich Auslegungen expliziter Reflexivität in einer Vielzahl von logischen Verhältnissen, Differenzen und Strukturen ergeben können. Die Letztbegründung einer philosophischen Reflexion gipfelt aber zumeist in einer Auslegung von Reflexivität, der andere etwaige Auslegungen gleichsam als Derivative subsumiert werden. So wurden in Kapitelabschnitt 5.5 reflexive Reste, die sich in dieser Weise als ‚Letztes‘ oder ‚Höchstes‘ aus einer fortlaufenden logischen Begründung ergeben und in denen Reflexivität als Sache nivelliert wird, auch *seinslogische Nivellierungen* genannt – *reflexive Reste sind, als Letztbegründungen, seinslogische Nivellierungen* und in eben dieser Funktion konstitutiv für *die Auslegung des eigenen Logos als Ontologie*.

Die Auflösung reflexiver Reste erfolgte in den vorangegangenen Kapiteln stets dadurch, dass die in ihnen implizierte Relationalität, die sich als Widerspruch oder Regress auswirkende Rückseite der Reduktion, expliziert wurde und die verabsolutierten oder vereinseitigten Hinsichten wieder in ein Verhältnis gesetzt und voneinander unterschieden wurden. Auch das kann in vielen verschiedenen Weisen geschehen, am eigenen Logos und an dem eines Anderen. Wird aber diese Hinsichtenunterscheidung und Explikationsbewegung – wie z. B. in den Passagen des platonischen *Sophistes*, wo das ‚héteron‘ thematisch wird – zur Letztbegründung eingesetzt, kann in Übertragung zu der Gegenspannung zur seinslogischen Nivellierung in Kapitel 5 auch hier von einer *denklogischen Differenzierung* gesprochen werden. Eine solche denklogische Differenzierung wendet sich nachträglich auf das ‚Von-woher‘ der eigenen Rede zurück und kann so an ihr die Strukturierung dieser Rede und noch *die konstitutive Arbeit der bestimmten Differenz entdecken* – z. B. in Gestalt eines gleichsam operativen ‚Nicht-‘, einer ermöglichenden ‚Verschiedenheit‘ oder ‚Andersheit‘, deren Arbeit sich überall, wo sie am Werk ist, *darin gleicht, dass sie Verschiedenes ermöglicht*. Eine denklogische Differenzierung ist dementsprechend auch noch dort am Werk, wo – in einer Auslegung der (eigenen) logischen Position (oder der ‚logischen Position‘) – der ‚Horizont‘ der eigenen Rede als bloßes ‚Dass: ...‘ (ohne Hypostasierung zum ‚reinen Akt‘), als ‚Möglichkeit-zu-...‘ oder eben als ‚Von-wo-her‘ bestimmt wird, *ohne selbst das inhaltlich zu bestimmen, was gegeben, ermöglicht oder begründet wird*.

Damit sind mit seinslogischer Nivellierung und denklogischer Differenzierung zwei Weisen angesprochen, Letztbegründung qua Reflexivität in einer philosophischen Reflexion zu verwirklichen: als Angabe eines ontologisch oder logisch verstandenen ‚ermöglichenden Grundes‘, aber eben: am logischen ‚Ende‘ einer philosophischen Reflexion, als ‚Letztes‘, qua Ausschluss der *petitio principii*. Und doch ist auch die *petitio principii* nur die logische Auslegung einer Verwirklichung von Letztbegründung, die nicht vom ‚Ende‘, sondern vom ‚Anfang‘ her Letztbegründung ist (oder sein will) und die in Kapitel 5 ‚dogmatische Setzung‘ genannt wurde. Der Dogmatiker macht sich nicht die Mühe, seinen eigenen Logos auf implizite Voraussetzungen hin zu untersuchen, sondern er setzt eben diese impliziten Voraussetzungen von Anfang an (vermeintlich) in Geltung. Er beansprucht, von Anfang an auch

für alle anderen zu sprechen, so, als hätten sich alle anderen mit ihm bereits stillschweigend auf eine gemeinsam geteilte Wahrheit geeinigt, vor deren Hintergrund nun alle weiteren Fragen zu besprechen wären. Eben durch diese Voraussetzung aber der vorgängigen Geltung seiner Aussagen verneint der Dogmatiker implizit seine eigene Relationalität, die seinen Logos als noch zu überprüfende Behauptung zeigen würde – die Absolutsetzung der eigenen Position entspricht so nicht selten dem Durchstreichen jeglicher Positionalität, wie sie sich in den reflexiven Operatoren des Dogmatikers äußern: ‚Es ist bekannt, dass...‘, ‚jeder weiß, dass ...‘, ‚es ist unbezweifelbar richtig, dass...‘, ‚in Wahrheit/Wirklichkeit...‘, ‚es ist unvernünftig, so etwas heute noch in Frage zu stellen‘, ‚man ist sich einig darüber, dass...‘. Der Dogmatiker nimmt die Zustimmung der Anderen, zu denen er spricht, schon in Anspruch – und weil er aber damit trotz alledem den möglichen Widerspruch dieser Anderen, die sich durch seine Voraussetzung vereinnahmt sehen, nicht verhindern kann, äußert sich seine Position auf seiner Seite zumeist in ständigen impliziten und expliziten Wiederholungen der eigenen dogmatischen Setzung – *als könnte die Wiederholung eines Arguments es richtiger machen, gleichsam greifbarer materialisieren* – und auf der Seite der Leser oder Hörer in inkludierenden und exkludierenden Gesten: Wer ihm zustimmt, der ist – von vornherein – auf der Seite der ‚Wahrheit‘, der ‚Vernunft‘, des ‚Guten‘, des ‚Rechts‘, der ‚Klarheit‘ – wer ihm dagegen widerspricht, der ist – von vornherein – ‚uninformiert‘, ‚unvernünftig‘, ‚irrational‘, ‚unphilosophisch‘ – oder, schlimmer, ist ‚krank‘ oder ‚pathologisch‘ –, im schlimmsten Fall sogar ‚Agent einer subversiven Bewegung‘, die sich zum Ziel gesetzt hat, den sicheren Hafen des eigenen Wahrheitsbekenntnisses nicht anzulaufen, sondern systematisch zu zerstören. Sowohl im stetigen Sich-selbst-In-Geltung-Setzen, in der Wiederholung des eigenen Arguments zum Zwecke seiner Durchsetzung, als auch in der stetigen Verfolgung von theoretischen (oder ganz praktischen) ‚Feinden‘ und ‚Feindbildern‘, im Aufbau von Stroh Männern und Sündenböcken, zeigt sich ein *exzessiver* Charakter, der in der Pluralität gleicher und verschiedener Ansätze bloß destruktiven Relativismus oder konkurrierenden Dogmatismus erkennen kann, der also die eigene Wahrnehmung auf das ‚possierliche Wechselspiel‘ impliziter Reflexivität festgestellt hat. Ausgangspunkt solcher *dogmatischen Exzesse* sind dann zumeist im Vorhinein bekenntnishaft angenommene seinslogische Nivellierungen oder auch eigene, aber verabsolutierte Auslegungen (z. B. von ‚Geschichte‘ oder ‚Natur‘), so dass hier gesagt werden könnte: Implizite Reflexivität, nicht an das ‚Ende‘, sondern an den ‚Anfang‘ eines Logos gesetzt, ergibt – qua performativem Widerspruch – einen dogmatischen Exzess, der also seinen eigenen Widerspruch ins Werk setzt und aber diesen stets immer nur bei allen Anderen erkennt. – Zugleich kann darin aber auch – ganz ähnlich wie in Kapitel 5 bezüglich der seinslogischen Nivellierung – die konstitutive Funktion des Dogmatismus gesehen werden: Ein Dogma stellt per Gewalt Welt auf – das heißt aber auch: es stellt Welt auf und hin; es bietet, gegebenenfalls, schnelle und einfache Sicherheit. Auch hier lässt sich also kein allzu einfaches Schema von ‚gut/schlecht‘ aufstellen, sondern muss – hinsichtlich der *Funktion* eines Dogmas im Logos – differenziert werden.

Ebenso wie die seinslogische Nivellierung in einen dogmatischen Exzess *gewendet*, vom ‚Ende‘ eines Logos an dessen ‚Anfang‘ gesetzt werden kann, kann auch eine denklogische Differenzierung *gewendet*, vom ‚Ende‘ an den ‚Anfang‘ gesetzt werden. Sofern aber eine

denklogische Differenzierung keine Sache an das Ende gestellt hat, sondern nur diejenige Struktur, Differenz oder Bewegung, die sie (dann, nachträglich) selbst noch ermöglicht hat, ist diese Wendung keine eigentlich ontologische – wenn nicht *diejenige (eigene) Reflexivität* am ‚Ende‘ des eigenen Logos *an den ‚Anfang‘ aller anderen Logoi* gesetzt wird, so dass diese Reflexivität wieder zu einer dogmatischen (oder quasi-dogmatischen) Sache sedimentiert.¹⁰¹⁰

– Die Wendung der expliziten denklogischen Differenzierung an den ‚Anfang‘ nimmt damit einen seltsamen Zwischenstatus ein, zwischen logischer und ontologischer Voraussetzung, der, statt mit dem Begriff des inhaltlich festlegenden ‚Dogmas‘, vorläufig mit dem Begriff der ‚Forderung‘ oder des ‚Postulats‘ bezeichnet werden könnte. Ein solches ‚Postulat‘ von Reflexivität als ‚Anfang‘ ist dann *insofern* quasi ontologisch, als dass es als Grundlage für jeden angenommen wird, der sich auf es bezieht – und es bleibt aber *insofern* logisch, als dass diese als Grund angenommene Reflexivität nicht wie der dogmatische Exzess andere Sichtweisen verunmöglicht und ausschließt, sondern sie umgekehrt ermöglicht, selbst wenn sie dem Postulat selbst widersprechen. Logisch betrachtet ist ein Postulat also eine logische explizit reflexive Struktur, die im Nachhinein *als ontologische explizit reflexive Struktur* an den Anfang gesetzt wird. Dem dogmatischen Exzess entspricht so auf der Seite expliziter Reflexivität eine Art ‚intersubjektiv‘ geteilte logische Position, die nicht nur nachträglich die Inanspruchnahme einer solchen konstatiert, sondern vorträglich – in dieser Setzung – das *Recht zur Inanspruchnahme einer logischen Position für alle am Logos Teilnehmenden* fordert, so aber, dass diese ‚intersubjektive‘ logische Position *ohne* inhaltliche Bestimmung dessen auskommt, *worauf* sich diese Position zu beziehen habe. Insofern sich eine solche Verwirklichung von Letztbegründung qua Postulat (dann) erstens zugleich *gemäß sich selbst und als eine von Vielen* auslegen kann und darin konsistent ist, und zweitens sich auch als quasi logische Ermöglichung anderer, auch widersprechender Ansätze und Verwirklichungen auslegen kann und darin konsistent ist, wiederholt sie nicht exzessiv die eigene Festlegung als bloßen Gegensatz zu Anderen, sondern kann verstanden werden als ‚Fortgang‘ jeweils bestimmter, untereinander differenzierter, pluraler Ansätze, die in diesem ‚Fortgang‘ ihren gemeinsamen Grund haben. Und insofern dieser ‚Fortgang‘ ein *andere Ansätze und sich selbst* (logisch) ‚*hervorbringender*‘ ist und also die Forderung auf das Recht logischer ‚Genese‘ formuliert, das er wie alle anderen (dann) bereits in Anspruch genommen hat, kann er hier in der relativen Gegenstellung zum dogmatischen Exzess *poietischer Prozess* genannt werden.

Diese vier Verwirklichungen philosophischer Letztbegründung gilt es nun im Folgenden noch einmal an Beispielen einzeln zu betrachten.¹⁰¹¹ Zugleich soll aber deutlich werden,

¹⁰¹⁰ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 115-116.

¹⁰¹¹ ‚Verwirklichung von Letztbegründung‘ ist hier deskriptiv gebraucht und bedeutet ‚verwirklichter Anspruch auf Letztbegründung‘, *nicht* aber bereits ‚konsistente Letztbegründung‘. Es geht darum, wie philosophische Reflexionen per Reflexivität Letztbegründung zu verwirklichen versuchen – ob sie es tatsächlich verwirklicht haben oder ob ihr Anspruch ungerechtfertigt ist, wird hier nicht entschieden und kann in jedem Fall nur dann entschieden werden, wenn der jeweilige Logos detailliert und *im Hinblick auf Selbstkonsistenz* betrachtet wird. – Dieses Missverständnis hängt mit der Amphibolie von ‚Begründung‘ zusammen: Ein ‚begründeter Einwand‘ kann meinen a) einen Einwand, der mit Recht erhoben wird, weil er gut begründet ist oder b) einen Einwand, der mit einer Begründung vorgebracht wird. Hier ist b) thematisch, nicht schon a).

dass diese Verwirklichungen nicht etwa jeweils deckungsgleich sind mit dem Abschluss einer philosophischen Reflexion als Logos. Denn ebenso, wie die beiden Richtungssinne von Reflexivität in nur einer weiteren Setzung vom Logischen ins Ontologische (und umgekehrt) wechseln können – weil die Auslegung einer philosophischen Reflexion jederzeit noch die eigene Arbeit umfassen kann –, können auch die vier verschiedenen Verwirklichungen von Letztbegründung ineinander übergehen und von einer Setzung auf die andere umschlagen: die seinslogische Nivellierung in die denklogische Differenzierung oder den dogmatischen Exzess, die denklogische Differenzierung in einen poetischen Prozess oder eine seinslogische Nivellierung, der dogmatische Exzess in einen poetischen Prozess oder eine denklogische Differenzierung usw. Die vier Weisen der Verwirklichung von Letztbegründung geben also ebenso wenig wie die anderen hier gegebenen heuristischen Begriffe – Reflexions-Form, Reflexions-Struktur, Reflexivitäts-Struktur, reflexive Komplikation, logische Position usw. – eine pauschale Typologie philosophischer Reflexionen ab, sondern bezeichnen – ebenso wie die anderen heuristischen Begriffe – Erscheinungsweisen von Reflexivität in philosophischen Reflexionen – hier: in der Funktion von Letztbegründung.

6.3.1. *Seinslogische Nivellierung*

Die *seinslogische Nivellierung* wurde bereits ausführlich in Kapitel 5 besprochen, dort aber in der allgemeineren Erscheinungsweise impliziter Reflexivität. Sie ergibt sich in der Philosophie – wie Reflexivität insgesamt – auf den verschiedensten Ebenen: als reflexiver Rest, um alle anderen reflexiven Reste zu ‚regieren‘; als schulphilosophische ‚Grundlagen‘, historisch oder systematisch; in Logiken oder philosophischen ‚Methoden‘, sofern diese als ‚kanonisch‘ für alle Philosophen *festgelegt* werden; als Problem, wo reflexive Verschiebung als Transzendenzrest oder Präsenzrest ausgelegt wird, als ‚Entzug‘ oder ‚Unmittelbarkeit‘, so aber, dass oftmals diese Problematik zur Eigenschaft des zugrundeliegenden Gegenstandsbereichs gerinnt (z. B. der ‚Entzug‘ des ‚Unbewussten‘, die ‚Virtualität‘ des ‚Sprachsystems‘, der uneinholbare ‚Anfang‘ der ‚Geschichte‘ usw.). – Reflexivitätslogisch liegt sie also überall dort vor, wo ein reflexiver Rest letztbegründend verabsolutiert und/oder zu einem ontischen oder ontologischen Bereich ausgeformt wird. Eine solche Ausformung ergibt sich dann oft im Ausgang von philosophischen Überlegungen, die eine Vielzahl verschiedenster abstrakter Gegenstände zur Verfügung zu stellen scheinen und die *dadurch konstitutiv* sind für Geistes-, Kultur-, Sozial- und Humanwissenschaften. Außerphilosophisch ist seinslogische Nivellierung so die am meisten verbreitete und akzeptierte Verwirklichung von Letztbegründung.

Der Begriff ‚Letztbegründung‘ wird oft assoziiert mit philosophischen Systemen und komplexen Argumentationsstrukturen – tatsächlich ist aber bereits die Setzung eines solchen eigentlich begrifflichen Gegenstandsbereichs als Sachbereich und die Befragung desselben hinsichtlich seiner ‚Eigenschaften‘ eine implizite Letztbegründung, wenn davon ausgegangen wird, dass der Begriff schon irgendwie für alle anderen Teilnehmer dasselbe meint und

nun nur noch Einigkeit über die bloß inhaltliche Definition erzielt werden müsste. Damit sind auch die typischen ‚Was ist ...?‘-Fragen philosophischer Tagungen angesprochen: In der Verflachung von Hinsichten auf quasi-ontologische Eigenschaften erscheinen dann Begriffe wie ‚Gerechtigkeit‘, ‚Freiheit‘, ‚Geist‘ – oder ‚mind‘¹⁰¹² – oder ‚mental concepts‘¹⁰¹³ als vorliegende und deswegen bestimmbare Sachen, deren Bestimmung dann mehr oder weniger ‚vollständig‘ sein kann.¹⁰¹⁴ Aus reflexivitätslogischer Sicht ruhen solche *philosophischen* Reden in einer seinslogischen Nivellierung der eigenen Begrifflichkeit – was für sich genommen zunächst unproblematisch ist, wenn die Annahme solcher Gegenstandsbereiche auch qua Hypothese angezeigt wird. Man *muss* sie dann nicht annehmen, sondern man *kann* es, z. B. um die jeweilige Rede über ... zu *verstehen*. Solche philosophischen Reden begehen dementsprechend genau dann eine *petitio principii*, wenn sie für ihr Gegenüber im philosophischen Gespräch ihr eigenes Verständnis dieser Gegenstände unbefragt voraussetzen und damit a priori von sich auf Andere schließen.

Der Begriff ‚seinslogische Nivellierung‘ ist also nicht bereits so etwas wie eine Bewertung philosophischer Rede. – Wie Kapitelabschnitt 5.6 deutlich gemacht hat, ist es fast unmöglich, reflexive Reste nicht einzusetzen. Das Problem impliziter Reflexivität liegt nicht darin, dass es sie überhaupt gibt, auch wenn sie zu den philosophischen Grundproblemlagen des 19. und 20. Jahrhunderts gezählt werden kann. Außerphilosophisch bietet sie vielmehr eine Pluralität von Forschungsperspektiven und darin von Multiperspektivität, die – einander darin gegenseitig kritisch und konstitutiv ergänzend – Bedingungen von ‚Welt-Erschließung sind. Problematisch ist an impliziter Reflexivität und reflexiven Resten immer nur ihr Einsatz als Letztbegründung, als ‚letzte Grenze‘ der Kugel. Der letztbegründende Einsatz impliziter Reflexivität als seinslogische Nivellierung im Gespräch lässt ihre unbefragte Voraussetzung dann operativ als einen – dem Begriff inhärenten – infiniten Regress der unendlichen Annäherung an seinen ‚eigentlichen‘ oder ‚ursprünglichen‘ Sinn, als begriffsinhärenten performativen Widerspruch oder als partikuläre, d. h. auf einen bestimm-

¹⁰¹² Das ‚oder‘ ist hier einschließend, aber disjunktiv gebraucht – ‚mind‘ ist nicht die Übersetzung von ‚Geist‘, sondern wird in der Diskussion ganz anders gebraucht.

¹⁰¹³ Diesen angeblichen Sachlagen stehen sogleich viele verschiedene Konzepte zur Verfügung: ‚mental phenomena‘, ‚mental states‘, ‚mental representations‘, ‚mental processes‘ usw. Erkennbar wird in solchen Konzepten einfach wissenschaftliches und philosophisches Vokabular – ‚Phänomen‘, ‚Zustand‘, ‚Repräsentation‘ – durch eine Vorsilbe dem jeweiligen Diskurs angepasst, hier einem mentalistischen oder psychologischen Paradigma, vgl. exemplarisch Fodor, Jerry A.: *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford 1998. Vgl. zu Fodor Anhang 29.

¹⁰¹⁴ Hier ist, zur Vermeidung eines Missverständnisses, zu präzisieren: Nicht die Thematisierung von (auch der genannten) Begriffe(n) überhaupt ist problematisch – sondern sie *so* zu thematisieren, als hätten sie *Eigenschaften*. – Solche Diskussionen vom Typ ‚Was ist ...?‘, die eigentlich Begriffe betreffen, gaukeln einen Forschungsdiskurs über einen vorliegenden Gegenstand vor, den es aber nur in diesem und durch diesen Forschungsdiskurs gibt und nur als das gibt, als was er dort ausgelegt wird. Die Verwendungsweisen verschiedener Begriffe, die sich nur am selben Begriffswort darstellen, gerinnen zum Schein eines durch alle Kontexte hindurch gleichsam überdeterminierten Begriffs. Das ist immer noch Reduktion und Regress: Eine a priori gesetzte ‚ursprüngliche‘ Bedeutung entzieht sich in immer nur jeweilige Bestimmungen, die ad infinitum ihren eigenen Begriffsgebrauch mit dem Begriff verwechseln. Dagegen ist noch einmal daran zu erinnern: Begriffswort ist nicht gleich Begriff, derselbe Name noch nicht dieselbe Sache.

ten Bereich beschränkte *petitio principii* erscheinen, als Verwechslung einer partikulären mit einer absoluten Bestimmung.

Das heißt: Aus reflexivitätslogischer Sicht sind auch die regulativen und hypothetischen ontologischen Begriffe der Wissenschaften kein Problem. Das betrifft sowohl Natur- und Formal-, als auch Geistes-, Kultur-, Sozial- und Humanwissenschaften.¹⁰¹⁵ Schon allein die in den Namen dieser Disziplinen genannten Gegenstandsbereiche zeigen an, dass die Perspektive eine bestimmte ist: Naturwissenschaften beziehen sich auf Objekte und objektive Verhältnisse zwischen ihnen, sofern sie empirisch messbar und/oder objektiv beschreibbar sind, d. h. auf ‚Natur‘ im Sinne einer ‚physikalischen‘ Perspektive; Formalwissenschaften beziehen sich auf Gegenstände formaler Setzungen, wie mathematische Gegenstände und formalstrukturelle Systeme (Informations-, Steuerungs- oder Repräsentationssysteme); Geisteswissenschaften beziehen sich auf das, was der ‚Geist‘, systematisch oder historisch, hervorgebracht hat und was vorwiegend in Texten vorliegt; Kulturwissenschaften beziehen sich, darin breiter angelegt, auf Gegenstände, an denen und in denen sich menschliche ‚Kultur‘ oder ‚cultura‘, Bearbeitung und Sinngabung, darstellt und auch auf diese Darstellungen noch selbst; Sozialwissenschaften nehmen das Worin der gemeinsam geteilten Welt als ‚societas‘ wahr, als ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ und deren Konstitutionsbedingungen; ‚Humanwissenschaften‘ nehmen schließlich den ‚Menschen‘ in den Blick und die sich an ihm (durch ihn) darstellenden Gegenstandsbereiche, erschließen seine Geschichte und stellen Modelle für seine Genese und die seiner Eigenschaften auf. Alle diese Wissenschaften haben sich in ‚empirische‘ oder ‚praktische‘ und ‚theoretische‘ Bereiche ausdifferenziert, in denen jeweils – im Idealfall – ein pluralistischer und produktiver Streit über die beste Herangehensweise an den jeweiligen Gegenstand herrscht. Wissenschaften basieren so einerseits auf einem jeweils gemeinsam geteilten Gegenstandsbereich und sind andererseits konstitutiv auf eine ihnen inhärente Pluralität der Perspektiven angewiesen, in denen die ‚Innovationen‘ von heute oft das ‚Unerwartete‘ und ‚Unorthodoxe‘ von gestern sind. Wissenschaften erschließen ‚Welt‘ so, wie sie sie sehen und sind damit schon von sich her Garant einer grundsätzlichen Multiperspektivität der Weltbetrachtung und -beobachtung.

Trotz dieser idealen Pluralität, die alle Perspektiven gleichermaßen gelten lassen müsste, herrscht auch bei den Wissenschaften – insbesondere im Bereich der Naturwissenschaften – die Tendenz zur seinslogischen Nivellierung als Letztbegründung vor: Wer Konzepte wie Empirizität und Objektivität, Nachweisbarkeit und mathematische oder statistische Berechenbarkeit gebraucht, kann dazu neigen, die durch solche Konzepte durchgeführte Hinsicht der Beschreibung (allzu) oft gleichzusetzen mit der einzig möglichen (oder sinnvollen) Hinsicht der Beschreibung dieser Gegenstände. Diese Neigung besteht auch deswegen, weil formale Setzungen letztlich Verhältnissysteme einer Vielzahl von Verhältnissetzungen ermöglichen (z. B. die verschiedenen Maßeinheiten), die auf objektive, also auf formalisierbare

¹⁰¹⁵ Ich beanspruche hier in keinem Fall (wie auch sonst nicht) ‚Vollständigkeit‘ für diese Skizze der ungefähren Felder dieser Wissenschaften, noch gebe ich hier abschließende ‚Definitionen‘ für Wissenschaften aus reflexivitätslogischer Sicht. Eine solche Auseinandersetzung kann nicht einseitig, in der Bestimmung der einen Seite durch die andere, gewonnen werden, sondern nur in einem Dialog, der dann einer ‚Übersetzung‘ nicht unähnlich wäre.

Eigenschaften von Gegenständen bezogen werden können und qua Formalismus von allen geteilt werden müssen. Ebenso wenig aber, wie die ‚formale Logik‘ eine irgendwie schon grundlegendere Hinsicht auf den gemeinsam geteilten Logos einnimmt als die hier vorgestellte ‚Reflexionslogik‘ oder ‚Denklogik‘, sind formale Eigenschaften eines Gegenstandes alles, was sich sinnvoll über ihn sagen lässt. Eine solche letztbegründende seinslogische Nivellierung auf eine formale (oder dann: formalistische) Perspektive, gerade *weil* sie zur Wahrnehmung der jeweils eigenen Begriffe als vorliegende oder ‚wesentliche‘ Sachen führen kann, erscheint dann als ‚letzter Grund‘ auch für andere Perspektiven – womit sich, seit der akademischen Professionalisierung vieler Wissenschaften im 19. Jahrhundert, immer wieder die Frage nach einer ‚Leitwissenschaft‘ oder einem ‚Paradigma‘ stellen kann.

Dabei brauchen Wissenschaften strenggenommen gar keine Letztbegründung im philosophischen Sinn, weil ihr *begrenzter* Ausgang von Axiomen, ontischen Gegenstandsbereichen und ontologischen Grundbegriffen – die auch jederzeit, von ‚innen her‘, austauschbar und erneuerbar sind – sie eigentlich erst zu diesen Wissenschaften macht, im Plural. Für Wissenschaften ist so etwas wie eine Letztbegründung daher eigentlich eher hinderlich: Sie lähmt die Suche nach Alternativen, errichtet komplexe innerwissenschaftliche und intersystematische Macht- und Hierarchiesysteme von Seiten der Vertreter der ‚herrschenden Meinung‘ und wirkt sich insgesamt vereinheitlichend auf die eigentlich pluralistische Forschungsgemeinde aus. Wissenschaften gehen von Hypothesen, Theorien, Theoriesystemen und Modellen aus, die genau deswegen, weil sie vor allem eine heuristische Vorläufigkeit besitzen, produktive wissenschaftliche Forschung ermöglichen. Umgekehrt gehen Wissenschaften zwar aus Sicht der Philosophie von unbefragten Voraussetzungen aus – die diese als ‚Wissenschaftstheorie‘ dann kritisch reflektieren oder konstitutiv affirmieren kann –, allein: es ist aus reflexivitätslogischer Sicht nicht die Aufgabe der Philosophie, die empirischen Wissenschaften auf der Ebene der Wissenschaften zu korrigieren oder ihnen eine bestimmte Begriffssprache aufzuzwingen. Philosophie – als logische Explikation – ist nicht das ‚letzte‘ Korrektiv der Wissenschaften, aber sie ist das Korrektiv derjenigen Logoi, die qua ihres Logos‘ Letztbegründung beanspruchen. Eine Wissenschaft, die den ‚Menschen‘, seinen ‚Leib‘¹⁰¹⁶, seinen ‚Wahrnehmungsapparat‘ und seine ‚Emotionen‘ systematisch zu

¹⁰¹⁶ Die philosophischen Explikationen der sog. ‚Leibphänomenologie‘ wiederholen getreulich reflexionslogische Verhältnisse, die durch die behauptete ‚Unmittelbarkeit‘ der Leiberfahrung noch verstärkt werden. Auch insgesamt sind leibphänomenologische Untersuchungen geprägt von Reflexivität – z. B. darin, dass sie einen vorgängigen Rahmen – eben den ‚Leib‘ – als ‚prädiskursive‘ Grundlage (als ‚Vor‘) jeglichen diskursiven Denkens *setzen* und damit sich selbst zur fundamentalphilosophischen Disziplin erklären. Das erklärt sich einerseits daraus, dass antike Ansätze (wie Platon oder Plotin) als ‚leibfeindlich‘ wahrgenommen werden (ein Residuum des christianisierten Platonismus), andererseits aber aus dem Versuch, die Analogie zwischen ‚Welt‘ und ‚Geist‘ in die Analogie zwischen ‚Leib‘ und ‚Geist‘ hinein zu übertragen und so die (angeblich) problematische ‚Körper-Geist-Dichotomie‘ zugunsten einer dialektischen Gemeinschaft beider aufzulösen. Systematisch sind solche Überlegungen fundiert in Ansätzen der Brentano-Schule (darunter Freud und Husserl), wie Brentano insgesamt für das Verständnis auch analytischer und psychologischer Ansätze nicht zu unterschätzen ist, vgl. Dummett, Ursprünge der analytischen Philosophie (wie Anm. 793); Chisholm, Roderick: Brentano and Meinong Studies, Amsterdam 1982, S. 3-36. – Zu den einander ähnelnden Versuchen, die ‚Vernunft‘ durch angeblich ‚vorgelagerte präreflexive Strukturen‘ zu hinterlaufen, vgl. Held, Heraklit (wie Anm. 379), S. 3: „Auch derjenige, der in irgendeiner und sei es noch so radikalen Form das Denken zugunsten dessen, wovon

fassen sucht, ist für Philosophie, wie sie hier verstanden wird, kein Problem – solange nicht behauptet wird, dass diese primär heuristischen Konzepte wie selbstverständlich auch in den Logoi anderer Perspektiven ganz so vorkommen müssen, wie sie in der eigenen Weltanschauung verstanden werden. Eine philosophische Konzeption kann jederzeit einem, an der Sache gerechtfertigten, empirischen Urteil mit Objektivitätsanspruch zustimmen – und zugleich ablehnen, dass diese empirische Perspektive die einzig mögliche, sinnvolle, vernünftige oder rationale sei. Um es mit Kant zu sagen: Ein transzendentaler Idealist, der die Bedingungen der Möglichkeit bestimmter ontologischer Konzeptionen untersucht – aber: *logisch*, nicht unter Voraussetzung einer weiteren oder anderen Ontologie –, kann jederzeit ein empirischer Realist sein. Die beiden Positionen widersprechen sich nicht, weil sie schlicht nicht dieselbe Hinsicht betreffen: Der empirische Realismus betrifft die Rede über die Welt, während der transzendente Idealismus die Rede über die Rede über die Welt betrifft. Es eröffnet sich zwischen ihnen auch kein wie auch immer gearteter Dualismus, der irgendwie unmöglich zu überbrücken wäre, im Gegenteil: Aus der Sicht der hier vorgelegten Arbeit sind Wissenschaft und Philosophie schlicht zwei *verschiedene* Hinsichten, die zwar asymmetrisch zueinander liegen, von denen aber keine von beiden irgendwie die ‚grundlegende‘ der anderen wäre.

Die Behauptung, die Philosophie müsse auf den Ergebnissen der ‚empirischen Forschung‘ *beruhen*, ist sicherlich nicht sinnlos – eine solche Perspektive muss aber damit leben, dass sie stillschweigend die (ggf. problematischen) axiomatischen, ontischen und ontologischen, sowie eine Vielzahl an unreflektierten operativen Voraussetzungen in der wissenschaftlichen Informations- und Fachsprache für eine philosophische Rede übernimmt. Eine solche Philosophie ist damit im Wortsinn derart voraussetzungsvoll, dass sie vielmehr wie eine ‚zweite Wissenschaft‘ neben der eigentlichen Wissenschaft erscheint, in einer Mimikry der (allzu) bewunderten objektiven Wissenschaften, die weder zur wissenschaftlich-empirisch angemessenen Beschränkung des eigenen Aussagehorizonts fähig ist, noch zur logisch angemessenen und redlichen philosophischen Rechtfertigung des eigenen Logos. Auch wenn ein solches Philosophieverständnis im Lauf seiner Entwicklung gewissermaßen Ableger zur eigenen operativen Rechtfertigung ausgebildet hat – eine formale Logik, eine philosophische Linguistik, eine naturalistische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, eine positivistische ‚Geschichts‘-Schreibung usw. – kann das natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier empirische mit absoluter Objektivität verwechselt wird. Und so können sich ironischerweise gerade diejenigen philosophischen ‚Paradigmata‘, die angetreten waren, die überkommene Metaphysik und Ontologie – als angebliche letzte Instanzen eines ontotheologischen Schreckensregimes irrationalistischer ‚adaptiver Wahnsysteme‘¹⁰¹⁷ – zu entthronen, selbst in eifersüchtige Dogmatismen und in hochgradig metaphysisch ausdifferenzierte Scholastizismen wenden, die in nichts denjenigen ontologischen Plattitüden des Mit-

es sich unterscheidet, zu depotenzieren sucht, muß sich noch immer eben dieses Denkens bedienen. Jede Selbstkritik des Denkens, die darauf hinausläuft, diesem durch ein ‚neues Denken‘ seine Überlegenheit gegenüber der ihm vorgelagerten Dimension zu nehmen, hebt sich letztlich selbst auf.“

¹⁰¹⁷ Diesen Begriff für Religionen prägt Metzinger, Thomas: *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit*. Ein Versuch, Mainz 2013, S. 19ff.

telalters oder der Frühen Neuzeit nachstehen, auf die sie so selbstgewiss herabsehen. – Nicht Wissenschaftlichkeit lässt also seinslogische Nivellierung problematisch werden, auch nicht die Vielfalt der ‚Welt‘ beschreibenden Logoi und deren Gegenstandsbereiche, sondern die Tendenz dazu, eine bestimmte Perspektive – nämlich die eigene – als die auch für alle anderen einzig mögliche Perspektive zu installieren. Dogmatismus ist so nicht nur an einen bestimmten Inhalt gebunden; nicht etwa ist dieser Inhalt dogmatisch und jener aber nicht – sondern er ist auch und vor allem an die Funktion derjenigen bestimmten Überzeugungen gebunden, die am und im Logos für alle anderen wahrnehmbar sind als *petitio principii* und als ein in Geltung gesetzter anfänglicher performativer Widerspruch. Nicht die ‚unmittelbare Einsicht‘ oder die ‚Alltagsintuition‘ können begründend über die Geltung einer Behauptung entscheiden – diese berufen sich vielmehr auf eine bloß summative Logik der (behaup- teten) Übereinstimmung der ‚Meisten‘. Die Entscheidung muss vielmehr, aus reflexivitätslo- gischer Sicht, von allen am Logos Teilnehmenden aus *logischen* Gründen getroffen werden können, sofern sie als Teilnehmer eines philosophischen Gesprächs dialogisch in dieses en- gagiert sind.¹⁰¹⁸ Diese Logik der – der seinslogischen Nivellierung in dieser Hinsicht entge- gengesetzten – *denklogischen Differenzierung* soll im nächsten Kapitelabschnitt näher be- leuchtet werden.

6.3.2. *Denklogische Differenzierung*

Auch die denklogische Differenzierung war bereits Thema – im Prinzip seitdem in Kapitel 2 operative Begriffe thematisch wurden und in Kapitel 3 die Perspektive der vorliegenden Arbeit auf eine *Reflexions- oder Denklogik* festgelegt wurde. Der Begriff ‚reflexivitätslogisch‘ wurde, demgemäß, verwendet für eine denklogische Explikation, die sich vor allem mit Schällibaum auf reflexive Verhältnisse in philosophischen Reflexionen konzentriert. Eine zumindest in den Grundzügen entworfene ‚Logik philosophischer Reflexivität‘ wird hier aber auch insgesamt angestrebt, wenn darunter nicht primär eine festgelegte Methode, son- dern eine bewegliche Lektürehinsicht verstanden wird. – Die denklogische Differenzierung

¹⁰¹⁸ Das beachtet die Position von Skeptikern, die in der Tradition der pyrrhonischen Skepsis sich eines ab- schließenden Urteils oder eines Urteils überhaupt enthalten wollen – ihre Meinung wird dann eben als unbe- gründete Meinung und nicht als Behauptung mit Geltungsanspruch verstanden, d. h. aber auch: nicht gleich als falsche Meinung. Umgekehrt muss dann auch niemand diese Meinung teilen – sie ist dann einfach ein Kommentar und kein Argument mehr. Wer sich aber mit Geltungsanspruch in eine Rede engagiert, der unter- liegt denselben Regeln wie alle anderen – behauptet er anderes, macht er sich – aus der Sicht aller anderen Teilnehmer an seinem Logos – einer *petitio principii* schuldig. Weil *petitio principii* und der Satz vom ausge- schlossenen Widerspruch (dia)logische Prinzipien sind, finden sie weiterhin immer nur in Bezug auf einen jeweils gegebenen Logos Anwendung – nur derjenige, der sie als quasi-realistische Sachen behandelt, kann also ‚Bereiche‘ annehmen, in denen sie nicht gelten. All das schließt niemals aus, dass jemand – auch voll- kommen unbegründet – ‚Nein‘ sagen kann zu einer Behauptung. Ein solches ‚Nein‘ ist jederzeit möglich, stellt aber letztlich auch nur die Differenz der eigenen Position zu einer anderen fest, ohne zugleich die Verbindung oder das Gemeinsame zu bedenken.

bezeichnete weiterhin in Kapitel 5 nicht vorrangig Letztbegründung, sondern auch die kritischen Anmerkungen zur Verdinglichung oder Versachlichung eigentlich logischer Gegenstandsbereiche sowie den kritischen Aufweis von dogmatischen oder in sich widersprüchlichen Begriffsverhältnissen und Argumenten. In Kapitel 4 begegnete aber die denklogische Differenzierung auch in der Funktion einer Letztbegründung: In Platons *Sophistes* ist immer dann, wenn ‚héteron‘ in Bezug auf die ‚megista gene‘ gedacht wird – wie auch immer – ‚héteron‘ *am* Logos und *im* Logos bereits vorausgesetzt. Dieser logische Richtungssinn von Reflexivität, der jederzeit in eine ontologische Auslegung desselben *gewendet* werden kann, geht – so wurde gesagt – auf den *Vollzugsaspekt* der eigenen Äußerung ein und setzt für seine *Geltung* zugleich den Opponenten voraus, der den jeweils gegebenen Satz bzw. die Satzkonstruktion *verneint*. Die Letztbegründung qua denklogischer Differenzierung unterscheidet sich also von allgemein dogmatischen Begründungen schon allein dadurch, dass sie nur dialogisch nachvollzogen werden kann, in der Aufmerksamkeit auf den gemeinsam geteilten Logos im Gespräch oder in der Rückgewinnung des eigenen Bezugs zum gelesenen Text. Im (asymmetrischen) Unterschied zur seinslogischen Nivellierung ist Letztbegründung durch denklogische Differenzierung, auch und gerade wegen ihres explizit logischen Charakters, eine Sache mindestens von Metatheorien – Wissenschaftstheorien, Theoriethorien – oder eben von philosophischen Reflexionen. Dementsprechend werden hier Platons *Sophistes* zunächst zwei weitere Beispiele an die Seite gestellt, auch, um zu demonstrieren, dass denklogische Differenzierung, auch dann, wenn sie letztbegründend eingesetzt wird, nicht deswegen auch das ‚letzte Wort‘ einer philosophischen Reflexion sein muss. Erst vor diesem breiteren Hintergrund kann dann – im folgenden Kapitelabschnitt 6.4 – auch die Verhandlung der Voraussetzungen der vorliegenden Arbeit als eine verstanden werden, die nicht etwa versucht, die Philosophie ‚abzuschließen‘ oder zu ‚beenden‘, sondern die sich (auch) hinsichtlich ihrer Begründungslogik einreicht in das, was schon vor ihr in der Philosophie da war und wovon sie damit eigentlich nur *Erinnerung* ist.¹⁰¹⁹

Descartes: Meditationes de prima philosophia

Als erstes Beispiel für eine denklogische Differenzierung in quasi letztbegründender Funktion kann die berühmte Stelle am Anfang der zweiten Meditation von Descartes' *Meditationes de prima philosophia* dienen, die (allzu) oft zur Gründungsurkunde neuzeitlicher Philosophie verklärt wird.¹⁰²⁰ Für die *Meditationes* insgesamt kann zunächst hinsichtlich der operativen

¹⁰¹⁹ Vgl. noch einmal das Motto von T. S. Eliot am Anfang dieses Hauptteils.

¹⁰²⁰ Vgl. dazu und im Folgenden Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 64-69; Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 25-37. – Tatsächlich wiederholt Descartes, allerdings in einem erkenntnistheoretischen Register, spätestens seit Plotin (vgl. Enn. IV 4, 1, 7-9; V 5, 1-2 (!); V 3, 1, 23-27; 10, 29-46) bekannte reflexionslogische Probleme und Lösungen, wobei sich sein mathematisch informierter Ansatz freilich an einigen Stellen dazu anbietet, als metaphysischer Dualismus missverstanden zu werden (z. B. von den bereits erwähnten Wolffianern). Das gilt auch für nachfolgende Ansätze, wie z. B. Kant oder Hegel, bedeutet aber umgekehrt nicht, dass, nur weil ein Missverständnis sich durchhält, es deswegen schon die ‚eigentliche‘ Interpretation eines philosophischen Ansatzes oder gar mehrerer Ansätze ausmacht. Vielmehr ist umgekehrt, im Sinne von Kap. 5, davon auszugehen, dass die erhebliche Stringenz und Kohärenz denklogischer Argumentationsfiguren

Begrifflichkeit Folgendes angemerkt werden: In der *praefatio ad lectorem* erläutert Descartes, dass „subesse aequivocationem in voce idea“¹⁰²¹, im Begriff der ‚Idee‘ also eine Äquivokation vorliegt. Unter ‚idea‘ kann demgemäß einerseits verstanden werden eine „operatione intellectus“, also so etwas wie ein ‚Akt‘; andererseits eine „re per istam operationem repraesentata“, also eine durch diesen Akt vorgestellte Sache. Erkennbar ist hier bereits die Struktur der reflexiven Komplikation vorangestellt, in der sich auch die folgenden Überlegungen bewegen.¹⁰²² – Diese Unterscheidung – hier von ‚Akt‘ und ‚seinem Inhalt‘ – hält sich auch im Weiteren durch, und zwar vom *Anfang* an, inhaltlich wie operativ: „Animadverti jam ante aliquot annos [...] [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“¹⁰²³ Das ‚animadvertere‘ ist ein ‚animus-ad-vertere‘, eine *Hin*-Wendung der Seele, hier darauf, „wieviel Falsches ich von Jugend an als wahr habe gelten lassen [...]“¹⁰²⁴ Das Selbstver-

auch auf Seiten der Autoren (als Leser) zu metaphysischen Selbstmissverständnissen geführt haben könnten, in der nachträglichen Auslegung von ‚immer dann, wenn ..., dann schon ...‘ etwa als metaphysisches ‚immer schon ...‘. Kant führt dann inhaltlich – qua ‚transzendentelem Schein‘ und der Auflösung der Paralogismen – aus diesem Dilemma heraus, während aber auch er zur Verdeutlichung immer wieder operativ genetische und psychologische Begriffe und Metaphern einsetzt, die seine Rede zumindest ambivalent erscheinen lassen. Nichtsdestotrotz hat sich eine denklagische Auslegung dieser Logoi an das Vorliegende zu halten und nicht schon die nachträgliche Auslegung für den ‚eigentlichen Sinn‘ einer Textpassage zu nehmen. Eine ‚Entscheidung‘, ob nun eine logische oder eine ontologische Selbstausslegung das ‚letzte Wort‘ ist, bemüht ebenfalls diese Vorstellung eines ‚eigentlichen Sinns‘ und ist für die hier vorgelegte Arbeit eigentlich uninteressant. Selbstverständlich sind auch die hier gegebenen Auslegungen ‚falsifizierbar‘ und geben so auch operativ keineswegs ein ‚letztes Wort‘ über die besprochenen Texte ab.

¹⁰²¹ Descartes, *Meditationes* (wie Anm. 10), AT VII 8.

¹⁰²² Die *praefatio ad lectorem* ist auch im eminenten Sinne eine solche: „[...] quin etiam nullis author sum ut haec legant, nisi tantum iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omni praejudiciis, abducere poterunt ac volent, quales non nisi admodum paucos reperiri satis scio. Quantum autem ad illos, qui, rationum mearum seriem & nexum comprehendere non curantes, in singulas tantum clausulas, ut multis in more est, argutari studebunt, non magnum ex hujus scripti lectione fructum sunt percepturi [...]“ – „[...]“ Vielmehr will ich allein diejenigen zum Lesen veranlassen, die ernsthaft mit mir meditieren und ihren Geist den Sinnen und zugleich den Vorurteilen entziehen können und wollen. Ich weiß sehr wohl, daß man nur sehr wenige solche Leute antrifft. Was aber diejenigen betrifft, die sich gar nicht darum kümmern, die Abfolge und die Verkettung meiner Begründungen zu verstehen, sondern wie es bei vielen in Mode ist, darauf bedacht sind, nur gegen einzelne Textpassagen anzuschwatzen, so werden sie aus der Lektüre dieser Schrift keinen großen Gewinn ziehen.“ (AT VII 9-10) – Hier ist, in schöner Übersichtlichkeit, eine *Lektürehinsicht* dargestellt, die wie folgt zusammengefasst werden könnte: (1) Philosophieren geht nur *mit* dem Anderen, im Nachvollzug seiner Gedanken („mecum meditari“). – (2) Man muss *vor* der Lektüre auf *alle* eigenen Vorurteile und sinnlichen Überzeugungen reflektieren und sie nicht nur einklammern können, sondern auch wollen („ab omni praejudiciis abducere poterunt ac volent“). – (3) Die gegebenen Argumente stehen in einer ‚Abfolge‘ („seria“) und einer ‚Verkettung‘ („nexus“) miteinander – wer sie ignoriert und sich nicht um den Text kümmert („curare“), der versteht sie nicht. – (4) Wer also derart ‚un-bekümmert‘ an einen Text herangeht, der wird ihn grundsätzlich nicht mit Gewinn lesen. – Dieser eindringliche Hinweis ist immer noch hochaktuell – er betrifft alle diejenigen philosophischen Ansätze, die unbedingt in den *Meditationes* eine ‚Theorie des Bewusstseins‘ entdecken wollen oder gleich einen ‚ontologischen Dualismus‘ und die damit einfach nur über sich selbst sprechen. Wer unbedingt mit Descartes‘ *Meditationes* sein Philosophiestudium beginnen will, sollte dementsprechend die *praefatio* genau lesen: sie könnte ihn vor jahrelangen metaphysischen Selbstmissverständnissen bewahren.

¹⁰²³ AT VII 17.

¹⁰²⁴ Descartes, *Meditationes*, S. 33.

ständige wird problematisch – und zwar für ein Text-Ich, auf das sich im Folgenden immer wieder bezogen wird: „Es ist präsent auf der operativ-textlichen Ebene. *Als Operatio kann es auch gar nicht in Frage gestellt werden; dieser Sachverhalt selbst allerdings kann oder muss erst bemerkt werden* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“¹⁰²⁵ Auf der operativen Ebene ist also ein ‚Ego‘ am Werk, das auch den Status der vorliegenden Untersuchung für den Leser als sein Werk thematisiert.

So wird etwa am Ende der ersten Meditation geplant, „me ipsum fallam“¹⁰²⁶, dass „ich mich [...] selbst täusche“ und „indem ich meinen Willen in das glatte Gegenteil verkehre, konstruiere [fingam], daß diese [vorher behandelten, D.P.Z.] Ansichten insgesamt falsch und vorgestellt seien [...]“.“¹⁰²⁷ *Innerhalb* dieses Gesamtunternehmens des methodischen Zweifels werden nun Annahmen gemacht, z. B. diese: „Supponam igitur [...] genium [...] malignum [...] omnem suam industriam in eo posuisse, ut me fallerent [...]“.“¹⁰²⁸ – „Ich will daher voraussetzen, [...] [dass] irgendein boshafter Genius [...] all seine Hartnäckigkeit darein[setzt], mich zu täuschen [...]“.“¹⁰²⁹ Derart in den Zweifel gestürzt, zeigt sich nun, zu Beginn der zweiten Meditation, die *Aporie*, wieder in einer Wassermetapher: „[...] daß ich, gleichsam als wäre ich unvermutet in einen tiefen Strudel hineingezogen worden, weder auf dem Grund Fuß fassen, noch zur Oberfläche emporschwimmen kann.“¹⁰³⁰ Der Weg aus der Aporie führt aber nur über die Wiederholung und Radikalisierung des Zweifels, die Ausschaltung sämtlicher Gewissheit, so dass nun die Suche nach der Gewissheit fokussiert wird auf einen – wörtlich – ‚archimedischen Punkt‘, von dem aus sich das In-die-Frage-Gestellte zurückgewinnen ließe. Dieser ‚Punkt‘ ergibt sich nun in zwei Schritten. Im ersten Schritt wird das die ganze Zeit über implizite ‚Ego‘ im eigenen Logos – erst inhaltlich, dann operativ – wiederentdeckt:

„Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, [...]; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo.“¹⁰³¹

„Aber ich habe mich [überreden lassen], daß es überhaupt nichts in der Welt gibt [...] – und daß demnach auch ich nicht bin? Keineswegs: Wenn ich mich [habe] zu etwas [überreden lassen], bin ich selbst sicherlich gewesen. Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, allmächtigen und äußerst verschlagenen Betrüger, der mich ständig mit äußerster Hartnäckigkeit täuscht. Zweifelsohne bin ich selbst [daher], wenn er mich täuscht; und er möge mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er bewirken, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas bin [...]“.“¹⁰³²

¹⁰²⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 66.

¹⁰²⁶ AT VII 22.

¹⁰²⁷ Descartes, Meditationes, S. 43.

¹⁰²⁸ AT VII 22.

¹⁰²⁹ Descartes, Meditationes, S. 43.

¹⁰³⁰ Descartes, Meditationes, S. 47.

¹⁰³¹ AT VII 25.

¹⁰³² Descartes, Meditationes, S. 49. – Christian Wohlers übersetzt „mihi persuasi“ aktivisch mit „ich habe mich überredet“. Das ist zweifellos richtig – mir ging es in der passivischen Übersetzung darum, den Aspekt des Betroffenenwerdens-von-... genauer herauszuarbeiten, den „mihi persuasi“ qua Dativ eben auch ermöglicht.

Das ‚mihi‘ in ‚mihi persuasi‘ steht hier im Dativ. Das führt darauf, dass ‚ego eram, si quid mihi persuasi‘, dass ‚ich *gewesen* bin, wenn ich *mich* habe zu etwas überreden lassen“. Die logische Nachträglichkeit wird hier zunächst zeitlich ausgelegt: Wenn ich mich *habe* zu etwas überreden lassen – anaphorisch: hier, in der ersten Meditation – dann bin ich zweifellos gewesen. Es geht aber (noch) nicht um das Was, sondern nur um das *Dass* dieses *Gewesenseins*. Die Thesenfrage lautet „nonne igitur etiam me non esse?“, „[habe ich mich auch überreden lassen] [...] daß demnach auch ich nicht bin?“ Das muss klarerweise verneint werden, denn der Satz „Ich bin nicht“ (aber qua ‚me‘) kann hier nicht ohne performativen Widerspruch gesagt werden: Wer von etwas betroffen wird, ist irgendwie und ist nicht nicht. Wäre das Ziel Descartes‘ nun nur diese (allzu) einfache inhaltliche Einsicht des ‚ego sum‘, dann wäre sie hier bereits erreicht, sogar per Schlussverfahren: die *reductio ad absurdum* des Gegenteils führt darauf, dass „certe ego eram, si quid mihi persuasi.“ – Zu beachten ist nun aber das konditionale ‚si‘ in Bezug auf das „ego eram“, denn der Folgesatz beginnt mit einem einschränkenden Hinweis („Sed...“) auf den ‚genius malignus‘: „Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, allmächtigen und äußerst verschlagenen Betrüger [deceptor], der mich ständig mit äußerster Hartnäckigkeit täuscht.“ Dieser Verweis führt zunächst zurück auf eine frühere Stelle, wo gesagt wird: „[...] credo nihil unquam extitisse eorum quae mendax memoria repraesentat“¹⁰³³, „[...] ich glaube, nichts von dem habe jemals existiert, was mir das trügerische Gedächtnis repräsentiert.“¹⁰³⁴ – Das inhaltliche „ego eram“ ist so, qua Vergangenheit, also auch noch vom methodischen Zweifel betroffen. Die Rückwendung auf den Logos ist damit auf seine *aktuelle* Inhaltsseite angewiesen und ebenso explizit wird auch, im Anschluss an die soeben zitierte Passage, die logische Position inhaltlich in Frage gestellt, die doch operativ sich immer noch durchhält, in den lateinischen Endungen der 1. Person Singular: „Gibt es etwa irgendeinen Gott [...] der mir diese Gedanken eingibt? Weswegen aber sollte ich dies meinen, wenn ich selbst vielleicht der Urheber dieser Gedanken sein kann?“¹⁰³⁵ Von dieser Unsicherheit her – sowohl das Gedächtnis betreffend, als auch (reflexiv) die Frage, ob der Gedanke an einen ‚Deus‘ nun vom Text-Ich stammt oder nicht doch umgekehrt, von dieser Voraussetzung her, von diesem ‚Deus‘ selbst eingegeben ist – reicht das „mihi persuasi“ scheinbar nicht aus, um die Gewissheit zu sichern. Nun kommt qua „Sed est deceptor...“ also wieder die Täuschung des ‚genius malignus‘ ins Spiel – und erst von hier aus geschieht die eigentliche Wendung, wieder in Bezug auf ein Akkusativsubjekt ‚me‘, das vom ‚genius‘ getäuscht wird: „[E]st deceptor ... semper me fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit [...].“ – „[E]s gibt einen Betrüger..., der mich ständig ... täuscht. Zweifelsohne bin ich selbst also, wenn er mich täuscht [...].“ – Der ‚genius malignus‘ wird an die Stelle der logischen Position gesetzt und täuscht das im Akkusativob-

Operativ ist hier genau zu beachten, wie die Objekte ‚mihi‘ und ‚me‘ in das – immer noch inhaltliche – Subjekt „ego sum“ und schließlich in die Struktur „cogito: me aliquid“ sich wendet.

¹⁰³³ AT VII 24.

¹⁰³⁴ Descartes, *Meditationes*, S. 47.

¹⁰³⁵ Descartes, *Meditationes*, S. 47, 49. – In dieser Formulierung liegt ebenfalls eine Aporie, im Zirkel der (selbst verursachten) unklaren Zuschreibung des ‚Von-wo-her‘: der Inhalt bemächtigt sich des Operativen.

jekt stehende ‚me‘ – damit findet sich, im Kern von Descartes‘ Argument, das *Betroffenwerden* von der Täuschung durch einen unbekanntem Anderen („nescio quis“), so aber, dass umgekehrt in der Rückwendung *auf diese Täuschung* dieselbe nur eine sein kann, wenn sie auf der Inhaltsseite *jemanden* betrifft.¹⁰³⁶ Dieser Jemand ist nun ‚me‘: „nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo“ – der unbekanntem Andere wird niemals bewirken, „dass ich nichts bin [ut nihil sim] solange [quamdiu] ich denke [cogitabo, eigentlich: denken werde] dass ich etwas bin [me aliquid esse].“ Denken ist immer ‚Etwas denken‘ – das gilt auch noch hier: solange „me aliquid esse cogitabo“ ist eben nicht ‚Nichts‘ gedacht. Oder kürzer: ‚Nichts‘ denken heißt, reflexiv, eigentlich *nicht* denken. – Das ‚me‘ ergibt sich so erst nachträglich, im Bezug auf *das, was* der ‚deceptor‘ täuscht und zwar „semper fallit“, so dass nicht „ego eram“, sondern nun „ego sum“ (qua ‚immer dann, wenn er *mich* täuscht, dann *bin* ich schon‘) – und erst *in der Rückwendung auf diesen Bezug* ergibt sich das ‚me‘ als Akkusativobjekt des ‚cogito (aliquid)‘, des wiedergewonnenen operativen ‚Ego‘ auf der *Aktseite*. Das Betroffensein durch den Anderen führt – qua Betroffensein-durch-..., aber reflexiv – allererst zum Betroffensein des Betroffenen durch sich selbst.

Der erste Schritt zusammengefasst: Das operative ‚Ego‘ wird zunächst *auch noch vom Zweifel betroffen* – das ist der radikale Sinn des ‚genius malignus‘ –, so dass allein das Betroffenwerden, die Inhaltsseite übrig bleibt und von ihr aus – von der bestimmten Setzung, vom ‚nicht nichts‘ aus – reflexiv die eigene logische Position wiedergewonnen werden kann.¹⁰³⁷ – Damit wäre eigentlich das erreicht, was *dann* ‚cogito, ergo sum‘ bedeuten kann: Ich denke, und zwar *mich*, und insofern ich *mich* denke, insofern ist ‚mich‘ und ist nicht nichts – und insofern ‚mich‘, aber *nachträglich*, identisch ist mit dem ‚Ich‘ des ‚Ich denke‘, auf es zurückgewendet dieses *betrifft* und zwar hier, in diesem Satz, bin ich.¹⁰³⁸ Die-

¹⁰³⁶ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 67-68: „Der ‚deceptor nescio quis‘, der sonst im Zweifelsgang [...] je als vorgestellter, das heißt als ideatum auftaucht, hat mit dem ‚fallam‘ auf die Seite der Operation gewechselt. Zudem, nur wenn das ‚ingenium malignum‘ auf der operativen Seite arbeiten gelassen wird, kann ein Cogito-sum sich herausstellen. Als Konsequenz ließe sich behaupten, dass diese Aktualität der eigentlichen Reflexion nichts anderes als ‚die Täuschung selbst‘ sei. Die eigentliche (methodische-philosophische) und eigentlich aktuelle Reflexion, die sich auf der textlichen Ebene vollzieht und nicht als Objekt [...] erscheint, ist nichts anderes als die Reflexion [der Reflexionsakt] des Betrügers. Die Gewinnung des Cogitos kann nur gelingen, wenn der Betrüger implizit als das eigentliche Subjekt zugelassen wird, wenn sich das philosophische Ich ganz ihm überlässt.“

¹⁰³⁷ Descartes hat also gerade *kein* ‚Ich-Residuum‘ o. ä. gedacht, sondern: Akt, nachträglich, *vom Inhalt her*, nicht umgekehrt. Im Zweifelrückgang bleibt nicht das ‚Ich‘ irgendwie übrig, als ‚letzte Instanz‘, sondern wird sogar noch das operative ‚Ego‘ explizit vom ‚deus malignus‘ quasi entmachtet: Descartes Zweifel ist durchaus existenziell. Was bleibt, das ist die irreduzible Struktur des ‚Von-wo-her‘, die Descartes reflexiv *vom ‚me‘ her* bedenkt: ‚me‘ muss immer dann, wenn thematisiert, dann schon thematisiert sein *von ...* – und eben daran lässt sich das ‚cogito‘ entdecken. Diese Reflexions-Struktur bedenkt so ihre eigene Nachträglichkeit noch mit.

¹⁰³⁸ Dieser reflexionslogische Rückbezug, der die logische Position betrifft, hebt so auch alle Auslegungen aus, die von einem ‚vorher‘ bereits existierenden ‚Ego‘ ausgehen, das dann durch das Urteil getroffen oder nicht getroffen würde. Solche Auslegungen begeben sich wieder nur in das ‚possierliche Wechselspiel‘ zwischen transzendenter Setzung und immer nur ‚ciszendenter‘ Einholung. – Vielmehr: Das ‚Mich‘ ist bereits Reflexions-Struktur. Es wird von der logischen Position betroffen („auf mich“) – es betrifft *seine* logische Position als ‚ich‘ („mich von ‚Ich‘ her“) – und wird *dann* von ihr aus gedacht. Das ist wieder: Reflexive Verschie-

ses Argument ist hier bereits begegnet, bei Hölderlin: ‚Ich‘ ist *schon*, [Ich]: ‚Ich‘ und ‚Ich bin Ich‘ ist *schon*, [Ich]: ‚Ich bin Ich‘. *Der Satz tut, was er sagt*; er nennt die logische Position ‚...‘ als ‚Ich‘ – das ‚Ich‘ ist *auf* das Ich bezogen *durch* das Ich, das aber erst nachträglich, durch diesen Bezug, ‚Ich‘ ist (und nicht etwa nur ‚...‘). – Streng genommen müsste es aber hier heißen: ‚Ich bin Ich – und *kann jederzeit* Ich sagen‘. Genau das, die Reflexivitäts-Struktur seines eigenen Logos, denkt Descartes nun in einem zweiten Schritt:

„Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.“¹⁰³⁹

„[...] so daß schließlich, nachdem ich es zur Genüge überlegt habe, festgestellt werden muß, daß dieser Grundsatz, Ich bin, ich existiere, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.“¹⁰⁴⁰

In diesem Satz liegt der eigentliche Ertrag der ‚Verkettung‘ des cartesischen Arguments. Zu beachten ist hier die verschachtelte Struktur, die durch eine kleine Umstellung deutlich wird: „[...] statuendum sit [Akt 1] hoc pronuntiatum ... quoties a me profertur vel mente concipitur [Akt 2]: ‚Ego sum, ego existo‘, necessario esse verum.“ Thematisch ist hier nicht Existenz, sondern ein Satz oder Grundsatz (‚pronuntiatum‘), der notwendig wahr ist. Er ist notwendig wahr, nämlich *immer dann, wenn* (‚quoties‘, so oft) er als solcher in einer Rede hervorgebracht oder in Gedanken gedacht wird (‚profertur‘, ‚concipitur‘) und zwar in einer Rede, die – wie die hier vorliegende – Rede *von mir* ist (‚a me‘).¹⁰⁴¹ Und das alles muss festgestellt werden (‚statuendum sit‘), nämlich auch von mir, so dass also der fragliche Satz (‚pronuntiatum‘) auch noch für dieses Feststellen gilt. *Ich* denke: Der *von mir* gesagte oder gedachte Satz: ‚Ich denke, ich existiere‘ ist notwendig wahr – nämlich immer dann, wenn *ich* ihn denke und dies, wie soeben, hier, feststellen kann und er ist wahr, *sooft ich das tun kann*.¹⁰⁴² Das Argument von Descartes ist kein Syllogismus, sondern eine Reflexions-Struktur:

bung. Diesen Gedanken wird Lévinas wieder aufgreifen, unter expliziter Beibehaltung des Betroffenenwerdens, vgl. unten Kapitelabschnitt 6.3.4.

¹⁰³⁹ AT VII 25.

¹⁰⁴⁰ Descartes, *Meditationes*, S. 49.

¹⁰⁴¹ Damit ist die Struktur der reflexiven Komplikation qua ‚idea‘ gewonnen: ‚A me: ‚me‘. Erst wenn das ‚me‘ auf der Inhaltsseite gewonnen ist, als unbezweifelbares, kann es wieder an die Stelle der logischen Position gesetzt werden.

¹⁰⁴² Vgl. Marion, Jean-Luc: ‚Ego autem substantia‘. Überlegungen über den metaphysischen Status des ersten Prinzips bei Descartes, übers. v. Margit Eckholt, in: *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988), S. 54-71: 58: „Das Ego vollbringt im übrigen nichts anderes: indem sein Denken aktuell den performativen Satz (pronuntiatum, 25, 11-12) vorbringt (profertur, 25, 12), aktualisiert es sich als Denken (mente concipitur, 25, 13) und vollzieht sich eben in dem Akt, in dem es den Satz denkt, der das Denken ausschließt, und zwar dadurch, daß es seine eigene Existenz vollzieht. Wenn und insoweit das Denken tatsächlich denkt, bezeugt es sich selbst, daß [!] es ist: ‚... fieri plane non potest, cum videam, sive (quod iam non distinguo) cum cogitem me videre ut ego ipse cogitans non aliquid sim‘ (33, 11-14). Ego ipse cogitans führt zum aliquid sum: ich selbst bin ein unbestimmtes Etwas, insofern ich denke. Das ego cogitans darf sich nicht vorstellen als ein Subjekt, das außerdem noch die Eigenschaft hat zu denken, [...] sondern wörtlich im Partizip Präsens und somit im Aktiv des Verbum intensivum *cogitare* als das Ego im Vollzug des Denkens, das auch nur in diesem Maße ist.“

„Der letzte, dritte Schritt [statuendum...] behauptet [...] eben die Verbindungsmöglichkeit von operativer Seite des Akts und von inhaltlicher Seite der Sache. *Die Operation kann sich selbst zum Zitat werden.* Innerhalb des dritten, letzten Satzes, also als ideatum innerhalb der ersten Akt-Seite des ‚statuendum est‘, erscheint als ideatum ein ‚pronuntiatum‘ als solches, als Akt ein ‚proferri oder ‚concipi‘ [...]. Im letzten, dritten Schritt ist also weniger das resultathaft Festhalten wichtig, sondern vielmehr *die reflexive Verbindung der operatio mit sich selbst.* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.] Diese Übereinstimmung hebt *nicht* das operative Schema von idea als idea-actus und ideatum selbst auf.“¹⁰⁴³

Der Satz ist wahr, weil er inhaltlich zum Ausdruck bringt, dass etwas von einer logischen Position her zum Ausdruck gebracht werden *kann* – das ‚so oft‘ bringt eben nicht ein ‚immer schon‘, sondern ein ‚immer dann, wenn ...‘ zum Ausdruck.

Descartes gibt damit kein ontologisches, sondern ein logisches, ein *denklogisches* Argument, das am eigenen Logos die operative Voraussetzung für diesen Logos entdeckt und sogleich auslegt.¹⁰⁴⁴ Dabei geht er gerade *nicht* von einem vorgängigen metaphysischen Subjekt aus und es ist auch nicht in erster Linie sein Ziel, ein solches metaphysisches Subjekt zu postulieren.¹⁰⁴⁵ Sondern er konstruiert – darin wesentlich radikaler als diejenigen, die ihn als Dualisten lesen – einen Zweifel, der in der zweiten Meditation noch die trügerische Sicherheit der eigenen Annahmen, des „supponam“, bedroht: Für einen kurzen Moment scheint es, als hätte sich der wiederholte und extreme Zweifel des gesamten Logos bemächtigt.¹⁰⁴⁶ – Aber

¹⁰⁴³ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 67. – Vgl. auch Marion, ‚Ego autem substantia‘, S. 59: „Das Ego gelangt zur Existenz nicht nur durch das Denken, sondern vor allem als Denken und sonst nichts. [...] Das Ego ist nur, insofern es denkt ‚scio me, quatenus sum res quaedam cogitans, existere‘ (23). [...] Das Ich ist als Denken.“

¹⁰⁴⁴ Vgl. die in etwa gleichlautende Erläuterung – allerdings ohne die Analyse der Satzstruktur – bei Perler, Dominik: René Descartes, München 1998, S. 140-149.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Marion, ‚Ego autem substantia‘, S. 54: „Der Nachweis für die metaphysische Interpretation des Protokollsatzes ‚cogito ergo sum‘, die darlegt, daß das Ego den Rang einer Substanz und eines Ersten Prinzips innehat, versteht sich nicht von selbst. Zunächst schon deshalb nicht, weil Descartes weder jemals einen derartigen Nachweis erbracht noch beansprucht hat, dies zu tun [...].“ – Descartes spricht dort, wo solche Auslegungen ansetzen, nicht von ‚substantia‘, sondern von ‚res‘. Die berühmte ‚res cogitans‘ ergibt sich nach einer weiteren Suchbewegung, die auf die hier zitierte Passage folgt und in der nach dem passenden Was zum soeben reflexiv festgestellten Dass gesucht wird. Der ‚deceptor‘ ist immer noch wirksam; Definitionen wie ‚Mensch‘ oder ‚Seele‘ werden als Auslegungen erwogen und wieder verworfen. Erst in der Aufnahme der soeben gewonnenen Sicherheit – „Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est“ – wird festgestellt: „Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans.“ – „Ich lasse jetzt nichts gelten, außer dem, was notwendig wahr ist: demnach bin ich genaugenommen nur ein denkendes Ding.“ (AT VII 26) Damit ist ‚res cogitans‘ nicht die Auslegung einer Seelensubstanz, sondern die Auslegung der gesamten soeben dargestellten Strukturierung, gleichsam eine Chiffre für die hier zugleich gesagte und gezeigte Reflexivität.

¹⁰⁴⁶ In diesem Spiel mit den eigenen Annahmen, die durch den Zweifel noch die Position bedrohen, die sie selbst ins Werk gesetzt hat, zeigt sich – intendiert oder nicht intendiert – gleichermaßen eine interessante Interferenz mit Anselms Gottesbeweis im *Proslogion*: Wie sich dort sukzessive gleichsam ‚Transzendenz selbst‘ an die Position Gottes setzt, so kann der ‚genius malignus‘, einmal als Verdacht in die Welt gesetzt, virulent werden und zu einem dogmatischen (oder eher: paranoiden) Skeptizismus der Fremdbestimmung gerinnen. Die kursorischen Fragen – Werde ich bestimmt? Oder habe ich mir das Bestimmtwerden nicht doch selbst ausgedacht? – sind darin gewissermaßen das Pendant zur Aporie der Wassermetapher, die auch und zugleich

auch hier gilt: *das, was hindert, ermöglicht zugleich* – der radikale Zweifel, der alles verneint, auch noch seine eigene Inkraftsetzung, der die ultimative Täuschung bedenkt, kommt ohne den Getäuschten nicht aus. Und in diesem Getäuschtwerden-in-..., in jedem Bezug, in dieser Unmöglichkeit, den eigenen Bezug-auf-... festzulegen, in dem alles hintertreibenden Spiel des selbst erschaffenen ‚genius malignus‘, der noch sein eigenes Erschaffensein auszulöschen droht, bleibt die Einsicht, dass, solange gesagt oder gedacht wird, ganz gleich, was es ist, etwas gesagt oder gedacht wird und von jemandem. Die Unmöglichkeit jeglichen Bezugs-auf-... führt dann auf die grundsätzliche Möglichkeit des Bezugs auf *diesen* Bezug.¹⁰⁴⁷ Und in diesem reflexiven Bezug-auf-... kann immer thematisch werden der ‚Akt‘ und der ‚Inhalt‘ dieses Bezugs, das sich Beziehende und das Bezogene, ‚idea‘ als ‚operatio intellectus‘ und ‚idea‘ als ‚res representata‘. In der reflexiven Komplikation also liegt die Voraussetzung von Descartes‘ *Meditationes* und ihre Struktur ist es, die eigentlich die Verbindung von ‚cogitare (aliquid)‘ und ‚ego‘ ermöglicht.¹⁰⁴⁸ Wenn überhaupt, dann ist es diese Strukturierung – und nicht irgendein metaphysisches ‚Ego‘ – das eigentlich ‚Prinzip‘ heißen kann.

Kant: Kritik der reinen Vernunft

Im zweiten Beispiel denkt ebenfalls eine philosophische Reflexion die Reflexivitäts-Struktur ihres eigenen Logos‘ und bedient sich dafür nun – expliziter als Descartes¹⁰⁴⁹ – eines

das – ebenso bei Descartes ständig thematische – Zurückfallen in die Meinungen repräsentiert, die schlechte Oszillation der Angst. So denkt auch Descartes diese bedrückende Dimension der seinslogischen Nivellierung, vgl. Ders., *Meditationes*, S. 41: „Unablässig nämlich kehren die gewohnten Meinungen zurück, und nehmen fast sogar gegen meinen Willen meine Leichtgläubigkeit in Beschlag, gleichsam als hätten sie aufgrund langer Praxis und Vertrautheit ein Recht dazu [!].“ Und: „Ich bin wie ein Gefangener, der im Traum eine Freiheit lebt, die freilich bloß vorgestellt ist, und der, wenn er später den Verdacht zu hegen beginnt, daß er schläft, der schmeichlerischen Illusionen wegen die Augen geschlossen hält; ebenso kehre ich von selbst wieder zu den alten Meinungen zurück, und scheue mich, aufgeweckt zu werden, damit nicht auf eine solche behagliche Ruhe ein beschwerlicher Wachzustand folge [...].“ (43, 45)

¹⁰⁴⁷ Das kann ganz analog zu Platons *Sophistes* gelesen werden: Im Bezug auf ‚Nichtseiendes‘ kann immer noch thematisch werden der Bezug darauf und inwiefern die in ihm arbeitende Differenz noch das ‚Nichtseiende‘ – qua ‚Nicht-‘ – logisch konstituiert.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 325: „[I]m Text der Cartesianischen Meditationen ließe sich die Asymmetrie noch wiederfinden darin, dass in der Struktur von Akt und Gegenstand der Akt, der diese Relation von Subjekt und Objekt [und ihre Unterscheidung] selbst ‚macht‘, in dieser als das Subjekt fungiert, aber nicht als Subjekt, sondern nur bereits als Gegenstand auftreten kann. Die Reflexivität des Cogito ist Asymmetrie.“

¹⁰⁴⁹ Bei Descartes ist die Immanenz eher angezeigt auf der operativen Ebene, in Begriffen wie ‚perceptio‘ bzw. ‚percipere‘ und ‚ostendere‘ (in der französischen Ausgabe v. a. ‚concevoir‘) und in der Arbeit des ‚lumen naturale‘, von dem in *Meditationes*, S. 77 gesagt wird: „[...] was mir durch das Natürliche Licht gezeigt wird [lumen naturale mihi ostenduntur] – wie etwa, daß daraus, daß ich zweifle, folgt, daß ich bin, und dergleichen –, kann in keiner Weise zweifelhaft sein.“ Wie Schobinger in *Operationale Aufmerksamkeit* (wie Anm. 172) zeigt, wird das ‚lumen naturale‘ insgesamt 13-mal genannt, „wovon neunmal in der ‚Dritten Meditation‘, wo er achtmal im Ablativ steht.“ (26-27) Der Ablativ zeigt an, „daß das lateinisch denkende Text-Ich das lumen naturale auf seine Wirkweise hin in den Blick nimmt, die es als manifestare, mihi ostendi, mihi perspicuum bzw. notum esse erfährt und nicht direkt – als ob es sich einem Angeblicktwerden entziehen würde.“ (27-28) Schobinger erinnert auch daran, dass das ‚lumen naturale‘ gefasst wird „als eine ‚faculté, ou puissance, pour

Immanenzbegriffs, der genau durch diese Reflexions-Struktur als eine dem Text und dem Leser *gemeinsame* Immanenz gesichert wird. Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist eigentlich ein hervorragendes Beispiel für das, was weiter oben die ‚logische Kugel‘ genannt wurde: Als Text von fast berüchtigter Komplexität, die in den vielen (immer noch) barock erscheinenden Anbauten, Anmerkungen und Einschüben kaum von der Gliederungsarchitektur gebändigt wird, entfaltet sie sich als Logos in einer bestechenden Kohärenz. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist auch darin exemplarisch, dass sie (ihre) Reflexivität auf vielfältige Weise verwirklicht: als *Asymmetrie* erscheint sie etwa in der doppelt-doppelten Struktur von ‚Vorstellung‘, in dem „Allgemeine[n] aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subjekt, 2) die Beziehung auf Objekte, und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt.“¹⁰⁵⁰ Als *Nachträglichkeit* lässt sie sich wiederfinden im Verhältnis von ‚Zeit‘ und Selbstbezug, im Schematismuskapitel in der ‚Arbeit‘ der Einbildungskraft und schließlich, als ‚Prinzip‘, in der (quasi) Überleitung zur praktischen Philosophie.¹⁰⁵¹

Das rührt daher, dass Kant die reflexive Komplikation gleich mehrfach, auf unterschiedlichen Ebenen einführt: Erstens auf der Ebene des Bezugs auf einen *gegebenen* Gegenstand in einem empirischen Urteil mit Objektivitätsanspruch, wo zwischen den Hinsichten eines (gedachten) ‚Dings an sich‘ (der Vorstellung vom ‚ganzen‘ Gegenstand) und eben einer immer schon *bestimmten* ‚Erscheinung‘ unterschieden wird;¹⁰⁵² zweitens auf der Ebene der

distinguer le vrai du faux.“ (28) Damit kann Schobinger zu dem Schluss kommen, dass die ‚recta perceptio‘ (ausgedrückt durch „necessario esse verum“) in dem oben zitierten Schlusssatz „*der Name sowohl für die Wahrnehmung der Wirkweise des lumen naturale als auch für dessen Wirkweise*“ ist. (130) Was das ‚lumen naturale‘ ist, das tut es auch – d. h.: wenn überhaupt etwas als notwendig wahr erkannt ist, dann ist damit *zugleich* auch erkannt, was es heißt, auf diese Weise zu erkennen. Das sagt Descartes selbst: „Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam & distincta [!] perceptio ejus quod affirmo [...].“ (AT VII 35) – „Denn in dieser ersten Erkenntnis ist nichts anderes enthalten als eine gewisse klare und deutliche Erfassung dessen, was ich behaupte [...].“ Vgl. Descartes, *Meditationes*, S. 69. Das „in cognitione ... est“ zeigt das Ausgelegte, die „perceptio ... quod affirmo“ die Auslegung an. Vgl. Schobinger, *Operationale Aufmerksamkeit*, S. 31.

¹⁰⁵⁰ KrV B 390-391.

¹⁰⁵¹ Vgl. dazu ausführlich Bickmann, Claudia: *Differenz oder das Denken des Denkens. Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants*, Hamburg 1996, insb. S. 327-363: 332: „Die Suche nach einem systemtragenden Prinzip wird darum in diesem Zusammenhang in den Horizont eines Einheitsgedankens gestellt, der als Einheit *vor* und *über* aller Differenz Differenz und Mannigfaltigkeit allererst begrifflich machen kann. Als *Differenz zu aller Differenz* wird [...] es [...] aller logischen Bestimmung voraus, selbst die in sich differente Einheit des A=A noch auf Gründe bringen können. So wird das differenzfreie Eine [...] auch als vorlogisch in dem Sinne genannt werden können [...].“ Das ist, in aller Klarheit, die Explikation der logischen Position im Sinne des *poietischen Prozesses*, vgl. auch S. 362-363.

¹⁰⁵² Vgl. KrV B Anm. XIX: „Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, *was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen lässt*. Nun lässt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft [...] kein Experiment mit ihren *Objekten* machen [...], also wird es nur mit *Begriffen* und *Grundsätzen*, die wir a priori annehmen, tunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben [!] Gegenstände *einerseits* [!] als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, *andererseits* [!] aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten [!] betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten [!] Gesichtspunkte betrachtet,

Urteilsformen und Kategorien, wo die Hinsichten auf einen Gegenstand eines empirischen Urteils, insofern dieser qua Raum und Zeit angeschaut wird, in Gegenstandsbezug *und* Urteilsbezug thematisch sind.¹⁰⁵³ Dieser mehrfache Einsatz eines bereits *in sich doppelten* Be-

Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte [!] aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung.“ – Und im Fließtext dementsprechend: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, *über sie a priori etwas durch Begriffe* auszumachen, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir *annehmen*, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten *Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, *ehe sie uns gegeben werden*, etwas festsetzen soll [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ (B XVI) Vgl. auch Op. post. (AA XXII), S. 26, 41-42. – Kant beginnt nicht mit ontologischen Behauptungen, sondern mit logischen Hypothesen einer philosophischen Rechtfertigung der Rede über empirische Gegenstände. Er beginnt *explizit* mit einem *Gedankenexperiment*, um den bisherigen Aporien in der philosophischen Darlegung der Möglichkeit von Erkenntnis zu entgehen. Deutlicher kann man es eigentlich nicht machen. Dieses Gedankenexperiment ergibt sich schließlich einfach aus der Beobachtung dessen, was wir tun, wenn wir uns auf Gegenstände beziehen – und aus der gleichzeitigen *Ausschaltung* von Annahmen darüber, was der Gegenstand ist: „In der Tat, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich [!], daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d.i. die Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch [!], daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.“ Vgl. Prolog A 104-105, vgl. auch KrV B 307-308, 566-569; zum Grundgedanken bereits De mundi sens. §11 A₂ 13. Das eigentlich ‚kritische‘ Unternehmen besteht dann letztlich darin, die *Rechtfertigung* einer Rede über Gegenstände, über die empirisch mit Objektivitätsanspruch geurteilt wird, nicht in der (ggf. mathematisch-metaphysisch informierten) bloßen Wiederholung dessen anzulegen, was die Wissenschaften eben so annehmen, wenn sie urteilen, sondern in den logischen Voraussetzungen, *die jeder machen muss, wenn er empirisch mit Objektivitätsanspruch urteilt*. In diesem Sinne ist auch die ‚transzendente Logik‘ nicht als Proto-Ontologie oder gar rationale Psychologie zu verstehen (was vor dem Hintergrund der Paralogismen-Kritik auch dem Text diametral widerspricht), sondern als Explikation impliziter Voraussetzungen zum Zweck der Rechtfertigung einer Rede über ... Der Kant-Leser hat sich also allererst selbst zu fragen, ob Kant denn hier wirklich schon über eine fertige ‚Metaphysik der Natur‘ spricht (wie in der von Reinhold, Schulze-Aenesidemus, Fichte bis noch Hegel und Schelling reichenden Diskussion angenommen) oder über eine Erkenntnistheorie im Sinne einer ‚Theorie der Entstehung von Erkenntnis‘ (wie im Ausgang von neukantianischen Lesarten und in großen Teilen der analytischen Kant-Rezeption immer noch angenommen) – oder ob Kant ein vergleichsweise bescheideneres Ziel verfolgt, nämlich die denklogische Rechtfertigung wissenschaftlich ontischer (und implizit ontologischer) Rede.

¹⁰⁵³ Vgl. zur textgenauen Analyse dieser Verhältnisse Wagner, Hans: Kants Urteilstafel und Urteilsbegriff, in: Ders.: Zu Kants Kritischer Philosophie, hg. v. Bernward Grünewald u. Hariolf Oberer, Würzburg 2008, S. 9-21. Vgl. S. 9: „Wo diese Funktion Anschauungseinheit (d. i. Synthesis der Empfindungsvielheit zur Einheit des angeschauten Gegenstandes) leistet, heißt sie ‚der reine Verstandesbegriff‘ [...]; wo sie die spezifische Begriffseinheit stiftet, durch welche ein Gegenstand ‚durch den Verstand‘ als das, was und wie er ist, erkannt wird, ist sie die formale Urteilsfunktion [...] Das Urteil selber ist Bestimmung: Bestimmung des Subjektsbegriff durch den Prädikatsbegriff. Fragt man nach der Art der *Relation* dank welcher die zwei Begriffe im Urteil zur Urteils-einheit (Urteilssynthesis) verbunden sind, so ist sie *Bestimmungsrelation*.“ Und S. 13: „Wenn [...] in der Anschauung eines (bestimmten) Gegenstandes sinnliches Mannigfaltiges *vereinigt* ist, solche Vereinigung den Kategorien verdankt ist, die *Kategorien* aber nichts anderes als die *logischen Urteilsfunktionen* [...] sind, dann

zugs zum Gegenstand, auf den sich nun noch einmal hinsichtlich *dieses* Bezugs (Urteilsformen) und hinsichtlich der in diesem Bezug bezogenen Gegenstände (Kategorien) bezogen wird, bricht sich erkennbar in ein ganzes Fraktal von asymmetrisch-doppelten Verhältnissen. Diese so miteinander verbundenen Verhältnisse ermöglichen dann z. B. noch die Argumentation für den ‚Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori‘:

„Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.“¹⁰⁵⁴

Für die (hier) zweite Ebene des Einsatzes der reflexiven Komplikation ergeben sich nämlich genauer die Kategorien als Hinsichten auf die Erscheinung eines Gegenstandes, die durch den transzendentalen Schematismus vermittelt werden: Es ist, so Kant, „klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. [...] Eine solche ist das *transzendente Schema*.“¹⁰⁵⁵ Das transzendente Schema ergibt sich aus dem *Gemeinsamen* der *Hinsicht* auf einen Gegenstand und der bestimmten *Erscheinung* dieses Gegenstands: Die Kategorie (die *Hinsicht* auf ...) teilt mit der *Zeit*, dass sie die *Einheit einer transzendentalen Zeitbestimmung*¹⁰⁵⁶ ist, allgemein und a priori; die *Erscheinung* teilt mit der *Zeit*, dass sie nur *in der Zeit als bestimmte* erscheinen kann. Die ‚Einheit einer transzendentalen Zeitbestimmung‘ setzt damit die „formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist“¹⁰⁵⁷, voraus. Diese Bedingung ist das *Schema*. Es ist „an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft“¹⁰⁵⁸, aber nicht schon als Inhalt, sondern als „reine Synthesis gemäß einer [bestimmten] Regel der Einheit“, die „Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt [ist], nach Bedingungen ihrer Form (der *Zeit*), in Ansehung aller Vorstellungen [...] so fern diese der Einheit der Apperzeption gemäß [also: von mir gedacht, D.P.Z.] a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten.“¹⁰⁵⁹ Das ‚Schema‘ ist damit eine ‚(inhaltliche) Bestimmung der *Zeit* nach Bedingungen der Form der *Zeit*‘, die *Zeit auf sich selbst* zurückgewendet, unter bestimmten Bedingungen, in den *möglichen Hinsichten dieser Rückwendung* in Bezug auf empirische Gegenstände. – An anderer Stelle wird die ‚*Zeit*‘ nun bestimmt in Verbindung mit einer Rückwendung: „Sie ist [...] als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen.“¹⁰⁶⁰ ‚*Zeit*‘

ist der Blick von den Kategorien zu den Urteilsfunktionen ebenso natürlich wie der andere Blick, der von den Urteilsformen zu den Kategorien.“

¹⁰⁵⁴ KrV B 197.

¹⁰⁵⁵ KrV B 177.

¹⁰⁵⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁵⁷ KrV B 179.

¹⁰⁵⁸ Ebd.

¹⁰⁵⁹ KrV B 181.

¹⁰⁶⁰ KrV B 54.

ist bereits das Ergebnis eines ‚als‘, eine Auslegung.¹⁰⁶¹ So ergibt sich der Schematismus also aus der Rückwendung dieser Vorstellungsart *auf sich selbst hinsichtlich der Bestimmtheit dieser Vorstellungsart in Bezug auf Objekte*. Anders ausgedrückt: die Bestimmtheit der Hinsichten, in denen wir unsere Vorstellungsart als ‚Zeit‘ auslegen. Oder noch anders ausgedrückt: Er ergibt sich, indem wir die Hinsichten, in denen wir die Struktur unseres Denkens (unserer Vorstellungsart) denken können, auf die Objekte übertragen. Wir ordnen die Welt nach den Regeln, die wir uns ausgedacht haben (qua produktiver Einbildungskraft), indem wir auf unser Denken, unser Gedachtes und die Strukturen, in denen es erscheint, reflektieren und sie zur Explikation unserer Welt gebrauchen. So fasst Kant zusammen:

„[D]as Schema [...] der Größe [ist] die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der sukzessiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die [...] Erfüllung der Zeit, das [Schema] der Relation das Verhältnis der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d.i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), [...] das Schema der Modalität [...] die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und [wenn ja] wie er zur Zeit gehöre [...]. Die Schemate sind [...] *Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln [...], diese gehen [...] auf die *Zeitreihe* [die Abfolge von ‚Dass‘-Setzungen, D.P.Z.], den *Zeitinhalt* [das bestimmte ‚Was‘ von ‚Dass‘-Setzungen: Grade, Intensitäten von bestimmten Hinsichten, D.P.Z.], die *Zeitordnung* [das nach ‚Akt‘ und ‚Inhalt‘ gebildete Schema der Prädikation, der Kausalität und der Wechselwirkung, D.P.Z.], endlich den *Zeitbegriff* in Ansehung aller möglichen Gegenstände [ob ein Gegenstand überhaupt *in der Zeit* erscheinen kann, ob er in *bestimmter Zeit erscheint*, ob er *in jeder Zeit* sein muss, D.P.Z.]“¹⁰⁶²

Dementsprechend lautet die Schlussfolgerung daraus: „Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine [bestimmte] Beziehung auf Objekte, mithin *Bedeutung* zu verschaffen [...], indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori notwendigen [bestimmten Einheit und] Einheit [überhaupt] [...] Erscheinungen allgemeinen [aber bestimmten] Regeln der Synthesis zu unterwerfen [...]“¹⁰⁶³ Der ‚transzendente Schein‘, der hier bereits in Kapitel 5 thematisch war, entsteht schließlich dadurch, dass man bloß Gedachtes *gemäß dieser Übertragung des Gedachten auf das Gegebene* denkt, dass man also das *Denken von Denkverhältnissen* mit dem *Denken von Sachverhältnissen gemäß Denkverhältnissen* verwechselt, die Operation also für einen sachlich vorliegenden Inhalt hält. – Die so durch Rückwendung der ‚Zeit‘ qua ‚Form der Zeit‘ gegebenen Kategorien machen dann schließlich noch den Begriff eines Bezugs auf Gegenstände möglich, die Urteilsformen.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶¹ Der Genitiv ist hier aber doppelt: Genitivus subjectivus: die Vorstellungsart meiner selbst, *von mir, meine Vorstellungsart als Objekt* (vgl. B 390-391) ist ein Doppelbezug auf das Objekt und das Subjekt, das sich auf das Objekt bezieht: *Asymmetrie, Nachträglichkeit*; Genitivus objectivus: die Vorstellungsart *ich als mich, von mir als Objekt* ist logisches Subjekt dieser Argumentation, das *immer schon vorausgesetzt werden können muss: reflexive Verschiebung, Grenze ohne Außen*, vgl. weiter unten zur ‚transzendentalen Apperzeption‘.

¹⁰⁶² KrV B 184-185. – „...die wir uns ausgedacht haben“ heißt also nicht: „...beliebig ausgedacht...“, sondern: ausgedacht, hinsichtlich dessen, wie Gegenstände in empirischen Urteilen mit Objektivitätsanspruch in den Blick genommen werden können. Das Denken bildet aus sich selbst heraus formale Setzungen und sich daraus ergebende Ordnungen auf die Gegenstände ab und beschreibt sie dadurch.

¹⁰⁶³ KrV B 185. – Explizierende Zusätze gemäß vorangegangener Argumentation von mir, D.P.Z.

¹⁰⁶⁴ So „bleibt den reinen Verstandesbegriffen [...], auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen [...]“. So würde z. B. Substanz, wenn man die

Allein dieser knappe Abriss zeigt deutlich die komplexen Verzweigungen der reflexiven Komplikation, die sich asymmetrisch gebrochen in sich selbst wiederholt und darin gleichsam die Rede über empirische Gegenstände logisch *rekonstruiert*. Die reflexive Komplikation selbst wird ebenfalls thematisch – und in dieser Thematisierung vollzieht die *Kritik der reinen Vernunft* nun eine Reflexions-Struktur, die alle diese Selbstanwendungen der reflexiven Komplikation reflexiv betrifft, und zwar qua Immanenz von ‚Vorstellung überhaupt‘. Ausgangspunkt ist §15 mit dem sprechenden Titel *Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt*. Thematisch ist also die ‚Verbindung‘, die Kant hier ‚Synthesis‘ nennt, „um dadurch zugleich bemerklich zu machen, [1] daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und [2] unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur [!] vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil [3] sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist.“¹⁰⁶⁵ Hier ist explizit Bezug-auf-... und *zugleich* Bezug auf *diesen* Bezug bedacht und zwar als „nicht durch Objekte gegeben“, sondern als Vollzug der „Selbsttätigkeit“ des Subjekts. Damit ist zunächst nur Platon wiederholt: die *Verbindung*, egal ob *zwischen* Gegebenen oder im Bezug *auf* ein Gegebenes, wird nicht von den Objekten gegeben, sondern von uns, *von* einer logischen Position *her*. Zur Erinnerung: „[...] das Verschiedene wirkt nicht nur je relational, sondern wirkt nur im Logos [...]: *Nur im Logos hat das Héteron qua Nicht- seinen Ort, dergestalt abschließlich, dass umgekehrt der Logos durch die Möglichkeit dieses Nicht-, durch die Differenz ermöglicht wird.*“¹⁰⁶⁶ Nicht das Objekt gibt Verbindungen und ist schon, sondern umgekehrt: das Objekt wird in Verbindungen gegeben, die wir selbst gemacht haben und die wir deswegen auch als solche erkennen können.¹⁰⁶⁷ Vom Begriff der ‚Verbindung‘ geht Kant nun

sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subjekt [...] gedacht werden kann [= kategorisches Urteil, B 98] [...]. Also sind die Kategorien, ohne Schemate, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen [...].“ (KrV B 186-187)

¹⁰⁶⁵ KrV B 130.

¹⁰⁶⁶ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 30.

¹⁰⁶⁷ Vgl. KrV B 130: „Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und daß die Auflösung, *Analysis*, die ihr Gegenteil zu sein scheint [!], sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur *durch ihn* als verbunden [...] hat gegeben werden können.“ Der Satz ‚Wir haben sie selbst gemacht‘ bedeutet dann auch nicht gleich, dass ‚Konstruktivismus‘ und dem ‚Solipsismus‘ Tür und Tor geöffnet wären – eine solche Behauptung setzte wiederum ein bereits ontologisches Verständnis dieses ‚Machens‘ voraus, das vollkommen ignoriert, dass der Umgang der Wissenschaften mit empirischen Gegenständen die *gegebene Voraussetzung* dieser rechtfertigenden Rede ist. Im Gegenteil: Gerade darum, *weil wir* diese Verhältnisse selbst gemacht haben, *können* sie alle anderen auch teilen. Und *insofern* diese Verhältnisse bloß formale sind – ‚hier... hier... hier...‘, ‚jetzt... jetzt... jetzt...‘ in gleichen, sich wiederholenden Abständen – und *insofern* diese Setzungen dann als Maßeinheiten eingesetzt werden können, um etwas Empirisches zu messen, *müssen* sie sogar von allen geteilt werden. Urteile qua formale Setzungen, sofern sie zur Messung von Gegenständen eingesetzt werden, sind genau deswegen *objektiv* – wegen dem ‚intersubjektiven‘ Teilenkönnen und dem Teilermüssen in Bezug auf ein allen anderen auch vorliegendes Objekt. Dann ist ebenso klar, dass *dieser* Einsatz von Logos – von Verhältnissetzungen – eben auch nur hinsichtlich der Frage ‚Nach welchen Verhältnissen hängen die gemessenen Eigenschaften von ... zusammen?‘ der einzig sinnvolle Logos ist. Neben dieser Möglichkeit – und nicht etwa (im Wert) darunter oder (als Spinnerei) darüber – gibt es viele andere mögliche Logoi, derer sich wissenschaftliche Auslegungen dieser Ergebnisse, kosmologische Annahmen, Modellierungen, didaktische

weiter zu dem, was dort eigentlich verbunden wird: „Der Begriff der Verbindung führt [...] den [Begriff] der Einheit [...] bei sich. Verbindung ist Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen. [...] Also müssen wir diese Einheit [...] noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche enthält.“¹⁰⁶⁸ Gesucht wird also nach dem, was auf der Seite des Bezogenen so etwas wie ‚Einheit des Mannigfaltigen‘ ermöglicht, so, dass es nicht nur Vorstellungen von Gegebenem, sondern auch noch solche von bloß Gedachtem betrifft. Und genau hier formuliert Kant nun eine Reflexivitäts-Struktur: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“¹⁰⁶⁹ Der erste Satz vor dem Semikolon ist genauer in den Blick zu nehmen. Da steht: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können* [...].“ Zunächst ist daran der zweite Satzteil zu bemerken: „muß ... *können*“, d. h. weder muss es (was auch immer) alle Vorstellungen begleiten, noch ist das Begleiten bloß optional – sondern: es muss können, nämlich begleiten, d. h. es muss möglich sein, dass es begleitet. Dann ist auf das ‚Begleiten‘ einzugehen: da steht weder ‚bestimmen‘ (wie in einer Hierarchiebeziehung), noch steht da ‚enthalten‘, wie in einem ‚Bewusstsein‘. ‚Begleiten‘ heißt: es muss *mit* dabei sein können und zwar in Bezug auf das, was es begleitet. Was da begleitet wird, ist auch gesagt „alle meine Vorstellungen“. Nun ist ‚Vorstellung‘ die Immanenz, in der sich die *Kritik der reinen Vernunft* bewegt; das wird – allerdings erst zu Beginn der transzendentalen Dialektik – auch explizit gesagt und ebenso explizit werden die Begriffe, in denen sich die transzendente Analytik vollzieht, mit eingeschlossen:

„Die Gattung ist *Vorstellung* überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine *Perzeption*, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung* (sensatio), eine objektive Perzeption ist *Erkenntnis* (cognitio). Diese ist entweder *Anschaung* oder *Begriff* (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein *empirischer* oder *reiner* Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee*, oder der Vernunftbegriff.“¹⁰⁷⁰

Damit ist der Rahmen dessen, was alles begleitet werden können muss, so weit abgesteckt, dass er sogar noch diejenigen Vorstellungen (z. B. qua ‚Begriff‘) umfasst, die die *Kritik der reinen Vernunft* insgesamt konstituieren. Sofern also auch noch der Satz auf der rechten Seite des Doppelpunkts „*Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*“ eine Vorstellung ist, muss das, was er sagt, auch für ihn noch gelten. Und insofern auch noch die gesamte Satzkonstruktion „Das: *Ich denke*, muß alle meine ... usw.“ eine Vorstellung ist,

Verkürzungen usw. auch ständig bedienen müssen, wenn sie aus diesen Ergebnissen überhaupt so etwas wie einen ‚holistischen Sinn‘ oder das oft und gerne bemühte ‚Bild‘ ziehen wollen, das sich aus den ‚Daten‘ ergibt.

¹⁰⁶⁸ KrV B 130-131.

¹⁰⁶⁹ KrV B 131-132.

¹⁰⁷⁰ KrV B 376-377.

muss das, was sie behauptet, auch noch für diese Vorstellung gelten. Sofern sie aber die Vorstellung ist desjenigen, der sich auf diese Satzkonstruktion als seine Vorstellung bezieht – sei er nun Autor als Leser oder Leser, wie wir Leser sind – überträgt sich die Behauptung auf die Vorstellung noch dieses Lesers, so dass gesagt werden kann: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*“ muss auch noch für die Vorstellungen desjenigen gelten, der die *Kritik der reinen Vernunft* im kritischen Nachvollzug liest. In Bezug auf den Satz selbst kann der Doppelpunkt als Anzeige einer reflexiven Komplikation dienen:

„Das‘ ist der Ausdruck, oder besser das Anzeichen von Vorstellung, nämlich dass es sich mit diesem Ausdruck überhaupt um eine Vorstellung handelt. ‚Ich denke‘, gesperrt gesetzt nach dem Doppelpunkt, ist das Vorgestellte dieser Vorstellung. Wenn der Term ‚Vorstellung‘ ein Verbales, Akthafes enthält, und ein Substantivisches, das sich auf die Seite des Vorgestellten bezieht, so liegt das erste im ‚Das‘, das zweite im ‚Ich denke‘ – das *als* Akt vorgestellt ist [...]. Der Ausdruck insgesamt ist also eine Vorstellung, und zwar eine, die in diesem Satz der KrV vorgestellt ist.“¹⁰⁷¹

Für den Satz selbst kann also für ‚Das: ...‘ eingesetzt werden ‚[Ich denke:] ...‘, vermittelt alleine über den Doppelpunkt, der aus einer substantivierenden Bezeichnung ‚das ‚Ich denke‘ zugleich ein Zitat zu machen erlaubt, so dass das, was alle Vorstellungen begleiten können muss (und nicht: begleiten muss) eben ‚Ich denke‘ ist. Ebenso wie innerhalb der Satzkonstruktion *kann* nun auch diese selbst noch jederzeit durch den Leser hinter ein ‚Ich denke‘ gesetzt werden: ‚[Ich denke:] ‚Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*.“ Und angewendet auf meine eigenen Vorstellungen, nun abseits dieser einen aus der *Kritik der reinen Vernunft*, muss auch ich in jedem Bezug, den ich vollziehe, sagen *können*, *dass ich mich beziehe*. Und wenn ich nun als Skeptiker auftrete, als Opponent von Kant, der alles verneint, was Kant ihm vorlegt, dann beiße ich in Bezug auf diesen Satz auf Granit: Sobald ich den Satz auch nur verneine, sobald ich ‚nein!‘ sage, habe *ich* ‚nein!‘ gesagt – und das muss ich jederzeit sagen können, wenn mein Einwand Geltung für einen anderen beanspruchen soll. Das heißt: „Wenn ich spreche, kann ich jederzeit auch ‚Ich‘ sagen, und folglich muss ich ‚ich‘ sagen können. Ich muss es können, da ich’s nun mal kann, und ich kann es, da ich’s nun mal tue, laufend. Wenn ich spreche, kann ich es, zum Beispiel wenn ich das soeben Gesagte gesagt habe.“¹⁰⁷² Das ‚Ich denke‘ fungiert auch hier nicht als eine ‚Substanz‘, sondern eben als eine Auslegung der logischen Position, was Kant auch mehrfach deutlich macht: „Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt [...] bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie *ich* an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin. Diese *Vorstellung* ist ein *Denken*, kein *Anschauen*.“¹⁰⁷³ Dieses ‚Dass‘ ist das geheimnisvolle ‚transzendente Ego‘ oder ‚transzendente Bewusstsein‘, nichts weiter.¹⁰⁷⁴ Es muss auch nicht unbedingt als solches ausgelegt werden, sondern es ergibt sich eben als reines ‚Von-wo-her‘, als ‚x‘, wie Kant noch einmal im Para-

¹⁰⁷¹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 167-168.

¹⁰⁷² Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 171.

¹⁰⁷³ Kant KrV B 157.

¹⁰⁷⁴ Vgl. KrV A 117 Anm.: „[...] daß die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andere (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transzendente Bewußtsein sei.“

logismus-Kapitel deutlich macht.¹⁰⁷⁵ Das ‚Ich denke‘ ist als ‚reines Bewusstsein‘ schlicht nicht konsistent denkbar, denn auch ‚reines Bewusstsein‘ ist bereits eine bestimmte Vorstellung. Dementsprechend ist es durchaus konsequent, dass von einem ‚x‘ die Rede ist, was eigentlich das markiert, was in jeder bestimmten Vorstellung bereits vorausgesetzt ist: die *logische Position*, die Setzung des Gesetzten, das ‚Dass‘, aber eben eines bereits bestimmten ‚Was‘.¹⁰⁷⁶ Damit ist die Grenze ohne Außen gedacht, nämlich derjenigen Immanenz, die – im Logos der *Kritik der reinen Vernunft* – ‚Vorstellung‘ ist. Und damit ermöglicht nicht eigentlich das ‚Ich denke‘, sondern ermöglicht die *Satzkonstruktion* „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können [...]“ ihre Struktur¹⁰⁷⁷ – und eigentlich erst diese Immanenz als eine, die tatsächlich *alles* irgendwie Bestimmte umfasst, denn „sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte [...]“.¹⁰⁷⁸ Der Ausschluss dieses performativen Widerspruchs ergibt für die *Kritik der reinen Vernunft* und noch für ihren Leser eine Letztbegründung qua denklogischer Differenzierung, die in der (reflexiven) Begründung von reflexiver Komplikation qua ‚Synthesis‘ auch und zugleich alle Verbindungen betrifft, die in der *Kritik der reinen Vernunft* hergestellt werden.

Die beiden gegebenen Beispiele für die Verwirklichung von Letztbegründung qua denklogischer Differenzierung machen deutlich, dass ein Logos durchaus letztbegründet sein kann, ohne dass der Text an dieser Stelle schon anhalten müsste. Im Gegenteil ist es immer möglich, die festgestellte logische Notwendigkeit nachträglich in eine ontologische umzuwandeln, einfach indem man sie als Sache und nicht mehr als Begriff oder Begriffsverhältnis auslegt. Eine denklogische Differenzierung benötigt für den Umschlag in eine seinslogische Nivellierung nur einen kleinen Schritt. Beides aber bleiben Letztbegründungen, die im Rückgang von einer in Frage oder Zweifel gesetzten Ausgangslage – die empiristischen Vorurteile im Falle Descartes‘, die ontologischen Vorurteile im Falle Kants – hin zu dem gewonnen werden, was nicht nur für die Inhalte der in Zweifel gezogenen Vorurteile, son-

¹⁰⁷⁵ Vgl. Kant KrV B 403-404. „Zum Grunde derselben [der transzendentalen Seelenlehre] können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert [also: ‚ab-solut‘, D.P.Z.], niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel [!] herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon [!] bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen [...], weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntnis genannt werden soll [...]“ Vgl. dazu auch Anhang 15.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Kant KrV B 406: „Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung in Absicht [Hinsicht] auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen.“

¹⁰⁷⁷ Es ist *diese Struktur*, die Kant ‚ursprüngliche Apperzeption‘ nennt, vgl. KrV B 132: „Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, [...] oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem [!] es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.“ Die ‚ursprüngliche Apperzeption‘ wäre dann so etwas wie reflexive Komplikation bei Kant.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 168.

dern auch noch für die eigenen Antworten und für das eigene Antworten insgesamt zu gelten hat.

Es wurde deutlich, dass seinslogische Nivellierungen selbst eine interessante Vielfalt aufweisen – vom ‚reinen Akt‘ zur ‚unerkennbaren Materie‘, von einer ‚geheimen Macht‘ bis zu einem ‚Sein an sich‘, aber auch von der ‚Geschichte‘ über das ‚Bewusstsein‘, die ‚Seele‘, die ‚Sprache‘ und die ‚Substanz‘ bis hin zu hochdifferenzierten ontologischen Binnenbereichen, die für das nicht streng denklogische Selbst- und Weltverhältnis von entscheidender Wichtigkeit und Bedeutung sind. Umgekehrt muss eine denklogische Differenzierung immer den jeweiligen Logos in den Blick nehmen, die Hinsichten unterscheiden und auf Neben- und Seitenwege achten. Sie kann sich gerade nicht erlauben, pauschal von ‚Alles‘ oder ‚Nichts‘ auszugehen, sondern muss sich mit den konkret vorliegenden Setzungen auseinandersetzen, in denen eben ‚einiges so‘, ‚einiges nicht so‘ sich ergeben hat. Eine solche explizierende Analyse, die nicht nur kritisch, sondern selbst konstitutiv sein soll, ist mühsam und komplex – ebenso, wie die Übernahme bestehender Methoden, Meinungen und Weltanschauungen eben einfacher und pragmatischer ist. Ihnen ist allen gemeinsam ihre Pluralität, ihre Möglichkeit, sich als Logoi auf Beliebiges zu beziehen, andere Logoi zu verneinen, zu kritisieren oder zu bejahen und zu affirmieren.

Was aber passiert, wenn implizite oder explizite Reflexivität nicht an das ‚Ende‘, sondern an den ‚Anfang‘ einer Rede gestellt werden? Diese beiden Formen, die das Konzept der ‚Letztbegründung‘ gleichsam invertieren, in eine Art ‚Erstbegründung‘, wurden weiter oben *dogmatischer Exzess* und *poietischer Prozess* genannt und sollen nun genauer in den Blick genommen werden.

6.3.3. *Dogmatischer Exzess*

Die Struktur des dogmatischen Exzesses besteht in einem Gefüge, das implizite Reflexivität nicht als Auslegung eines ‚Letzten‘ ins Werk setzt, sondern als ‚Erstes‘, als *von allen anderen bereits anerkannte* (oder anzuerkennende) Voraussetzung der eigenen Rede. Der dogmatische Exzess behauptet damit einen performativen Widerspruch in Geltung, und zwar in mehrerlei Hinsicht. Zunächst wird in einer Letztbegründung (oder eben Erstbegründung) qua dogmatischem Exzess die eigene logische Position nachträglich durch einen inhaltlich ausgelegten Rahmen gleichsam ‚ausgetauscht‘: So *verschwindet* die eigene Relativität im Hinblick auf die Bestimmtheit der Rede und macht dem Schein einer im Vorhinein vorausgesetzten Geltung Platz. Um überhaupt wahrgenommen zu werden, muss eine dogmatische Setzung weiterhin im Gespräch geäußert werden, so, dass diese Setzung zunächst eben faktisch – aus der Sicht aller Anderen – eine bestimmte Setzung unter vielen bestimmten Setzungen ist. Inhaltlich wird aber die logische Position als Allgemeinplatz vorgebracht, so, als hätten alle anderen diesem Allgemeinplatz bereits zugestimmt. Noch einmal Stekeler-Weithofer: „[D]er Dogmatiker erkennt das Implizit-Relationale seiner Urteile gerade nicht (an). Er tut vielmehr so, als wäre ein Urteil der Art ‚x ist groß‘ oder auch ‚x hat die Eigen-

schaft E' absolut situationsinvariant.“¹⁰⁷⁹ So wird eine Aussage über ‚Alles‘ – auch das wurde bereits gesagt – zu einer Aussage über ‚Alles, was ich für ‚Alles‘ halte‘, während *zugleich* eben dieses ‚was ich für ... halte‘ inhaltlich *durchgestrichen* wird.

Darin liegt nun der erste performative Widerspruch des dogmatischen Exzesses: Eine partikuläre Position wird im Nachhinein als eine im Vorhinein absolute Position gesetzt – von *einer im gemeinsamen Diskurs je nur partikulären Position aus*. Strukturlogisch betrachtet ist diese Setzung folgenscher: Ist die eigene Meinung einmal als ein Rahmen installiert, der aus Sicht des Dogmatikers im Vorhinein für alle anderen gelten muss, dann bleibt dem Anderen, der an diesem Logos ebenso teilnimmt, nur noch die Affirmation übrig. Dementsprechend ist der Rahmen des Geltungsbezugs oft so allgemein gewählt, dass die eigene Auslegung dieses Rahmens für die einzige Auslegung dieses Rahmens nicht gleich auffällt: ‚Natur‘ – alles ist immer schon natürlich und ich weiß, was natürlich ist;¹⁰⁸⁰ ‚Geschichte‘ – es gibt ein objektives Gesetz der Geschichte und ich kenne es; ‚Gott‘ – ‚Alles ist durch Gott bestimmt und ich kenne seinen Willen‘; ‚ursprüngliche Absicht‘ – ‚Was ich gesagt habe, wird immer wieder von Anderen missverstanden, es war eigentlich ganz anders gemeint‘¹⁰⁸¹ – oder eben: ‚Was er sagt/schreibt, wird von allen anderen missverstanden, aber ich kenne die eigentliche Autorintention‘.

Ein dogmatischer Exzess, ist man einmal hineingeraten, lässt sich so schwer abschütteln. Das ist auch deswegen so, weil – in einem weiteren Schritt – der Widerspruch, in dem man sich befindet, *durch die gleichzeitige Geltungssetzung* unproblematisch erscheint: Als problematisch erscheint immer nur das, was die Anderen sagen, wenn sie nicht zustimmen. *In* einer Begründung qua dogmatischen Exzess hat umgekehrt derjenige, der spricht, immer schon Recht. Und genau darin gewinnt der dogmatische Exzess den Charakter von Gewalt gegenüber allen anderen Teilnehmern am Logos: Er ist Bezeugung statt Überzeugung, Bekenntnis statt Erkenntnis, Verkündung statt Begründung, Mission statt Ausbildung. Die

¹⁰⁷⁹ Stekeler-Weithofer, Philosophiegeschichte (wie Anm. 52), S. 185. – Vgl. umgekehrt, in Rückwendung auf die eigene logische Praxis, Held, Heraklit (wie Anm. 379), S. 3-4: „Es ist [...] möglich, den Gefahren des Dogmatismus, die das Eingeständnis einer wie auch immer gefaßten Überlegenheit des Denkens gegenüber jener ihm vorgelagerten Dimension zweifellos birgt, dadurch zu entgehen, daß man die Überlegenheitsposition des Denkens nicht naiv einnimmt, sondern gerade das *Verhältnis* des Denkens zu dem, worüber es sich durch Selbstunterscheidung erhebt, *als Verhältnis* thematisiert.“

¹⁰⁸⁰ Solche Aussagen über ‚Natur‘ werden dann oft verbunden mit naturalistischen Fehlschlüssen, die nicht nur festlegen, was ‚natürlich‘ ist, sondern die auch noch beanspruchen, für alle Anderen festzulegen, was allein ‚natürlich‘ sein *soll*. Damit wird nicht nur die eigene Auslegung verabsolutiert, sondern allen anderen als Ethos *vorgeschrieben*.

¹⁰⁸¹ In einer solchen Behauptung zeigt sich aber eine reflexive Amphibolie: Die Klage darüber, dass der Andere die eigene Intention stets verfehlt, ist dann dogmatisch, wenn die eigene Position als ‚uneinholbar‘ behauptet wird. Zugleich kann eine solche Klage aber auch selbst den Dogmatismus eines Anderen anzeigen, der für das Verständnis einer Aussage seinerseits die eigene dogmatische Setzung voraussetzt. Die Entscheidung darüber, wer nun eigentlich der Dogmatiker ist und wer nur missverstanden wird, kann sich so nur aus der *genauen Aufmerksamkeit auf den gemeinsam geteilten Logos* ergeben. Idealerweise würden zwei einander fortlaufend (angeblich) missverstehende Parteien dann versuchen, ihre jeweiligen Positionen an dieses gemeinsam Geteilte zu knüpfen und die jeweiligen Perspektiven von diesem Gemeinsamen her zu erschließen. Das Festhalten solcher Erschließungsregeln kann sich dann wieder als ‚Logik‘ oder ‚Methode‘ niederschlagen, so dass sich hier einmal mehr ein Logikverständnis ergibt, das nicht qua Axiom, sondern qua Dialog etabliert werden kann.

reflexive Struktur des dogmatischen Exzesses entspricht also einer *Selbstermächtigung, die zugleich vor sich selbst verborgen wird* – der performative Widerspruch liegt damit nicht nur in der Verwechslung von (im Vorhinein betrachtet) partikulärer und absoluter Auslegung, von Geltungsbehauptung und Geltungssetzung, sondern er liegt auch noch – reflexiv – darin, dass der eigene Widerspruch gleichsam sich selbst nachträglich verbirgt: Ist eine ‚Wahrheit‘ einmal eingesehen und ist diese eingesehene ‚Wahrheit‘ die Bedingung *für alles andere*, dann erscheint *die Infragestellung dieser ‚Wahrheit‘ als Infragestellung dieses ‚Alles‘*. – Ist diese ‚Wahrheit‘ (oder ein ‚Ursprung‘) aber als bestimmte Setzung gedacht, kann diese Setzung auch von Anderen verneint werden. Der (nichtdogmatische) Skeptiker, der die ‚Wahrheit‘ bezweifelt, erscheint für den Dogmatiker dann entsprechend als ein ‚Nihilist‘ oder ‚Relativist‘, allgemeiner als ‚Gegner‘ oder ‚Feind‘ – oder gleich als ‚Agent‘ einer im verborgenen gegen die ‚Wahrheit‘ arbeitenden Macht. Daraus ergibt sich ein weiterer Aspekt der reflexiven Struktur des dogmatischen Exzesses: Die eigene, im Vorhinein bloß relative, Setzung wird durchgestrichen – und dafür wird diejenige der Anderen umso deutlicher wahrgenommen; der eigene performative Widerspruch macht sich selbst ‚unsichtbar‘ – dafür scheinen alle anderen, darin gleichsam ‚irrational‘, sich ständig selbst zu widersprechen, wenn sie die (aus Sicht des Dogmatikers) eigene anerkannte ‚Wahrheit‘ nicht auch, und zwar ohne kritische Nachfrage, anerkennen.¹⁰⁸² Das ist aus Sicht des Dogmatikers nur konsequent gedacht: Wenn die angenommene ‚Wahrheit‘ als Auslegung der eigenen logischen Position auch für alle anderen logischen Positionen angenommen wird, dann ergibt sich ein performativer Widerspruch bei den ‚Gegnern‘ immer genau dann, wenn sie sich ‚selbst‘ – d. h. der ihnen durch den Dogmatiker vorgeschriebenen ‚Wahrheit‘ – durch Infragestellung oder Verneinung widersprechen. Den eigenen Widerspruch in Geltung zu setzen bedeutet damit, sich das alleinige *Recht* vorzubehalten, alle anderen in den Widerspruch zu der im Vorhinein in Geltung gesetzten Wahrheit zu setzen. Dabei entscheidet allein das *Wie* der

¹⁰⁸² Vgl. Žižek, Slavoj: Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen, Berlin 2000, S. 113-114: „Wenn man von einem narrativen Muster zu einem anderen übergeht, das es uns gewissermaßen ermöglicht, ‚die Vergangenheit umzuschreiben‘, muß das neue ‚Beschreibungsvokabular‘ den traumatischen Exzeß seiner eigenen gewaltsamen Durchsetzung ausschließen bzw. verdrängen [...]. Dieser ausgeschlossene (‚urverdrängte‘) Mythos, der die Grundlage der Herrschaft des Logos bildet, ist daher nicht einfach ein Ereignis der Vergangenheit, sondern eine permanente gespenstische Präsenz, ein untotes Gespenst, das ständig insistieren muß, damit der gegenwärtige symbolische Rahmen auch weiterhin funktioniert. [...] Einerseits ist das Ereignis das unmögliche Reale der Struktur, seiner synchronen symbolischen Ordnung, die gewaltsame Geste, die die Rechtsordnung hervorbringt, welche eben diese Geste rückwirkend zu einer ‚illegalen‘ macht und sie auf den gespenstischen verdrängten Status von etwas degradiert, das niemals vollständig anerkannt/symbolisiert/eingestanden werden kann. [...] Andererseits kann man auch das genaue Gegenteil behaupten: Ist nicht der Status des Ereignisses selbst (die mythische Erzählung der primordialen gewaltsamen Gründungsgeste) letztlich phantasmatisch, ist sie nicht ein Phantasiekonstrukt, dazu bestimmt, das Unerklärliche zu erklären (die Ursprünge der Ordnung), indem sie das Reale des strukturellen Antagonismus, der strukturellen Aporie, Unmöglichkeit, verbirgt, unsichtbar macht, welche die strukturelle synchrone Ordnung daran hindert, ihr Gleichgewicht zu erlangen? [...] Die Struktur kann nur durch die Verschleierung der Gewalt ihres Gründungsereignisses funktionieren, doch die Erzählung dieses Ereignisses ist letztlich nichts als eine Phantasie, die den lähmenden Antagonismus, die schwächende Inkonsistenz der strukturierenden/synchronen Ordnung überwinden soll.“ Damit ist das Wechselspiel von Reduktion und Regress *zugleich* als konstitutiv bedacht.

dogmatischen Setzung darüber, ob sich die dogmatische Sanktionsbereitschaft nur auf den diskursiven Widerspruch bezieht oder ob auch kontingenterweise bestimmte Eigenschaften – Hautfarbe, Abstammung, Aussehen, sexuelle Orientierung, religiöses Bekenntnis usw. – Anzeige für den (vermeintlichen) Widerspruch und damit den Verrat an der ‚Wahrheit‘ sind. – Erkennbar ist so die Welt des Dogmatikers gleichsam auf den Kopf gestellt und ebenso aber zugleich wunderbar einfach geworden: Er allein entscheidet darüber, *wie* sich das ‚Alles‘ darstellt und muss zugleich, qua Übertragung dieser Entscheidung an einen absoluten Geltungsrahmen oder eine Geltungsinstanz von ‚Außen‘, keine Verantwortung für diese Entscheidung tragen. Das heißt aber auch, dass *jede beliebige Stelle* in den gemeinsam geteilten Logoi potentiell dogmatisierbar ist: Nicht sind Religionen automatisch dogmatisch und Wissenschaften sind automatisch nichtdogmatisch.¹⁰⁸³ Sondern die *Art und Weise* ist es, wie sich auf bestimmte Inhalte *im Hinblick auf die Geltung für alle anderen* bezogen wird. Wenn aber nun ein Logos qua dogmatischem Exzess begründet wird, dann ist damit stets im Blick, dass dieser bestimmte und endliche Logos eigentlich *alles* ist, *was man* zu dem jeweils Thematisierten *sagen kann*. Das ‚Alles‘ wird, so wurde gesagt, zu dem gemacht ‚was ich für ‚Alles‘ halte‘ und dieser Bezug auf ‚mich‘ wird zugleich durchgestrichen. Wenn aber ein *bestimmter und endlicher* Logos eingesetzt wird für *potentiell unendliche* Möglichkeiten von Logoi, Möglichkeiten, es auch anders zu sehen als der in Geltung gesetzte Logos, dann reicht es irgendwann nicht mehr aus, dass der Dogmatismus alle Andersdenkenden in die ‚Abnormalität‘ oder ‚Krankheit‘ verdammt. Denn die faktischen Möglichkeiten des Andersdenkens und des Widerspruchs gegen eine solche dogmatische ‚Wahrheit‘ werden ja nicht allein dadurch schon ausgesetzt, weil der Dogmatiker es so wünscht – es sei denn, er besäße die Mittel und Wege, diejenigen, die ihm widersprechen, zum Schweigen zu bringen. In diesem Aspekt des Dogmatismus kann der Dogmatiker also in seiner Auslegung überall Agenten einer feindlichen Macht entdecken, die die eigene Auslegung des ‚Alles‘ bedrohen und diese (angeblich) vernichten wollen.¹⁰⁸⁴ Diese ‚Entdeckung‘ auf der inhaltlichen Seite ist

¹⁰⁸³ Dieser Sichtweise hängen Vertreter von schon als reaktionär zu bezeichnenden Naturalismen und Szientismen an. Für die in den Feuilletons aktuell ausgetragene Debatte können exemplarisch die beiden konträren Ansätze von Boghossian und Nagel stehen, vgl. Boghossian, Paul: *Angst vor der Wahrheit* [sic!]. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus, übers. v. Jens Rometsch, Berlin 2013; Nagel, Thomas: *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, übers. v. Karin Wördemann, Berlin 2013. – Während Boghossian auf das seit den frühen 90ern beliebte Schreckgespenst eines angeblich allgegenwärtigen ‚postmodernen Relativismus‘ (usw.) zurückgreift, den er zu einer wissenschaftlichen „Orthodoxie“ (10) aufbläst, um diesen Strohmann dann mit viel Getöse zerstören zu können, bietet Nagel eine feinnervige Analyse der dogmatischen Strukturen, die die vor allem angelsächsische Diskussion prägen. Dabei lässt sich Nagels stärkste These wie folgt zusammenfassen: „Eine solche Weltanschauung ist keine notwendige Bedingung für die Ausübung irgendeiner dieser Wissenschaften, und ihre Akzeptanz oder Nichtakzeptanz hätte im Großen und Ganzen keine Auswirkung auf die wissenschaftliche Forschung.“ (14) Nagel plädiert hier für eine *selbstkritische* Haltung und für eine *Differenzierung* von Philosophie, Weltanschauung und wissenschaftlicher Forschung – die Reaktionen auf sein Buch (u. a. von namhaften Wissenschaftlern und Philosophen wie Pinker, Dennett oder Blackburn) sind Gradmesser dafür, wie sehr die heute praktizierte ‚philosophy‘ angelsächsischer Prägung ihren (vermeintlichen) Gegnern ähnelt ‚wie der Hund dem Wolf‘.

¹⁰⁸⁴ Der Populist macht sich dann eigentlich nur die Amphibolie zwischen ‚Alles, was ich für ‚Alles‘ halte‘ und ‚Alles, was ist‘ zunutze: Indem er so spricht, als spräche er über ‚Alles‘, tatsächlich aber nur über seine Ausle-

strukturlogisch bedeutsam: Denn auf der operativen Seite liegen die Möglichkeiten des Widerspruchs ja vor allem dort, wo gerade mal nicht gesprochen oder geschrieben wird und so eine andere Perspektive das Wort ergreifen kann, während die eine schweigt. In einem dogmatisch exzessiven Logos werden also auf der inhaltlichen Seite nicht nur Agenten entdeckt, sondern es wird auch auf der operativen Seite dafür gesorgt, *dass so viele logische Positionen im Diskurs wie möglich und so lange wie möglich* durch die Verkündung der eigenen ‚Wahrheit‘ okkupiert sind.¹⁰⁸⁵ Durch diese strukturlogische Mechanik verstärkt sich also ein dogmatischer Exzess gleichsam selbst – z. B. durch ‚Propaganda‘¹⁰⁸⁶ – und treibt so eine ‚Gleichschaltung‘ der bestimmten Setzungen aller anderen logischen Positionen voran, so dass die ausgemachten ‚Agenten‘ immer mehr und immer realer als Angreifer gegen die im Vorhinein in Geltung gesetzte und zugleich immer weiter realisierte Auslegung des ‚Alles‘ erscheinen. Mit dieser Komplexion hat der dogmatische Exzess dann strukturlogisch eine Art Gleichgewichtszustand erreicht: Die eigene logische Position akkumuliert Diskurs-

gung von ‚Alles‘ spricht, verschwimmen die Ränder. Gut funktionierende Propaganda ist dann dementsprechend immer eine Mischung aus Fakten, tatsächlichen Problemlagen, aktuellen Themen – und Fiktionen, angeblichen Beweisen und Verschwörungstheorien. Ihre größte Schwäche ist dementsprechend ihr *Zusammenhang*, der zumeist mit logischen Fehlleistungen gespickt ist und aus Assoziativ- und Kurzschlüssen besteht. Einen Populisten ‚widerlegt‘ man so am besten nicht durch das ‚Faktenspiel‘, das er selbst etabliert, sondern durch die Widerlegung der von ihm operativ eingesetzten logischen Schemata und der wenigen Quellen, auf die er sich beruft. Da die Wirkung seines Populismus nicht von seiner Intention, sondern vom Glauben seiner Zuhörer abhängig ist, geht es sodann weniger darum, ihn zur vernünftigen Einsicht zu bewegen, sondern seine Glaubwürdigkeit vor seinem Publikum zu erschüttern.

¹⁰⁸⁵ Dieser strukturlogische Aspekt kann sich institutionalisieren, vgl. Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002, S. 191. Agamben gibt das Beispiel des ‚flamen Dialis‘, einem der höchsten römischen Priester: „Die Besonderheit seines Lebens liegt darin, daß es in keinem Augenblick zu unterscheiden ist von den kultischen Funktionen, die er erfüllt. Darum sagten die Römer, der *flamen Dialis* sei [...] jeden Moment in einer ununterbrochenen Festlichkeit handelnd.“ – Vgl. auch Žižek, *Das fragile Absolute*, S. 25 Anm. 13: „Das, was Fidel Castros berühmte Aussage ‚Innerhalb der Revolution alles, außerhalb nichts‘ zu einer problematischen, ja totalitären macht, ist die Art und Weise, wie sie ihre völlige Unbestimmtheit bemäntelt. Denn sie sagt nichts darüber, *wer, aufgrund welcher Kriterien darüber entscheidet*, ob ein bestimmtes Kunstwerk [...] tatsächlich der Revolution dient oder ob es sie unterminiert. So aber sind die Entscheidungen der *Nomenklatura* völliger Beliebigkeit anheimgestellt.“ Dem ununterbrochenen Kult des *flamen Dialis* steht – im kommunistischen Faschismus – der quasi als ‚nunc stans‘ organisierte Ausnahmezustand des revolutionären Akts gegenüber, der Jahrzehnte aufrechterhalten bleiben kann.

¹⁰⁸⁶ Dass ‚Propaganda‘ nicht unbedingt totalitäre politische Systeme betreffen muss, das hat – mit bemerkenswertem Zynismus – Bernays festgestellt, vgl. Ders., *Propaganda* (wie Anhang 23), S. 9: „Organizing chaos [Überschrift] The conscious and intelligent manipulation of the organized habits and opinions of the masses is an important element in democratic society. Those who manipulate this unseen mechanism of society constitute an invisible government which is the true ruling power of our country.“ Aus dieser Perspektive erscheint die ‚Dialektik der Aufklärung‘ noch einmal in einem anderen Licht: ‚Bildung‘ und ‚Autonomie‘ sind nicht zwangsläufig miteinander verbunden; erstere kann auch als Mittel eingesetzt werden, um das ‚Regiertwerden‘ zu *optimieren*. Vgl. S. 20: „Universal literacy was supposed to educate the common man to control his environment. Once he could read and write he would have a mind fit to rule. [...] But instead of a mind, universal literacy has given him rubber stamps, rubber stamps inked with advertising slogans, with editorials, with published scientific data, with the trivialities of the tabloids and the platitudes of history, but quite innocent of original thought. [...] The mechanism by which ideas are disseminated on a large scale is propaganda, in the broad sense of an organized effort to spread a particular belief or doctrine.“

macht, die durch Verteiler – Multiplikatoren und Repetitionen – zugleich inhaltlich so viel wie möglich diskursiven Raum einnimmt. Und diese ‚Machtergreifung‘, wie auch die eigene faktische Willkür, kann gerechtfertigt werden durch ‚Agenten‘ einer ‚Gegenseite‘. So verstärken sich inhaltlicher und operativer Aspekt gleichsam gegenseitig, darin der Struktur einer Paradoxie gar nicht unähnlich. Der dogmatische Exzess kann nur gleichsam ‚im Sein‘ gehalten werden durch unendliche Wiederholung seiner selbst, durch einen unproduktiven Selbst-Regress, der alle anderen Logoi, alle anderen Möglichkeiten, insgesamt: Differenz auch inhaltlich so zu verdrängen versucht, wie er seine eigene Differenz verdrängt hat.¹⁰⁸⁷

Beispiele für diese reflexive ‚Selbstermächtigung‘ – mit Kapitel 5: die Auslegung der eigenen logischen Position als überlogische Macht – sind schnell gefunden: Die Begriffe ‚Bekennnis‘ und ‚Verkündigung‘ scheinen auf Religion zu weisen; die Begriffe ‚Propaganda‘ und ‚Ermächtigung‘ weisen auf politischen Faschismus jeglicher Couleur. Und doch ist auch wieder daran zu erinnern, dass hier nicht irgendwelche Inhalte von irgendwelchen *bestimmten* Lehren in Frage gestellt sind, sondern dass hier die Strukturierung eines Logos‘ im Blick steht, der von in Geltung gesetzter impliziter Reflexivität ausgeht. Es ist diese implizite Reflexivität, die wesentlich mitverantwortlich ist für die ebenso implizit reflexiven Phänomene, die sich in und durch einen solchen Logos zeigen. – Philosophische dogmatische Exzesse kommen in der philosophischen Tradition relativ selten vor, denn die meisten Texte halten sich an den Ausschluss des dialogischen Widerspruchs: Wer schon im Vorhinein Recht hat, der sucht keinen Dialog, höchstens Zuhörer für seinen Monolog. Häufiger sind sie anzutreffen in der philosophischen Kommentarliteratur: Es ist durchaus üblich, in philosophischen Diskussionen wie in einem Quartettspiel einen Philosophen gegen einen anderen zu setzen. Sofern dann zwei Dogmatiker am Werk sind, wird dieses Kreise-um-Kreise-Ziehen solange wiederholt, bis entweder einer von beiden (oder beide) keine Lust mehr haben oder der jeweils andere ‚bekehrt‘ ist. Die Bewunderung für die Schönheit und Tiefe von philosophischen Gedanken kann in solchen Spielen schnell umschlagen zu einem verbissenen Kampf darum, was der jeweils eigene Philosoph auch schon und noch besser gesehen hat. – In der Argumentationstheorie und Rhetorik (und neuerdings der kognitiven Psychologie) schlagen sich dogmatisch-exzessive Gesprächshaltungen in den vielen ‚fallacies‘ bzw. ‚biases‘ nieder, in denen nicht auf das Argument des Anderen eingegangen, sondern versucht stattdessen wird, es z. B. durch Diffamierung (‚argumentum ad personam/ad hominem‘) oder durch Berufung auf ‚alle anderen‘, die es genauso sehen (‚argumentum ad populum‘) zu ‚entkräften‘.¹⁰⁸⁸ Wie viel solche eigentlich nur logisch oder höchstens rhetorisch erscheinenden re-

¹⁰⁸⁷ Vgl. Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 167: Die Möglichkeiten zum dogmatischen Exzess „sind *keine*, weil sie vielmehr Möglichkeiten vernichten oder eingrenzen. Sie sind nicht Macht, sondern Gewalt. Wer sie ergreifen zu müssen scheint, sieht noch nicht vernünftig ein, dass er damit auch seine eigene Macht schmälert, weil er auf sie fanatisch fixiert bleibt.“

¹⁰⁸⁸ Viele der logischen ‚fallacies‘ oder Fehlleistungen lassen sich auf dogmatische Setzungen zurückführen: Der ‚Strohmann‘ unterstellt dem Anderen eine Behauptung oder Intention, die dieser gar nicht teilt; der mereologische Fehlschluss nimmt ein Partikuläres oder ein Teil für das Ganze; der Fehlschluss ‚cum hoc ergo propter hoc‘ setzt zwei irgendwie assoziierbare Ereignisse in einen Kausalzusammenhang; die Reduktion auf die ‚false alternative‘ reduziert die Antwort des Anderen auf eine ‚entweder/oder‘-Struktur (wie in Eubulides‘ Fangschlüssen nur ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ erlaubt sind); das ‚argumentum ad ignorantiam‘ verabsolutiert das eigene

flexiven Selbstermächtigungen mit ganz alltäglicher Gewalt qua Diskurs zu tun haben, das hat Peter Suber in seiner Studie *Logical Rudeness* in einem drastischen Beispiel deutlich gemacht: „Consider the case of a rapist who believes that ‚no‘ means ‚yes‘ and that struggle indicates pleasure. [...] The effect is to equate a woman’s consent with a man’s belief in a woman’s consent.“¹⁰⁸⁹ Das ist nicht die bloß metaphorische Übertragung einer Vergewaltigung auf ein eigentlich logisches Geschehen – das wäre geschmacklos –; sondern die jeweiligen Auslegungen sind *strukturgleich*: Ebenso wie der Vergewaltiger seinem Opfer unterstellt der Dogmatiker seinem Gegner eine Sichtweise, die dieses bzw. dieser gar nicht teilt oder teilen muss. Und ebenso, wie ein Vergewaltiger dann vor Gericht behaupten kann, sein Opfer wäre eigentlich der Täter, *sein Opfer* hätte versucht, *ihn* zu verführen – ebenso kann der Dogmatiker dem Anderen eine Behauptung oder Intention unterstellen und sich dann durch eben diese unterstellte Behauptung oder Intention bedroht fühlen und sie lauthals beklagen.¹⁰⁹⁰ *Der Täter macht sein Opfer zum Täter – und sich zu dessen Opfer.*¹⁰⁹¹ Das heißt

Nichtwissen für alle Anderen; die Beweislastumkehr fordert vom Kritiker Begründungen, ohne selbst welche vorzulegen; das ‚academic derailing‘ zwingt das Thema eines Dialoges in eine neue Spur usw. – Dass psychologische ‚biases‘ neuerdings in der kognitiven Psychologie die eigentlich logischen Fehlschlüsse qua statistischer Extrapolation aus Fragebogen-Auswertungen verdrängen, hat mit einem unreflektierten oder auch offen eingestandenen Psychologismus zu tun, so dass interessanterweise die Klage über den Dogmatismus eines Logos‘ sich verschiebt in die Feststellung eines ‚biased thinking‘, dem man dann durch ‚neuro-enhancement‘ beikommen kann. Damit ist das logisch-kritische Instrumentarium selbst, im Gesamten, einer dogmatischen Setzung (einer ‚confirmation bias‘) zum Opfer gefallen, die es nun als materiale Fehlleistung des ‚Gehirns‘ interpretiert. Der dogmatische Exzess ist damit gewissermaßen in der Mitte des gehypten Diskurses ‚mind and brain‘ angekommen. Vgl. zu einer wohltuend kritischen Stimme Hasler, Felix: Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung, Bielefeld ²2013.

¹⁰⁸⁹ Suber, Peter: *Logical Rudeness*, in: Bartlett, Steven J./Ders. (Hgg.): *Self-Reference. Reflections on Reflexivity*, Dordrecht u.a. 1987, S. 41-67: 47-48. – Vgl. S. 46: „[A] theory may be rude if only it treats any sub-activity of theorizing or debating and identifies any sort of flaw, fallacy, foible or fault that could justify a theory in dismissing an objection as false, flawed, fallacious, irrelevant, or inapplicable.“ Und S. 50: „Rudeness drives a wedge in between logical argument and rhetorical persuasion, preventing the power of the former from aiding the power of the latter. The rude, insulated believer need not be illogical to be protected by the mantle of rudeness; he must believe a theory of a certain kind, with the sort of good faith devotion that seeks to preserve the theory’s consistency and to apply it with all explananda within its domains.“

¹⁰⁹⁰ Der strukturlogische Unterschied zwischen dem Beklagen von wirklicher und dem Beklagen von bloß angeblicher Gewalt ist damit stets an *die Qualität der Beweismittel* gebunden. Das Beklagen angeblicher Gewalt wird in seinen Beweismitteln immer den Charakter einer Fiktion, eben eines ‚Strohmanns‘ oder ‚Sündenbocks‘ aufweisen. Abseits der juristischen Aufarbeitung von Gewalt käme damit auch der Philosophie eine *entscheidende* Verantwortung hinsichtlich der genauen Beobachtung von diskursiven Verhandlungen zu. Eine ernstzunehmende philosophische Arbeit kann daher nicht daran vorbeigehen, kritisch anzumerken, dass das Argumentationsschema der *dogmatischen Umkehrung* ‚Den Täter zum Opfer und das Opfer zum Täter machen‘ im gesamtgesellschaftlichen Diskurs wieder Fahrt aufgenommen hat, zuletzt durch die Veröffentlichungen von Thilo Sarrazin und Akif Pirinçci.

¹⁰⁹¹ Das lässt sich auch auf Lobby- und Interessengruppen übertragen, vgl. Groh, Dieter: Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: Why do bad things happen to good people?, in: Ders.: *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, Frankfurt a. M. ²1999, S. 267-304: 277: „Es entsteht in der Phantasie der Gruppe die Gemeinschaft der Verfolgten, deren Solidarität bedroht ist, in der Realität jedoch die Gemeinschaft der Verfolger, die die angebliche Gegensolidarität bekämpfen und deren Vertreter ‚ausmerzen‘. Die wahnhaft kulturelle Bedeutung besetzt [...] das Über-Ich der Mitglieder des befangenen Kollektivs.“

nicht, dass jeder Dogmatiker gleich ein Vergewaltiger ist – vielmehr wäre ein solches Verständnis eben auch wieder ein ‚Strohmann‘ –, sondern das heißt, dass implizite Reflexivität sich nicht nur in logischen oder diskursiven Kontexten, sondern auch in alltäglichen Gewaltsituationen manifestiert. Im Kapitelabschnitt 5.6 wurde angedeutet, dass sich eine reflexivitätslogische Strukturanalyse auch auf nichtphilosophische Logoi beziehen könnte – im Fall des dogmatischen Exzesses ergibt sich das weite Feld menschlicher Gewalt, um diese These zu studieren. Hier können allerdings nur einige weitere Beispiele gegeben werden, um diesen Eindruck zu erhärten.

So kann etwa noch einmal ganz direkt eingegangen werden auf die Strukturlogik von ‚Gewalt‘ und ‚Zwang‘, wie sie sich in dem etwas drastischen Beispiel der Vergewaltigung bei Suber gezeigt hat. ‚Gewalt‘ – körperliche wie psychische – ist auf den ersten Blick für jeden als dogmatisch erkennbar: Jemandem wird etwas aufgezwungen, das er nicht will oder das ihm Unbehagen oder sogar Schmerzen bereitet. Dabei ist näher zu betrachten, was hier ‚Zwang‘ eigentlich heißen kann – so, dass die logische bzw. diskursive Aushandlung der tatsächlichen Gewalt gewissermaßen vorangeht, sie ankündigt und in dieser Ankündigung bereits Gewalt ausübt. Ganz ähnlich wie ‚Macht‘ hier begriffen wurde als ‚Glaube an Macht‘ kann auch ‚Gewalt‘ hier verstanden werden auch schon in der ‚Androhung von Gewalt‘: ‚Tu dies, sonst tue ich etwas, das dir nicht gefällt‘. Die reflexive Selbstermächtigung tritt in einer solchen Verhandlung deutlich zu Tage, wie z. B. Thukydides‘ bekannter *Meli-dialog* zeigt: Die Athener sind gekommen, um von den Meliern – die eigentlich Sparta verpflichtet sind – Bündnistreue und Parteinahme im Peloponnesischen Krieg einzufordern. Die Melier nun erfassen ihre strategische Lage sehr scharf: „Sehn wir euch doch hergekommen, selber zu richten in dem zu führenden Gespräch, und also wird das Ende uns vermutlich, wenn wir mit unseren Rechtsgründen obsiegen und drum nicht nachgeben, Krieg bringen, hören wir aber auf euch, Knechtschaft.“¹⁰⁹² Dieses doppelte Verhältnis kann exemplarisch stehen für das, was hier ‚Zwang‘ genannt wurde: Entweder erklären die Athener den Meliern den Krieg oder sie zwingen sie in die Knechtschaft. In beiden Richtungen der Entscheidung warten auf die Melier negative Sanktionen, die ihnen von den Athenern aufgezwungen werden. Die Melier versuchen nun, so etwas wie ‚Augenhöhe‘ herzustellen: „[S]o müssen auch wir jetzt euch unsern Vorteil erklären, ob er vielleicht mit dem euren zusammenfällt, und damit versuchen durchzudringen.“¹⁰⁹³ Der Vorteil, der beiden Parteien *gemeinsam* ist, soll ein – wenigstens in dieser Hinsicht – gleichberechtigtes Bündnis stiften: „Unser Vorschlag ist [...], daß [...] wir einen Vertrag schließen, wie er zweckmäßig scheinen mag uns beiden.“¹⁰⁹⁴ Diesem Versuch setzen die Athener nun eine absolute Position entgegen, die zugleich auch die Regel angibt, nach der sie selbst formuliert ist:

„Wir glauben nämlich, vermutungsweise, daß das Göttliche, ganz gewiß aber, daß alles Menschenwesen allezeit nach dem Zwang seiner Natur, soweit es Macht [kreté] hat, herrscht [das ist die Selbstermächtigung, die kein Drittes zulässt, D.P.Z.]. Wir haben dies Gesetz weder gegeben noch ein vorgegebenes zuerst befolgt, als gültig

¹⁰⁹² Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges. 2. Teil: Buch V-VIII, griechisch-deutsch, übers. v. Georg P. Landmann, München 1993, V 86, S. 795.

¹⁰⁹³ Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges, V 98,1, S. 799.

¹⁰⁹⁴ Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges, V 112,3, S. 807.

überkamen wir es, und zu ewiger Geltung werden wir es hinterlassen [das ist die Durchstreichung der Selbstermächtigung, der Verweis auf eine ‚äußere‘ oder ‚höhere‘ Instanz, D.P.Z.] und wenn wir uns daran halten, so wissen wir, daß auch ihr und jeder, der zur selben Macht wie wir gelangt, ebenso handeln würde [das ist die Täterzuschreibung, D.P.Z].“¹⁰⁹⁵

Damit ist der dogmatische Exzess explizit gefasst: Die Athener berufen sich auf ein ‚unwandelbares Naturgesetz‘, das zugleich behauptet und als eigene Setzung zurückgewiesen wird: „Wir haben dies Gesetz weder gegeben noch ein vorgegebenes zuerst befolgt, als gültig überkamen wir es, und zu ewiger Geltung werden wir es hinterlassen.“ Die eigene dogmatische Setzung wird als gegeben hingestellt – und aus *dieser* Logik folgt dann erst die Selbstrechtfertigung der eigenen Gewalt: „[W]enn wir uns daran halten, so wissen wir, daß auch ihr und jeder, der zur selben Macht wie wir gelangt, ebenso handeln würde.“ Weil es so ist, tun wir es – und ihr würdet es – immer noch unter der unbefragten Voraussetzung, dass es so ist – ebenso machen. Die eigene Auslegung eines überindividuellen Rechts wird von vornherein auf alle anderen logischen Positionen gesetzt – ‚besser du als ich‘ erscheint dann als konsequente Rechtfertigung der eigenen Gewalthandlung.¹⁰⁹⁶ Und in der Umkehrung dieses Zynismus auf die Gegner, die die Machtgeste der Athener trotzig und mit Verweis auf das sicherlich zu Hilfe kommende Sparta zurückweisen, spotten schließlich die Athener: „Ihr seid schon die einzigen, die die Zukunft deutlicher sehen, als was zutage liegt, und das Verhüllte vor lauter Wunsch schon als Gegenwart nehmen [...].“¹⁰⁹⁷ Die schöne Illusion der Gemeinschaft wird von den Athenern – in einem Dialog, der eigentlich keiner ist – in äußerster Brutalität vorgeführt: Hinter den kulturellen Institutionen des ‚Vertrags‘ und des ‚Rechts‘ kann jederzeit die (vermeintliche) ‚Wahrheit‘ desjenigen stehen, der mehr Schiffe, mehr Männer und insgesamt weniger zu verlieren hat. Das Ende der Geschichte ist: Die Melier lassen sich nicht auf ein Bündnis ein. Sie werden daraufhin von den Athenern belagert, Melos wird eingenommen, alle Männer hingerichtet, alle Frauen und Kinder versklavt und die Ortschaft, mit attischen Bürgern, neu gegründet. Knechtschaft oder Vernichtung – das allein war die Wahl, die die Melier wirklich hatten.

Man muss aber nicht bis in die Kriege der Antike zurücksteigen, um die dogmatische Struktur von Gewalt zu beschreiben. Nimmt man zum Ausgang einmal den Zwang der beiden negativen Sanktionen, dann findet sich diese Doppelstruktur an ganz anderer Stelle wieder, nämlich in Batesons Untersuchungen zum Double Bind und zu einer *Theorie der Schizophre-*

¹⁰⁹⁵ Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges, V 105,2, S. 803.

¹⁰⁹⁶ Philosophisch kann der Versuch gemacht werden, diese Illusion des Sachzwangs in einem Gedankenexperiment auf die eine oder die andere Seite hin aufzulösen: Neuzeitliche philosophische Vertragstheorien (Hobbes, Locke, Rousseau) verweisen stets auf einen Urzustand, in der ein ‚ursprüngliches‘ Streben (nach Eigentum und Macht, Rache oder die Herrschaft des Stärkeren) gebändigt und in Bahnen gelenkt werden muss durch gemeinschaftliche (eben vertragliche) Übereinkünfte. Noch bei John Rawls zeigt sich diese Strukturlogik einer nachträglichen Rückwendung auf einen ‚ursprünglichen Zustand‘ als Einsicht in das *Gemeinsame* per se (im Recht zu sprechen, nach etwas zu streben, Interessen zu verfolgen) – hier allerdings in der Funktion eines transzendentalen Arguments qua ‚Fairness‘. Vgl. Ders. Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt/Main 2006.

¹⁰⁹⁷ Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges, V 113,1, S. 807.

nie.¹⁰⁹⁸ Ein ‚double bind‘ ergibt sich als (vermeintliche oder wirkliche) komplexe Zwangssituation, in die man sich durch einen Anderen hineingestellt sieht. Die Komplexität ergibt sich aus der Reflexivität der Bezüge: Voraussetzung ist erstens eine einfache Drohung, „[e]in primäres negatives Gebot [...]: (a) ‚Tu dies oder jenes nicht, oder ich werde dich bestrafen.‘ Oder (b) ‚Wenn du dies oder jenes nicht tust, werde ich dich bestrafen.‘“¹⁰⁹⁹ Diese Drohung wird nun zweitens kombiniert mit einem „sekundäre[n] Gebot, das mit dem ersten auf einer abstrakten Ebene in Konflikt steht und wie das erste durch Strafen [...] verstärkt wird [...]“¹¹⁰⁰ Dieses ‚sekundäre Gebot‘ wird „gewöhnlich nonverbal vermittelt. Körperhaltung, Gestik, Tonfall, bedeutungsvolles Handeln und die in verbalen Anmerkungen verborgenen Implikationen lassen sich allesamt zur Übermittlung dieser abstrakteren Mitteilung einsetzen.“¹¹⁰¹ Das ‚sekundäre Gebot‘ ist also Sache der Auslegung der operativen Ebene der Mitteilung – plakativ ausgedrückt also wie in einem Gangsterfilm, wo sich zwei Männer freundlich unterhalten und aber der eine seine Waffe vor sich gelegt hat. Das ‚sekundäre Gebot‘ kann auch direkt das ‚primäre Gebot‘ betreffen, z. B. in Befehlen wie ‚Betrachte dies nicht als Strafe‘; ‚Betrachte mich nicht als die Strafinstanz‘; ‚Unterwirf dich nicht meinen Verboten‘; ‚Denk nicht an das, was du nicht tun darfst‘ [...].“¹¹⁰² Der reflexive Konflikt, der durch die Interferenz der beiden Gebote erzeugt wird, stiftet Verwirrung: Beide Optionen sind sanktioniert; derjenige, der den ‚double bind‘ erfährt, gerät in eine Ausweglosigkeit, in eine *Aporie*. Die Reaktion auf eine solche Aporie ist bereits in Kapitelabschnitt 5.6 begegnet: „Angst entsteht, wenn ein Subjekt gleichzeitig die Unmöglichkeit, sich zu verschließen, sich vollständig in sich zurückzuziehen, und die Unmöglichkeit erfährt, sich zu öffnen [...] so dass es im Teufelskreis des Pulsierens gefangen ist.“¹¹⁰³ Die einzige Möglichkeit der Reaktion wäre die Flucht – aber derjenige, der den (vermeintlichen oder wirklichen) ‚double bind‘ ins Werk setzt, berücksichtigt auch dies. Er setzt „[e]in tertiäres negatives Gebot, das dem Opfer verbietet, den Schauplatz zu fliehen. [...] Das Muster der widerstreitenden Gebote kann sogar von halluzinatorischen Stimmen übernommen werden.“¹¹⁰⁴ Die Flucht wird verwehrt, das Opfer

¹⁰⁹⁸ Vgl. Bateson, Gregory: Double bind, 1969, in: Ders.: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Frankfurt a. M. 1985, S. 353-361; Ders.: Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie, in: Ökologie des Geistes, S. 270-301.

¹⁰⁹⁹ Bateson, Vorstudien, S. 276.

¹¹⁰⁰ Bateson, Vorstudien, S. 277.

¹¹⁰¹ Ebd.

¹¹⁰² Ebd.

¹¹⁰³ Žižek, Abgrund der Freiheit, in: Ders., Abgrund der Freiheit/Die Weltalter (wie Anm. 864), S. 22.

¹¹⁰⁴ Bateson, Vorstudien, S. 277-278. – Bateson beschreibt im Weiteren durch diese Mechanik auch die produktive Funktion von scheinbar verworrenen Geschichten, die Patienten ihren Therapeuten erzählen. Auf der Ebene der Schizophrenie entspricht dem Ausbrechen aus der Situation die Herstellung einer anderen Situation, in der der Schizophrene die Kontrolle behält: Ein Patient, der dem Arzt sein Zuspätkommen vorwerfen will, wird möglicherweise die Situation in eine metaphorische Geschichte umsetzen, deren Vorteil es ist, als Vorwurf wahrgenommen werden zu können oder auch nicht. Diese Geschichte bildet dann die Ausweichreaktion, die immer auch eine Spur der ursprünglich intendierten, aber abgeleiteten Reaktion enthält, vgl. Bateson, Vorstudien, S. 280-281: „Als Antwort auf die *double bind*-Situation sorgt die Verlagerung auf eine metaphorische Behauptung für Sicherheit. Allerdings hindert sie den Patienten auch daran, die gewünschte Beschuldigung vorzubringen. [...] Für das Opfer eines *double bind* ist es nicht nur sicherer, auf eine metaphorische Art der Mitteilung auszuweichen, sondern in einer unmöglichen Situation ist es auch besser, sich zu entziehen und ein

wird eingesperrt in eine Situation, in der es in jeder Richtung nur Bestrafung gibt.¹¹⁰⁵ – Diese bedrückende Situation lässt sich schließlich auch wieder in eine philosophische Lehrsituation wenden, wie Batesons schönes Beispiel einer Zen-Lektion zeigt. Der Zen-Meister

„[...] geht [...] so vor, daß er einen Stock über den Kopf des Schülers hält und grimmig sagt: ‚Wenn du sagst, dieser Stock sei real, werde ich dich damit schlagen. Wenn du sagst, dieser Stock sei nicht real, werde ich dich damit schlagen. Wenn du nichts sagst, werde ich dich damit schlagen.‘ Wir haben das Empfinden, daß sich der Schizophrene kontinuierlich in derselben Situation befindet wie der Schüler, allerdings kommt es bei ihm eher zu so etwas wie Desillusionierung als zur Erleuchtung. [Denn:] Der Zen-Schüler könnte über sich greifen und dem Meister den Stock wegnehmen – *der diese Antwort akzeptieren würde*, aber der Schizophrene hat keine solche Wahl [...] [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“¹¹⁰⁶

Die Auseinandersetzung mit der Ausweglosigkeit des ‚double bind‘ kann dann zu einer Lektion in Sachen ‚Selbstbefreiung‘ werden, wenn die Mittel von ‚Zwang‘ und ‚Gewalt‘ entweder als Mittel erscheinen, derer sich auch das ‚Opfer‘ bedienen kann – eine solche Antwort wäre dann: ‚Gegengewalt‘, ‚Sich-Wehren‘, Ablehnung des dogmatischen Rahmens – oder als *einziges*, und *darin exzessives* Mittel, dessen sich der ‚Täter‘ bedient, gleichsam gespiegelt wird.¹¹⁰⁷ – Was aber, wenn das Mittel des Zwangs, das zum Mittel der Selbstbefreiung wer-

anderer zu werden, oder sich zu entziehen und darauf zu beharren, anderswo zu sein. Dann verfehlt der *double bind* seinen Zugriff auf das Opfer, weil dieses ja gar nicht es selbst und außerdem an einem anderen Ort ist. [...] Pathologisch wird dieses Verhalten, wenn das Opfer selbst entweder nicht weiß, daß seine Reaktionen metaphorisch sind, oder dies nicht sagen kann.“

¹¹⁰⁵ Damit ist deutlich, dass ein ‚double bind‘ sich nicht schon dann ergibt, wenn per Hinweis auf einen inhaltlichen oder performativen Widerspruch an einem Logos Kritik geübt wird – der Andere wird ja nicht zum Widerspruch gezwungen, sondern kann jederzeit seinen widersprüchlichen Logos umformulieren. Dementsprechend kann in philosophischen Versuchen, gemeinsam geteilte dialogische ‚Prinzipien‘ zu umgehen, der Versuch gesehen werden, ein philosophisches ‚laissez faire‘ zu erzwingen, in dem der eigene Logos dann als unwidersprochen und unangreifbar gelten kann. *Die Angabe der Bedingungen der Möglichkeit des eigenen Ansatzes schließt dagegen immer auch die Angabe derjenigen Bedingungen mit ein, unter denen der eigene Ansatz falsch sein kann.*

¹¹⁰⁶ Bateson, Vorstudien, S. 278. – Der letzte Halbsatz verweist auf ein anderes Beispiel von Bateson: „Ein junger Mann, der sich von einem akuten schizophrenen Schub leidlich gut erholt hatte, wurde im Krankenhaus von seiner Mutter besucht. Er freute sich über ihr Kommen und legte ihr impulsiv seinen Arm um die Schultern, worauf sie erstarrte. Er zog seinen Arm zurück, und sie fragte: ‚Liebst du mich nicht mehr?‘ Daraufhin wurde er rot, und sie sagte: ‚Lieber, du darfst nicht so leicht verlegen werden und Angst vor deinen Gefühlen bekommen.‘ Der Patient war danach nicht in der Lage, länger als ein paar Minuten mit ihr zusammenzusein, und nachdem sie gegangen war, griff er einen Assistenten an und wurde ins Bad gesteckt.“

¹¹⁰⁷ Ersteres entspricht einer Pädagogik der *Revolution*: Dem Unterdrückten muss sein eigener Anteil an der dogmatischen Struktur verdeutlicht werden, die ihn unterdrückt – anders als angedroht bedeutete nämlich subversives und offen widerständiges Verhalten einen erheblichen Mehraufwand für ein dogmatisches System. Seine eigentliche Macht besteht auch hier im Glauben an diese Macht, in der Funktion der ‚Drohung‘. Wird diese Drohung systematisch auf die Probe gestellt, kann es dazu kommen, dass die angedrohten Zwangsmittel sich letztlich als fiktiv herausstellen. In dieser Einsicht – und nicht in der oftmals in ‚Rache‘ umschlagenden Gegengewalt – läge dann die eigentliche Lektion dieser Pädagogik. – Letzteres ist die Lektion von Gandhis ‚gewaltlosem Widerstand‘, die der Gewalt, die immer Zwang zu einem *bestimmten* Handeln ist, die *Verweigerung* dieses Handelns entgegensetzt, ohne dabei selbst gewalttätig zu werden. Dieser Ansatz macht *an den Gegnern* die reflexive dogmatische Struktur der Gewalt gleichsam sichtbar: In der Bereitschaft, im gewaltlosen Widerstand zu leiden, verliert der Glaube an die Macht der Gewalt an Substanz. Diese Macht basiert nämlich

den kann, nicht nur ein simpler Stock ist? Wenn der ‚double bind‘ perfider ist, als körperliche Gewalt? Gerade das ‚Unkörperliche‘ der Gewalt kann viel grausamer sein und kann so weit gehen, dass die Opfer von Gewalt regelrecht verstummen und gar nicht mehr gehört werden. Schällibaum gibt dafür ein eindrückliches Beispiel aus dem Register der performativen Widersprüche:

„*I can't say ,cake‘*:‘ ist Ramseys Beispiel, zweifellos ein lustiges, für den performativen Widerspruch. Wie aber, wenn der Sprecher sagen wollte: *I can't say ,flake‘*:‘ – und ebendies nicht sagen kann? Wer kann das wissen, gerade wenn der Satz selbst dies nicht anzeigt, nicht anzeigen kann? Der Satz wäre dann nicht ein performativer Widerspruch, sondern performativ konsistent. Aber auf furchtbare Weise.“¹¹⁰⁸

Der vermeintliche performative Widerspruch *verdeckt* die hilflose reflexive Geste, die in dem, was gesagt wird, anzeigt, was gerade nicht gesagt werden kann. Die erfahrene Gewalt erzeugt erneut den ‚double bind‘, in der logischen Zurückweisung und damit Sanktion des augenscheinlichen Widerspruchs. Gerade die Entgegnung ‚Aber du hast es doch gerade gesagt!‘, in Bezug auf das, was der unter dem Zwang Stehende gerade *nicht* gesagt hat, weil er es nicht kann, macht alles nur noch schlimmer. Und so kann eine gut gemeinte Hilfestellung den Anderen, unter Zwang Stehenden, in die Verzweiflung treiben. Eine Sprachanalyse, die nicht auch solche Dimensionen reflexiver Verstummung, reflexiver Grausamkeit bedenken kann, geht nicht nur an dem vorbei, was Sprache eben auch ermöglicht – das Niederreden, das Wortabschneiden, das Lautwerden, die selbstgerechte Beteuerung –, sondern sie kann eine solche Situation, aus falsch verstandenem Pragmatismus oder Klarheitsideal, gegebenenfalls noch viel schlimmer machen.¹¹⁰⁹ – Der dogmatische Exzess ist so wesentlich antialogisch in seinen Effekten, er lässt die Opfer *verstummen* – und er lässt auch noch die Täter verstummen, vor sich selbst, in der *gedankenlosen* Hingabe an die Vorstellung größtmöglicher Effizienz und bedingungsloser Befehlstreue: „Das spezifisch Böse der Gewalt ist ihre Stummheit“¹¹¹⁰ schreibt Arendt in ihr Denktagebuch und drückt damit die Quintessenz dessen aus, was sie in *Eichmann in Jerusalem* als die ‚Banalität des Bösen‘ bezeichnet hat:

auf der Annahme, dass der Andere Leid und Schmerz zu vermeiden versucht. Die Begründungslogik von Androhung von Gewalt ist an diese *bestimmte* Annahme geknüpft – die eben deswegen negiert werden kann. Er macht zugleich aber auch *an sich selbst* die *Alternative* zur Gewalt sichtbar, die diese durchzustreichen versucht: Die von Gandhi politisch gewendete ‚Ahimsa‘, *explizite* Nicht-Gewalt, die *Negation des Dogmatismus*, exemplifiziert den Weg zurück zum Gemeinsamen.

¹¹⁰⁸ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 304.

¹¹⁰⁹ Vgl. Lyotard, Der Widerstreit, S. 18: „Können Sie mir, sagt der Verleger, der seinen Beruf verteidigt, den Titel eines bedeutenderen Werkes nennen, das von allen Verlegern abgelehnt und also unbekannt geblieben wäre? Aller Wahrscheinlichkeit nach kennen Sie kein Meisterwerk dieser Art, da es ja, wenn es existiert, unbekannt geblieben ist. Und wenn Sie eines zu kennen vermeinen, können Sie nicht – da es nicht an die Öffentlichkeit gelangt ist – behaupten, daß es, außer in Ihren eigenen Augen, größere Bedeutung besäße. Sie kennen also kein einziges, und der Verleger hat recht.“ Vgl. zu einem bekannten literarischen Beispiel für diese Form reflexiver Gewalt, Anhang 30.

¹¹¹⁰ Arendt, Hannah: Denktagebuch. 1950 bis 1973. Erster Band, hg. v. Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann, München/Zürich 2002, S. 345.

„Eichmann war nicht Jago oder Macbeth, und nichts hatte ihm ferner gelegen, als mit Richard III. zu beschließen, ‚ein Bösewicht zu werden‘. Außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, das seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt keine Motive. [...] Er hatte sich nur, um in der Alltagssprache zu bleiben, *niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte*. [...] Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist –, die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden.“¹¹¹¹

Im Verlust des Selberdenkens, im Folgen einer totalitären Ideologie, in dieser Annahme einer dogmatischen Setzung, wird das ‚Böse‘ möglich. Es bezeichnet nicht nur die Abwesenheit des Guten, sondern auch und vor allem die Abwesenheit des Denkens.¹¹¹²

Strukturell ergibt sich – wie Kapitel 5 gezeigt hat – die Einseitigkeit impliziter Reflexivität als eine *doppelte*: Die einseitige Annahme eines ‚reinen Aktes‘ führt dazu, dass dieser sich ebenso einseitig stets wieder ‚entzieht‘ und so als ‚uneinholbar‘ erscheint. Die Reduktion auf der einen Seite führt in den Regress auf der anderen. So auch in der Struktur des dogmatischen Exzesses: Die reduktionistische Annahme, bereits eine ‚Wahrheit‘ auf der eigenen Seite zu haben, im Vorhinein und ohne logische Überprüfung durch andere, führt zugleich zur Wahrnehmung des Regresses. Die Anderen, die die eigene ‚Wahrheit‘ nicht teilen, scheinen sich *trotz* der Sanktionen – pauschale Unterstellungen von ‚Ideologie‘, ‚Anormalität‘, ‚Krankheit‘ – zu entziehen und sich nicht auf die eigene ‚Wahrheit‘ festlegen zu lassen. Das kann sich sedimentieren in die Annahme einer *Verbindung* zwischen allen, die der eigenen ‚Wahrheit‘ widersprechen und die dann als eine im unzugänglichen ‚Hinterzimmer‘ ausgefüllte Absprache *gegen* die eigene ‚Wahrheit‘ erscheint – die auch gerne mit mehrheitsfähigen Vokabeln (nicht: Begriffen) wie ‚Frieden‘, ‚Freiheit‘, ‚Demokratie‘ oder ‚Gemeinschaft‘ verkündet wird. Die Ideologen – das sind dann stets die Anderen, die Subversiven, die ‚Gegner‘ der eigenen Weltanschauung. Wer auf diese Weise die eigene logische Position dogmatisch mit einem strukturlogischen Präsenzrest identifiziert und aber diesen Präsenzrest *eben durch diese Identifikation als bereits erreicht* behauptet, für den muss der Transzendenzrest, der die gesamte dogmatische Verwirklichung – Wiederholungen, Diskursheute, Sanktionen – antreibt, stets bei den Anderen liegen. Irgendwann erscheint dieser Transzendenzrest dann selbst als so etwas wie eine dahinterliegende, nur vermutete, aber ganz sicher durch undurchschaubare Kräfte eingefädelte, gegen die eigene Weltanschauung gerichtete Verschwörung.¹¹¹³ Der dogmatische Exzess neigt durch seine repetitive Logik dazu, die von

¹¹¹¹ Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München/Zürich 1963, S. 16.

¹¹¹² Vgl. Arendt, Hannah: Denktagebuch. 1950 bis 1973. Zweiter Band, hg. v. Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann, München/Zürich 2002, S. 622: „Ohne Denken keine Wahrheit, und Denken nur im Dialog meiner selbst mit mir selbst, wobei das Selbst durch einen Anderen vertreten werden kann. Der Dialog des Denkens. Wo er fehlt, gibt es keine Tiefe mehr, sondern Verflachung. Das gesamte öffentliche Leben unserer Zeit drängt auf Verflachung. Aus dieser Verflachung kommt das Unheil – und nicht aus der Tiefe, die wir verloren haben.“

¹¹¹³ Vgl. Groh, Die verschwörungstheoretische Versuchung, S. 267-277. – Groh gibt eine psychologisch informierte strukturlogische Analyse dieses paranoiden Schemas. Eine Verschwörungstheorie weist, so Groh, eine „[...] spezifische Art von Irrationalität [auf] [...]. Sie ist mit einer eigensinnigen hochrationalen und hochoperationalen Logik verknüpft.“ (272) Die Gegner sind stets gut definierte Übermenschen mit außerordentlichen Machtmitteln: „Verschwörer sind *mächtig* und *schwach* zugleich. [...] Sie sind in gewissem Sinn perfekt, nämlich potenter, klüger, kompetenter als gewöhnliche Sterbliche. Sie haben gemeinsame, zuschreibbare Eigen-

ihm ins Werk gesetzten Strukturierungen sogleich zu sedimentieren und in ‚Institutionen‘ zu festigen. Der grauenhafteste Ausdruck einer solchen strukturlogischen Sedimentierung ist dann die Festigung von so etwas wie ‚Durchstreichung‘ und ‚Auslöschung‘, die durch die exzessive Verfolgung der ‚Gegner‘ zugleich für die exzessive Verwirklichung des Dogmatismus *konstitutiv* ist. Und so kann es dazu kommen, dass sich Nichtungsstrategien gleichsam verselbstständigen und sich einer relativ kontingent festgelegten ‚Verrätergruppe‘ zuwenden, für die ‚Lager‘ errichtet werden. Diese Lager sind dann, weil sie die Gegner aufnehmen, Abgrenzungen im Innen, Repräsentationen des gefürchteten ‚Außen‘ im Innenbereich des eigenen dogmatisch gesetzten ‚Alles‘.¹¹¹⁴ Sie konstituieren damit selbst so etwas wie einen ‚materialen‘ performativen Widerspruch. Einerseits müssen die Lager die ‚Gegner‘ ausschließen, andererseits stehen sie selbst für die in diesem Ausschluss immer noch präsente Gegebenheit der ‚Gegner‘, so dass sich der Exzess *in* die Lager selbst verschiebt: Die Insassen werden zu exzessiver Arbeit gezwungen, zur einfachsten Form der angeekelten Ausbeutung, eigentlich aber nicht wirklich um zu produzieren, sondern damit sie an den Entbehrungen sterben. Und ist die exzessive Produktion einmal in Verbindung gebracht mit dem Tod, dann ist der Schritt nicht mehr weit zu einer exzessiven Vernichtung der Gegner, die – in einer bitteren Ironie – dazu führt, dass die Vernichtungslager selbst sich immer weiter institutionalisieren, sich ausdifferenzieren und dann bürokratisiert werden. Sie repräsentieren dadurch immer stärker das, was sie eigentlich auslöschen sollen und treiben dadurch die Auslöschung, die in ihnen geschieht, immer weiter und weiter, auch in die Logik anderer Bereiche hinein. Und so kann die Vernichtungslogik auch noch das Eigene erfassen, in der ‚Säuberung in den eigenen Reihen‘¹¹¹⁵, in den Phantasien der Auslöschung eigener ‚unwerter‘ Anhänger, im Selbstmord ihrer Führer. Dieser radikale ‚Nihilismus‘, der reflexiv noch den Menschen, sein Streben und sein Leben betrifft, kann dann – z. B. mit Hannah Arendt – mit dem Begriff des ‚Bösen‘ belegt werden: Es ist die Abwesenheit des Denkens, die vorgreifende Abwesenheit des Menschlichen im Menschen, sein Versuch, *sich selbst ab-*

schaften. Zu diesen gehört vor allem ihre überdurchschnittliche Solidarität, die sich gegenüber der Solidarität aller anderen als Gegensolidarität konstituiert. Verschwörer sind aber auch gleichzeitig schwach, ja letztlich unfähig, ihre Macht zu ihrem eigenen Nutzen zu verwerten. Das gilt jedoch nur dann, wenn man über den spezifischen schwachen Punkt der Verschwörer *aufgeklärt* worden ist.“ Die Funktion einer Verschwörungstheorie liegt so in der Reduktion von „dissonante[n] Wahrnehmungen“ und von Komplexität: „Anziehungskraft und Verbreitung von Verschwörungstheorien verdanken sich ihrer Funktion, Gruppen oder Einzelne, die unter ‚Streß‘ geraten, vom Druck der Realität weitgehend zu entlasten.“ (273)

¹¹¹⁴ Vgl. Agamben, *Homo sacer*, S. 177-178: „*Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt.* Im Lager erhält der Ausnahmezustand [...] eine dauerhaft räumliche Einrichtung, die als solche jedoch ständig außerhalb der normalen Ordnung bleibt.“

¹¹¹⁵ Žižek, *Das fragile Absolute*, S. 54-62 gibt als Beispiel für eine solche ‚Kannibalisierung‘ dogmatischer Strukturlogik die ‚Selbstvernichtung der Bolschewisten‘, die Säuberungen von 1937 in der eigenen Partei: Wer gemäß Dissidentenquote zu wenige Verräter lieferte, wurde der Subversion ebenso verdächtigt, wie diejenigen, die unter dem Druck, die Quote zu erfüllen, Beweise fälschten und Unschuldige ermorden ließen – der ‚Dissident‘ von gestern konnte so schnell zum ‚überzeugten Kommunisten‘ von morgen werden – und dementsprechend schnell der Henker zum Gehenkten.

zuschaffen.¹¹¹⁶ Dieser Versuch verwirklicht sich in dogmatisch exzessiven Strukturen stets mehrfach, mindestens aber doppelt: einmal als Bekenntnis – etwa in Eichmanns *Entscheidung*, Befehle zu befolgen statt sie denkend zu hinterfragen – und einmal als furchtbarer Zwang: In der *Entmenschlichung des Menschen* im Konzentrationslager, in dem geradezu *Sinnlosigkeit* und *Nichts produziert werden*, Arbeit vom Ergebnis, Strafe vom Vergehen entkoppelt wird. Das Unmenschlich-Werden und das Unmenschlich-Machen sind so zutiefst miteinander verbunden.

Trotz der negativen Aspekte des dogmatischen Exzesses ist das Leben voll von dogmatischen Exzessen in verschiedensten Verhältnissen – man entkommt ihnen nicht, genauso wenig, wie man für einen Anderen der Reflexivität entkommt. So kann hier die Hypothese gewagt werden, dass dogmatische Exzesse so etwas wie eine ‚ursprüngliche‘ oder ‚rudimentäre‘ Weise der menschlichen ‚Weltherstellung‘ sind.¹¹¹⁷ In ihnen wird ‚Alles‘ oder ‚Welt‘ als regiert durch ein einziges, im Vorhinein und ohne jeden Nachweis in Geltung gesetztes ontologisches ‚Prinzip‘ gedacht, was den Umgang mit einer komplexen Situation und ihren Bestandteilen erheblich erleichtert. Zugleich wird, wenn die ‚Agententätigkeit‘ und ihre Auslöschung nicht bereits exzessiv konstitutiv für einen dogmatischen Logos ist, durch das Durchstreichen oder die Auslöschung so etwas wie eine Gemeinschaft wiederhergestellt. Das kann dann dazu führen, dass eine solche Durchstreichung gleichsam zu einem Ritual gerinnt, das in regelmäßigen Abständen vollzogen wird, um die ‚Welt‘ wieder auf- und hinzustellen.¹¹¹⁸ Die Abwehr der Negation reicht bis weit in den Mythos hinab und vollzieht

¹¹¹⁶ Vgl. Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, München/Zürich 1963, S. 16: „Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist –, die ihn [Eichmann] dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden. [...] Dass eine solche Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem mehr Unheil anrichten können als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen, das war in der Tat die Lektion, die man in Jerusalem lernen konnte.“

¹¹¹⁷ Das kann sogar noch von totalitären politischen Systemen gesagt werden, vgl. Söllner, Alfons: Sigmund Neumanns ‚Permanent Revolution‘. Ein vergessener Klassiker der Totalitarismusforschung, in: Ders./Walkenhaus, Ralf/Wieland, Karin (Hgg.): Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts, Berlin 1997, S. 53-73: 59: „Totalitäre Diktaturen, in welcher Gestalt auch immer, sind vor allem Reaktionen auf die sozialen, politischen und mentalen Verwüstungen, kurz auf die umfassende Krise, die der Weltkrieg vor allem in Mitteleuropa ausgelöst hat: ‚They are crisis governments in the fullest sense of the word.‘“ Zitat im Zitat nach: Neumann, Sigmund: Permanent Revolution. The Total State in a World at War, New York/London 1942, S. 9.

¹¹¹⁸ Ein solcher ‚Rhythmus‘ ergibt sich, wenn die Kulturkonstitution durch dogmatische Exzesse kataklysmisch, d. h. im Nacheinander von Krisen gedacht wird. Vgl. z. B. Girard, René: Der Sündenbock, übers. v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1988, S. 25: „In einer nicht von Krisen geschüttelten Gesellschaft ergibt sich der Eindruck von Differenz sowohl aus der Unterschiedlichkeit des Realen wie auch aus einem Tauschvorgang mit aufschiebender [différenter] Wirkung; dieses System verschleiert zwangsläufig die in ihm enthaltenen reziproken Elemente, ohne die es kein Tauschsystem, d. h. keine Kultur mehr sein kann. [...] Gerät jedoch die Gesellschaft aus den Fugen, dann folgen die Fälligkeiten rascher aufeinander; eine beschleunigte Reziprozität tritt auf [...]. Die sichtbar werdende, gewissermaßen verkürzte Reziprozität ist nicht jene der guten, sondern der schlechten Verfahren, nämlich [...] der Beleidigungen und der Hiebe, der Rache und der neurotischen Symptome. [...] Obwohl diese schlechte Reziprozität die Menschen gegeneinander aufbringt, vereinheitlicht sie die Verhaltensweisen und führt zu jener Vorherrschaft des *Selben*, die immer ein wenig paradox [!], weil im wesentlichen konfliktuell und solipsistisch ist. Die Entdifferenzierungserfahrung entspricht somit einer Realität auf der Ebene der menschlichen Beziehungen [...]. Die Menschen neigen [aber, D.P.Z.] dazu, sie auf das

sich darin stets als ‚ursprüngliche‘ Konstitution gemeinsam geteilter Kultur: Die bloße Negation muss in die Welt kommen, damit sie – nun als Bestimmte – noch einmal negiert werden kann. ‚Das Nichts‘ gibt es nicht, sondern nur das ‚Nicht-‘ – und so kann gesagt werden, *dass es dieses ‚Nicht-‘ ist, das gibt*. Die Differenz, als bestimmte, und der Widerspruch gehören „von der Form [...] her bereits dem Innenraum der Logik [an] [...]“. ¹¹¹⁹ Das ‚Von-wo-her‘ muss ausgelegt werden; die logische Position kann nicht *nicht* ausgelegt werden. Aber sie kann so ausgelegt werden, das an die Stelle der eigenen Tat ein ‚Von-wo-aus‘, eine Sache tritt, die nicht nur die Selbstermächtigung verschleiert, sondern die auch die Verantwortung trägt. Und wie jede Sache, wie jede seinslogische Nivellierung, kann eine solche Sache – gerade *weil* sie als eine vorgestellt ist, die unabhängig von der eigenen logischen Position quasi ‚agiert‘, ‚strafft‘ und ‚belohnt‘ – zu einer werden, die Gemeinschaft konstituiert. Als ‚symbolon‘, als Vertrag oder Bündnis, als ‚Opfer‘, ‚Recht‘ und ‚Tausch‘ – als Institution, als imaginäre Größe, deren ‚zweite Natur‘ dem Menschen übermächtiger erscheinen kann als die ‚erste Natur‘, gerinnt sie zu dem, was am Ende von Kapitel 5 ‚Kultur‘ genannt wurde. Und so kann auch noch der Aspekt der eigenen, vor sich selbst verborgenen Tat als ‚Anfang‘ dieses Imaginären der Kultur ausgelegt werden, gerade deswegen, weil sie an die Stelle der eigenen Tat ein ‚höheres Wesen‘ setzt, das zugleich an die Schuld der eigenen Tat erinnert. ¹¹²⁰

ganze Universum zu projizieren und zu verabsolutieren.“ Girard bezeichnet eine solche Krise als ‚mimetische Krise‘, die sich daraus ergibt, das ein ‚Begehren‘ sich nicht mehr vorrangig an verschiedenen Bedürfnissen orientiert, sondern am Begehren des Anderen. Diese Nachahmung führt schließlich zu einer „Entdifferenzierung des Kulturellen selbst“ die in Gewalt umschlagen kann. Der Weg aus dieser Gewalt führt über einen ‚Sündenbockmechanismus‘, d. h. Vertreibung oder Mord, von der oder von dem die Tat nachträglich verborgen werden muss, um konstitutiv sein zu können, vgl. Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie, Wien ²2004. Vgl. Palaver, René Girards mimetische Theorie, S. 201-202: „Die *Verkennung* [...] des tatsächlichen Geschehens ist eine notwendige Bedingung für das Funktionieren des Mechanismus. Nur wenn niemand weiß, daß hier Schuld und Verantwortung abgeschoben werden, läßt sich die Krise überwinden.“

¹¹¹⁹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 182. – Vgl. S. 210: „Darstellbar ist nicht der Ursprung, sondern dessen Verlassen; nicht das Selbst des Anderen, sondern nur die Ausstoßung des Anderen; nicht das Fremde als solches, sondern die Verdrängung und die Verbildlichung des ‚Fremden‘ – so geschrieben.“

¹¹²⁰ Diese Figuration einer strukturellen ‚Ur-Sünde‘ teilen Nietzsche und Freud: Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, S. 9-243 (JGB); Ders., *Zur Genealogie der Moral* (GM); Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*, in: Ders.: *Gesammelte Werke* Bd. 9, London ³1961. – Bei Nietzsche zeigt sie sich in der *Umkehrung* der ‚Herrenmoral‘ in eine ‚Sklassenmoral‘: Die Unterscheidung ‚gut/schlecht‘, die sich in der Bestimmung der ‚Sklassen‘ durch die ‚Herren‘ verwirklicht, wird von den Sklassen umgekehrt in die Unterscheidung ‚gut/böse‘, so aber nun, dass die ‚Sklassen‘ als ‚gut‘ und die ‚Herren‘ als ‚böse‘ gelten. (JGB 209, GM 270-277) Das wird von Nietzsche gedacht in der Immanenz von ‚Willen zur Macht‘, so dass hier eigentlich ein *Fremdbezug* am Werk ist, *der zugleich* – in einer anderen Hinsicht – *Selbstbezug* ist (vgl. JGB 55). Die ‚Umwertung der Werte‘ durch die ‚Sklassen‘ ist ursächlich verantwortlich für die *Verbergung* des Bestimmtwerdens ‚von ... her‘ und die *Verabsolutierung* der Selbstbestimmung, so aber, dass die Negation zum *Movens* der Kulturentwicklung wird und einer ‚Gegen- und Aussenwelt‘ bedarf, in der sie sich als eine Art ‚frei flottierende‘ Interpretation niederschlägt (vgl. GM 271). Die so gewonnene ‚Welt‘ wird mit allerlei ‚Transendenzen‘ bevölkert, die mit Sachen verwechselt werden, die schließlich auf ihre Bedingungen hin befragt werden. Dieser ‚Wille zur Wahrheit‘ trägt aber als sein Konstitutives die in seiner eigenen Operation verborgene Negation in sich: Die Frage nach dem ‚Höchsten‘, der letzten Bedingung, endet so – in einer letzten Sedimentierung – im ‚Nichts‘ (vgl. GM 400, 409), in der Sinnlosigkeit des ‚absoluten Nihilismus‘. Der ‚Wille

Damit besitzt auch der dogmatische Exzess eine Funktion, die nicht einseitig zu betrachten ist, sondern die in einer ganz ähnlichen Spannung steht wie schon die Gerinnung von ‚Welt‘ in reflexiven Resten und seinslogischen Nivellierungen und ihre Differenzierung durch z. B. denklogische Betrachtung der jeweiligen Logoi. Und: Jeder Logos kann zum dogmatischen hin kippen, kein Logos, der (s)eine logische Position auslegt, ist davor gefeit, diese Auslegung nicht irgendwann so zu verabsolutieren, dass der jeweils Andere immer schon falsch liegt, wenn er es nur anders sieht. – Das eigentliche Grundproblem des dogmatischen Exzesses liegt aber anfänglich darin, dass er das ‚Von-wo-aus‘ seiner eigenen Rede nicht nur ontologisch auslegt, sondern diese Auslegung an den Anfang setzt. Sofern der Anfang irgendein *Bestimmtes* ist, kann dieses *verneint* werden – und dann ist derjenige, der es verneint, ein Vertreter der Nicht-‚Wahrheit‘ und der Nicht-‚Welt‘ oder des ‚lebensunwürdigen Lebens‘.

Phänomene impliziter Reflexivität sind nun *das* Thema dessen, was – in der Immanenz von ‚Geschichte‘ und dem Bedenken ihrer Aneignung – die ‚Moderne‘ genannt wird.¹¹²¹ Die exzessive Selbstbehauptung bis zur absoluten Selbstermächtigung im Totalitarismus und der exzessive Selbstverlust bis hin zu einem moralischen oder ganz praktischen Nihilismus und Zynismus¹¹²² prägen thematisch die philosophischen und außerphilosophischen Logoi seit

zur Wahrheit‘ entpuppt sich als ‚Wille zum Nichts‘: Die Verdrängung der Differenz in der stetigen Suche nach Identität (mit sich selbst) führt zu ihrem Exzess. Vgl. auch Kapitelabschnitt 6.3.4. – Bei Freud beginnt die kulturelle Urszene mit einem „gewalttätige[n], eifersüchtige[n] Vater, der alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt“ (171). Die Söhne verbünden sich gegen den Vater und töten und essen ihn: „Die Totemmahlzeit, vielleicht das erste Fest der Menschheit, wäre die Wiederholung und die Gedenkfeier dieser denkwürdigen, verbrecherischen Tat [...]“ (172) Das Zeichen der Tat erinnert an sie – die ursprüngliche Gewalt schlägt in Reue um und in Schuld, so dass die Söhne nun das väterliche Verbot selbst in Kraft setzen: „Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende gewesen war [...]. Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. So schufen sie aus dem Schuldbewußtsein des Sohnes die beiden fundamentalen Tabu des Totemismus [...]“ (173) Vgl. die Korrespondenz von Freuds Urszene zu Nietzsche in GM, S. 327-328, 331. – Aus der Verbergung des ursprünglichen Gewaltaktes entsteht das imaginäre Bündnis, das von ‚Außen‘ gegebene Recht. Damit wäre der dogmatische Exzess als ‚Anfang‘ nicht nur des Logos, sondern von ‚Allem‘ bedacht – und zugleich so etwas wie eine ‚Ur-Sünde‘, *deren Verbergung konstitutiv ist* und deren Offenbarung entweder in die Vernichtung oder in die Freiheit einer neuen Setzung führen kann.

¹¹²¹ Vgl. Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1988, S. 10: „Der Begriff Modernisierung bezieht sich auf ein Bündel kumulativer und sich wechselseitig verstärkender Prozesse: auf Kapitalbildung [also: die Vergrößerung des Investitions-, des *Möglichkeitsspielraums*, D.P.Z.] und Ressourcenmobilisierung; auf die Entwicklung der Produktivkräfte und die Steigerung der Arbeitsproduktivität; auf die Durchsetzung politischer Zentralgewalten und die Ausbildung nationaler Identitäten; auf die Ausbreitung von politischen Teilnahmerechten, urbanen Lebensformen, formaler Schulbildung; auf die Säkularisierung von Werten und Normen [...]“

¹¹²² Der ‚Zynismus‘ kann für die Fortsetzung eines unpathetischen Nihilismus gehalten werden, der sich heute wie eine Patina über alle ‚zeitgeistige‘ Diskussion legt. Vgl. dazu immer noch aktuell Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft. Erster Band, Frankfurt a. M. 1983, S. 37-38: „Zynismus ist das *aufgeklärte falsche Bewußtsein*. Es ist das modernisierte unglückliche Bewußtsein, an dem Aufklärung zugleich erfolgreich und vergeblich gearbeitet hat. Es hat seine Aufklärungs-Lektionen gelernt, aber nicht vollzogen und wohl nicht vollziehen können. Gutsituiert und miserabel zugleich fühlt sich dieses Bewußtsein von keiner Ideologiekritik mehr betroffen; seine Falschheit ist bereits reflexiv gefedert. [...] Handeln wider besseres Wissen ist das globale

Ende des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart immer stärker. Diese Logoi bilden dabei Narrative aus, die diese Doppelproblematik fortschreiben und immer wieder – in Manifesten und Zeitdiagnosen – festhalten: in Thematisierungen von Normalisierung und Devianz, von existenzieller Verzweiflung und ästhetischer Hoffnung, von Kritik an der übermächtig und vom Menschen abgekoppelt erscheinenden Technik und von politischen Kämpfen um Emanzipation oder Restauration. Die problematisierende Wahrnehmung impliziter Reflexivität durchzieht so alle Bereiche, die sich zugleich aus dieser Problematisierung heraus erst als *eigenständige* Bereiche ergeben. – Die Skizze einer Zeitdiagnose der letzten 200 Jahre, die auf reflexive Strukturen achtet, könnte etwa so aussehen: Der Kapitalismus, das Versprechen einer wachsenden Welt miteinander vernetzter regionaler Märkte, von Liberalismus und Pluralismus, erzeugt im globalen Ausmaß reflexive Interferenzen, die sich als Exzesse ergeben: ‚Wachstum‘ und ‚Fortschritt‘ werden zu Imperativen jeglichen Handelns, während der realiter immer unfairer gestaltete Arbeitskampf idealiter und exzessiv zur ‚produktiven Konkurrenz‘ deklariert wird. Die explizit *operative* Definition des Menschen – über seine ‚Arbeitskraft‘ – tendiert dazu, die operativen Kontexte inhaltlich festzuschreiben und dadurch die *dabei* eingesetzten operativen Werkzeuge zu verbergen. – Zugleich mit der expliziten Wahrnehmung der menschlichen ‚Leistungsfähigkeit‘, die exzessiv gefeiert und ausgebeutet wird, ist die sie negierende Abweichung von ihr problematisch. Sie verlangt nach Auslegungen, die psychologisch und medizinisch den Umgang mit solchen Abweichungen ermöglichen, in adäquaten Modellierungen des menschlichen Körpers und Geistes. – Politisch führt der Wegfall der frühneuzeitlichen Herrschaftsstrukturen in eine Art fortdauernde Krisensituation, in der die einseitigen Alternativen ‚Restauration‘ und ‚Revolution‘ einander abwechseln und zugleich die eigene Identität der Gesellschaften sich im scharfen Kontrast zu den anderen herausbildet. Im ‚Wettlauf um Afrika‘ der europäischen Mächte ab 1880 bilden sich, wie im Zeitraffer, die Katastrophen ab, die das 20. Jahrhundert prägen werden: Die aus den vergangenen Jahrhunderten überkommene Sklavenhalterideologie gegenüber Menschen mit anderer Hautfarbe verbindet sich mit verheerenden Sozialexperimenten mit ganzen Staatengebilden. Ethnische Gruppen werden gegeneinander ausgespielt und damit der eigene Einfluss vor allem *indirekt* ausgeweitet. Wesentlich *direkter* sind der Völkermord an den Herero durch die Deutschen und die ‚Kongogräuel‘ der belgischen Kolonialherren vor diesem Hintergrund nur traurige Höhepunkte frei flottierender ‚Effizienz‘. Diese quasi-zeitdiagnostischen Andeutungen können auch zeigen, was möglich ist, wenn der dogmatische Exzess strategisch eingesetzt wird.¹¹²³ Die nachträglichen Interpretationen dogmatischer Strukturen, die in der Vernichtung enden, als ‚irrational‘ oder ‚nicht zu erklären‘ vergessen in ihrer Pietät, dass sie dadurch eine Metaphysik der ‚irrationalen Grube‘ errichten helfen können, in die man dann fallen kann, wenn man nicht umgekehrt diese

Überbauverhältnis heute; es weiß sich illusionslos und doch von der ‚Macht der Dinge‘ herabgezogen. So erscheint in der Realität als Sachlage, was in der Logik als Paradox, in der Literatur als Witz gilt; das formt eine neue Stellung des Bewußtseins zur ‚Objektivität‘.“

¹¹²³ Einen solchen Versuch, eine Logik der ‚Revolution‘ zu denken – der *vom Thema her* durchaus an die geschichtsphilosophischen reflexiven Figurationen anschließt, die sich auch bei Hölderlin, Marx, Kierkegaard oder Benjamin finden – unternimmt Badiou, Alain: Das Sein und das Ereignis, übers. v. Gernot Kamecke, Berlin 2005. Vgl. ausführlich zu Badiou Anhang 31.

oder jene religiöse oder säkulare ‚Wahrheit‘ anerkennt. Die Abwehr des *einen* dogmatischen Exzesses kann außerdem wieder in einen *anderen* führen, vom Regen in die Traufe, so dass sich die ‚innere‘ Auslegung der ‚Agenten‘ des feindlichen Systems und die ‚äußere‘, tatsächlich dogmatisch-exzessive Struktur dieses feindlichen Systems überschneiden und in ein labiles Kräftegleichgewicht führen. Ein solcher ‚Patt‘ sedimentiert auf beiden Seiten dogmatische Strukturen und richtet sich zugleich gegen diese Strukturen, weil die Gegenseite immer die Alternative zur jeweils eigenen dogmatischen Wahrheit aufzeigt. Das Ausgeschlossene ist qua Ausschluss eingeschlossen und so kann ein Patt reflexiv beide Systeme vor der dogmatischen Schließung bewahren, jedoch nur solange, wie das Kräftegleichgewicht als ein solches ausgelegt werden kann. Da dogmatische Exzesse qua Möglichkeit immer viele sind, die quasi als gleichzeitige Logoi gegeneinander gesetzt erscheinen, ist die strategische Lage quasi immer komplex und nie einfach – oder immer nur einfach von einer dogmatischen Weltsicht aus. Es ist diese Anwesenheit der anderen Dogmatismen, die den jeweils eigenen Dogmatismus in ein Konkurrenzverhältnis setzen. Deswegen kann die Mächtigkeit der Isolation nach ‚außen‘ und der Propaganda nach ‚innen‘ auch Anzeige der Mächtigkeit eines dogmatischen Exzesses sein: Je mehr sich in ihm die Feind- oder Vernichtungslogik – eine Institution oder Instanz betreffend – niederschlägt, desto mehr muss eben diese Logik nach außen hin verborgen werden.

Dogmatische Exzesse, die ausgelegt werden als psychotischer ‚Wahn‘, politischer ‚Totalitarismus‘, religiöser ‚Fundamentalismus‘ – wie jede Form von ‚-ismus‘ oder ‚Ideologie‘ – teilen alle dieselbe „hochoperational[e] Logik“¹¹²⁴ und sind mitnichten bloß ‚alogisch‘ oder ‚irrational‘. In ihnen zu agieren bedeutet: das Gesetzte anerkennen und ständig in der Gefahr zu sein, im ‚Nichts‘ zu enden, wenn sich der für den dogmatischen Exzess konstitutive Verdacht auf seine Agenten selbst richtet. Sich dagegen zu stellen bedeutet: im Nichts zu enden, weil ‚dagegen stellen‘ im dogmatischen Exzess den Stellenwert eines quasi ontologischen Widerspruchs einnimmt, der nicht sein kann, weil er nicht sein darf. Der Täter negiert seine eigene Tat und nur durch diese ‚Durchstreichung‘ erscheint seine bestimmte Setzung als absolute – die Opfer werden nicht gehört, weil jede ihrer Äußerungen bereits im Vorhinein bestimmt sind durch die dogmatische Unterstellung eines exzessiven Systems. Dieses System kann sich schließlich äußern in der Unterdrückung durch andere oder – reflexiv, und darin grausamer – in der Unterdrückung durch sich selbst, im Gefängnis eines ‚eigenen‘ Exzesses, in dem ein Hilferuf sich äußert und zugleich negiert, sich in rationalem Kleid gleichsam verschleiert: als performativer Widerspruch, als bloß stoische oder trotzig Ablehnung von Allem und Jedem oder eben selbst als ‚Gewalt‘. Ein auf diese schreckliche Weise reflexiver ‚double bind‘ führt wieder nur zum Nächsten und so in einen weiteren gewalttätigen Exzess der gegenseitigen (Ver-)Nichtung von Möglichkeiten.

¹¹²⁴ Groh, Die verschwörungstheoretische Versuchung, S. 272.

6.3.4. Poietischer Prozess

Vor dem Hintergrund der in Kapitel 4 und 5 eingeführten strukturlogischen Explikationen ist das, was da eigentlich exzessiv wird, immer noch die – in der Reduktion unterdrückte – konstitutive Differenz, das ‚Nicht-‘, das im Dogmatismus allerorten am Werk ist. Und ebenso kann immer noch festgestellt werden: Die Erwartung eines ‚höchsten Prinzips‘ oder ‚letzten‘ Grundes‘ kann die *logische* Auslegung der logischen Position als ‚Dass‘ oder als ‚Differenz-zu-...‘ kehren in die *ontologische* Fiktion einer ‚leeren Setzung‘ oder einer ‚reinen Differenz‘, die alsbald sich sedimentieren kann zu einem ‚Nichts‘. Wird beides nicht mehr nur auf einen philosophischen Logos bezogen, sondern auf einen außerphilosophischen Logos – die ‚Geschichte‘, die ‚Gesellschaft‘, den ‚Sinn‘ oder die ‚Rationalität‘ –, nivellierend oder dogmatisch als sein Woher auslegt, dann kann dieses ‚Nichts‘ das ‚Ganze‘ betreffen und als das Bestimmende dieses ‚Ganzen‘ dieses als bloßen Schein oder Trugbild, als insgesamt sinnloses Gebilde erscheinen lassen. Und doch ist die bestimmte Differenz noch in ihrer seinslogischen Nivellierung zum ‚Nichts‘ am Werk, immer noch, und sie ist ebenso am Werk dort, wo sie als Negation der eigenen bestimmten Setzung erscheint. Nicht die Differenz, so scheint es, ist also das Problem, sondern ihre Auslegung.

Die Frage nach der *Alternative* zum dogmatischen Exzess, dem *poietischen Prozess*, der nicht implizite, sondern explizite Reflexivität an den ‚Anfang‘ setzt, kann so philosophisch zunächst bei einem Problem ansetzen, das die philosophische Moderne wie kein zweites prägt: das Problem des ‚Nihilismus‘. Erst in den Auseinandersetzungen mit ihm kann sich zeigen, dass der poietische Prozess in ebenso vielfältiger Gestalt reflexiv am Werk ist, wie der dogmatische Exzess. Er steht als Lösungsstrategie zur Verfügung, die einfach, aber effektiv ist: implizite Reflexivität in explizite Reflexivität verwandeln, und zwar von *innen* her, von den Voraussetzungen des dogmatischen Exzesses her. Der poietische Prozess zeigt, dass ‚dahinter‘ nicht ‚Nichts‘ liegt, sondern nur die Unbestimmtheit der logischen Position, die aber als eine Art ‚Prinzip‘ von Immanenzen wie ‚Vernunft‘, ‚Geschichte‘ oder ‚Natur‘ *gefordert* werden kann. Es ist dieser Postulatcharakter, der die Unterscheidung zwischen einem vernichtenden und einem ermöglichenden ‚Nichts‘ bzw. ‚Nicht-‘ in vielen Auslegungen äußerst schwierig macht und Missverständnisse gleichsam vorprogrammiert. Dabei lässt sich gerade an dieser Unterscheidung zeigen, was es heißt, nicht implizite, sondern explizite Reflexivität an den ‚Anfang‘ zu setzen: Wird ‚ein Nichts‘, als Sache, an die Stelle der logischen Position gesetzt, dann ergibt sich eine Reflexivitäts-Struktur im ontologischen Richtungssinn, so aber nun, dass der ‚Grund‘ von ‚Allem‘ eben ‚Nichts‘ ist. ‚Alles‘ wird aus dem ‚Nichts‘ und fällt in es zurück und wenn ‚Alles‘ aus dem ‚Nichts‘ wird, dann ist es auch selber eigentlich nur ‚Nichts‘, ist bloßer Schein, unbedeutende leere Setzung. Das ist implizite Reflexivität am ‚Anfang‘. Nun kann mit Platon daran erinnert werden: ‚Nichts‘ ist eine nachträgliche und logische Konstruktion, die zu einer Sache sedimentiert ist. ‚Nichts‘ ist eigentlich ‚nicht-Sein‘, also *Bezug darauf, dass man sich gerade nicht (auf Sein) bezieht*. Die Konstruktion fordert das ‚Nicht-‘, die Differenz-zu-..., die sich zugleich als Differenz-zwischen-... sich äußert. Das ‚Nicht-‘ ist nicht ontologisch, sondern logisch – und das kehrt den ‚Anfang‘ um, vom dog-

matischen Exzess zum poetischen Prozess: Am Anfang ist nicht ‚Nichts‘, sondern ‚nicht-‘, das ‚Dass‘ eines ‚Was‘, eine Differenz mit nur einem Relat, die als ‚Von-wo-her‘ beliebig oft gefüllt werden kann – weil sie eben schon gefüllt ist, wenn sie ausgelegt ist und sich so reflexiv verschoben hat, in den Logos hinein. Die reflexive Verschiebung, die bislang in der geltungslogischen Konstruktion ‚immer dann, wenn ..., dann schon ...‘ einen Logos reflexiv letztbegründete, eben durch die logische Explikation der logischen Position als ‚Dass (von ...)‘ oder als ‚bestimmte Differenz‘, wird als quasi-genetisches Prinzip einer Immanenz an den ‚Anfang‘ – eben nicht gesetzt, sondern gefordert. Ihr Status ist nicht derjenige eines ‚es ist so, dass ...‘, sondern eines ‚es soll so sein, dass ...‘ oder ‚es ist, als ob es so ist, dass ...‘.

Darin liegt die reflexive Konsistenz des poetischen Prozesses: Dass er stets anzeigt, dass seine Annahme *seine Annahme* ist, dass sein *Gesetzt-sein-von-...* sichtbar bleibt. Und darin liegt, umgekehrt, auch die Möglichkeit zum Konstitutiven: Sofern nämlich diese Annahme als Überzeugung einer Gemeinschaft geäußert wird, gewinnt sie *dadurch* expliziten *Rechtscharakter*, dass sie konsistent von allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft geteilt werden und zugleich jedes dieser Mitglieder die logische Position dieser Annahme einnehmen kann.¹¹²⁵

Insofern es sie dann einnimmt, steht es dafür, dass sie auch alle anderen einnehmen können – eben deswegen, weil diese Überzeugung nur darin besteht, *dass für einen selbst gilt, was – und weil es – auch für alle anderen gilt*: Setzen-Können-von-..., *was* auch immer und *wie* auch immer. Das ist immer noch das dialogische Prinzip, in dem wir stehen, wenn wir miteinander diskutieren, nun aber auch als explizite Forderung und nicht nur als nachträgliche Explikation eines Logos. Und genau deswegen gilt auch für denjenigen, der versucht – ohne vorheriges Mandat von allen anderen – qua Setzung dasjenige Prinzip durchzustreichen, das er *in dieser Setzung in Anspruch nimmt*, dass er sich selbst widerspricht. Beispielhaft ausgedrückt: Wer Toleranz voraussetzt, um anderen gegenüber intolerant zu sein, der widerspricht sich, einfach deswegen, weil *für ihn* Toleranz nur gilt, *insofern sie auch für alle anderen gilt*. Wer *anderen* gegenüber intolerant ist, zerstört die Grundlage noch dafür, dass man *ihm* gegenüber tolerant sein soll. Ein solches *reflexives Recht* verunmöglicht dabei Intoleranz nicht – sie wird durch es nicht zensiert oder stummgestellt oder niedergebrüllt –, sondern es lässt einfach auf den Intoleranten zurückfallen, wie er sich in Bezug auf Andere verhält: Toleranz macht noch die Perspektive der Intoleranz möglich.¹¹²⁶ Dass Intoleranz möglich ist,

¹¹²⁵ Vgl. Kant, KrV B 780: „[...] sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen [!] bestehen könne. Zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurteilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrien zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keine anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder [!] seine Stimme hat [...].“

¹¹²⁶ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 244-245: „Das Vertreten von Toleranz schafft einen Raum des Ausdrückenkönnens, in welchem sie sich zugleich befindet – das ist reflexiv –, und einen Raum, in welchem jede Meinung ein partikulärer Ausdruck ist. Für das Vertreten von Toleranz *muss* sich [...] die Frage nach der Allheit stellen [...]. Aber *wie* es gelöst wird, ist nicht mehr eine Frage der Reflexivität. Es kann in gleicher Weise reflexiv konsistent gelöst werden in der Nicht-Einschränkung der Meinungsäußerungsfreiheit (wie in den USA) oder in der Einschränkung (wie in Europa). [...] Beide Entscheidungen produzieren [...] ihre

widerspricht nicht der Toleranz, sondern: der Intolerante widerspricht sich selbst. Das gleiche kann für die ‚Meinungsfreiheit‘ gesagt werden: „Der *performative Widerspruch* liegt [...] bei den Gegnern, die die Meinungsfreiheit in Anspruch nehmen, um für die Abschaffung der Meinungsfreiheit zu plädieren. Und äußern sie ihre Meinung nicht, so sind sie auch gar nicht wahrzunehmen.“¹¹²⁷

Im Folgenden soll die Struktur des poetischen Prozesses – explizite Reflexivität an einem ontologischen ‚Anfang‘ – aber nicht nur programmatisch, sondern in einzelnen Beispielen entwickelt werden. Als Einstieg bietet sich die Thematik des ‚Nihilismus‘ an, die vom Ende des 18. bis weit in das 20. (und vielleicht auch 21.) Jahrhundert hineinragt, aber in zwei prägnanten Beispielen: in Nietzsches Auseinandersetzung mit dem ‚europäischen Nihilismus‘ – und in der knapp 90 Jahre früher stattfindenden Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Fichte im Anschluss an den ‚Atheismusstreit‘. In beiden Beispielen wird noch einmal das Gespenst des ‚Nichts‘ beschworen und umgewendet, hin zu dem, was selbst noch das Bedenken von ‚Nichts‘ *möglich* gemacht hat. – Im Anschluss daran soll dann an verschiedenen, etwas *knapperen* Textbeispielen die Pluralität exemplifiziert werden, in der die hier ‚poietischer Prozess‘ genannte anfängliche reflexive Strukturierung in der Philosophie gedacht wird – oder, so könnte man mit einem Augenzwinkern sagen: die Pluralität, in der er sich selbst ins Werk setzt.¹¹²⁸ Erst nach diesem insgesamt etwas längeren Durchgang kann dann noch einmal deutlich gemacht werden, inwiefern die Verwirklichung der Letztbegründung in Form des poetischen Prozesses vielleicht die Grundlage auch der Philosophie sein kann, die sich selbst als *praktische* Philosophie versteht.

Nietzsche: Lenzer-Heide-Fragment

Im *Lenzer-Heide-Fragment*¹¹²⁹ vom Sommer 1887 ist das Bedenken des ‚Nihilismus‘ und Nietzsches Vorschlag einer Lösung in äußerster Kürze dargelegt, im Umkreis der einander korrespondierenden Werke *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* (Winter 1885/1886 bzw. Sommer 1887) und ausgehend vom nachträglich ergänzten V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* (Herbst 1886).¹¹³⁰ – Nietzsche stellt im 1. Abschnitt zunächst drei „Vortheile“ der „christliche[n] Moral-Hypothese“¹¹³¹ heraus: „1) sie verlieh dem Menschen einen absoluten *Werth*, im Gegensatz zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens

Reflexivitätsstruktur, sie bestimmen, was ihre Reflexivität ist, deswegen, weil Reflexivität selbst nichts hinreichend bestimmt.“

¹¹²⁷ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 244.

¹¹²⁸ Die weiter unten gegebenen kurzen Beispiele ins Werk gesetzt hat vor allem Schällibaum in *Reflexivität und Verschiebung* und in *Macht und Möglichkeit* – gerade letzteres Werk ist eigentlich insgesamt eine systematische Untersuchung des poetischen Prozesses, ohne dass Schällibaum ihn so nennt. Sie werden sich also insgesamt an *seinen* systematischen Auslegungen orientieren.

¹¹²⁹ Nietzsche, Friedrich: *Der europäische Nihilismus*. Lenzer Heide den 10. Juni 1887, in: Colli, Giorgio/Montinari,azzino (Hgg.): *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (im Folgenden zitiert mit der Sigle KGW mit Band- und ggf. Abschnittnummer) Achte Abteilung Erster Band: *Nachgelassene Fragmente*. Herbst 1885 bis Herbst 1887, Berlin/New York 1974, Nr. 5 [71], S. 215-221.

¹¹³⁰ Vgl. Stegmaier, Werner: *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘*, Darmstadt 1994, S. 49-53: 49.

¹¹³¹ KGW VIII₁ 5 [71], S. 215.

und Vergehens.¹¹³² Die Moral legt den Menschen als mit sich selbst gleichen fest und enthebt ihn dadurch, aber ontologisch, der Kontingenz und Jeweiligkeit des ‚Werdens und Vergehens‘. Sie ermöglicht ihm außerdem, die ihn umgebende Welt als eine von dieser Setzung her bestimmte zu denken; „2) sie [ließ] [...] der Welt trotz Leid und Übel den Charakter der *Vollkommenheit* [...], [...] das Übel erschien voller Sinn.“¹¹³³ Der dritte Vorteil betrifft die *Rückwendung* auf das Verhältnis zu diesem ‚absoluten Wert‘ des Menschen und dieser ‚Vollkommenheit‘ der Welt, nämlich „3) [...] ein *Wissen* um absolute Werthe beim Menschen“; die Moral „gab ihm somit gerade für das Wichtigste *adäquate Erkenntniß* [...]“.¹¹³⁴ Diese drei Vorteile der Moral insgesamt verhindern, „daß der Mensch sich als Menschen verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte [...]“.¹¹³⁵ Wo der Mensch als ‚absoluter Wert‘ und die Welt als ‚vollkommene‘ erscheint, dienen die Setzungen der Moral als „*Erhaltungsmittel*“¹¹³⁶ der Selbst- und Weltauslegung und – hinsichtlich Erkenntnis – als Absicherung ihrer Adäquatheit.

Die Festlegung der Moral wird in Abschnitt 9 weiter begründet: „Nun hat die Moral das Leben vor der Verzweiflung und dem Sprung ins Nichts bei solchen Menschen [...] geschützt, welche von *Menschen* ver(ge)waltthätigt und niedergedrückt wurden: [...] die Ohnmacht gegen Menschen, *nicht* die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desparatete Verbitterung gegen das Dasein.“¹¹³⁷ Die Erfahrung von ‚Gewalt‘, als ursprünglichster Form des wehrlosen Bestimmtwerdens durch andere, ist das *Movens* für eine Moral, die dieses Bestimmtwerden umkehrt: Die realiter ‚Besseren‘ (kontingenterweise besser aufgestellten, stärkeren, gewalttätigen ‚Herren‘) werden idealiter von den realiter ‚Schlechteren‘ (kontingenterweise schlechter aufgestellten, schwächeren ‚Sklassen‘) zum ‚Bösen‘ gemacht, und zwar quasi dogmatisch von einer Position aus, die für sich selbst dann das ‚Gute‘ reklamiert. Die Genese der Moral ist keine freie Entscheidung, sondern die Fiktion, die aus einem ‚double bind‘ *rettet*. Die Re-Interpretation des Interpretiert-Werdens dreht den Spieß um: „Wenn der Leidende, Unterdrückte *den Glauben verlöre*, ein *Recht* zu seiner Verachtung des Willens zur Macht [des Anderen, Gewalttätigen, D.P.Z.] zu haben, so träte er in das Stadium der hoffnungslosen Desparation.“¹¹³⁸ Dieses Recht verleiht er sich selbst, indem er an es glaubt – indem er daran glaubt, eine absolute Bestimmung auf seiner Seite zu haben. Die Abwehr des ursprünglichen Dogmatismus der Gewalt wehrt zugleich einen ersten ‚Nihilismus‘ ab, der sich sonst als „Stadium der hoffnungslosen Desparation“ ergibt. Sie muss aber zugleich, um mit sich selbst konsistent sein zu können, den eigenen Einsatz dieser Interpretation, die eigene ‚Gewalttätigkeit‘ der dogmatischen Setzung, vor sich selbst verbergen, denn realiter hat die Moral, so Nietzsche, „am tiefsten *hassen* und *verachten* gelehrt, was der

¹¹³² Ebd. – Hier klingt der Anfang der unveröffentlichten Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* von 1873 an: „[...] es gab Ewigkeiten, in denen er [der Mensch] nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben.“ Vgl. KGW III₂, S. 367-384: 367.

¹¹³³ KGW VIII₁ 5 [71], S. 215.

¹¹³⁴ Ebd.

¹¹³⁵ Ebd.

¹¹³⁶ Ebd.

¹¹³⁷ KGW VIII₁ 5 [71], S. 218.

¹¹³⁸ KGW VIII₁ 5 [71], S. 218-219. – Vgl. auch Anhang 32.

Grundcharakterzug der Herrschenden ist: *ihren Willen zur Macht*.¹¹³⁹ Die Moral muss damit ihren eigenen ‚Willen zur Macht‘ vor sich verbergen, weil sonst der Nihilismus unweigerlich zurückkehrt: „Dies wäre der Fall, wenn [...] sich ergäbe, daß selbst in jenem ‚Willen zur Moral‘ nur dieser ‚Wille zur Macht‘ verkappt sei, daß auch jenes Hassen und Verachten noch ein Machtwille ist.“¹¹⁴⁰ – Dieser ‚Anfang‘ der Moral führt nun ganz offenbar in einen performativen Selbstwiderspruch: Um den ‚Willen zur Macht‘ zu negieren, muss – *qua* dogmatischer Negation – ‚Wille zur Macht‘ *zugleich* eingesetzt und durchgestrichen werden.

Mit der Setzung eines Absoluten gemäß der drei Vorteile der Moral kommt nun aber auch das Streben nach diesem Absoluten in die Welt, ein ‚Wille zur Wahrheit‘ und zur Offenlegung dessen, was den Menschen von der vollkommenen Einheit noch trennt. Diese „*Wahrhaftigkeit*“, die „die Moral großzog“¹¹⁴¹, entdeckt nun auf der Suche nach einer ‚dahinter‘ liegenden Wahrheit stets nur Bestimmtheit, Zwecksetzung und Fiktion, die auch sie selbst als Suche antreiben. Zuletzt entdeckt sie als *ih*r Letztes den performativen Widerspruch, der noch ihre Bedingung ist, was Abschnitt 2 feststellt: „Wir constatieren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moral-Interpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen [...].“¹¹⁴² Und: „Wir leugnen Schluß-Ziele: hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein.“¹¹⁴³ Es ist dieser „Antagonismus, das was wir erkennen, *nicht* zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu *dürfen*“¹¹⁴⁴, der „einen Auflösungsprozeß [ergiebt].“¹¹⁴⁵ Der ‚double bind‘ kehrt mit voller Wucht zurück: Qua ‚Wahrhaftigkeit‘ kann ein bestimmtes ‚Letztes‘, das wir erkennen, *noch nicht* das Ende sein und treibt weiter, während ein gesetztes, angenommenes ‚Letztes‘ sogleich als Illusion entlarvt wird. Das ‚Noch-nicht‘, das den Prozeß antreibt, wird exzessiv und treibt in den titelgebenden ‚*europäischen Nihilismus*‘: „Die Dauer, mit einem ‚Umsonst‘, ohne Ziel und Zweck, ist der *lähmendste* Gedanke, namentlich noch wenn man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht (ist), sich nicht foppen zu lassen.“¹¹⁴⁶ – Dabei ist die Lage realiter betrachtet gar nicht so schlimm, wie Nietzsche befindet: „Thatsächlich haben wir ein Gegenmittel gegen den *ersten* Nihilismus nicht mehr so nöthig: das Leben ist nicht mehr

¹¹³⁹ KGW VIII₁ 5 [71], S. 218.

¹¹⁴⁰ KGW VIII₁ 5 [71], S. 219.

¹¹⁴¹ KGW VIII₁ 5 [71], S. 215.

¹¹⁴² KGW VIII₁ 5 [71], S. 215-216.

¹¹⁴³ KGW VIII₁ 5 [71], S. 217. – Der ‚Nihilismus‘ kann sich so auch im Gewand eines ‚radikalen Skeptizismus‘ zeigen; „[e]ine gewisse geistige Ermüdung, durch den langen Kampf philosophischer Meinungen bis zur hoffnungslosen Sceptis *gegen* Philosophie gebracht, kennzeichnet ebendalls den keineswegs *niederen* Stand jener Nihilisten.“

¹¹⁴⁴ Vgl. Žižek, Slavoj: *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* Bd. 1, London 2012, S. 200: „This brings us to what would have been a properly Hegelian notion of ideology: the misapprehension of the condition of possibility (of what is an inherent constituent of your position) as [!] the condition of impossibility (as an obstacle which prevents your full realization) – the ideological subject is unable to grasp how his entire identity hinges on what he perceives as the disturbing obstacle.“ Vgl. auch Ders., *Das fragile Absolute*, S. 120, 142-161.

¹¹⁴⁵ KGW VIII₁ 5 [71], S. 216.

¹¹⁴⁶ KGW VIII₁ 5 [71], S. 217.

dermaßen ungewiß, zufällig, unsinnig [...].¹¹⁴⁷ Die Möglichkeit für einen gemäßigten Umgang mit den imaginären Krücken des Kulturprozesses wäre schon gegeben, denn „wir ertragen eine bedeutende *Ermäßigung* dieses Werthes [der absolute Wert des Menschen, D.P.Z.], wir dürfen viel Unsinn und Zufall einräumen: [...] ‚Gott‘ ist eine viel zu extreme Hypothese.“¹¹⁴⁸ Aber die „lange Moral-Interpretation“ und die Vorstellung eines Absoluten oder eben ‚Letzten‘ sind so stark, dass ihre Entzauberung gerade nicht in Mäßigung, sondern in ihr Gegenteil *umschlägt*: „[...] extreme Positionen werden nicht durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber *umgekehrte*.“ Das führt zu einem invertierten Glauben „an die absolute Immoralität der Natur“ und zu einem verabsolutierten Misstrauen „gegen einen ‚Sinn‘ im Übel, ja im Dasein“¹¹⁴⁹. Und es ist dieser Schein des Absoluten, der eigentlich den modernen ‚Nihilismus‘ bestimmt: „Eine Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als *die* Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei.“¹¹⁵⁰ Wenn eine Setzung als die (einzige) Setzung gesetzt wird, wenn also ein Logos dogmatisch etwas setzt, das dann negiert werden kann, dann befindet er sich in der exzessiven Dynamik von ‚Alles‘ oder ‚Nichts‘. Nietzsche betrachtet damit den dogmatischen Exzess von zugleich zwei verschiedenen Hinsichten, einmal hinsichtlich dessen, was er eigentlich ist – eben diese Immanenz, die sich aus dieser Setzung ergibt, die diese Grenzen hat usw. – und einmal hinsichtlich dessen, was gemäß der Logik dieses Dogmatismus passiert, wenn sich die Setzung als Illusion herausstellt: Alles stürzt in die (Ver-)Nichtung. Dieser Gedanke, in „sein[e] furchtbarst[e] Form“ gebracht, lautet dann: „das Dasein, so wie es ist [!], ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr‘.“ „Das“, so Nietzsche, „ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“¹¹⁵¹ Der ‚Nihilismus‘ ist gerade nicht das Aufgehen im Nichts, sondern besitzt wieder die Struktur des ‚double bind‘: Alles ist nichts – aber ist eben nicht *nicht*, sondern *ist*, immer noch und ist für immer – das Nichts, das *für immer* ist. Alles ist wertlos – und deswegen richtet sich das ‚Nichten‘ auch noch gegen die ‚Nihilisten‘ selbst: „Das *zu-Grunde-Gehen* präsentirt sich als ein – *Sich-zu-Grunde-richten*, [...] ein instinktives Auslesen dessen, was *zerstören* muß [...].“ Dieser „*Wille zur Zerstörung*“ wird zum „*Willen ins Nichts*“¹¹⁵², im Fremd- wie im Selbstbezug.¹¹⁵³ Und doch ist das, was diese exzessive Entwicklung mit angestoßen hat – der ‚Wille zur Wahrheit‘, die Erkenntnis und die Rückwendung auf den eigenen Bezug – immer noch mit am Werk: „Energie des Wissens und der Kraft *zwingt* zu einem solchen Glauben.“¹¹⁵⁴ Der

¹¹⁴⁷ KGW VIII₁ 5 [71], S. 216.

¹¹⁴⁸ Ebd.

¹¹⁴⁹ Ebd.

¹¹⁵⁰ Ebd.

¹¹⁵¹ KGW VIII₁ 5 [71], S. 217.

¹¹⁵² KGW VIII₁ 5 [71], S. 219.

¹¹⁵³ Vgl. KGW VIII₁ 5 [71], S. 220: „Nihilismus, als Symptom davon, daß die Schlechtweggekommenen keinen Trost mehr haben: daß sie zerstören, um zerstört zu werden, daß sie, von der Moral abgelöst, keinen Grund mehr haben, ‚sich zu ergeben‘ – daß sie sich auf den Boden des entgegengesetzten Principis stellen und auch ihrerseits *Macht wollen* [...].“

¹¹⁵⁴ KGW VIII₁ 5 [71], S. 217.

Bezug-auf-... und das Entstehen-von-..., als Manifestationen des ‚Willens zur Macht‘¹¹⁵⁵, sind auch im ‚Nihilismus‘ noch von dem, was sie setzen, unterscheidbar. So fragt Nietzsche in Abschnitt 7: „[I]st mit der Moral auch die pantheistische Ja-stellung zu allen Dingen unmöglich gemacht? [...] Hat es einen Sinn, sich einen Gott ‚jenseits von Gut und Böse‘ zu denken? [...] Bringen wir die Zweckvorstellung aus dem Prozesse weg und bejahen wir *trotzdem* den Prozeß?“ In dieser letzten Frage liegt bereits ihre Antwort: „Das wäre der Fall, wenn Etwas innerhalb jenes Prozesses in jedem Momente desselben *erreicht* würde – und immer das Gleiche[.]“¹¹⁵⁶ – Gegenüber der ewigen Wiederkehr des Nichts im Nihilismus (und des Alles im Dogmatismus)¹¹⁵⁷ setzt Nietzsche nun „Etwas“, was „in jedem Momente desselben *erreicht* würde“ – *und was zugleich die Erkenntnis dieses „Etwas“ ermöglicht hat*, wie der zentrale Abschnitt 8 feststellt:

„Jeder Grundcharakterzug, der jedem Geschehen zu Grunde liegt, der sich an [!] jedem Geschehen ausdrückt, müßte, wenn er von einem Individuum als *sein* Grundcharakterzug empfunden würde, dieses Individuum dazu treiben, triumphierend jeden Augenblick des allgemeinen Daseins gutzuheißten. Es käme eben darauf an, daß man diesen Grundcharakterzug bei sich als gut, werthvoll, mit Lust empfindet.“¹¹⁵⁸

Damit ist ein *Postulat* formuliert, das den ‚Willen zur Macht‘ nicht bei den Anderen und an sich selbst verdammt und nichtet bzw. verbirgt, sondern bejaht – und zwar in beide Richtungen: hinsichtlich des Bestimmt-Werdens-von-... und hinsichtlich des Bestimmen-Könnens-von-... bzw. des Bestimmt-Seins (der Dinge). Der *gescheiterten* Reflexivität des ‚Willen zur Macht‘ – der Wille zur Macht, der durch einen anderen bestimmt zu werden droht, bestimmt diesen als ‚böse‘ und sich als ‚gut‘ und erschafft damit die ‚Moral‘ und *verneint* damit den ‚Willen zur Macht‘ der er selbst ist – stellt Nietzsche eine *gelungene* oder *konsistente* Reflexivität gegenüber: Der ‚Wille zur Macht‘ nimmt das Bestimmtwerden durch einen anderen an, indem er das *Gemeinsame* des Bestimmenden und seiner selbst, des durch diesen Bestimmten, (an)erkennt. Das individuelle ‚Ja!‘ zur Welt, in ihrer Jeweiligkeit, Kontingenz und Immanenz, und das Bestimmtwerden *durch* diese Welt, das sich nicht mehr in eine überirdische ‚Moral‘ flüchtet, kann *in diesem ‚Ja!‘* entdecken, dass „[j]eder Grundcharakterzug, der jedem Geschehen zu Grunde liegt, der sich an jedem Geschehen ausdrückt [...] von einem Individuum als *sein* Grundcharakterzug empfunden“ werden kann. Wenn alles ‚Wille zur Macht‘ ist, das Bezogene und der Bezug auf das Bezogene, dann bedeutet die Be-

¹¹⁵⁵ Vgl. GM (wie Anm. 814, 1120), S. 313-314: „[Der Satz] dass etwas [...] irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herrwerden* und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem er bisherige ‚Sinn‘ oder ‚Zweck‘ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss.“ Diese „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden *Macht-Willens*“ (315) ist Nietzsches systematischer Ausgangspunkt, vgl. JGB, S. 55.

¹¹⁵⁶ KGW VIII₁ 5 [71], S. 217-218. – In gewisser Weise ist Nietzsche damit wieder beim ‚non aliud‘ von Cusanus angekommen.

¹¹⁵⁷ Vgl. KGW VIII₁ 5 [71], S. 217: „[...] ‚Alles vollkommen, göttlich, ewig‘ zwingt *ebenfalls zu einem Glauben an die ‚ewige Wiederkunft‘*.“

¹¹⁵⁸ KGW VIII₁ 5 [71], S. 218.

jahung des ‚Willen zur Macht‘ *in anderem* auch und zugleich die Bejahung – und mehr: die Lust an dieser Bejahung – von ‚sich selbst‘, eben: *Selbstbejahung*. Eben diese reflexive Wendung wendet schließlich auch den Gedanken der ‚ewigen Wiederkehr‘ zur „höchste[n] Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann [...]“.¹¹⁵⁹ So könnte gesagt werden: das, was „immer das Gleiche“ eines Prozesses ist, was „innerhalb jenes Prozesses in jedem Momente desselben erreicht würde“, ist einfach das, was den *Pro-zess*, den *Fortgang* vom Einen zum Anderen möglich macht: ‚Wille zur Macht‘ ohne ‚Macht‘ (ohne ‚Zweckvorstellung‘, aber immer noch ‚Pro-zess‘), eben *Differenz-zu-...*, bestimmte Hinsicht im Zugleich von ‚auf ... hin‘ und ‚von ... her‘, nicht mehr einseitig als exzessive Selbstermächtigung oder exzessiver Selbstverlust, sondern als *genetisches* Prinzip lebendiger, organischer Entfaltung.¹¹⁶⁰ Das ist – immer noch – die reflexive Figuration Anaximanders und Empedokles‘: Eines wird – und muss vergehen, damit ein anderes *an seine Stelle* treten kann. Was aber nicht vergeht, das ist diese Stelle, das ist die *Möglichkeit*, die zugleich notwendig ist, weil sie Bedingung ist für alles, was wird. – „Welche werden sich als die *Stärksten* dabei erweisen?“ fragt Nietzsche schließlich im Abschnitt 15 – und die Antwort überrascht doch ein wenig, jedenfalls dann, wenn man von Nietzsche als dem angeblichen Theoretiker der Devianz, des Extrems, der Entgrenzung und des Rausches ausgeht. Sie fällt nämlich (auch) ganz platonisch aus: „Die Mäßigsten, die, welche keine extremen Glaubenssätze *nöthig* haben, die welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, die, welche vom Menschen mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Werthes denken können, ohne dadurch klein und schwach zu werden [...] Menschen, die *ihrer Macht sicher sind* [...]“.¹¹⁶¹ Mäßigung, begründete Sicherheit, Realismus gegenüber dogmatischen Fiktionen, Akzeptieren von Begrenzungen, ohne ständig gegen sie anrennen oder an ihnen zugrundegehen zu müssen – das schwebt dem späten Nietzsche vor, wenn es um die logische¹¹⁶² Auflösung des

¹¹⁵⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, in: *Der Fall Wagner* u. a. (KSA 6, wie Anm. 822), S. 255-374: 355.

¹¹⁶⁰ Vgl. auch Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, S. 552 zur ‚Methode‘: „[...] nach der Allgemeinheit der Idee [...] ist sie sowohl die Art und Weise des Erkennens, des *subjektiv* sich wissenden Begriffs, als die *objektive* Art und Weise oder vielmehr die *Substantialität der Dinge*, – d. h. der Begriffe, insofern sie der *Vorstellung* und der *Reflexion* zunächst als *Andere* erscheinen. Sie ist darum die höchste *Kraft* oder vielmehr die *einzig* und absolute *Kraft* der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger *Trieb*, *durch sich selbst in allem sich selbst* zu finden und zu erkennen.“ – Damit formuliert Hegel prominent (und vor ihm z. B. Aristoteles und Plotin und Spinoza und Leibniz und Kant und Fichte und nach ihm z. B. Nietzsche) die Möglichkeit von *Objektivität in der Immanenz*: Die reflexive Komplikation bildet ‚sich‘ ab in den objektiven Dingen (Substanz und Akzidenz) und Verhältnissen (Kausalität, Messung qua formaler Setzung, physikalische Basisgrößen als Verhältnissysteme, empirischen Beschreibungen) und erscheint so *zugleich* – aber *asymmetrisch* zueinander – als subjektives *und* objektives Verhältnis, das damit *in* ‚sich selbst‘ *als* diesem Verhältnis noch steht. Eben dies war in der vorliegenden Arbeit Thema von Kapitelabschnitt 4.2, unter dem Titel des *Modells für Modelle reflexiver Komplizierung* (MMRK), und Kapitelabschnitt 4.4: Die reflexive Komplikation kann sich selbst logisch *oder* ontologisch zum Gegenstand werden. – Die reflexive Sachlage erledigt so eigentlich von vornherein die simplifizierende Rede vom ontologischen ‚Dualismus‘ und entlarvt ihn als Produkt einer – durch uneingeholte eigene implizite Voraussetzungen und Vorstellungen von Philosophie bestimmten – Philosophiegeschichtsschreibung und Doxographie.

¹¹⁶¹ KGW VIII₁ 5 [71], S. 221.

¹¹⁶² Vgl. KGW VIII₁ 5 [71], S. 218: „Spinoza gewann eine solche bejahende Stellung, insofern jeder Moment eine *logische* Nothwendigkeit hat: und er triumphirte mit seinem logischen Grundinstincte über eine *solche*

‚europäischen Nihilismus‘ geht. Statt ‚Alles verbindet sich‘ oder ‚Nichts verbindet sich‘ also ‚Einiges, einiges nicht‘ – und Explikation impliziter Reflexivität.¹¹⁶³ Aber Nietzsches Bedenken des ‚Nihilismus‘ ist nicht der Anfang, sondern – wenn überhaupt – so etwas wie das Resümee eines Denkproblems, das seinen (oder einen) Ausgangspunkt viel früher hat. Die Wendung vom ‚Nihilismus‘ in die reflexive Bejahung der eigenen Möglichkeit zu dieser Bejahung wird nämlich bereits um 1800 herum bedacht.¹¹⁶⁴

Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Die Bestimmung des Menschen

Das Problem des ‚Nihilismus‘ nimmt seinen Ausgang von den komplexen Auseinandersetzungen der Aufklärungszeit zwischen ‚Vernunft‘ und ‚Glauben‘, die vor allem publizistisch ausgetragen werden.¹¹⁶⁵ Die Protagonisten dieser Auseinandersetzungen repräsentieren zugleich die Frontlinien, zwischen denen ‚Aufklärung‘ sich vollzieht, *indem* sie eingehend diskutiert wird: Mendelssohn, der die jüdische Aufklärung und Säkularisierung vertritt, wird 1769 von Lavater in einer Widmung öffentlich aufgefordert, die in dem von Lavater übersetzten Werk von Bonnet vorgelegten ‚Beweise‘ für die Wahrheit des Christentums zu widerlegen oder zum Christentum zu konvertieren.¹¹⁶⁶ – Lessing veröffentlicht von 1774 bis 1778 *Abschnitte aus der Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* des Gymnasiallehrers und Bibelkritikers Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) anonym, als *Fragmente eines Ungenannten*, und löst damit den ‚Fragmentenstreit‘ aus, der 1777/78 seinen öffentlichen Höhepunkt findet und mit einem Veröffentlichungsverbot für Lessing endet. – Die Vorwürfe des ‚Atheismus‘ und des ‚Pantheismus‘ sind längst polemische Begriffe dieses Kulturkampfes, als 1785 Jacobi sein ‚Spinoza-Büchlein‘ (Claudius) *Über die Lehre des Spinoza an den Herrn Moses Mendelssohn* veröffentlicht, in dem der (angebliche) ‚rationalistische

Weltbeschaffenheit.“ Das anaphorische ‚solche‘ lese ich als Rückbezug auf den in diesem Abschnitt 7 anfangs thematischen „Glauben an die [göttliche] ewige Wiederkunft.“ (217)

¹¹⁶³ Wie sehr vor diesem Hintergrund das konstruierte Nietzsche-Bild von skeptisch-relativistischen und dogmatisch-konservativen Ansätzen gleichermaßen an Nietzsche meilenweit vorbeigeht, braucht hier nicht mehr exemplarisch besprochen zu werden. Freilich relativiert die hier gegebene Auslegung umgekehrt keineswegs die philosophisch problematischen Passagen seines Werkes (z. B. KGW VIII₁, S. 221; GM, S. 315); sie versucht aber herauszustellen, dass die Grundbewegung versucht, den dogmatischen ‚Nihilismus‘ in eine explizit reflexive Figuration hin aufzulösen.

¹¹⁶⁴ Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 74-75. – Jacobi formuliert das Problem nur philosophisch aus; es ist literarisch bereits vollständig präsent: im 47. Kapitel von Jean Pauls *Siebenkäs* (die *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab*) von 1796-1797; im letzten Brief vom ersten Buch des ersten Bandes in Hölderlins *Hyperion* von 1797; später in August Klingmanns *Nachtwachen von Bonaventura* von 1804. – Vgl. zum Gesamtzusammenhang auch Arendt, Dieter (Hg.): *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln 1970.

¹¹⁶⁵ Die folgende Darstellung skizziert nur *einen* Horizont und erhebt in keinem Fall Anspruch auf historische Vollständigkeit.

¹¹⁶⁶ Das entspricht Lavaters Überzeugung in seiner Schrift *Aussichten in die Ewigkeit* (1768), vgl. dazu Mevorah, Baruch: Johann Kaspar Lavaters Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohn über die Zukunft des Judentums, in: *Zwingliana* 14 (1977), S. 431-450. Diese Überzeugung entspricht einer innerchristlichen Bewegung, die eine Erneuerung des Christentums durch die (Wieder-)Vereinigung mit dem Judentum denkt, vgl. S. 436-442. Vgl. Altmann, Alexander: *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, London 1973, S. 194-263.

Pantheismus‘ als ‚Atheismus‘ erwiesen wird.¹¹⁶⁷ Die Diskussion von Jacobis Thesen im ‚Pantheismusstreit‘ erreicht höchste Aufmerksamkeit und macht als Nebeneffekt die Philosophie Spinozas, auch wegen der recht präzisen Darstellung durch Jacobi, im deutschsprachigen Raum bekannt.

Im Jahr 1798 veröffentlicht Fichte den Aufsatz *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*¹¹⁶⁸, in dem er den „notwendigen Grund“¹¹⁶⁹ des titelgebenden Glaubens in der ‚Freiheit‘ und der ‚Moralität‘ verankert.¹¹⁷⁰ Abgewehrt werden (immer noch) scholastische Vorstellungen wie diejenige einer göttlichen Intelligenz als ‚Urheber‘, einer „bloßen Bearbeitung einer selbstständigen ewigen Materie“¹¹⁷¹ und einer ‚creatio ex nihilo‘. Die Ableitung eines höchsten Prinzips aus der ‚Sinnenwelt‘ erscheint damit als grundsätzlich aporetisch, so dass Fichte nun transzendentalphilosophisch erklären kann: „Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst, und durch mich selbst; sonach, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit ist aber nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck: nur erhält sie denselben nicht von außen her, sondern setzt ihn sich durch sich selbst. Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche.“¹¹⁷² Der Grund des Bezugs auf die Welt liegt in der ‚Freiheit‘ „in mir selbst, und durch mich selbst“, die zugleich ihren Zweck „sich durch sich selbst“ setzt.¹¹⁷³ Die ‚Freiheit‘, die

¹¹⁶⁷ Vgl. Scholz, Heinrich (Hg.): Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, Berlin 1916.

¹¹⁶⁸ Fichte, Johann G.: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: Ders.: Sämtliche Werke Bd. V, hg. v. Immanuel H. Fichte, Berlin 1971, S. 177-189. – Dieser Aufsatz war eigentlich als kritisches Supplement zu dem im selben Heft des *Philosophischen Journals* herausgegebenen Aufsatz von Friedrich Karl Forberg gedacht, dem Fichte nicht in jeder Hinsicht zustimmte, vgl. Rohs, Peter: Johann Gottlieb Fichte, München²2007, S. 102-110.

¹¹⁶⁹ Fichte, Ueber den Grund, S. 179.

¹¹⁷⁰ Ausgangspunkt von Fichtes Darstellung ist – immer noch – die von Kant eingeführte doppelte Perspektive, vgl. ebd.: „Entweder erblickt man die Sinnenwelt aus dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins, den man auch den der Naturwissenschaft nennen kann, oder vom transzendentalen Gesichtspunkte aus.“ Der erste Standpunkt endet allerdings – über die *Kritik der reinen Vernunft* hinausgehend – in einem in sich reflexiven, quasi ‚autopoietischen‘ Weltmodell, vgl. S. 179-180: „Auf diesem Standpunkt wird von einem absoluten Sein ausgegangen, und dieses absolute Sein ist eben die Welt; beide Begriffe sind identisch. Die Welt wird ein sich selbst begründendes, in sich selbst vollendetes, und eben darum organisiertes und organisierendes Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomene in sich selbst, und in seinen immanenten Gesetzen enthält.“

¹¹⁷¹ Fichte, Ueber den Grund, S. 179.

¹¹⁷² Fichte, Ueber den Grund, S. 181.

¹¹⁷³ Vgl. Fichte, Ueber den Grund, S. 181-182: „An dieser Freiheit und dieser Bestimmung derselben kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben. [...] Ich kann nicht zweifeln, sage ich, kann auch nicht einmal die Möglichkeit, daß es nicht so sei, daß jene innere Stimme täusche, daß sie erst anderwärts her autorisiert werden müsse, mir denken [...]“ – Dieses Argument ist wörtlich zu nehmen: Wer auch heute noch behauptet, dass ‚Freiheit‘ nicht existiert (oder wie die philosophisch informierten Neurowissenschaftler um 2004: eine ‚Illusion‘ sei), der hat erstens nicht verstanden, dass Begriffe nicht im Park herumlaufen, und der steht mit dieser Aussage zweitens in einem performativen Widerspruch mit seinem eigenen Geltungsanspruch: Wäre eine solche Behauptung wahr, dann wäre der Forscher, der sie äußert, ‚eigentlich‘ determiniert dazu, sie zu äußern. Anders gesagt: Eine solche Behauptung setzte sich selbst in Geltung und ist so eigentlich eine *petitio principii*. Noch anders: Würde sie gelten, würde sie ‚Geltenkönnen‘ insgesamt aufheben und wäre nicht mehr als ein

sich selbst als ‚Freiheit‘ setzen kann – das ist Fichtes Antwort auf die Frage nach einem höchsten moralischen Prinzip.¹¹⁷⁴ – Die Veröffentlichung dieses Aufsatzes hat Konsequenzen: Der berühmte ‚Atheismusstreit‘, in dem Fichte zuerst anonym und dann vom protestantischen Dresdener Oberkonsortium des ‚Atheismus‘ bezichtigt wird, führt zu wütenden Verteidigungsschriften Fichtes und schließlich dazu, dass er seine Anstellung an der Universität Jena verliert.

Besonders hart aber trifft ihn ein (auch)¹¹⁷⁵ diesbezüglicher Brief Jacobis, in dem dieser seine bereits im ‚Pantheismusstreit‘ formulierte These, nun gegen Fichte, wiederholt:¹¹⁷⁶ Die *Wissenschaftslehre*, als vollständig rationales Programm, sei ohne den ‚salto mortale‘ zum Glauben eigentlich ‚Nihilismus‘.¹¹⁷⁷ Jacobi stellt fest, dass beide zwar hinsichtlich der Selbstbezüglichkeit der ‚Wissenschaft‘ übereinstimmen würden, aber „mit dem Unterschiede: daß Sie es wollen, damit sich der Grund aller Wahrheit, als in der Wissenschaft des Wißens liegend zeige; *ich*, damit offenbar werde, dieser Grund: das *Wahre selbst*, sey nothwendig *außer* ihr vorhanden.“¹¹⁷⁸ Dementsprechend wird Fichtes Philosophie im Folgenden auch gekennzeichnet als „Alleinphilosophie“¹¹⁷⁹ oder als „reine, das ist, *durchaus immanente* Philosophie;

Säuseln im Wind. – Wer eine Behauptung äußert, der hat die Freiheit, diese – und nicht jene – Behauptung zu äußern, bereits in Anspruch genommen. Es ist verständlich, dass auch Philosophen immer wieder nach einer dahinterliegenden Instanz suchen – mag sie nun ‚Gott‘, ‚Unbewusstes‘, ‚Mathematik‘ oder ‚Gehirn‘ heißen –, aber das heißt nicht, dass eine solche Metaphysik mehr Aufmerksamkeit verdient als ihr zusteht.

¹¹⁷⁴ Vgl. Fichte, Ueber den Grund, S. 186: „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen.“

¹¹⁷⁵ Jacobi teilt nicht den Atheismus-Vorwurf, vgl. Jacobi, Friedrich H.: Friedrich Heinrich Jacobi an Fichte, Brief v. 3.-21. März 1799, in: Gliwitzky, Hans/Lauth, Reinhard (Hgg.): J. G. Fichte-Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. III,3. Briefwechsel 1796-1799, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, S. 224-281: 225 Anm.: „Man hat seine [Fichtes] Philosophie des Atheismus beschuldigt, mit Unrecht, weil Transzendentalphilosophie, als solche, so wenig *atheistisch* seyn kann, als es Geometrie und Arithmetik seyn können.“

¹¹⁷⁶ Jacobis ontologische Auslegung der Transzendentalphilosophie führt zu einer Reduktion der Möglichkeiten auf Dualismus oder (materialistischen oder idealistischen) Monismus, vgl. Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 226: „Unleugbar ist es Geist der speculativen Philosophie [...] die [...] *gleiche* Gewißheit dieser zwey Sätze: Ich bin und es sind Dinge außer mir, *ungleich* zu machen. [...] Auf diese Weise haben die zwey Hauptwege: Materialismus und Idealismus [...] daßelbe Ziel [...]; denn außer dem Dualismus ist nur Egoismus, als Anfang oder als Ende – für die *Denkkraft*, die *ausdenkt*.“ So kann er die spinozistische in sich reflexive Substanz auch nur verstehen als „die unanschaulbare [...] absolute Identität selbst des Objekts und Subjects [...]“. Fichtes *Wissenschaftslehre* wird dementsprechend ausgelegt als ein „umgekehrte[r] Spinozismus“ (227), was den Anschluss an die Thesen aus dem ‚Spinoza-Büchlein‘ ermöglicht.

¹¹⁷⁷ Vgl. Rohs, Fichte, S. 111-114.

¹¹⁷⁸ Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 231. – Vgl. ebd.: „[...] wir [sind] [...] einverstanden genug; daß sie nemlich – die Wissenschaft als solche – in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes bestehe; nichts anderes sey, als dieses *in Gedanken* Hervorbringen selbst; daß also der Inhalt jeder Wissenschaft, *als solcher*, nur ein inneres Handeln sey, und die nothwendige Art und Weise dieses *IN SICH FREYEN* Handelns, ihr ganzes Wesen ausmache. In Allem und aus Allem sucht der Menschliche Geist nur sich selbst, Begriffe bildend, wieder hervor [...]“. – Dass es für Jacobi an Fichtes *System* liegt, dass dieser das ‚Wahre‘ nicht denken könne, macht Jacobi eigens deutlich, vgl. S. 232.

¹¹⁷⁹ Ebd.

eine Philosophie aus *Einem* Stück [...].¹¹⁸⁰ Aus einem Stück ist sie deswegen, weil sie sich konsequent aus den Bewegungen des Denkens ergibt: „[D]enn der Mensch erkennt nur, indem er begreift; und er begreift nur indem er – Sache in bloße Gestalt verwandelnd – *Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht*.“¹¹⁸¹ In dieser Auslegung der Transzendentalphilosophie zeigt sich nun ein ontologisches Residuum, das Jacobi implizit mit setzt: Er nimmt an, es gäbe schon eine ‚Sache‘ – die dann nur dadurch erkannt wird, dass sie als ‚unerkenntbares Ding an sich‘ gleichsam negiert und in den Gedanken aufgehoben wird. Das wiederholt erkennbar das Dilemma, das Kant an den wolffianischen Ontologen festgestellt hatte: Entweder es gibt schon eine Sache, die so ist, wie sie ist (transzendentaler Realismus) oder sie ist eben als diese ‚selbst‘, an sich, ‚unerkenntbar‘ oder ‚uneinholbar‘ (empirischer Idealismus). Jacobi legt die logisch rechtfertigende Transzendentalphilosophie – wörtlich!¹¹⁸² – als ontologischen Konstruktivismus aus: „Wenn daher ein Wesen ein von uns *vollständig* begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es [...] *objectiv* – als für sich bestehend – in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus *subjectiv*, unser eigenes Geschöpf – *ein bloßes Schema* – werden zu lassen.“¹¹⁸³ So ausgelegt erscheint die ‚immanente Philosophie‘ Fichtes zunehmend als ein – auch noch selbstbezügliches – Nichtungsgeschehen, „in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehen und Eingehen, ursprünglich – *aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts* [...]“.¹¹⁸⁴ In Jacobis ontologischer Auslegung von Fichtes *Wissenschaftslehre* wird die Welt nur gewonnen um den Preis eines in diesem Prozess stets vor diesem Prozess verborgenen ‚Nichts‘. Das macht er in einem Bild deutlich, indem er Fichtes Philosophie mit einem Strickstrumpf vergleicht: „Diesem meinem Strumpfe gebe ich Streifen, Blumen, Sonne, Mond und Sterne, alle mögliche Figuren, und erkenne: wie alles dieses nichts ist, als ein Product der, zwischen dem Ich des Fadens und dem Nicht=Ich der Drähte schwebenden productiven Einbildungskraft der Finger.“¹¹⁸⁵ Die immanente Philosophie der *Wissenschaftslehre* Fichtes erscheint in diesem Bild als ein „leeres Weben seines Webens“¹¹⁸⁶ und Jacobi „schaudert“ vor diesem Gedanken, der für ihn den ‚Nihilismus‘ ankündigt: Alle Wissenschaften sind demnach nur „Spiele, welche der menschliche Geist, zeitvertreibend, sich erinnert.“ Und in dieser Einsicht stellt sich nun – *avant la lettre* – der ‚Ekel‘ ein, den Nietzsche

¹¹⁸⁰ Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 233. – Vgl. ebd.: „Reine Vernunft ist ein Vernehmen, das *nur* sich selbst vernimmt.“ Und zusammenfassend auf S. 235: „Was nun auf diese Weise *involvirend* vernichtet wurde, kann *evolvirend* auch wieder hergestellt werden; Vernichtend lernte ich erschaffen. Dadurch nemlich, daß ich zum *Nichts=Außer=Ich* gelangte, zeigte sich mir, daß Alles Nichts war, außer meiner [...] freyen Einbildungskraft. Aus dieser [...] Einbildungskraft (kann) ich dann auch wieder hervorgehen lassen, alleinhätig, alle Wesen, wie sie waren, ehe ich sie, *als für sich bestehend*, für *Nichts* erkannte.“

¹¹⁸¹ Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 233.

¹¹⁸² Vgl. Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 233-234: „Wir begreifen eine Sache nur in sofern wir sie construiren, in Gedanken [...] *werden* lassen können. In sofern wir sie nicht construiren [!], in Gedanken nicht selbst hervorbringen können, begreifen wir sie nicht.“ Jacobi entgeht dabei, dass das zweite ‚in sofern‘ keinen Gegenstand mehr hat: Wo nichts begriffen wird, wird eben nicht ‚Nichts‘ begriffen, sondern *nicht begriffen*.

¹¹⁸³ Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 234.

¹¹⁸⁴ Ebd.

¹¹⁸⁵ Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 236.

¹¹⁸⁶ Ebd. – Vgl. S. 237: „*Ein nur sich selbst vorhabendes und betrachtendes Handeln, blos des Handelns und Betrachtens wegen, ohne anderes Subject oder Object, ohne in, aus, für und zu.*“

schon in *Also sprach Zarathustra*¹¹⁸⁷ mit dem Gedanken der ‚ewigen Wiederkehr‘, dem ‚Nihilismus‘ also in seiner „furchtbarsten Form“ (s. o.), verbunden hat: „[...] so würde es uns mit der Wissenschaft, wie mit dem [...] Grillenspiel ergehen, das uns anekelt, so bald uns alle seine Gänge und möglichen Wendungen bekannt und geläufig sind.“¹¹⁸⁸ Und ganz analog zu Nietzsches Formulierung, „daß man gefoppt wird und doch ohne Macht (ist), sich nicht foppen zu lassen“, schreibt nun Jacobi, nur eben 88 Jahre früher: „Das Spiel ist uns dadurch verdorben, daß wir es ganz verstehen, daß wir es *wißen*.“¹¹⁸⁹ Eben dieser Gedanke führt nun in den ‚Nihilismus‘¹¹⁹⁰: „Alles außer ihr [der Philosophie] ist Nichts, und sie selbst nur ein *Gespenst*; ein Gespenst, nicht einmal von [...] Etwas; sondern, *ein Gespenst AN SICH*: ein reales Nichts; ein Nichts der Realität.“¹¹⁹¹ Und so endet Jacobi mit einer dogmatischen Alternative, die sich einzig aus seiner eigenen dogmatischen Voraussetzung ergibt: „Dann wäre Gott nur ein Gedanke des Endlichen, ein *eingebildetes* [...]. So verhält es sich nicht, und darum verliert der Mensch sich selbst [...]; sobald er sich *in sich allein* begründen will. Alles löset sich ihm dann allmählich auf in sein eigenes Nichts.“¹¹⁹² – Der ‚Nihilismus‘ bedroht das dogmatische System, das die asymmetrisch doppelte Perspektive – die Fichte durchaus teilt – der Transzendentalphilosophie auf einen (idealistischen) Monismus reduziert und dann – von *diesem aus* – an der Stelle des eigenen transzendentalen Realismus nur das ‚Noch-nicht‘ des empirischen Idealismus entdecken kann: der Gegenstand muss ‚vernichtet‘ werden, um gewusst werden zu können, an seiner Stelle residiert – ontologisch – das ‚Nichts‘. Im Gegensatz zum ‚empirischen Idealismus‘ bei Kant aber, der epistemologisch gedacht ist, wird Fichtes *Wissenschaftslehre* von Jacobi hier ontologisch verstanden – so dass das epistemologische ‚Noch-nicht‘ des Skeptizismus gerinnt zu einem „*aus* Nichts, *zu* Nichts, *für* Nichts, *in* Nichts“¹¹⁹³, einem „Willen der Nichts will“¹¹⁹⁴.

Fichtes populäre Schrift *Die Bestimmung des Menschen*, die bald darauf im Sommer und Herbst 1799 entsteht und im Jahr 1800 veröffentlicht wird, kann durchaus auch als eine

¹¹⁸⁷ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe (KSA 4), hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 112007, S. 199-202: 201: „Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng. Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze? Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund – da biss sie sich fest. Meine Hand riss die Schlange und riss: – umsonst! [...] Da schrie es aus mir: ‚Beiss zu! Beiss zu! [...]‘“ Vgl. außerdem S. 270-277.

¹¹⁸⁸ Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 238. – Das Grillenspiel ist das Brettspiel ‚Solitaire‘.

¹¹⁸⁹ Ebd.

¹¹⁹⁰ Vgl. Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 245: „Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sey, *Chimärismus* nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich *Nihilismus* schelte, entgegensetze [...]“

¹¹⁹¹ Ebd.

¹¹⁹² Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 251.

¹¹⁹³ Jacobis Lösung des Problems besteht darin, erstens ein ‚Wahres‘ in das ‚Außen‘ zu der Immanenz seines Denkens (von dieser Immanenz aus) zu setzen – und zweitens, in einer skeptischen Bewegung, das ‚Nicht-Wissen‘ nicht als Problem, sondern als ‚Letztes‘ zu behandeln. – Reflexiv bedacht kann aber ein ‚Nicht-Wissen‘ – das ja nicht ein ‚Nichts-Wissen‘ ist, sondern nur das Akzeptieren einer Schranke – ebenfalls in eine *produktive* skeptische Gedankenfigur führen, z. B. diejenige, die weiter unten mit Wittgenstein noch einmal begegnet.

¹¹⁹⁴ Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 241-242.

Antwort auf Jacobis Vorwurf gelesen werden. Sie greift dessen Einwände erkennbar auf, z. B. im zentralen dritten Buch der Schrift mit dem Titel *Glaube*:

„Was suchest du doch, mein klagendes Herz? [...] Ich verlange etwas außer der bloßen Vorstellung Liegendes, das da ist, und war, und sein wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre; und welchem die Vorstellung lediglich zusieht, ohne es hervorzubringen, oder daran das Geringste zu ändern. Eine bloße Vorstellung sehe ich als ein trügendes Bild an; meine Vorstellungen sollen etwas bedeuten, und wenn meinem gesamten Wissen nichts außer dem Wissen entspricht, so finde ich mich um mein ganzes Leben betrogen.“¹¹⁹⁵

Fichte tut mehr als Jacobi nur wieder die Argumentation der Transzendentalphilosophie entgegensetzen, die dieser wieder nur als einen Dogmatismus des Denkens begreifen kann. Er stellt sich vielmehr an die Stelle Jacobis und bedenkt *von ihr aus* die sich daraus ergebende Perspektive.¹¹⁹⁶ Und so wehrt Fichte den ‚Nihilismus‘ nicht etwa ab, sondern macht ihn zu seinem *Problem*:

„Ich kann mir die gegenwärtige Lage der Menschheit schlechthin nicht denken, als diejenige, bei der es nun bleiben könne; schlechthin nicht denken, als ihre ganze, und letzte Bestimmung. Dann wäre alles Traum und Täuschung; und es wäre nicht der Mühe wert, gelebt, und dieses stets wiederkehrende, auf nichts ausgehende und nichts bedeutende Spiel mit getrieben zu haben. [...] Ich äße nur, und tränke, damit ich wiederum hungern und dürsten, und essen und trinken könnte, so lange, bis das unter meinen Füßen eröffnete Grab mich verschlänge, und ich selbst als Speise dem Boden entkeimte? Ich zeugte Wesen meines gleichen, damit auch sie essen und trinken, und sterben, und Wesen ihresgleichen hinterlassen könnten, die dasselbe tun werden, was ich schon tat? Wozu dieser unablässig in sich selbst zurückgehende Zirkel, dieses immer von neuem auf dieselbe Weise wieder angehende Spiel, in welchem alles wird, um zu vergehen, und vergeht, um nur wieder werden zu können, wie es schon war; dieses Ungeheuer, unaufhörlich sich selbst verschlingend, damit es sich wiederum gebären könne, sich gebärend, damit es sich wiederum verschlingen könne?“¹¹⁹⁷

Das bringt deutlich ins Bild, was ‚Nihilismus‘ meinen kann: Alles ist nur Täuschung, der man trotz dieser Erkenntnis nicht entfliehen kann; es fehlt scheinbar das Wozu des eigenen Handelns, wenn ein ‚Letztes‘ oder ‚Außen‘ nicht mehr denkbar ist; *nichts* scheint mehr bedeutsam zu sein, *alles* wird sinnlos. Vor allem aber erscheint auch hier bereits die ‚ewige Wiederkehr‘, das „Ungeheuer, unaufhörlich sich selbst verschlingend, damit es sich wieder-

¹¹⁹⁵ Fichte, Die Bestimmung des Menschen (wie Anm. 760), S. 105.

¹¹⁹⁶ Was Fichte hier *tut*, korrespondiert darin mit dem, was Jacobi nur *zu tun behauptet*, vgl. Jacobi, Jacobi an Fichte, S. 232: „Ich kann mich dergestalt auf Fichtes Standpunkt versetzen, und mich darauf intellektuell isolieren, daß ich mich fast schäme, anderer Meynung zu seyn, und kaum meine Einwürfe wider sein System vor mir selbst aussprechen mag. Ich kann aber auch auf meinem entgegengesetzten Standpunkt eine solche Schwerkraft, Festigkeit und Haltung fühlen, daß ich mich an ihm ärgere [...]“ – Insgesamt ist Fichtes *Bestimmung des Menschen* eine ganz erstaunliche Schrift, vom Zweifelgang des Anfangs, der existenzielle Tiefe erreicht, über den Dialog in der Mitte, in dem die Auseinandersetzung mit dem *Grund in Gemeinschaft mit dem Anderen* (dem Geist) entwickelt wird, bis hin zur Grenze zwischen Unbedingten, zum Halt, den die absolute Freiheit eines jeden Menschen am anderen findet, weil es auch dessen Freiheit ist – den anderen als frei *wie sich selbst* zu entwerfen und ihn dazu befähigen, sich selbst als frei zu entwerfen und so fort, erscheint schließlich als implizites pädagogisches Ziel.

¹¹⁹⁷ Fichte, Die Bestimmung des Menschen, S. 126-127.

rum gebären könne, sich gebärend, damit es sich wiederum verschlingen könne [...].¹¹⁹⁸ Die schiere Kontingenz ist hier, an einer Wende der ontotheologischen Auslegung – an der sich der Begriff ‚Gott‘ als logische Struktur ergibt und die Eröffnung der Möglichkeit zugleich in eine transzendente Obdachlosigkeit führt – die Erfahrung des Verlustes eines dogmatischen Grundes.¹¹⁹⁹ So wird um 1800 das Kerndilemma der Moderne formuliert, das in vielerlei Hinsicht in Figurationen impliziter Reflexivität sich niederschlägt, die zugleich konstitutiv *und* problematisch sind und die die Diskussion des 19. und 20. Jahrhunderts prägen werden.

So aber, wie hier Fichtes reflexive Figurationen denen von Nietzsches Bestandsaufnahme des ‚europäischen Nihilismus‘ ähnlich sind, so ähnelt auch seine Lösung derjenigen Nietzsches. Sie setzt zugleich ein mit dem ‚Verlangen‘ nach etwas ‚Äußerem‘, mit der Rückwendung auf *sich selbst*:¹²⁰⁰ „Nicht bloßes Wissen, sondern nach deinem Wissen *Tun* ist deine Bestimmung; so ertönt es laut im Innersten meiner Seele, so bald ich nur einen Augenblick mich sammle und auf mich selbst merke.“¹²⁰¹ Die Freiheit, die sich selbst als ‚Freiheit‘ auslegt – was Jacobi schon in Fichtes Aufsatz von 1799 nachlesen kann – ist das, was den ‚Nihilismus‘ abwehrt – zunächst in der Struktur der reflexiven Komplikation: „Wenn ich handeln werde, so werde ich ohne Zweifel wissen, daß ich handle, und wie ich handle; aber dieses Wissen wird nicht das Handeln selbst sein, sondern ihm nur zusehen.“¹²⁰² Dieses Erkenntnis wird nun als etwas Bestimmendes ergriffen und *gewollt*: „Es ist in mir ein Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbsttätigkeit [...]: ich will für und durch mich selbst etwas sein und werden.“¹²⁰³ Die Selbstzuschreibung wird als ‚Anfang‘ gesetzt und schließlich als diese Setzung ausgelegt: „Ich schreibe mir das Vermögen zu, schlechthin einen Begriff zu entwerfen, weil ich ihn entwerfe, *diesen* Begriff zu entwerfen, weil ich ihn entwerfe, aus absoluter Machtvollkommenheit meiner selbst als Intelligenz.“¹²⁰⁴ *Damit ist der poetische Prozess gedacht*, von Fichte selbst. Und als solcher kann er nun umgewendet werden als das, was vom ‚Sein‘ her das ‚Denken‘ bestimmt, ins Ontologische: „Ich schreibe mir [...] das Vermögen zu, diesen Begriff durch ein reelles Handeln außer dem Begriffe darzustellen; schreibe mir zu

¹¹⁹⁸ Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 75-76.

¹¹⁹⁹ Vgl. dazu Sloterdijk, Peter: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Berlin 2014. Sloterdijk interpretiert diese Eröffnung der Möglichkeit – die strenggenommen schon das Programm der Renaissance ist – als Potential einer Kulturkrise. Freilich ergibt sich – aus der Perspektive der hier vorgelegten Lektürehinsicht – die von ihm beklagte ‚Asymmetrie‘ nicht aus den historischen Umständen, sondern aus der prinzipiellen Unkontrollierbarkeit aller Kontexte. Das Problem ist so nicht diese Asymmetrie, sondern eigentlich unser Umgang mit ihr, was Sloterdijk denn auch hinsichtlich der Tradierung von Kultur problematisiert: In dem Maße, in dem die Komplexität auch realiter anwächst, gehen uns idealiter die Denkmittel aus, um ihrer Herr zu werden. – Vielleicht kann die vorliegende Arbeit ein wenig dazu beitragen, diesen Pessimismus nicht zur Gänze teilen zu wollen.

¹²⁰⁰ Vgl. Fichte, *Bestimmung des Menschen*, S. 105.

¹²⁰¹ Fichte, *Bestimmung des Menschen*, S. 106.

¹²⁰² Ebd.

¹²⁰³ Fichte, *Bestimmung des Menschen*, S. 107. – Diese Selbsttätigkeit ist gerade nicht als ‚reiner Akt‘ zu denken, sondern im Sinne von ‚poiesis‘, als *Anknüpfenmüssen*, vgl. ebd.: „Schlechthin von Nichts kann ich kein Sein anknüpfen; aus Nichts wird nimmer Etwas; mein objectives Denken ist notwendig vermittelnd. [...] *Anknüpfen* muß ich; an *ein Sein* kann ich nicht anknüpfen.“

¹²⁰⁴ Fichte, *Bestimmung des Menschen*, S. 108.

eine reelle, wirksame, ein Sein hervorbringende Kraft, die ganz etwas anderes ist, als das bloße Vermögen der Begriffe.¹²⁰⁵ Das Logische wendet sich ins *Poietische*, in das Machen-Können der Einbildungskraft und der ‚industria‘ und ‚productio‘, in das Gestalten-Können von sich ‚selbst‘ und der Welt.¹²⁰⁶ – Die Ontologismen des ‚Gefühls‘ und der eigenen ‚Bestimmung‘ werden in der Folge kritisch¹²⁰⁷ betrachtet und nach und nach in postulative Formulierungen umgeformt: „Ich will jene Bestimmung mir freiwillig geben, die der Trieb mir anmutet; und will in diesem Entschlusse zugleich den Gedanken an seine Realität und Wahrhaftigkeit [...] ergreifen.“¹²⁰⁸ Dieses ‚ich will‘ des Setzens des eigenen Setzen-Könnens wird als das Höchste eingesetzt: „Es ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen.“¹²⁰⁹ Und doch ist dieses Postulat noch nur ein partikuläres: „Ich habe meine Denkart zunächst für mich selbst angenommen, nicht für andere, und will sie auch nur vor mir selbst rechtfertigen.“¹²¹⁰ Nun ist freilich durch die reflexive Metalepse hier bereits eine Übereinstimmung zwischen Fichte und seinem Leser angedeutet: Wer ihm bis hierher gefolgt ist, der hat dieselbe Bewegung vollzogen wie er.¹²¹¹ Das wird einige Seiten später auch inhaltlich vollzogen, im Bezug auf Andere: „[I]ch denke sie mir als Wesen meines gleichen.“¹²¹² Insofern die Anderen mir gleich sind, bin ich genötigt, „den Begriff meiner selbst außer mir selbst darzustellen [...]“. Dieses ‚meiner selbst außer mir selbst‘ muss die vorherige Bestimmung einholen können, und so erscheinen die Anderen ebenfalls so, „daß sie ganz unabhängig von dir und lediglich durch sich selbst sich Zwecke setzen können [...]“. Daraus ergibt sich im Rückbezug auf sich selbst, der auch und zugleich – ab hier – ein Rückbezug auf alle anderen ist, ein Imperativ: „[S]töre die Ausführungen dieser Zwecke nie,

¹²⁰⁵ Ebd.

¹²⁰⁶ Vgl. Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 114. – Vgl. S. 115: „Ich bin durchaus mein eignes Geschöpf. [...] Ich wollte nicht Natur, sondern mein eignes Werk sein; und ich bin es geworden, dadurch daß ich es wollte.“ – Das ist eigentlich nur die Wiederholung eines Grundgedankens der Renaissance, der hier seine Renaissance feiert, vgl. Bloch, Philosophie der Renaissance (wie Anhang 20), S. 7-9.

¹²⁰⁷ Vgl. Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 109-110: „Ist jenes Herausverweisen aus dem bloßen Begriffe auf eine vermeinte Realisierung desselben etwas anderes, als das gewöhnliche und wohlbekanntes Verfahren alles objectiven Denkens, da es kein bloßes Denken sein, sondern noch etwas außer dem Denken bedeuten will? [...] [I]st nicht etwa alles, was ich Gefühl nenne, lediglich durch mein objectivierendes Denken vor mich hingestellt [...]?“

¹²⁰⁸ Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 111.

¹²⁰⁹ Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 112.

¹²¹⁰ Ebd.

¹²¹¹ Das wird auch angedeutet, vgl. ebd.: „Wer meine Gesinnung hat, den redlichen guten Willen, der wird auch meine Überzeugung erhalten: ohne jenen aber ist diese auf keine Weise hervorzubringen.“ Das kann so verstanden werden, dass der Dogmatiker – qua seines eigenen Dogmatismus – eben den Gedankengang nicht sehen kann, weil er seine eigene Auslegung bereits verabsolutiert hat. Oder kurz: Fichtes ‚Lösung‘ ist nur eine für denjenigen, der nicht schon seine eigene für die einzig mögliche hält. Das streicht noch einmal die Bedeutung heraus, die die *petitio principii* und der dogmatische Exzess haben: Sie verunmöglichen Verständnis – und sie sind nicht mit Gewalt abzustellen oder auszumerzen, ohne selbst in sie hineinzufallen. Vgl. auch Fichte, S. 113: „Ich weiß [...] daß ein [...] falsches Wissen nie etwas anderes findet, als was es erst durch den Glauben in seine Vordersätze gelegt hat, aus welcher [sic!] es vielleicht weiter hin unrichtig schließt.“

¹²¹² Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 118.

sondern befördere sie vielmehr nach allem deinem Vermögen.“¹²¹³ In Bezug auf die Anderen gilt eben für mich das, was ich können *muss*, weil ich es eben *kann*, und was ich *wollen* kann, weil ich es können *muss*: Ich muss wollen, dass Andere genauso erkennen können, was sie können und genauso wollen können, was sie erkannt haben, weil sie mir gleich sind. In meiner Rückwendung auf das, was mich zum Menschen macht, wende ich mich zugleich auf das zurück, was alle anderen zu Menschen macht – und will ich es für mich, dann muss ich es auch für sie wollen.¹²¹⁴ – Wie die Anderen, so kann schließlich auch noch die ‚Welt‘ betrachtet werden – und das ist der oben zitierte Abschnitt zum Nihilismus. Fichtes Antwort darauf wendet das Postulat nun in eine wohlbekannte Ontologie: „Nimmermehr kann dies die Bestimmung sein meines Seins, und alles Seins. Es muß etwas geben, das da *ist*, weil es geworden ist; und nun *bleibt*, und nimmer wieder werden kann, nachdem es einmal geworden ist; und dieses Bleibende muß im Wechsel des Vergänglichen sich [!] erzeugen, und in ihm [!] fortdauern [...].“¹²¹⁵ Auch Fichte *setzt* gegen die einfache Umkehrung des Dogmatismus die explizit reflexive Figuration Anaximanders und Empedokles‘, die auch diejenige Hölderlins aus *Das Werden im Vergehen* ist: In allem Werden und Vergehen von Einem zum Anderen vergeht eines niemals: die Möglichkeit-von-... – Werdendem und darin (schon) Gewordenem und von Vergangenen und darin (schon wieder) die Möglichkeit-von-Neuem, einem *anderen* Werdenden bzw. Gewordenen usw.¹²¹⁶ Diese *Möglichkeit-von-...* oder eben *Möglichkeit-zu-...* ist nicht ‚Nichts‘, sondern ‚Dass‘, gerichtet *auf* das, *wovon* es (dann) ‚Dass‘ *ist*. Und diese *Möglichkeit-zu-...* betrifft dann auch noch denjenigen, der sie formuliert und denkt – und *sich von ihr her* bestimmt denken *kann*, innerhalb und nicht oberhalb des Prozesses: Bestimmt-werden-von-... und Bestimmen-können-von-..., Endlichkeit, aber Unbegrenztheit dessen, was diese Endlichkeit – und zugleich und davor und danach unendlich viele Endlichkeiten – *gibt*.

Das, was im „Wechsel des Vergänglichen“ fortdauert, *ist dieser Wechsel* – „insofern Durchwechselnde durchwegs nirgend ablassen, so immer sind sie, unbeweglich gemäß Kreislauf.“¹²¹⁷ Was nicht vergeht, das ist diese *Stelle* oder eben: *Position*, das ist die *Möglichkeit*, die zugleich notwendig ist, weil sie Bedingung ist für alles, was wird. Das nur scheinbare ‚Nichts‘ wendet sich um ins ‚Leben‘ und ins *Produktive*:

„Das Universum ist mir nicht mehr jener in sich selbst zurücklaufende Cirkel, jenes unaufhörlich sich wiederholende Spiel, jenes Ungeheuer, das sich selbst verschlingt, um sich wieder zu gebären, wie es schon war [...]. Aller Tod in der Natur ist Geburt, und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tötendes Princip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben; nicht der Tod tötet, sondern das

¹²¹³ Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 119.

¹²¹⁴ Fichte wendet das durchaus ins Konkrete, vgl. Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 120: „[...] außer dir sind noch mehrere deinesgleichen, auf deren Kraft gerechnet ist, wie auf die deinige [...]. Verstatte ihnen denselben Gebrauch an ihrem Teile, der dir an dem deinigen geboten ist.“

¹²¹⁵ Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 127.

¹²¹⁶ Vgl. Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 190: „[...] die Sterne versinken und kommen wieder und alle Sphären halten ihren Cirkeltanz; aber sie kommen nie so wieder, wie sie verschwanden, und in den leuchtenden Quellen des Lebens ist selbst Leben und Fortbilden.“

¹²¹⁷ DK 31 B 17, 12-13.

lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt, und sich entwickelt. Tod und Geburt ist bloß das Ringen des Lebens mit sich selbst, um sich [...] darzustellen.“¹²¹⁸

Dieses Lob des ‚Lebens‘, das aus der Rückwendung nicht auf ein ‚Letztes‘ oder ein unerkennbares ‚Dahinter‘ sich ergibt, sondern auf die (logischen) operativen Bedingungen dessen, was ‚wird‘ und ‚vergeht‘, ist Fichtes imposante Antwort auf die niederschmetternde Kritik Jacobis. Der Zweck des Prozesses liegt in ihm selbst – und damit zugleich darin, ihn als das zu erkennen, was diese Erkenntnis noch möglich gemacht hat. *Das, was die Erkenntnis erkennt, ist das, was sie – in nachträglicher Vorträglichkeit – selbst immer schon bestimmt hat*: reflexive Komplikation – hier: ‚Freiheit‘, ‚Leben‘, ‚Möglichkeit‘. Und selbst in der Hinwendung auf ‚Tod‘ oder ‚Nichts‘ erscheint immer noch *diese Hinwendung*: dass das vermeintliche ‚Nichts‘ eben nur das – *zugleich* ermöglichende und *bestimmtes* nichtende – ‚Nicht-‘ ist, das den Prozess, das das ‚Leben‘ vorantreibt.¹²¹⁹ Der Mensch, der *sich* als ‚Leben‘ *erkennt*, ist ‚Leben‘ und kann ‚Leben‘ erkennen *durch* dieses ‚Leben‘.¹²²⁰ Dementsprechend ist ‚das Nichts‘ nur nachträglich, nur ‚nicht-Etwas‘, keine Sache, nur *Bezug darauf, dass man sich nicht auf etwas bezieht* – während das *immer noch* Bezug *ist*. Oder aber umgewendet: Der ‚Anfang‘ ist ‚Nichts‘ – aber *so*, dass aus ihm Alles werden *kann*. Der Anfang ist nicht ‚ein Nichts‘, sondern logische Position, diese nicht selbst ontologisch ausgelegt, aber – als *logische* Position – als *ontologisches* Postulat *gesetzt*. – Als Lösung des ‚Nihilismus‘ erscheint das, was ihn noch *möglich* gemacht hat – diejenige falsch verstandene Differenz, die er als Sache und der poetische Prozess als logische Voraussetzung denkt.

Wenn der ‚Nihilismus‘ sich als Schein erwiesen hat, kann der Blick auf einige wenige Beispiele gerichtet werden, in denen sich der poetische Prozess – also: explizite Reflexivität – zeigt. Die Beispiele sind insgesamt eine Synopsis von Beispielen aus Schällibaums *Reflexivität und Verschiebung* und *Macht und Möglichkeit*, wo sie eher verstreut, in andere Kontexte eingeflochten, gegeben sind. Hier sollen sie deswegen zusammengestellt werden, um ihren gemeinsamen Charakter herauszustreichen.

Novalis: Fichte-Studien

Ähnlich wie Hölderlin und ungefähr zur gleichen Zeit (Herbst 1795 bis Herbst 1796) bedenkt Friedrich von Hardenberg – genannt: Novalis – Fichtes Vorlesungen in seinen umfangreichen Fichte-Studien und denkt über sie hinaus auf das, was in ihnen liegt.¹²²¹ Auch er setzt, wie Hölderlin, bei Fichtes „Ich bin Ich“ an, aber er bedenkt nicht nur Identität, sondern die Logik dieser Darstellung noch selbst: „Wir verlassen das *Identische*, um es darzustellen – [...] wir stellen es durch ein Nichtseyn, durch ein Nichtidentisches vor – Zeichen – ein bestimmtes für ein gleichförmig bestimmendes – dieses gleichförmig bestimmende muß eigentlich

¹²¹⁸ Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 190.

¹²¹⁹ Vgl. ebd.: „Und *mein* Tod könnte etwas anders sein – meiner, der ich überhaupt nicht eine bloße Darstellung und Abbildung des Lebens bin, sondern das ursprüngliche, allein wahre, und wesentliche Leben in mir selbst trage?“

¹²²⁰ Vgl. unten zu Aristoteles.

¹²²¹ Vgl. dazu und im Folgenden Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 175-209.

durchaus unmittelbar das mitgetheilte Zeichen durch eben die Bewegungen bestimmen, wie ich – Frey und doch so wie ich.“¹²²² Diese „Darstellung ist ein Schein. Wir haben nur das Gefühl, wir würden es darstellen; dabei stellen wir eigentlich nur unsere Darstellung dar.“¹²²³ Das, was in der Darstellung der Identität sich darstellt, ist nicht ein ursprünglich Identisches, sondern Freiheit: „Warum die erste Handlung eine freye Handlung seyn muß – weil sie keine andre voraussetzt – Sie ist, weil sie ist, nicht, weil eine andre ist.“¹²²⁴ – Das Erste ist schon ein Zweites, das zuallererst so etwas denkt wie ein ‚Erstes‘: „Um das Ich zu bestimmen müssen wir es auf etwas beziehn. Beziehn geschieht durch Unterscheiden [...]“¹²²⁵ Diesen Gedanken faltet Novalis im Folgenden weiter aus und wendet ihn von der freien ‚Thathandlung‘ zum ‚Leben‘: „Sollte es noch eine höhere Sphäre geben, so wäre es die zwischen Seyn und Nichtseyn – das Schweben zwischen beyden [...] Und hier haben wir den Begriff von Leben.“¹²²⁶ – Das ‚Schweben‘ ergibt sich aber nicht als statisches, sondern als Dynamik des Aufeinander-Verweisens.¹²²⁷ In einem späteren Abschnitt schreibt Novalis: „[...] ich befinde mich in einer allgemeinen Relation, oder *ich wechsle* – Es ist [...] ein Exponiren zu allem, möglichen Gebrauch [...]“¹²²⁸ Und so ist ‚Seyn‘ eben nicht mehr gedacht als in sich ruhendes Absolutes, sondern als „Permanenz des Setzens, des Wechsels, der Thätigkeit, der producierenden Handlung [...] und es ist ein bloßer *Gegenwartsbegriff*. In der Zeitwelt ist Seyn eine rhythmische Relation.“¹²²⁹ ‚Seyn‘ wird gedacht als reflexive Komplikation, als sich selbst setzende Relation ohne ‚Ursprung‘, als „Wechselhandlung zwischen dem *Setzenden* und dem *Setzbaren* [...]“¹²³⁰ Diese Dynamik ergibt sich daraus, dass die ‚Wechselhandlung‘ *asymmetrisch* ist: „Wir denken und schau immer nur *Product* an. Aller Transitus – alle Bewegung ist Wircksamkeit der Einbild(ungs)-Kr(aft). Alles Bestimmte ist *Product*.“¹²³¹ – Aus diesen (und vielen ähnlichen) Überlegungen können sich dann Imperative wie dieser ergeben: „Sey einig mit Dir selbst ist also Bedingungsgrundsatz des obersten Zwecks – zu Seyn oder Frey zu seyn.“¹²³² Sofern der Zweck also in der Selbstverwirklichung qua Selbstproduktion liegt, folgt daraus: „Eine unendliche *Realisirung des Seyns* wäre die

¹²²² Kluckhohn, Paul/Samuel, Richard (Hgg.): Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Zweiter Band. Das philosophische Werk I, Darmstadt 1965, Nr. 1, S. 104. – Im Folgenden zitiert mit der Kurzzitierweise ‚Novalis, Fichte-Studien‘.

¹²²³ Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 188.

¹²²⁴ Novalis, Fichte-Studien, Nr. 1, S. 105.

¹²²⁵ Novalis, Fichte-Studien, Nr. 3, S. 106.

¹²²⁶ Ebd. Vgl. ebd. die Absage an die Ontologie und ihre Rückseite, den ‚Nihilismus‘: „An dem Nur Seyn haftet gar keine Modification, kein Begriff – man kann ihm nichts entgegensetzen – als verbaliter das Nichtseyn. Dis ist aber ein copulirendes Häckchen, was bloß pro Forma dran gehängt wird – Es scheint nur so. Greift doch eine Handvoll Finsterniß.“

¹²²⁷ Vgl. Novalis, Fichte-Studien, Nr. 445, S. 242: „Alles Ding ist, wie aller Grund, relativ. Es ist Ding, insofern sein Entgegengesetztes Ding ist [...]. Das Ganze ruht ohngefähr – wie die spielenden Personen, die sich ohne Stuhl, bloß Eine auf der andern Knie kreisförmig hinsetzen.“ – Vgl. Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 199.

¹²²⁸ Novalis, Fichte-Studien, Nr. 455, S. 247.

¹²²⁹ Novalis, Fichte-Studien, Nr. 456, S. 247.

¹²³⁰ Ebd.

¹²³¹ Novalis, Fichte-Studien, Nr. 249, S. 188.

¹²³² Novalis, Fichte-Studien, Nr. 555, S. 266. – Vgl. Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 203-204.

Bestimmung des Ichs. Sein Streben wäre immer mehr zu Seyn.“¹²³³ Das ‚Schweben‘ ist also Erschaffen-Können: „[A]lles Hervorbringen geht aufs Seyn und Seyn ist Schweben etc.“¹²³⁴ Und das betrifft schließlich noch die Philosophie selbst, wie Novalis zusammenfassen formuliert:

„Filosofiren muß eine eigne Art von Denken seyn. Was thu ich, indem ich filosofire? ich denke über einen Grund nach. Dem Filosofiren liegt also ein Streben nach dem Denken eines Grundes zu Grunde. Grund ist aber nicht Ursache im eigentlichen Sinne – sondern innre Beschaffenheit – Zusammenhang mit dem Ganzen. Alles Filosofiren muß also bey einem absoluten Grunde endigen. Wenn dieser nun nicht gegeben wäre, wenn dieser Begriff eine Unmöglichkeit enthielte [und das tut er, qua ‚ab-solut‘, D.P.Z.] – so wäre der Trieb zu Filosofiren [sic!] eine unendliche Thätigkeit – und darum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfniß nach einem absoluten Grunde vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte – und darum nie aufhören würde. Durch das freywillige Entsagen des Absoluten [!] entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. [...] Dis ließe sich ein absolutes Postulat nennen.“¹²³⁵

Damit ist so ziemlich alles gesagt – das ‚Unendliche‘ ist hier nicht mehr ein Problem am Ende, ein stets auffordernder Rest oder eine Möhre vor der Nase – das Unendliche ist vielmehr unendliche Möglichkeit zu setzen, und zwar Verschiedenes, Gegenstrebiges, auch noch so etwas wie ein ‚Absolutes‘.¹²³⁶ – In Kapitelabschnitt 6.4 werde ich einige Gedanken von Novalis noch einmal aufgreifen. Hier gilt es zunächst noch einmal einen Sprung zurück in die Antike zu wagen und den Blick zu lenken auf das, was Aristoteles unter dem Titel ‚Leben‘ gedacht hat.

Aristoteles: Nikomachische Ethik

In der *Nikomachischen Ethik*, Buch IX zur Freundschaft, gibt Aristoteles eine reflexive Definition des *Lebens als Gut* und zugleich eine sich daraus ergebende Begründungslogik, die im Zusammenhang gelesen werden muss:

„Das Leben [...] bestimmt man bei den Sinnenwesen als Vermögen der Wahrnehmung, beim Menschen als Vermögen der Wahrnehmung und des Denkens. [...] Wenn nun das Leben an sich gut und angenehm ist [...], wenn [...] der Sehende, wahrnimmt, daß er sieht, der Hörende, daß er hört, der Gehende, daß er geht, und so im übrigen immer etwas ist, womit wir unsere Tätigkeit wahrnehmen [!], so daß wir also wahrnehmen [...], daß wir wahrnehmen, und denken, daß wir denken, was wieder soviel ist wie Wahrnehmen oder Denken, daß wir sind – Sein hieß uns ja Wahrnehmen oder Denken –; wenn ferner die Wahrnehmung, daß man lebt, etwas an sich Angenehmes ist, sofern das Leben von Natur ein Gut und es angenehm ist, das Gute in sich vorhanden zu fühlen; wenn außerdem noch das Leben begehrenswert ist, besonders für den Guten, weil das Sein für ihn

¹²³³ Novalis, Fichte-Studien, Nr. 556, S. 267.

¹²³⁴ Ebd.

¹²³⁵ Novalis, Fichte-Studien, Nr. 566, S. 269-270.

¹²³⁶ Von hier aus lässt sich von Novalis aus wieder eine Verbindung zu Hölderlin herstellen, z. B. zur Fassung des poetischen Prozesses im Sinne einer ‚unendlichen Möglichkeit endlicher Verwirklichung‘, vgl. dazu auch Kreuzer, Johann: Zeit, Sprache, Erinnerung. Die Zeitlogik der Dichtung, in: Ders., Hölderlin-Handbuch (wie Anm. 565), S. 157: „Einheit statt Verschiedenheit nennt er [Hölderlin] die Logik der Philosophie, Einheit *durch* Verschiedenheit bedeutet das kalkulable Gesetz poetischer Logik [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“

gut und angenehm ist, sofern das [...] [zusammen zugleich Wahrnehmen, *synaisthanomenoi*] des an sich Guten ihm Freude macht; wenn endlich der Tugendhafte wie zu sich selbst ebenso auch zum Freund sich verhält [...] [(ein anderer selber nämlich ist der Freund)] –, [...] [dann nun, wie das: ‚dass (man) selbst ist‘ (*to autòn einai*) zu ergreifen ist für einen jeden, so auch das: ‚dass der Freund ist‘ (*to ton filon*), oder annähernd. Das Sein war zu ergreifen aufgrund des Wahrnehmens, dass es selbst gut sei, und diese solche Wahrnehmung ist lustvoll gemäß sich selbst. Zusammenwahrzunehmen (*synaisthanesthai*) ist auch vom Freund, dass er sei] [...].¹²³⁷

Leben ist Wahrnehmung und Denken und *Leben ist gut* – aus diesen beiden Setzungen ergibt sich eine Argumentationsfigur, die Schällibaum wie folgt expliziert:

„1. Sein (Dasein, Leben) ist gut (in sich). 2. Damit Sein gut sein kann, muss eben dies (der Schritt 1) erkannt sein; erst dann wird das Gute in sich – Leben – auch ergriffen, und das heißt, in welcher Form auch immer nun: ‚bewusst‘ ergriffen. 3. Damit diese Erkenntnis und diese Bewusstwerdung geschehe (der Schritt 2), muss diese, die Wahrnehmung von Dasein, also vom Sein selbst herkommen. Und da das Sein der Menschen geschieht vermögens Wahrnehmen und Denken, das je verwirklicht ist, geschieht diese Wahrnehmung von Wahrnehmen und Denken aus. [...] Die Wahrnehmung des Existierens ist selbst in der Existenz angelegt. [...] Es ist [ein Schema] [...] der *Bedingung der ethischen Rede* überhaupt, der *Bedingungen der Reflexion* überhaupt. Der Schritt von 1 zu 2 und der Schritt von 2 zu 3 sind qualitativ verschiedene, je in eigener Weise reflexive [...]. *Reflexivität – hier die Reflexivität der Existenz – kann nicht hergeleitet werden, sie liegt in der Existenz selbst.*“¹²³⁸

Damit ist ein poetischer Prozess formuliert: Gesetzt ist ‚Leben‘ als eines, das die ‚Wahrnehmung von Leben‘ und das ‚Erkennen der Wahrnehmung von Leben‘ schon *mit einschließt*. Das ist reflexiv konsistent für denjenigen, der das formuliert. Er muss also diese Konsistenz noch einmal explizieren: (1) Leben ist Wahrnehmen und Erkennen (2) Leben ist gut. (3) Die Wahrnehmung von Leben ist gut. (4) Das Erkennen von Leben ist gut. (5) Die Wahrnehmung, dass das Leben gut ist, ist gut. (6) Das Erkennen der Wahrnehmung, dass das Leben gut ist, an *einem selbst*, ist gut. – An dieser Stelle lässt sich dieses Erkennen umlegen auf *Andere*, Lebende, darin, dass man „wie zu sich selbst [sich] ebenso auch zum Freund sich verhält“: (7) Die Wahrnehmung der Wahrnehmung, dass das Leben gut ist, *am Anderen*, ist gut. (8) Das Erkennen der Wahrnehmung, dass das Leben gut ist, *am Anderen*, ist gut. Und (9): Das Erkennen der Erkenntnis der Wahrnehmung, dass das Leben (und das Wahrnehmen des Lebens und das Erkennen des Lebens und dieser Wahrnehmung usw.) gut ist, *am Anderen*, ist gut. In diesem Argument liegt dann noch die Doppeldeutigkeit des ‚*synaisthánesthai*‘, vermittelt über das ‚mit‘, „als ein ‚zusammen mit den Freunden wahrnehmen‘ und als ein ‚zugleich vom Freund wahrnehmen‘ [...]. Die Mitwahrnehmung der eigenen Existenz ist zugleich und gleich wie die Zugleich-Mitwahrnehmung der Existenz des Anderen. Dieses Gleiche ver-

¹²³⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1170a25-1170b11. Vgl. in eckigen Klammern die Übersetzung von Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 41-42. – In der Übersetzung von Rolfes, die hier neben Schällibaum herangezogen wurde, lautet der Schlussteil: „[...] Das Dasein aber erschien als begehrenswert wegen des Bewußtseins der eigenen Güte, das wir aus ihm schöpfen, ein Bewußtsein, das an sich eine Quelle von Lust ist. Mithin bedarf es auch eines Bewußtseins vom Dasein des Freundes [...].“ Diese Übersetzung verbirgt in modernen Begriffen wie ‚Bewußtsein von ... (haben)‘ und der metaphysischen Rede von der ‚Quelle‘ die Reflexionslogik, die sich aus der ‚*aísthesis*‘ und dem ‚*syn-*‘ und dem Medium in ‚*synaisthánesthai*‘ ergibt. Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. v. Eugen Rolfes, hg. v. Günther Bien, Hamburg 1985.

¹²³⁸ Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 42.

hindert [...], dass diese Form von Selbstbewusstsein sich auf ein Selbst beschränkt; sie bezieht sich in gleicher Weise auf sich wie auf die Anderen.¹²³⁹ Diese ‚Mit-Wahrnahme‘ ist eigentlich, nachträglich, das, was anfangs ‚Leben‘ hieß, ist „die Bedingung der Reflexion.“¹²⁴⁰ – Damit läge in Aristoteles‘ Bestimmung des ‚Lebens‘ – bloß in dieser Bestimmung und in der Setzung desselben als ‚gut‘, oder eben: als *Gut* – eine Ethik, die sich reflexiv auffaltet und dabei auch ‚unmittelbarere‘ Verhältnisse oder Tiere, die nur Wahrnehmen, aber nicht erkennen einschließen könnte (z. B. qua (7) und (8)). Sie ergibt sich nicht als bloße ‚Tugendethik‘, sondern erfordert – darin ganz dialektisch – die Rückwendung des Lesers/Hörers auf sein eigenes Verhältnis zum ‚Leben‘, das zugleich ‚Leben‘ ist und durch dieses ermöglicht und bestimmt wird: Der Mensch ist geworfen ins Leben, um sich und Andere von diesem Leben her zu verstehen.

Pico: Oratio de hominis dignitate

Die bekannteste Definition einer ‚Würde‘ des Menschen wird formuliert im Jahr 1486 von dem 23-jährigen Giovanni Pico della Mirandola.¹²⁴¹ In seiner *Oratio de hominis dignitate* schafft „summus Pater architectus Deus“¹²⁴² die Welt in ihrer ganzen sinnlichen und übersinnlichen Vielfalt. Als sie fertig ist, „wünschte der Meister, es gäbe jemanden, der die Gesetzmäßigkeit eines so großen Werkes genau erwäge [aliquem qui tanti operis rationem perpenderet] seine Schönheit liebte und seine Größe bewunderte.“¹²⁴³ Die Welt ist aber schon perfekt, alles ist von Gott an seinem Ort bestimmt: „[a]lles war bereits voll, alles den oberen, mittleren und unteren Ordnungen zugeteilt.“¹²⁴⁴ Gott will den Menschen als Bewunderer und Erforscher seiner Schöpfung erschaffen, aber für den Menschen ist keine Bestimmung mehr übrig. Und doch will Gott den Menschen so erschaffen, dass er an sich selbst noch das Werk Gottes erkennen kann, denn „[...] nicht hätte es seiner wohlthätigen Liebe entsprochen, daß der, der die göttliche Großzügigkeit [liberalitas] an den anderen loben sollte, gezwungen wäre, sie in Bezug auf sich selbst zu verurteilen.“¹²⁴⁵ Das Mensch soll also die ‚liberalitas‘ Gottes in Bezug auf sich selbst loben können – und so entschließt sich Gott, so Pico, den Menschen mit einer ganz besonderen Bestimmung zu erschaffen:

„Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis [!] angustiis coercitus, pro tuo arbitrio [!], in cuius manu te posui, tibi illam praeferis. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia

¹²³⁹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 43-44.

¹²⁴⁰ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 42.

¹²⁴¹ Vgl. dazu und im Folgenden Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 246.

¹²⁴² Giovanni Pico della Mirandola: *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen, übers. v. Norbert Baumgarten, Hamburg 1990, S. 4.

¹²⁴³ Pico, *De hominis dignitate*, S. 5.

¹²⁴⁴ Ebd.

¹²⁴⁵ Ebd.

regenerari.¹²⁴⁶ – „Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.“¹²⁴⁷

Gott erschafft den Menschen so, dass er sich selbst bestimmen soll.¹²⁴⁸ *Die Bestimmung des Menschen ist es, keine vorgängige Bestimmung zu haben* – in dieser Wiederholung von Gottes ‚liberalitas‘ im Menschen, seiner Bestimmung als „tui ipsius quasi arbitrarius [...] plastes et factor“ liegt nach Pico die ‚Würde‘, die ‚dignitas‘ des Menschen: „Wer dergestalt, in solch reflexiver Entgrenzung, nichts ist und ohne Eigenschaften, kann umgekehrt alles sein, von Pflanze über Tier und Engel bis zu Gott.“¹²⁴⁹ Die ‚Würde‘ ist so, im eigentlichen Sinne, *Reflexivität*: „Dignitas ist essentia; die essentia besteht darin, keine essentia zu haben. Die Definition ist keine Determinatio von esse, sie ist die *Unbegrenztheit* der essentia und des esse überhaupt.“¹²⁵⁰ Die Bestimmtheit liegt nur im Bestimmen-Können, in der *Möglichkeit* des Welt- und Selbstbezugs: „Die essentia besteht nicht in einem ‚Wie‘ oder ‚Was‘, sondern in einem ‚Dass‘. [...] Das Wesen der Menschen besteht darin, dass sie sich selbst schaffen, ihre Kultur schaffen und darin weder definiert noch determiniert sind. Die Würde erhält sich in der Übereinstimmung an diese Unbegrenztheit.“¹²⁵¹ Umgekehrt ist es aber dann – qua Postulat – genau diese „essentia“, die darin besteht, „keine essentia zu haben“, was auch *diese* Bestimmung *selbst* noch möglich macht. – Picos Bestimmung der ‚dignitas‘ ist *das* Paradigma für den poetischen Prozess, denn von diesem Postulat lässt sich ableiten, was für alle Menschen gelten muss, weil es für alle Menschen – aber nachträglich – bereits gilt, wenn sie sich nur in bestimmter Weise auf ... beziehen:

„Alle Menschen werden also darin übereinstimmen, dass der Mensch *kann*, dass er nicht bloß dieses oder jenes, sondern dass er seine Freiheit als Individuum (schlechter oder besser, wie das auch immer begrenzt werden möge) ausleben und seine Freiheit als Gesellschaft (in diesem oder jenem System, wie es auch immer bestimmt sein möge) entwickeln *kann*. Er ist es, der begrenzt, sich selbst und seine Welt und seine Umwelt. Er schöpft, sich und seine Umwelt. Wie weit die Grenze dieser Schöpfung reichen könne oder reichen dürfe, auch dies ist verschieden festgelegt, und eben dies zeigt, *dass* er selbst begrenzt. Auch ob er, indem er seine eigene Welt schafft, seine in sich ruhende Umwelt vernichte und damit sich selbst vernichte und wie wichtig dieses

¹²⁴⁶ Pico, De hominis dignitate, S. 6.

¹²⁴⁷ Pico, De hominis dignitate, S. 7.

¹²⁴⁸ Das wird auch explizit als Imperativ formuliert, dass der Mensch tun *soll*, was er *kann*, weil er einsehen *kann*, *dass* er es kann, vgl. Pico, De hominis dignitate, S. 11: „[...] da wir unter der Bedingung geboren worden sind, daß wir das sind, was wir sein wollen, müssen wir am ehesten dafür sorgen, daß man nicht von uns sagt, als wir in Ansehen standen, hätten wir nicht erkannt, daß wir dem vernunftlosen Vieh ähnlich geworden seien.“ – Im weiteren Verlauf wird deutlich, dass die Würde des Menschen auch und vor allem die Würde des Lesers und Autors Pico betrifft, vgl. Pico de hominis dignitate, S. 39-47 und unten, Kap. 7.

¹²⁴⁹ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 246.

¹²⁵⁰ Ebd.

¹²⁵¹ Ebd.

Faktum zu gewichten sei, auch dies legt der Mensch selbst fest. Kein Argument enthebt der allen gemeinsamen Einsicht, *dass* wir es tun, dass *wir* begrenzen; jedes Argument als solches bestätigt sie.¹²⁵²

Das Postulat, Reflexivität in das Wesen des Menschen zu verlegen, ist, wenn es einmal angenommen ist, nicht mehr zu widerlegen: Jeder Versuch dazu wäre schon Bestätigung dessen, was es behauptet.¹²⁵³ Seit mehr als 500 Jahren gibt es also eine Definition menschlicher Würde, die die freie Selbstauslegung in den Mittelpunkt stellt – weil es mehr nicht bedarf, um alle möglichen (und auch – logisch – unmöglichen) Auslegungen zu ermöglichen und zugleich alle Menschen auf diese Voraussetzung qua Postulat festzulegen.¹²⁵⁴ Jeder, der vom Rahmen dieses Postulats aus frei und ungehindert spricht, wird das Recht darauf in Anspruch genommen haben, frei und ungehindert sprechen zu können und sich dadurch und darin als jemand auslegen zu können, der frei und ungehindert sprechen kann. Indem er spricht, nimmt er in Anspruch, was für ihn gilt, weil es für alle anderen auch gilt – einfach dadurch, dass sie Menschen sind. – Die sich daraus ergebende Beschränkung ist dann ebenso ersichtlich: Wer sich selbst so frei auslegt, dass ein Anderer daran gehindert wird, sich frei auszulegen, der nimmt ein Recht – das er nur hat, weil alle anderen es auch haben – in Anspruch, um es dem Anderen abzuspochen oder die Ausübung dieses Rechts durch den Anderen zu verhindern. Er widerspricht sich selbst – seine Behauptung und sein Anspruch

¹²⁵² Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 83.

¹²⁵³ In seiner Festrede zur 65-Jahrfeier des deutschen Grundgesetzes am 23. Mai 2014 erinnerte der Schriftsteller Navid Kermani an das ‚Paradox‘ in Art. 1: „[...] wäre die Würde des Menschen unantastbar, wie es im ersten Satz heißt, müsste der Staat sie nicht achten und schon gar nicht schützen, wie es der zweite Satz verlangt. Die Würde existierte unabhängig und unberührt von jedweder Gewalt. Mit einem einfachen, auf Anhieb kaum merklichen Paradox – die Würde ist unantastbar und bedarf dennoch des Schutzes – kehrt das Grundgesetz die Prämisse der vorherigen deutschen Verfassungen ins Gegenteil um und erklärt den Staat statt zum Telos nunmehr zum Diener der Menschen, und zwar grundsätzlich aller Menschen, der Menschlichkeit im emphatischen Sinn.“ Vgl. <http://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2014/-/280688>, abgerufen am 24.05.14, 12:55. – Das ‚Paradox‘ ist freilich keines, sondern die reflexive Setzung des ersten Satzes: Gerade *weil* – wie es in der Präambel heißt – „*sich* das Deutsche Volk kraft *seiner* verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz *gegeben* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ hat, und zwar „[i]m Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“, ist der erste Satz von Art. 1 ein performativer Satz, der die Würde *setzt*. Das ‚Sie‘ in „Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ kann so auch anaphorisch verstanden werden: *Diese* Würde, die sich das Deutsche Volk (soeben, qua setzendem Satz) in Artikel 1 als Ausgangspunkt gegeben hat, ist zu achten und zu schützen.

¹²⁵⁴ Pico ist nicht zwingend der ‚Begründer‘ dieses Gedankens, wie Schällibaum mit einem Seitenblick auf Cusanus feststellt, vgl. Ders., *Macht und Möglichkeit*, S. 91: „Das (als) Mensch-werden-Können ist wohl in Dir der Wirklichkeit nach, auf die Weise, wie Du bist, als begrenztes, welche Begrenzung Dein Wesen ist: doch ist das (als) Mensch-werden-Können mitnichten in Dir als vollendetes und als solches begrenztes.“ (*De venatione sapientiae*, Kapitel XXIX) Ich *kann* also als Mensch alles sein, was ich sein kann – alles, aber ich *bin* nicht alles, was ich sein kann. Das Geschöpfte schöpft niemals sein Werden-Können aus. ‚Weil das Geschöpfte-Gewordene (factum) dem Werden-Können folgt, ist es niemals so geschöpft-geworden, dass das Werden-Können in ihm ganz und gar zu Ende gebracht ist (terminatum).‘ (*De venatione sapientiae*, Kapitel XXXVII) [...] Das Geschöpf *ist* niemals all das, was es eigentlich ist, weil es immer Abgegrenztes ist; aber auch umgekehrt ist das Können in ihm niemals erschöpft, es ist immer mehr Können, als ist. Ich *kann* alles werden, aber ich kann nicht alles *werden* – nicht so, dass ich es bin. Können, Können selbst, ist stärker als Wirklich-Sein. Ist *mehr* als Sein.“

müssen für niemanden gelten. Wer Toleranz in Anspruch nimmt, um anderen gegenüber intolerant zu sein, widerspricht sich *im Bezug auf den Anderen* zugleich *selbst*.¹²⁵⁵ Die „Würde“ ist reflexive Universalität; und weil die Universalität reflexiv Unbegrenztheit ist, garantiert sie auch die Unteilbarkeit der Rechte: denn das Wesen, das kein Wesen hat, diesem Wesen kann nicht ein Recht (das ein Recht ist) abgesprochen werden, ohne dass das Wesen begrenzt würde.¹²⁵⁶

Spinoza: Ethica

Menschsein heißt *Können*: Auslegen-Können, Sich-auslegen-Können und Welt-auslegen-Können und noch dieses ‚Auslegen-Können‘ auslegen können. Wer in seinem Auslegen-Können anders begrenzt wird als durch einen Selbstwiderspruch – und selbst dann wird er ja nicht *zensiert*, sondern nur im Geltungsanspruch seiner Auslegung *widerlegt* –, der ist in dem begrenzt, was ihn zum Menschen macht. Das heißt: Wenn qua Postulat gilt, dass Menschsein gleichbedeutend ist mit Auslegen-Können und Auslegen-Können auch immer ein Anknüpfen-Können ist, an die Auslegungen anderer, an deren Möglichkeiten – dann ist der Selbstwiderspruch des Dogmatismus in seiner Anlage selbstzerstörerisch. Auf lange Sicht nämlich hängt auch *sein eigenes* Auslegen-Können von dem Anderer ab, von ihrer Möglichkeit – die er zum Zwang umzuwandeln versucht – an ihn affirmativ anschließen zu können ebenso, wie von dem, woran auch der Dogmatiker selbst nur anschließt und einen kontingenten zu einem notwendigen Bereich umzufunktionieren sucht. Das, was *auch* sich selbst ermöglicht und das, was *nur* sich selbst ermöglicht – dieser kleiner Schritt vom Einen zum Anderen hat große Konsequenzen, in denen sich das Anschließenkönnen in ein exzessives Anschließenmüssen verwandeln kann. Das Können des Menschen, wo alles sanktioniert wird außer eine bestimmte Möglichkeit, die sich als einzige Wirklichkeit oder von ‚Außerhalb‘ legitimierte Notwendigkeit darstellt, wird gebunden und konzentriert, in seiner Selbstauslegung eingeschränkt. Und diese Einschränkung führt irgendwann dazu, dass ein solches dogmatisches System ‚umkippt‘, im reflexiven Anschluss an das eigene Operieren durch die Verabsolutierung der eigenen Möglichkeiten nur mehr diese vorfindet, keine anderen. Das System *erstarrt* dann nach und nach, wird selbst zu so etwas wie einer gigantischen Sedimentierung von Logos, der immer nur reaktualisiert wird. Der organische Logos ist dann zur Maschine geworden, die den Phänomenen impliziter Reflexivität – Vollständigkeit, höchste Effizienz, Verdinglichung, Kommensurabilisierung von Allem und Jedem – hinterherjagt. Der Mensch wird zum Sklaven seiner eigenen Fiktionen, die eben deswegen, weil sie etwas um jeden Preis zu verwirklichen suchen, was schlicht nicht zu verwirklichen

¹²⁵⁵ Vgl. Schweidler, Walter: Absolute Passivität, in: Ders.: Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik, Freiburg/München 2008, S. 366-382: 374: „Das Würdeprinzip besagt [...] gerade, dass das, vor dem die anderen sich als vor mir als ihresgleichen zu rechtfertigen haben, überhaupt nicht an mir, sondern ganz an ihnen ist; es ist an ihnen wesentlich als das, was sie mir *nicht* zuzufügen haben. Sie nehmen meine Person als die Grenze wahr, die ihnen mir gegenüber als die gezogen ist, die es ihnen verbietet, mich zum bloßen Mittel für ihre oder für andere Zwecke zu machen – das *Instrumentalisierungsverbot*; und als die Grenze, die es ihnen verbietet, mich daraufhin zu beurteilen, ob ich ihresgleichen bin oder nicht – das *Definitionsverbot*.“

¹²⁵⁶ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 247.

ist – auch und gerade qua Hinsicht, Differenz, Richtung in *Ver-Wirklichung* – zum Systemtod führen: zur Brillanz und Perfektion einer absoluten, sauberen, aber lebensfeindlichen Welt. Die dogmatischen Möglichkeiten, derart reflexiv betrachtet, „sind *keine*, weil sie vielmehr Möglichkeiten vernichten oder eingrenzen. Sie sind nicht Macht, sondern Gewalt. Wer sie ergreifen zu müssen scheint, sieht noch nicht vernünftig ein, dass er damit auch seine eigene Macht schmälert, weil er auf sie fanatisch fixiert bleibt.“¹²⁵⁷ Dem steht gegenüber, gemäß des Postulats des poetischen Prozesses, die Differenzierung, die Aufrechterhaltung von Reflexivität (und damit auch: Systemimmunität und -flexibilität): „Das Positive ist zu verstärken, die Negation zu negieren, das Begrenzen ist einzugrenzen, das Mögliche möglich zu halten.“¹²⁵⁸

Eben diesen Imperativ denkt nun auch Spinoza, wieder in einer ontologischen Umwendung von Reflexivität.¹²⁵⁹ Spinoza aber wendet den poetischen Prozess nicht vom Menschen auf die Natur, sondern umgekehrt, von der Natur auf den Menschen. Vom Bedenken der Natur als seinem Worin her kann der Mensch erst sich selbst verstehen und – darin gleichsam uralte, vorsokratische Motive *wieder-holend* – die Bedeutung seiner *Gemeinschaft* mit allen (und allem) anderen.¹²⁶⁰ Was der Mensch ist, das ist er, weil er *Teil* der Natur ist und weil er diese Auslegung von sich selbst noch treffen oder verfehlen *kann*. Am Anfang liegt bei Spinoza so nicht das Wesen des Menschen – seine Freiheit oder sein Auslegen-Können –, sondern so etwas wie das Wesen von Allem, das den Menschen noch in sich begreift. Aus dieser *ontologischen* Umkehrung, die so etwas denkt wie die Geworfenheit des Menschen in eine Natur, aus der und in der er sich selbst begreifen kann, ergibt sich eine Ethik, die nicht nur den Menschen, sondern auch noch diese Natur mit betreffen kann.¹²⁶¹ – Spinoza beginnt seine *Ethica* mit einer *Verflechtung* von ontologischen Bestimmungen, die den Anfang be-

¹²⁵⁷ Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 167.

¹²⁵⁸ Ebd. – Vgl. dazu ganz konkret Litaer, Bernard/Goerner, Sally/Ulanowicz: Options for Managing a Systemic Banking Crisis, in: Sapiens-Revues 2,1 (2009), S. 1-15, dort v. a. Abschnitt 5 *Understanding Systemic Stability and Viability*, sowie die dort genannte Literatur zur Analyse des Verhältnisses von ‚resilience‘ und ‚efficiency‘ in komplexen Systemen.

¹²⁵⁹ Vgl. dazu und im Folgenden Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 151-168; Ders., Reflexivität und Verschiebung, S. 74-75, 147-157, 247-248.

¹²⁶⁰ Vgl. Baruch de Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstands. Lateinisch-deutsch, übers. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg ²2003, S. 15: „Das höchste Gut freilich besteht für ihn darin, dahin zu gelangen, sich einer solchen Natur nach Möglichkeit in Gemeinschaft mit anderen Individuen zu erfreuen. Was das für eine Natur ist, werden wir an gehöriger Stelle zeigen, nämlich daß sie die Erkenntnis der Einheit ist, die der Geist mit der Natur im Ganzen in sich enthält.“

¹²⁶¹ So lässt sich Spinozas Ethik – zusammen mit Aristoteles‘ Bestimmung des ‚Lebens‘ – umarbeiten zu einer Ethik der Nachhaltigkeit, in der die Natur als das, was *ermöglicht*, genau deswegen erhalten werden soll, weil der Mensch eines unter diesen Ermöglichten ist – und weil er die Möglichkeiten, die ihm zur Verfügung stehen, auch Anderen – anderen Menschen, die zugleich mit ihm leben und anderen Generationen – zugänglich machen soll, weil sein Wesen darin liegt, Möglichkeiten zu vermehren. Eine solche Umarbeitung zu einer *Ethik der Nachhaltigkeit* leistet die bislang noch unveröffentlichte Arbeit *Die Denkfigur der Nachhaltigkeit. Begriff, Position, Logik* von Jennifer Schellhöh. Ich danke ihr für die Einsicht in ihr Manuskript und für die Erlaubnis, meine Darstellung auch an der ihren anzulehnen.

treffen, und die alle mit einem ‚intellego‘ oder einem ‚dicitur‘ eingeführt werden.¹²⁶² Die ‚causa sui‘ wird festgelegt als „das, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann [id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens].“¹²⁶³ Operativ wichtig sind hier ‚involvere‘ und ‚concipere‘: Die ‚causa sui‘ ist das ontologische ‚Dass‘, die logische Position, die zu ihrem Begriff immer schon eine logische Position vorausgesetzt hat, in der ontologischen Auslegung von Reflexivitäts-Struktur. Entsprechend wird als ‚substantia‘ definiert, „das, was in sich ist und durch sich begriffen wird [id, quod in se est, & per se concipitur].“¹²⁶⁴ Der Bezug auf ‚sich‘ faltet sich ein in den Bezug von ‚sich‘ auf ‚sich‘ – das ist reflexive Komplikation als Identität: ‚Ich‘ ist immer dann, wenn ‚Ich‘, schon ‚Ich: ‚Ich‘“ und ‚Ich: ‚Ich‘“ ist immer dann schon ‚Ich: ‚Ich: ‚Ich‘“. – Diese beiden – von Aristoteles her gedachten – Bestimmungen von ‚causa sui‘ und ‚substantia‘ werden mit der mittelalterlichen Scholastik verknüpft:¹²⁶⁵ „Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Seiende, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht [...] [ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis].“¹²⁶⁶ Ein Attribut wird bestimmt als „das an der Substanz,

¹²⁶² Hier wird nur der poetische Prozess bedacht – Spinozas Darlegungen sind ungleich komplizierter und logisch auf vielfältige Weisen miteinander verbunden. Hier gilt es nur, *eine* Linie unter vielen anderen aufzuzeigen.

¹²⁶³ Benedictus de Spinoza: Die Ethik. Lateinisch/Deutsch, übers. v. Jakob Stern, Stuttgart 2007, Pars I, Definitiones, S. 5. – Zu beachten ist allerdings, dass Spinoza schon unterschiedliche Register seiner Rede denkt: Im Aliter-Beweis von Lehrsatz 11 wird angegeben, dass ein „viereckiger Kreis nicht existiert [non existat] [...] weil dies nämlich einen Widerspruch in sich schließen würde.“ Vgl. Spinoza, Die Ethik, S. 25. An anderer Stelle – in der Anmerkung zu Lehrsatz 7 – werden zwei Hinsichten auf ‚natura‘ angegeben und miteinander parallelisiert: „Mögen wir [...] die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgendeinem anderen begreifen, immer werden wir ein und dieselbe Ordnung oder ein und dieselbe Verknüpfung der Ursachen, d. h. dieselben Dinge eins aus dem anderen folgend vorfinden.“ (125) Daraus ergibt sich sogleich die Orientierung der Rechtfertigung, „[...] so daß wir, solange die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen durch die Attribute des Denkens allein erklären müssen, und insofern sie als Modi der Ausdehnung betrachtet werden, auch die Ordnung der ganzen Natur durch das bloße Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß; und so verstehe ich es auch bei anderen Attributen.“ (ebd.) Damit ist bereits gedacht, was später ‚empirischer Realismus‘ und ‚transzendentaler Idealismus‘ heißen kann. Auch die reflexive Komplikation im Bereich des Denkens denkt Spinoza bereits, vgl. Ders., Die Ethik, Pars II, Anmerkung zu Lehrsatz 21, S. 174-175: „[...] Mentis idea, & ipsa Mens una, eademque est res, quae sub uno, eodemque attributo, nempe Cogitationis, concipitur. [...] Nam revera idea Mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec, ut modus cogitandi, absque relatione ab objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, & simul scit, se scire, quod scit, & sic in infinitum.“ – „[...] ist die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, das unter ein und demselben Attribut, dem des Denkens nämlich, begriffen wird. [...] Denn tatsächlich ist die Idee des Geistes [...] nichts anderes als die Form der Idee, insofern diese als Modus des Denkens ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird. Denn sobald jemand etwas weiß, weiß er eben damit [...] [sich, dieses wissend, und weiß zugleich, sich wissend, was er weiß, und so ins Unendliche].“ – Darin ist auch wieder Kants ‚transzendentes Ego‘ angelegt.

¹²⁶⁴ Spinoza, Die Ethik, Pars I, Definitiones, S. 5.

¹²⁶⁵ Vgl. Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 151: „Die Strategie besteht darin, dass die bisher vorherrschende (griechische und mittelalterliche) Philosophie dem zustimmen müsste, was Spinoza denkt, weil sie es selbst gedacht hat.“

¹²⁶⁶ Spinoza, Die Ethik, Pars I, Definitiones, S. 5.

was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt.¹²⁶⁷ Das ‚absolute‘ ist hier „Abverb, nicht Adjektiv“¹²⁶⁸, wie Spinoza in der Erläuterung der ersten sechs Definitionen deutlich macht: Es meint ‚infinite‘ in jeder Hinsicht, nicht nur in einer: „Was [...] absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Wesen ausdrückt und keine Negationen in sich schließt [negationem nullam involvit].“¹²⁶⁹ Reflexiv gewendet bedeutet das: Diese Bestimmungen sind bereits Begrenzungen, ergeben sich nachträglich als Rückwendungen auf das, woraus sie selbst sind. Sie sind Auslegungen der Reflexivität, in der sie selbst stehen, in einer Pluralität von Auslegungen, die untereinander schon – von Spinoza – auf eine bestimmte Weise verflochten sind. Setzt man einmal die von Spinoza gesetzte Reflexivität als gegeben voraus, dann ist selbst die *Ethica* nur *eine* mögliche Verwirklichung der Einsicht in das unendliche Wesen von ‚Gott‘.¹²⁷⁰

Insofern nun alles, was ist, in ‚Gott‘ ist (und durch ‚Gott‘ begriffen wird), ist ‚Gott‘ die höchste Realität. Daraus ergibt sich in Lehrsatz 9: „Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu [Quo plus realitatis, aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt].“¹²⁷¹ Das klingt immer noch nach Scholastik: In Gott ist alles Mögliche wirklich, Gott ist der Inbegriff alles Möglichen *als* Wirklichen, das höchste Wirkliche. Spinoza wendet es aber – wie schon Cusanus – um: Das ‚Mehr‘ an Realität wird *nicht* verbunden mit dem Tatsächlich-Sein – so als wäre Gott eine Art ‚Pool‘, in dem schon alle Bestimmungen irgendwie präontologisch vorhanden seien – sondern mit dem ‚Sein-Können‘: „Denn da existieren können ein Vermögen ist, so folgt, daß je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es um so mehr Kraft aus sich hat, um zu existieren. Daher muß das absolut unendliche Seiende oder Gott aus sich ein absolut unendliches Vermögen zu existieren haben [...].“¹²⁷² Gott ist absolutes *Sein-Können*, er kann alles sein, ohne jede Einschränkung. Und daraus ergibt sich für alles Endliche eine Anmessung an dieses absolute Sein-Können: „Mehr und Minder von Sein ist Mehr und Minder an Vermögen, und das ist so deswegen, weil Sein *Sein-Können* ist.“¹²⁷³ Das ‚Mehr‘ bemisst sich nicht an dem ‚Ist‘, sondern an dem ‚Kann‘: „Eine Sache *ist* [...] mehr (als eine andere), je mehr sie *kann*, je mehr *Kräfte* sie hat, je mehr Vermögen sie hat, sie *ist* mehr, darin, dass sie mehr *sein kann*.“¹²⁷⁴

¹²⁶⁷ Ebd.

¹²⁶⁸ Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 152.

¹²⁶⁹ Spinoza, *Die Ethik, Pars I, Erläuterung zu Def. 1-6*, S. 5.

¹²⁷⁰ Diese Auslegung weist eine interessante Parallele zu der kabbalistischen Lehre der ‚geheimen Tora‘ auf, die nach der Vorstellung vor allem der kombinatorischen Kabbala des Abraham Abulafia (1240-1291/92) sich in den *möglichen* Buchstabenkombinationen der – dementsprechend – ‚manifestierten Tora‘ ergeben kann. Vgl. dazu Eco, Umberto: *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, übers. v. Burkhart Kroeber, München ²1994, S. 38-46.

¹²⁷¹ Spinoza, *Die Ethik, Pars I Lehrsatz 9*, S. 21.

¹²⁷² Spinoza, *Die Ethik, Pars I, Anmerkung zum Lehrsatz 11*, S. 29.

¹²⁷³ Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 157. – Vgl. auch Saar, Martin: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin 2013, S. 137: „Die Macht oder die Fähigkeit, als das zu existieren, was es ist, ist eine ‚Wirkmächtigkeit‘, wie man sagen könnte, die einem Seienden in dem Maße zukommt oder es ausmacht, in dem es ist, was es ist: ‚Macht‘ in dieser Verwendung bezeichnet begrifflich und in erster Linie Sein-Können.“

¹²⁷⁴ Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 157.

Dieses Mehr-Sein-Können – und nicht das Erreichen eines irgendwo schon vorgegebenen Ziels – kann dann selbst ‚Vervollkommnung‘ heißen: „Unter *Realität* und *Vollkommenheit* verstehe ich ein und dasselbe [Per *realitatem*, & *perfectionem* idem intelligo].“¹²⁷⁵ Je mehr Realität etwas hat, desto mehr Kraft hat es, aus sich heraus zu existieren und desto vollkommener ist es: „perfectio=realitas=essentia. Vervollkommung ist [...] das, was eine Sache in ihrer Sachlichkeit ist, in ihrem Wesen, in Bezug auf ihr Wirken.“¹²⁷⁶

Der menschliche Geist zeichnet sich nun auch dadurch aus, dass er nicht absolut wollen kann, sondern nur im Hinblick auf ein bestimmtes Was oder Worüber seines Bezugs (Pars II, Lehrsatz 48).¹²⁷⁷ Das wird in der Struktur der reflexiven Komplikation gefasst: „Im Geiste gibt es kein anderes Wollen [...] als jene[s], welche[s] die Idee, insofern sie Idee ist, in sich schließt.“¹²⁷⁸ Wollen ist also immer schon Etwas wollen – und in dieser Hinsicht kann Spinoza hinzusetzen: „Der Wille und der Verstand sind ein und dasselbe“, denn „[d]er Wille und der Verstand sind nichts anderes als die einzelnen Willensakte und Vorstellungen [...]“. ¹²⁷⁹ Der Willensakt ist also „das Vermögen der [jeweils bestimmten, D.P.Z.] Vorstellung (idea), das Vermögen, eine Vorstellung zu haben; der Verstand ist primär dieses Vermögen.“¹²⁸⁰ In diesem Verhältnis wiederholt sich die Reflexivität vom ontologischen Anfang: Der Mensch kann eine Vorstellung haben – und eine Vorstellung von *dieser* Vorstellung. Und wenn er sich wiederum *davon* eine Vorstellung macht, dann weiß er, was es heißt, Vorstellungen haben zu *können* und damit davon, was es heißt, mehr oder weniger Vorstellungen haben zu können.¹²⁸¹ Dieses ‚Mehr‘ an eigener Realitas, das zugleich ein ‚Mehr‘ an ei-

¹²⁷⁵ Spinoza, Die Ethik, Pars II Def. 6, S. 113.

¹²⁷⁶ Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 163.

¹²⁷⁷ Spinoza argumentiert durchaus, dass die Freiheit des Menschen nur eine Täuschung ist – *aber in einem ganz bestimmten Sinne*, vgl. Spinoza, Die Ethik, Pars I, Anhang zu Lehrsatz 36, S. 93, 95: „[...] es wird [...] genügen, das, was jedermann anerkennen muß, zu Grundlage zu nehmen: nämlich daß alle Menschen, ohne Kenntnis der Ursachen der Dinge, zur Welt kommen und daß alle den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen, und sich dessen wohl bewußt sind. Denn daraus folgt erstens, daß die Menschen sich für frei halten, da sie sich ihres Wollens und Triebes bewußt sind, während sie nicht im Traum an die Ursachen denken, von denen sie zum Begehren und Wollen veranlaßt werden, eben weil sie diese nicht kennen. Es folgt zweitens, daß die Menschen alles um eines Zweckes willen tun, nämlich um des Nutzens willen, den sie begehren. Daher kommt es, daß sie stets nur die Zweckursachen der vollbrachten Dinge zu wissen trachten, und zufrieden sind, wenn sie diese erfahren haben, weil sie dann keinen Anlaß haben, sich weitere Fragen zu stellen.“ Die Menschen legen den Grund für ihr Begehren eines Dinges – seinen Zweck *für sie* – in dieses Ding *hinein* und reduzieren das Ding auf diesen Zweck. Dabei bleibt ihnen sowohl die Bedingung für ihr Begehren, als auch das Wesen des Dinges notwendig verborgen (vgl. hier Kapitelabschnitt 5.6). Der Mensch ist *dann* unfrei, *wenn* er sich selbst für das Höchste hält und die Welt als für ihn zweckmäßig eingerichtet denkt, von einem transzendenten oder nach dem Bilde des Menschen gedachten Gott. Das ist nicht pauschal ‚dem Menschen die Willensfreiheit abgesprochen‘, sondern: den Menschen darauf aufmerksam gemacht, dass er sich von etwas her zu denken hat, das größer als er ist und ihn in eine Gemeinschaft nicht nur mit allen Menschen, sondern mit der gesamten Natur stellt. Darin, dass der Mensch das kann, liegt dann durchaus so etwas wie Freiheit – in diesem *Können*.

¹²⁷⁸ Spinoza, Die Ethik, Pars II, Lehrsatz 49, S. 231.

¹²⁷⁹ Spinoza, Die Ethik, Pars II, Zusatz und Beweis zu Lehrsatz 49, S. 233.

¹²⁸⁰ Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 158.

¹²⁸¹ Sein Irrtum läge dann darin, nicht das mit in seine Selbstausslegung einzubeziehen, von dem her er immer schon bestimmt ist. In der Vorrede zu Pars III kritisiert Spinoza den ontologischen Dualismus der (aus seiner Sicht) meisten anderen Philosophen, vgl. Spinoza, Die Ethik, S. 251: „[...] sie scheinen den Menschen in der

gener ‚Vollkommenheit‘ (oder ‚Vervollkommung‘) ist, wird verbunden mit einem Gefühl der Lust: „Lust ist der Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit.“¹²⁸² Im vierten Teil der *Ethica* kann dieses lustvolle Bewusstsein des eigenen Sein- und Tun-Könnens nun im engeren Sinne ethisch gewendet werden: „Unter *gut* verstehe ich daher im folgenden das, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel ist, uns dem Musterbild der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen [!], mehr und mehr anzunähern.“¹²⁸³ Das heißt: Es ist gut, an sich selbst ein ‚Mehr‘ an Möglichkeit wahrzunehmen, die eigene Verwirklichung voranzutreiben, indem man Möglichkeiten vermehrt. Es ist lustvoll, *mehr zu können* als vorher und deswegen kann man *mehr können wollen*: „Den Einsatz zur Ethik gibt die Struktur des Mehr und des Minder.“¹²⁸⁴ Das Vermögen kann mit der Tugend des Menschen gleichgesetzt werden, „[d.] h. [...] die Tugend [...] ist das eigentliche Wesen oder die eigentliche Natur des Menschen, insofern er die Macht hat, etwas zu bewirken, was durch die Gesetze seiner eigenen Natur allein begriffen werden kann.“¹²⁸⁵ Die Tugend ist also „nichts anderes [...], als aus den Gesetzen der eigenen Natur handeln [...]“.¹²⁸⁶ Und das kann nun auf alle anderen Menschen umgewendet werden: „Insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, ist es notwendig gut.“¹²⁸⁷ Wenn es lustvoll ist, an *uns selbst* ein ‚Mehr‘ an Sein-Können wahrzunehmen, dann gilt das auch für Andere, die uns darin gleich sind. Denn Sein-Können ist nicht gut, insofern es unser Sein-Können ist, sondern insofern es unser Wesen als Menschen betrifft. Das bloß ‚Eigennützig‘, zerstört in Wirklichkeit Möglichkeiten,

Natur wie einen Staat [imperium] im Staate anzusehen. Denn sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur mehr stört als befolgt und daß er über seine Handlungen eine absolute Macht hat und von nichts anderem bestimmt wird als von sich selbst.“ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 150: „In der Vorstellung nun des Reichs im Reich mag zweierlei, gleich Falsches liegen: die Vorstellung, der Mensch herrsche über sein Reich [...] und die Vorstellung, er herrsche so, als gebe es nichts mehr [...] worin sein Reich sich wiederum befindet [...], als wären es zwei distinkte Reiche. Die richtige Vorstellung wird demzufolge lauten: Die menschliche Herrschaft im menschlichen Reich ist nur eine vermeintliche, und insbesondere deswegen, weil dieses vermeintliche Reich von einem noch größeren umfasst wird, von dem es nur ein Moment ist, so dass die Gesetze dieses ‚Reichs‘ der Natur überhaupt die selben sind wie für jenes Binnenreich. – Das ist Systemtheorie.“

¹²⁸² Spinoza, Die Ethik, Pars III, Def. 2, S. 397. – Vgl. dazu noch Kant, KpV, A 17 Anm.: „*Leben* ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das *Begehrungsvermögen* ist das Vermögen desselben, *durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*. Lust ist die *Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens*, d.i. mit dem Vermögen der *Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts* (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts zur Handlung, es hervorzubringen).“ Die ‚Lust‘ ist also die Wahrnehmung, selbst Ursache, selbst ein ‚Von-wo-her‘ *sein zu können*, in der Verwirklichung – oder wie Rilke und Cézanne sagen würden: in der *réalisation* – von Welt. Der Mensch ist Mensch, weil er Welt haben kann und weil er (sich) (in der) Welt herstellt und hinstellt – und er wird zu dem was er ist, wenn er sich lustvoll als solchen erfährt. Das ist eigentlich auch – in nuce – eine Theorie der *Kunst als Können* – und so sind ‚Ethik‘ und ‚Ästhetik‘ auch reflexivitätslogisch betrachtet, als Bereiche des poetischen Prozesses, auf das Engste miteinander verwandt.

¹²⁸³ Spinoza, Die Ethik, Pars IV, Vorrede, S. 441.

¹²⁸⁴ Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 163, vgl. auch S. 157.

¹²⁸⁵ Spinoza, Die Ethik, Pars IV, Def. 8, S. 445.

¹²⁸⁶ Spinoza, Die Ethik, Pars IV, Anmerkung zu Lehrsatz 18, S. 479.

¹²⁸⁷ Spinoza, Die Ethik, Pars IV, Lehrsatz 31, S. 497.

denn es hält seinen begrenzten Horizont für alles, was es gibt. Andere sind aber genau deswegen nützlich, weil sie für uns Möglichkeiten vermehren:

„Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch. Nichts Vorzüglicheres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem dermaßen übereinstimmen, daß gleichsam alle Geister und Körper einen Geist und einen Körper bilden und alle zugleich, soviel sie vermögen [...], ihr Sein zu erhalten suchen und alle zugleich sich den gemeinsamen Nutzen aller suchen. Hieraus folgt, daß Menschen, die sich von der Vernunft regieren lassen, [...] nichts für sich verlangen, was sie nicht auch für andere Menschen begehren [...].“¹²⁸⁸ Und: „[Wenn ein jeder soviel als möglich seinen Nutzen sucht, dann nützen die Menschen untereinander am meisten]. Denn je mehr einer das ihm Nützliche sucht und sich zu erhalten strebt, desto tugendhafter ist er [...] oder, was dasselbe ist (nach Definition 8 dieses Teils), desto größer ist sein Vermögen, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln, d. h. [...] nach Leitung der Vernunft zu leben.“¹²⁸⁹

Wer die Bedingungen der eigenen Möglichkeit einsieht, der sieht immer mehr und anderes ein, als er selbst ist.¹²⁹⁰ Das was ihn möglich macht, das macht auch Andere *wie ihn* möglich – die in jeder anderen Hinsicht anders sein können.¹²⁹¹ Damit gilt für jeden Menschen, dass er ist, was er ist, weil er es aus seiner Natur heraus ist: „Jeder existiert nach dem höchsten Recht der Natur, und folglich tut jeder nach dem höchsten Rechte der Natur das, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt.“¹²⁹² Der Mensch kann dann das, was er mit allen an-

¹²⁸⁸ Spinoza, Die Ethik, Pars IV Anmerkung zu Lehrsatz 18, S. 479, 481.

¹²⁸⁹ Spinoza, Die Ethik, Pars IV, Zusatz 2 zu Lehrsatz 35, S. 507. – Vgl. Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 167: „Nicht nur ist der Mensch ein animal sociale [...], ein Lebewesen, das von Natur aus gemeinschaftlich lebt. Sondern: was mit uns selbst übereinstimmt im Wesen, ist für uns gut [...]; und am meisten stimmen mit uns Menschen die Menschen überein, und kein Mensch wird dem schaden, was ihm selber nützt. [...] Nur durch negative Gefühle wie Hass und Rache entsteht [...] Schaden, und Hass entsteht nur dann, wenn Menschen den Nutzen nicht sehen, den ihnen andere Menschen bringen.“ Vgl. dazu auch Saar, Immanenz der Macht, S. 150: „[Die] Tendenz zur Selbsterhaltung ist [...] ein dynamisches Prinzip: Es motiviert das Individuum zur Entfaltung und Realisierung der ihm eigenen Kräfte (oder seiner ‚Natur‘), weil damit auch die Möglichkeiten zur aktiven Selbsterhaltung steigen [...]. Die Tendenz zur Ausübung und Ausweitung von Handlungsfähigkeit ist [...] ins individuelle Leben eingeschrieben.“

¹²⁹⁰ Vgl. Saar, Immanenz der Macht, S. 143: „Spinozas Machtbegriff ist [...] reflexiv und relational zugleich: In dieser Logik bezieht sich jede Macht als das Vermögen oder Können eines Einzelnen einerseits auf sich selbst und die Möglichkeit der eigenen Realisierung und (Selbst-)Steigerung; sie bezieht sich andererseits immer auf andere Kräfte im gegebenen Feld, in Bezug auf die allein sie wirksam werden kann.“

¹²⁹¹ Umgekehrt heißt das: „Wer bloß aus Affekt danach trachtet, daß die anderen lieben, was er selbst liebt, und daß die übrigen nach seinem Sinn leben, der handelt bloß ungestüm und ist deshalb verhaßt besonders bei denjenigen, die etwas anderes gutheißen und daher ebenfalls streben und ebenso ungestüm danach trachten, daß die anderen nach ihrem Sinn leben. Weil ferner das höchste Gut, das die Menschen aus Affekt begehren, oft so beschaffen ist, daß es nur einer [statt wie hier: alle, D.P.Z.] besitzen kann, kommt es vor, daß Menschen, die etwas lieben, im Geist mit sich uneinig sind und während es ihnen Vergnügen macht, den geliebten Gegenstand zu loben und herauszustreichen, doch nicht haben wollen, daß man ihnen glaubt.“ Vgl. Spinoza, Die Ethik, Pars IV, Anmerkung 1 zu Lehrsatz 37, S. 515. – ‚Ungestüm‘ kann durchaus als Pendant gelesen werden zum ‚thrasýmachos‘ und zur ‚rudeness‘ in ‚logical rudeness‘. ‚Impetus‘ ist nicht nur ‚Schwung‘ oder ‚Wucht‘, sondern auch ‚Gewalt‘, ‚Angriff‘ und ‚Überfall‘, insgesamt das – könnte man sagen –, was der ‚Wille zur Macht‘ tut.

¹²⁹² Spinoza, Die Ethik, Pars IV, Anmerkung 2 zu Lehrsatz 37, S. 515, 519. – Vgl. die konstitutive Formulierung des Postulats S. 519: „Damit also die Menschen in Eintracht leben und einander hilfreich sein können, ist es

deren gemeinsam hat, fördern und fördern wollen, weil er dadurch zugleich sich selbst fördert.¹²⁹³ Die Klage über den ‚Gleichheitswahn‘ versucht nur, den eigenen Ungleichheitswahn zu verdecken, der übersieht, dass Menschen keine Partikel, sondern – immer schon, qua Postulat und qua ‚Mensch‘ – sich zu sich und zu anderen sich verhalten könnende Wesen sind. Und so ist schließlich derjenige „Staat [...] der beste [...], der am ehesten sich dem Naturrecht angleicht“¹²⁹⁴, wie Schällibaum mit Blick auf Spinozas berühmten Begriff des ‚Staates‘ aus dem *Tractatus theologico-politicus* schreibt:

„[D]er letzte Zweck des Staates [ist] nicht [...], zu herrschen oder die Menschen in Furcht zu halten oder fremder Gewalt zu unterwerfen, sondern vielmehr von der Furcht zu befreien, damit er so sicher wie möglich leben und sein natürliches Recht ohne Schaden für sich und Andre behalte. Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen können. Der Zweck des Staates ist die Freiheit.“¹²⁹⁵

Ein kategorischer Imperativ nach Spinoza könnte also lauten: „Handle stets so, dass Du die Anzahl der Wahlmöglichkeiten [für alle] vergrößerst [...]“.¹²⁹⁶ Wirtschaftlich betrachtet ist dann nicht die Globalisierung das Problem, sondern dass Wirtschaft *zu wenig global* denkt: Der Raubbau an der Natur und die Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft verhindert – global betrachtet – Möglichkeiten und schafft sie nicht.¹²⁹⁷ Die Möglichkeiten der Einzelnen müssen auch nicht gleich sein; sie sollen nur nicht auch noch weniger werden: „Gleiche Chancen“ heißt nicht gleiche Möglichkeiten, sondern dass allen die Möglichkeiten, die sie hätten, nicht verunmöglicht werden, und zwar in gleicher Weise.“¹²⁹⁸ ‚Gleichheit‘ bedeutet

notwendig, daß sie ihr natürliches Recht aufgeben und einander versichern, daß keiner etwas tun werde, was einem anderen zum Schaden gereichen kann.“

¹²⁹³ Damit zeigt sich, dass Spinoza keineswegs Willensfreiheit negiert. In Pars I Definition 7 wird bestimmt: „Frei heißt ein Ding, das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird [...]“. Der Mensch besitzt keine göttliche Freiheit a priori, sondern ist gebunden an die Bestimmtheit seines Entwurfs. Weil aber diese Bestimmtheit auch noch den Entwurf seiner eigenen Natur betreffen kann, *aus der heraus* er sich *notwendig* dazu bestimmt verstehen kann, seine Möglichkeiten zu entwerfen und die Möglichkeiten anderer zu befördern, ist nun ‚Freiheit‘ durchaus denkbar – reflexiv und als Postulat, das auch für alle anderen gilt.

¹²⁹⁴ Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 165.

¹²⁹⁵ Vgl. Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat, hg. v. Günter Gawlick, Hamburg 1994, Kap. XX, S. 301. Zit nach Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 165-166.

¹²⁹⁶ Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 169. Schällibaum reformuliert hier von Foersterns kybernetischen Imperativ, vgl. von Foerster, Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung, in: Kybernetik (wie Anm. 330), S. 78: „Sag ihnen, sie sollten immer so handeln, die Anzahl der Möglichkeiten zu *vermehr*; ja, die Anzahl der Möglichkeiten zu *vermehr*!“ – Vgl. dazu aber Anhang 33.

¹²⁹⁷ Vgl. Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 169-170. – Dieser Diagnose könnte man diejenige Žižeks gegenüber stellen, wonach genau diese Vorstellung eines ‚Kapitalismus ohne Fehler‘, eines ‚reinen Kapitalismus‘ das eigentlich ideologische Residuum des Kapitalismus ist. – Vgl. dazu auch Marx, Das Kapital I, S. 529-530: „Die kapitalistische Produktion entwickelt [...] nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“

¹²⁹⁸ Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 170.

dann weder, dass alle Menschen in jeder Hinsicht, noch dass sie auch nur in einer bestimmten inhaltlichen Hinsicht gleich sein sollen. Sondern: „Alle haben das gleiche Recht, in gleicher Weise ihre (gemäß ihrer Natur ungleichen) Möglichkeiten in ungleicher Weise zu entfalten.“¹²⁹⁹ Die Gleichheit liegt nicht im Wie oder im Was, sondern im *Entfalten-Können*, eben: Auslegen-Können, durchaus nicht nur theoretisch, sondern ganz konkret und praktisch. Und daraus erwüchse umgekehrt für jeden „in gleicher Weise die Pflicht, mit ihren je eigenen Möglichkeiten allen in gleicher Weise ihre je eigenen Möglichkeiten entfalten zu helfen.“¹³⁰⁰ – In einer kapitalistischen Weltanschauung – die noch nie eine bloße Wirtschaftsordnung war, sondern immer verbunden mit moralphilosophischen Motiven – liegt das Problem letztlich in der Möglichkeit, Möglichkeiten binden, also anderen entziehen zu können, und die Reinvestition des Kapitals in den globalen Kreislauf zu umgehen. Das Problem liegt in der Illusion der Vergegenständlichung von Wert auf dem Konto und in der Ware. Aber: „Nicht in den Gegenständen liegt der Reichtum, sondern in uns, die sie produziert haben [...]. In unserer Produktion liegt die eigentliche Möglichkeit und Macht.“¹³⁰¹ Reichtum ist nicht schlecht, sondern „geradewegs gut. Nur ist Reichtum [...] kein Ziel, sondern ein Mittel. Reichtum macht andere Möglichkeiten möglich.“ Wir sind dieser Reichtum, denn „[u]nser Wesen liegt in der Macht zur allseitigen (geistigen, kulturellen, selbstbildenden und materiellen) Produktion.“¹³⁰² Was die exzessive Ökonomisierung – immer noch aus der Sicht von Spinozas *Ethik* – eigentlich tut, das ist die *Festlegung* des allseitigen und freien Produktionsvermögens, die Festlegung des ‚Wesens‘ des Menschen, auf einen bestimmten und für einen immer kleiner werdenden Teil der Menschheit möglichst profitablen Bereich. Und das ist in letzter Konsequenz wieder Reduktionismus, auf beiden Seiten: Auf der Seite der Auslegung der logischen Position steht die exzessive Akkumulation, die in einer entgrenzten Finanzwirtschaft die Möglichkeiten in ein Verhältnis setzt, dass sich mit ‚hier Alles – dort Nichts‘ ausdrücken lässt; auf der Seite der Auslegung des Inhalts steht eine

¹²⁹⁹ Ebd.

¹³⁰⁰ Ebd. – Das lässt sich dann, in einer – bereits erwähnten – reflexiven *Ethik der Nachhaltigkeit* auch in ein Postulat der Generationengerechtigkeit umwenden, vgl. z. B. Marx, *Das Kapital* III, S. 784: „Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als *boni patres familias* den nachfolgenden Generationen verbessert (!) zu hinterlassen.“ – Eine so formulierte Umweltethik verliert sich nicht in der ontologischen Illusion einer naturmystischen ‚Einheit‘ der Welt, sondern versteht die Vernichtung von sowohl nachwachsenden (Regenwälder), als auch nicht nachwachsenden Ressourcen (Öl) als Vernichtung von zukünftigen Möglichkeiten zukünftiger Generationen von Menschen. Wie Schellhoh in ihrer Arbeit (wie Anm. 1261) zeigt, ist das Konzept der ‚Nachhaltigkeit‘ schon bei Carl von Carlowitz, bei dem es zum ersten Mal begrifflich explizit ausgelegt wird, genau an eine solche reflexive Erhaltung der Möglichkeit-zu-mehr gebunden. Vgl. zu einigen kulturhistorischen Beispielen von menschlicher Vernichtung der eigenen Lebensgrundlagen Diamond, *Jared: Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen*, übers. v. Sebastian Vogel, Frankfurt a. M. 2006.

¹³⁰¹ Vgl. Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 173: „Der Reichtum, in Waren verdinglicht, ist bloß das Symptom unseres inneren Reichtums, in dem wir unsere Menschheit verwirklichen. [...] Der Fehler an der Warenwelt ist, dass die Möglichkeiten nicht als unsere erscheinen, sondern die der Dinge zu sein scheinen. Wir haben das Produzierende in den Produkten verloren.“ – Auch das könnte man, in Anschluss an Heidegger, ‚Seinsvergessenheit‘ nennen.

¹³⁰² Schällibaum, *Macht und Möglichkeit*, S. 171.

massive Überproduktion von Waren, geplante Obsoleszenz und damit eine massive negative Produktion von Müll. Die implizit reflexiven Phänomene des ‚globalen‘ exzessiven Kapitalismus drohen so, die explizit reflexiven Phänomene – soziale Gerechtigkeit, Stabilität, Wirtschaftskreislauf, die ideologisch zur Rechtfertigung der ökonomischen Irrationalität herangezogen werden – aufzuzehren und zuguterletzt komplett zu zerstören.¹³⁰³

Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen

Die Auslegung des poetischen Prozesses als ‚Sein-Können‘ führt allerdings weg von der Philosophie. Sie führt qua ontologischer Auslegung von ‚Mensch‘, ‚Natur‘ und ‚Ökonomie‘ – die Lehre vom Gesetz des eigenen Haushalts, der eigenen operativen Bedingungen – eher in eine reflexive Analytik desjenigen Logos, der insgesamt als ‚Welt‘ begriffen werden könnte. Waren also bisher vor allem ontologisierende Konzepte des poetischen Prozesses thematisch – im ‚Wesen‘, im ‚Leben‘, im ‚Sein‘ –, kann gefragt werden, ob der poetische Prozess nicht auch für die Philosophie bedacht wird, explizit in Bezug auf Logos oder zumindest ‚Sprache‘. In der Tat findet sich ein solches Beispiel, und zwar bei Wittgenstein, in den *Philosophischen Untersuchungen* (PU).¹³⁰⁴ – Es ist schwierig, nur *ein* Worüber oder Thema der PU auszumachen, auch deswegen, weil sich im Laufe der Untersuchungen herausstellt, dass eher die *Vielheit* thematisch ist, in der so etwas wie ‚Sprache‘ und die Thematisierung von ‚Sprache‘ erscheinen *kann*. Im Vorwort thematisiert Wittgenstein diese Vielheit als etwas, das die PU selbst in mehrfacher Hinsicht charakterisiert: „Nach manchen mißglückten Versuchen [...] sah ich ein, [...] daß meine Gedanken bald erlahmten, wenn ich versuchte, sie, gegen ihre natürliche Neigung, in *einer* Richtung weiterzuzwingen.“¹³⁰⁵ Die ‚natürliche Neigung‘ seiner Gedanken, wie sie in einzelnen ‚Bemerkungen‘ niedergelegt sind, ist es vielmehr – das zeigt sich in der Lektüre – gleichsam organisch, in Rückwendungen auf das bisher Gesagte an dieses anzuschließen.¹³⁰⁶ Die PU sind damit schon qua ‚Form‘ eine

¹³⁰³ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe.: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust, München 1987, Zweiter Teil, fünfter Akt: Grablegung, S. 349: „Ihn sättigt keine Lust, ihm gnügt kein Glück, / So buhlt er fort nach wechselnden Gestalten; / Den letzten, schlechten, leeren Augenblick, / Der Arme wünscht ihn festzuhalten. / Der mir so kräftig widerstand, / Die Zeit wird Herr, der Greis liegt hier im Sand [...]. [Als die Uhr Mitternacht zeigt:] [...] Vorbei! Ein dummes Wort. / Warum vorbei? / Vorbei und reines Nicht, vollkommenes Einerlei! / Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen! ‚Da ist’s vorbei!‘ Was ist daran zu lesen? / Es ist so gut, als wär es nicht gewesen, / Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es wäre. / Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere.“

¹³⁰⁴ Vgl. dazu und im Folgenden Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 254-260; Bucher, André: Der Widerstreit der Sprachspiele, in: Verflechtungen. Die Textlichkeit des Originären, S. 28-38.

¹³⁰⁵ Wittgenstein, PU, Vorwort, S. 231.

¹³⁰⁶ Die PU sind nicht nur in Hinblick auf eine kritische Rückwendung auf den *eigenen* Logos eine klassisch philosophische Abhandlung, sondern auch in ihrer – mal mehr, mal weniger expliziten – dialogischen Darstellung: Durch indirekte Fragen, Aufforderungen und fingierte Dialogteile gewinnen die PU in Sachen Komplexität qua Rückbezüglichkeit eine gleichsam platonische Dimension. Vgl. Schällibaum – in Wittgensteins Metapher des ‚kreuz und quer‘ bleibend –, Reflexivität und Verschiebung, S. 255: „Im Perspektivenwechsel auf die Reflexivitätsstruktur hin sind die PU [...] die Reflexion der eigenen Möglichkeit vom Erfahrenen her; [...] die *Affirmation der Möglichkeit von Irrfahrten, und damit überhaupt, positiv, von Fahrten*.“ – Das entspricht durchaus Wittgensteins philosophischem ‚éthos‘, vgl. das Zeugnis von Foot, Philippa: Natural Goodness, Oxford 2010, S. 1: „Wittgenstein interrupted a speaker who had realized that he was about to say something that,

Verwirklichung des Anknüpfen-Könnens, das nicht deswegen gleich ein so-und-so-Anknüpfen-Müssen sein muss.¹³⁰⁷ Für den poetischen Prozess bedeutsam ist nun derjenige Gedankenstrang, dessen Interesse in Paragraph 23 auch im Hinblick auf den *Tractatus* formuliert wird: „Es ist interessant, die Mannigfaltigkeit der Werkzeuge der Sprache und ihrer Verwendungsweisen, die Mannigfaltigkeit der Wort- und Satzarten, mit dem zu vergleichen, was Logiker über den Bau der Sprache gesagt haben. (Und auch der Verfasser der *Logisch-Philosophischen Abhandlung*.)“¹³⁰⁸ – Schon in den vorangegangenen Paragraphen wird immer wieder die *bestimmte* Hinsicht gegen eine *verabsolutierte* Hinsicht auf ‚Sprache‘ und ihre Funktionen gestellt, der implizite *jeweilige* Kontext explizit gemacht und auf die operativen – hinweisenden, performativen, reflexiven – Funktionen der Sprache verwiesen.¹³⁰⁹ Auf der Ebene der operativen Wendungen stehen Betonungen auf Gesichtspunkte bzw. Hinsichten, auf ‚dies‘ und ‚hier‘, ‚können‘, ‚unzählig‘, ‚mannigfaltig‘, ‚manche/einige‘, ‚nicht alles‘, ‚muss nicht‘ gegen ‚zu einfach‘, ‚bloß/nur‘ und Ansprüche von Festlegbarkeit und Vollständigkeit. Ausgangspunkt dafür ist eine Forderung, die ab §3 als *Erinnerung an die bestimmte Hinsicht* gewissermaßen die Richtung der folgenden Bemerkungen mit bestimmen wird:

„Augustinus beschreibt, so könnten wir sagen, ein System der Verständigung; nur ist nicht alles [!], was wir Sprache nennen, dieses System. Und das muß man in so manchen [!] Fällen sagen, wo sich die Frage erhebt: ‚Ist diese Darstellung brauchbar, oder unbrauchbar?‘ Die Antwort ist dann: ‚Ja, brauchbar; aber nur für dieses eng umschriebene Gebiet, nicht für das Ganze [!], das du darzustellen vorgabst.‘

Es ist, als erklärte jemand: ‚Spielen besteht darin, daß man Dinge, gewissen Regeln gemäß, auf einer Fläche verschiebt ...‘ – und wir ihm antworten: Du scheinst an Brettspiele zu denken; aber das sind nicht alle [!] Spiele. Du kannst deine Erklärung richtigstellen, indem du sie ausdrücklich [!] auf diese Spiele einschränkst.“¹³¹⁰

although it seemed compelling, was clearly ridiculous, and was trying (as we all do in such circumstances) to say something sensible instead. ‚No,‘ said Wittgenstein. ‚Say what you *want* to say. Be *crude* and then we shall get on.“

¹³⁰⁷ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 255: „Das schließt nicht aus, in den PU Inhaltliches zu lesen, Thesen zum Thema ‚Sprache‘; es schließt aber ebenso wenig aus, die PU nicht nur inhaltlich zu lesen.“

¹³⁰⁸ Vgl. Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 46-48 zu einer alternativen Lektüre von Wittgensteins *Tractatus*, die nicht die Überzeugung perpetuiert, es ginge dort vor allem um einen logischen Atomismus. Auch ohne Schällibaum lassen sich im *Tractatus* an verschiedenen Stellen reflexive Figurationen auffinden, die der (vermeintlichen) Thematik entgegenlaufen und sie konterkarieren. Wittgensteins *Tractatus* und die *Philosophischen Untersuchungen* müssen nicht entgegengesetzt werden, sondern sie können als Entfaltungen derselben Problematik gelesen werden, vgl. Anm. 113, 331.

¹³⁰⁹ Vgl. PU §6: „Indem ich die Stange mit dem Hebel verbinde, setze ich die Bremse instand.“ – Ja, gegeben den ganzen übrigen Mechanismus. Nur in diesem ist er der Bremshebel; und losgelöst von seiner Unterstützung ist er nicht mal Hebel, sondern kann alles Mögliche sein, oder nichts.“ – Im fortlaufenden Text wird ‚Sein-Können‘ von ‚Sprache‘ thematisiert, so aber, dass schließlich das ‚Sein-Können‘ noch *über diese Thematisierung* hinausdrängt. Wittgenstein exponiert so eigentlich die Reflexivität seiner eigenen Rede, wie im Folgenden deutlich werden soll. – Die Hinsichtenunterscheidung ist durchgehend thematisch, z. B. in §§17, 19, 20, 22, 23, 29, 33, 35, 47, 59, 63.

¹³¹⁰ Das gilt dann später auch für das ‚Sprachspiel‘ des philosophischen Fragens und Antwortens, vgl. §47: „Auf die *philosophische* Frage: ‚Ist das Gesichtsbild dieses Baumes zusammengesetzt, und welches sind seine Bestandteile?‘ ist die richtige Antwort: ‚Das kommt darauf an, was du unter ‚zusammengesetzt‘ verstehst.‘ (Und das ist natürlich keine Beantwortung, sondern eine Zurückweisung der Frage.)“

Damit sind Begriffe und Perspektiven angesprochen, die sich in den PU durchhalten: das ‚Spiel‘; die reflexive Funktion des ‚(das ist) *nicht alles* (was man sagen kann)‘ und die Explikation impliziter Geltungsvoraussetzungen; der Reduktionismus der Auslegung *einer* Regel – oder eines Sets von Regeln – als die *einzig(e)n* oder (Letztere) als *alle* Regeln eines Spiels. Das ‚Spiel‘ – mitsamt ‚Regeln des Spiels‘ – wird in §7 zum ‚Sprachspiel‘ umgeformt und zwar in einer Reflexions-Struktur, so also, dass das ‚Sprachspiel‘ die PU selbst noch betreffen *kann*. ‚Sprachspiel‘ kann damit im Folgenden nicht nur der inhaltliche Gebrauch einer Sprache heißen, sondern auch das operative Erlernen *dieses* Gebrauchs – der Bezug auf das Wie des jeweiligen sprachlichen Bezugs – sowie die Verbindung von Inhaltlichem und Operativem:

„Wir können uns auch denken, daß der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte in (2) [d.i. das einfache Modell der Sprache in §2, D.P.Z.] eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele ‚*Sprachspiele*‘ nennen, und von einer primitiven Sprache manchmal als einem Sprachspiel reden.

Und man könnte die Vorgänge des Benennens der Steine und des Nachsprechens des vorgesagten Wortes auch Sprachspiele nennen. [...].

Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel‘ nennen.“

Das Sprachspiel betrifft so verstanden nicht nur das so-und-so-Verwenden von Sprache, sondern auch die Rückwendung auf die Regeln dieses Verwendens, die – wenn diese überhaupt als ‚Regeln‘ auftauchen, d. h. expliziert werden – z. B. in dem Sprachspiel des ‚Regeln-Angebens‘ gefasst werden kann. Eine wie auch immer gedachte ‚Reflexionsstufung‘ – von ‚Syntax‘ und ‚Semantik‘, von ‚Inhalt‘ und ‚Form‘ – ist dann ebenfalls ein Sprachspiel, eben eines, das an (und in) ‚Sprache‘ verschiedene Ebenen auseinanderhält. Von dieser Bestimmung aus können also auch die PU als ein Sprachspiel – oder als Sprachspiele – erscheinen, so dass sich ab jetzt das Problem der reflexiven Konsistenz stellen kann: Was gesagt wird, muss mit dem, was dabei operativ in Gebrauch ist, zusammenstimmen.

Mit dem ‚Sprachspiel‘ sind zugleich thematisch ‚Regeln von Sprachspiel‘, deren Explikation im weiteren Verlauf in einen allzu bekannten infiniten Regress zu führen scheint: Jede Explikation einer Regel unterliegt wieder Regeln usw.¹³¹¹ Der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gebrauchsmöglichkeiten und -weisen von Worten, Sätzen, Namen und Hinsichten (§§10-13, 20-23, 47-50) und der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Sprachen und Sprachspiele (§§19, 23) entspricht aber die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Regeln

¹³¹¹ Der Regress wird vorbereitet durch die Asymmetrie von ‚Etwas-Erklären‘ und ‚Vermittels-Etwas-Erklären‘, in §29: „Aber wie läßt sich denn das Wort ‚Farbe‘, oder ‚Länge‘ nur so auffassen? – Nun, wir müssen sie eben erklären. – Also erklären durch andere Wörter! Und wie ist es mit der letzten Erklärung in dieser Kette? (Sag nicht: ‚Es gibt keine ‚letzte‘ Erklärung‘. Das ist gerade so, als wolltest du sagen: ‚Es gibt kein letztes Haus in dieser Straße; man kann immer noch eines dazubauen.‘)“ Vgl. §86: „Können wir uns [...] nicht weitere Regeln zur Erklärung *dieser* vorstellen?“ Vgl. §206 und zur Reformulierung der Auflösung §§208, 218.

und ihrer Funktionen in Sprachspielen und für Sprachspiele (§53-54).¹³¹² Die Regeln eines Sprachspieles gehören zu diesem dazu und werden *von diesem aus als Regeln für dieses Sprachspiel* verstanden (§50): „Eine Regel eines Sprachspiels ist diesem nicht transzendent; [...] das Wissen um die Regel ist umgekehrt nicht notwendig, um sie zu befolgen [...].“¹³¹³ Sprachspiele haben nicht immer dieselben Regeln und sie teilen auch nicht dieselben Regeln, weil ‚dieselben Regeln‘ wieder in einem Sprachspiel sich ergeben können. Diese Kritik führt zu der Frage, was denn dann eigentlich das gemeinsame Kriterium von Sprachspielen ist, die folgendermaßen beantwortet wird: „Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam [...] – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*.“ (§65) Die ‚Verwandtschaft‘ der Sprachspiele ergibt sich im Folgenden als „kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen“¹³¹⁴ (§66) und als ‚Familienähnlichkeiten‘ (§67). Sprachspiele lassen sich also gerade nicht über gemeinsame – oder eben letzte – Regeln formulieren, d. h. „einige, nicht alle Regeln müssen angegeben werden können, um ein Sprachspiel zu verstehen.“¹³¹⁵ In Wittgensteins Worten: „[I]ch *kann* [...] dem Begriff ‚Zahl‘ feste Grenzen geben, d. h. das Wort ‚Zahl‘ zur Bezeichnung eines fest begrenzten Begriffs gebrauchen, aber ich kann es auch so gebrauchen, daß der Umfang des Begriffs *nicht* durch eine Grenze abgeschlossen ist.“ (§68) Entsprechend ist auch das Sprachspiel „nicht überall von Regeln begrenzt“ (ebd.): Es reicht, ein bestimmtes Set von Regeln anzugeben, um zu wissen, um welches Spiel es sich handelt.¹³¹⁶ Diese Nicht-Vollständigkeit oder dieses *Nicht-Alles* „ist nicht Unwissenheit“. Sondern: „Wir kennen die Grenzen nicht, weil keine gezogen sind.“ (§69) Die Grenzen sind eben nicht *schon da*, immer schon, sondern immer nur *im Hinblick auf Bestimmtes*, Grenzen *für ...* Der scheinbare infinite Regress des Regelexplizierens ist demnach keiner bzw. er entsteht nur daraus, dass ‚Klarheit‘ und ‚Genauigkeit‘ aus der Ebene der Gegenstände – die man z. B. mit Rasterelektronenmikroskopen untersu-

¹³¹² Vgl. Kenny, Anthony: Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1974, S. 186-207. – Kenny bemerkt, dass Wittgenstein gegen die Forderung einer allgemeinen Bestimmung von ‚Sprachspiel‘ oder die vollständige (oder auch nur ein für alle Mal festgelegte) Angabe von ‚Spielregeln‘ votiert. Er wendet dies aber nicht positiv um zu einer Möglichkeit-von-..., sondern dekonstruiert vielmehr fortlaufend analytische Gegenargumente aus der Sicht Wittgensteins.

¹³¹³ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 256. – Vgl. §54: „Oder: Eine Regel findet weder im Unterricht noch im Spiel selbst Verwendung; noch ist sie in einem Regelverzeichnis niedergelegt. Man lernt das Spiel, indem man zusieht, wie Andere es spielen. Aber wir sagen, es werde nach den und den Regeln gespielt, weil ein Beobachter diese Regeln aus der Praxis des Spiels ablesen kann, – wie ein Naturgesetz, dem die Spielhandlungen folgen [...].“ – Vgl. auch noch Wittgenstein, ÜG §§28, 29, 128, 129, 140.

¹³¹⁴ Vgl. PU §67: „Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen. Wenn aber Einer sagen wollte: ‚Also ist allen diesen Gebilden etwas gemeinsam, – nämlich die Disjunktion aller dieser Gemeinsamkeiten‘ – so würde ich antworten: hier spielst du nur mit einem Wort. Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, – nämlich das lückenlose Übergreifen dieser Fasern.“

¹³¹⁵ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 256.

¹³¹⁶ Das ist ganz gemäß ‚Spiel‘ gedacht, denn „es gibt ja auch keine Regel dafür z. B., wie hoch man im Tennis den Ball werfen darf, oder wie stark, aber Tennis ist doch ein Spiel und es hat auch Regeln.“ (§68)

chen kann – auf die Ebene der Begriffe übertragen wird.¹³¹⁷ Aber auch ‚Klarheit‘ und ‚Genauigkeit‘ sind nicht a priori schon das, wofür man sie halten kann. Sie sind ihrerseits Regeln unterworfen, deren Explikation aussteht, wenn sie für selbstverständlich gehalten und dem vermeintlich ungenauen und unklaren Denken als Norm vorgesetzt werden.¹³¹⁸ Und die Explikation dieser Regeln wird ebenfalls in einem infiniten Regress oder in einer dogmatischen Setzung enden, wenn sie nach Vollständigkeit sucht – und nicht nach den Bedingungen für die *Pluralität*, deren Teil sie immer schon ist.

Was Wittgenstein hier also formuliert, ist ein stupend einfaches Schema, das allerdings seine Wirkung erst in der Betrachtung seiner Reflexivität entfaltet. Mit §7 (und z. B. §130) *kann* angenommen werden, dass die PU selbst ein Sprachspiel sind – es *muss* aber gemäß der Bedingungen, die die PU für Sprachspiele formuliert, *nicht* angenommen werden. Die PU sind mit sich selbst *nicht inkonsistent*¹³¹⁹, sondern sie ermöglichen auch noch anderes, neben sich: „Der Satz: ‚Die PU sind ein Sprachspiel‘, ist nicht adäquat, sondern: ‚Gemäß eigenen Prinzipien können (müssen nicht) die PU sich als Sprachspiel verstehen lassen.‘ Diese Kohärenz schließt eine Differenz trotz der reflexiven Immanenz ein. Sie ist nichts anderes als die *Differenz von Angeben-von-Regeln-von-Sprachspiel zu Regeln-von-Sprachspiel* und zu ‚Sprachspiel selbst‘.“¹³²⁰ Wittgenstein bedenkt damit Reflexivität, noch einmal reflexiv als Bedingung seiner eigenen Rede, aber nicht in Gestalt eines ‚Dass: ...‘, sondern in Gestalt einer Bestimmtheit, die auch noch die Regeln betrifft – und einer Unbestimmtheit, die deren ‚Umfang‘ betrifft.¹³²¹ Er bedenkt die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Rede, aber nur

¹³¹⁷ Es ist dieses Missverständnis, was die scheinbare Annäherung an ein Ideal von ‚Vollständigkeit‘ und ‚Präzision‘ möglich macht: „Daß da ein Mißverständnis ist, zeigt sich schon darin, daß wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; als beruhige uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt. Dadurch zeigen wir nämlich, dass es eine Regel gibt [!], die nicht eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir ‚der Regel folgen‘ und was wir ‚ihr entgegenhandeln‘ nennen.“ (§201) – Vgl. auch §81: „Sagt man [...], daß unser sprachlicher Ausdruck sich [...] [formallogischen] Kalkülen *nur nähert*, so steht man damit unmittelbar am Rande eines Mißverständnisses. Denn so kann es scheinen, als redeten wir in der Logik von einer *idealen* Sprache. Als wäre unsere Logik eine Logik, gleichsam, für den luftleeren Raum.“ – Das Missverständnis besteht darin, *eine* Auslegung von Logos oder ‚Sprache‘ zur *einzigsten* Auslegung zu erklären. Vgl. Wittgenstein, BLB, S. 39: „Philosophen haben ständig die naturwissenschaftliche Methode vor Augen und sind in unwiderstehlicher Versuchung, Fragen nach der Art der Naturwissenschaften zu stellen und zu beantworten. Diese Tendenz ist die eigentliche Quelle der Metaphysik und führt den Philosophen in vollständiges Dunkel. Ich möchte hier sagen, dass es niemals unser Anliegen sein kann, irgendetwas auf irgendetwas zurückzuführen.“

¹³¹⁸ Vgl. PU §88: „Ein Ideal der Genauigkeit ist nicht vorgesehen; wir wissen nicht, was wir uns darunter vorstellen sollen – es sei denn, du selbst setzt fest, was so genannt werden soll. Aber es wird dir schwer werden, so eine Festsetzung zu treffen; eine, die dich befriedigt.“

¹³¹⁹ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 259: „Obige ‚Erklärungen‘ sind trotz ihres offensichtlich hohen Maßes an Reflexivität völlig nicht-inkonsistent. Gerade darin hält sich Reflexivität durch, ohne als Antinomie zu stören. Gerade darin drückt sich die Übereinstimmung der PU an sich selbst aus, die Übereinstimmung, in welcher sie vorgehen.“

¹³²⁰ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 256.

¹³²¹ Das gilt selbst noch für die ‚Gebrauchstheorie der Bedeutung‘, die keine ist, vgl. PU §43: „Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ‚Bedeutung‘ – wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache. Und die *Bedeutung* eines Names erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seinen *Träger* zeigt.“ Vgl. Schällibaum,

so, dass sie seine Rede möglich macht *ohne* Ausschluss der Möglichkeit anderer Reden.¹³²² Und die Bedingung der Möglichkeit der PU ist *diese* Differenz vom Regeln-Angeben zum bestimmten Regeln-angegeben-Haben. Das *Können* verschiebt sich in das hinein, was dann schon nur *bestimmte* Auslegung des eigenen Vorgehens ist. Und deswegen ist „der Regel zu folgen *glauben* [...] nicht: der Regel folgen.“ (§202) – Damit ist Letztbegründung gedacht, aber nicht als ‚Letztes‘ im Sinne von ‚Vervollständigendes‘, sondern im Sinne von ‚*Konstitutives*‘. Durch die Forderung des Grenzen-geben-*Könnens*, das aber gerade deswegen kein Grenzen-geben-Müssen ist – qua *Nicht-Alles* – verwirklichen die PU in diesem Schema die logische Auslegung von Reflexivitäts-Struktur: „Diese Struktur: *Differenz von Angeben-von-Regeln-von-Sprachspiel zu Regeln-von-Sprachspiel* und zu ‚Sprachspiel selbst‘, ist in aller Deutlichkeit die Struktur der *reflexiven Verschiebung*. *Differenz und Verschiebung ermöglichen qua Struktur das Regelnangeben und seine Iteration und die Nicht-Inkonsistenz dieses Prozesses.*“¹³²³ – Man kann nicht alle Regeln eines Sprachspiels angeben, auch nicht alle, die einige Sprachspiele über ‚Sprachspiele‘ bestimmen. Inhaltlich kann man nie *alle* operativen Faktoren angeben, weil das ‚Angeben‘ selbst wieder operative Faktoren voraussetzt. Aber man *kann einige* angeben und darunter auch solche, die das ‚Angeben‘ *möglich* machen, in diesem bestimmten Logos. Und genau deswegen kann man *darin* das *Können* erkennen und das *Nicht-Alles* und trotzdem Konsistenz – oder zumindest Nicht-Inkonsistenz – mit sich selbst verwirklichen. Noch einmal Wittgenstein: „Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen. – Sondern es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abbrechen.“ (§133)

Macht und Möglichkeit, S. 51: „Wittgenstein sagt nicht: ‚Die Bedeutung eines Wortes ist ...‘, sondern ‚man kann ...‘. Dieses Stück ist selbst ein Sprachspiel, das eine Regel angibt, wie man das Spiel der Erklärung der Benützung des Wortes ‚Bedeutung eines Wortes‘ spielen – nicht soll, sondern kann: Das Prinzip ist hier *kann* und *nicht-alle*.“

¹³²² In einer früheren Fassung seines Vorwortes zu den *Philosophischen Bemerkungen* macht Wittgenstein das deutlicher als in den didaktischen Bewegungen der *Bemerkungen* selbst, vgl. Wittgenstein, Ludwig: Zu einem Vorwort, in: Ders.: Über Gewißheit. Werkausgabe Bd. 8: Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen, Frankfurt a. M. 1984, S. 458-460: 459-460: „Es interessiert mich nicht, ein Gebäude aufzuführen, sondern die Grundlagen der möglichen Gebäude durchsichtig vor mir zu haben. Mein Ziel ist also ein anderes als das der Wissenschaftler, und meine Denkbewegung von der ihrigen verschieden. Jeder Satz, den ich schreibe, meint immer schon das Ganze, also immer wieder dasselbe und es sind gleichsam nur Ansichten eines Gegenstandes unter verschiedenen Winkeln betrachtet. Ich könnte sagen: Wenn der Ort, zu dem ich gelangen will, nur auf einer Leiter zu ersteigen wäre, gäbe ich es auf, dahin zu gelangen. Denn dort, wo ich wirklich hin muß, dort muß ich eigentlich schon sein. Was auf einer Leiter erreichbar ist, interessiert mich nicht.“ Und S. 460: „Die erste Bewegung reiht einen Gedanken an den anderen, die andere zielt immer wieder nach demselben Ort. Die eine Bewegung baut und nimmt Stein auf Stein in die Hand, die andere greift immer wieder nach demselben.“ – Das ist – nach 2300 Jahren – immer noch platonische Dialektik: Das Gemeinsame im Verschiedenen zu sehen, ohne nach einer der beiden Hinsichten einseitig umzukippen. Von daher ist es zumindest verwunderlich, dass Wittgenstein nach wie vor als einer der Stammväter der Analytischen Philosophie gilt: Er hat ihre stärksten Metaphysizismen ad absurdum geführt, bevor sie richtig begonnen hat.

¹³²³ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 257.

Das ‚Nicht-Alles‘, als ‚Prinzip‘ (nicht: ‚Erstes‘ oder ‚Letztes‘) des poetischen Prozesses, formuliert das Gleiche wie das ‚Sein-Können‘: Es setzt explizit das Infinite des Regresses als Bedingung der eigenen Rede und wendet das Anknüpfenmüssen in ein Anknüpfenkönnen, die Einsicht des reflexiven Zwangs in die Einsicht des reflexiven Vermögens.¹³²⁴ Das Gemeinsame von Logoi (nicht überhaupt, sondern je bestimmter) kann dann darin liegen, *dass sie nicht Alles* verwirklichen – aber genau darin den Grund ihrer Möglichkeit und Pluralität entdecken können: *dass sie verwirklichen*. Daran kann dann auch deutlich werden, wie unsinnig es ist, dem Regress der letzten Regel hinterherzujagen: Die Reflexivität, die das Jagen ermöglicht, verunmöglicht als Gejagtes zugleich, dass sie als Sache eingeholt wird. Zu *lernen*, dass im *Negativen* des Nie-erreichen-Könnens-von-... das *Positive* des Könnens-von-... liegt, was den Philosophierenden von der Metaphysik zur Philosophie führt: darin – so könnte man sagen – liegt für Wittgenstein ein Sinn von *Philosophie*.¹³²⁵ Das ist nicht Skeptizismus, *nicht* ‚überhaupt nicht können‘, sondern: ‚Einiges können‘ und von ‚Einiges‘ *her* das ‚Alles‘ verstehen – und nicht umgekehrt.¹³²⁶ Das bedeutet schließlich: ‚Letztbegründung‘

¹³²⁴ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 257: „Das Prinzip ist die Differenz des ‚gemäß‘ (gemäß einigen Regeln), aber kein transzendentes Prinzip, das Grenze und Umfang eines Spiels angeben könnte. Es ist Differenz, insofern es erst auftritt zusammen mit der *Differenz der Beschreibung* und des zu beschreibenden Spiels.“

¹³²⁵ Vgl. VB (1933-1934), S. 483: „Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefaßt zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*. Daraus muß sich, scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft, oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht.“ Und in einer früheren Bemerkung von 1931, S. 472: „Das Unausprechbare (das, was mir [!] geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“

¹³²⁶ Vgl. Kripke, Saul A.: Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung, Frankfurt a. M. 1987. – Die hier gegebene Diagnose widerspricht durchaus nicht Kripkes Analyse, sofern hier unter ‚Skepsis‘ eben nicht eine nicht-dogmatische Skepsis verstanden wird (vgl. Kapitelabschnitt 5.2 zur pyrrhonischen Skepsis). Vielmehr kommt Kripke in seiner Lektüre zu ganz ähnlichen Ergebnissen: Die PU „sind [...] im Sinne einer ununterbrochenen dialektischen Auseinandersetzung verfaßt, in der die fortwährenden beunruhigenden Probleme, die der imaginäre Gesprächspartner artikuliert, niemals endgültig zum Schweigen gebracht werden. [...] [So wird] ein und dasselbe Thema wiederholt aus der Perspektive verschiedener Spezialfälle und aus verschiedenen Blickwinkeln behandelt [...]“. (13) Kripkes Ausgangspunkt ist das ‚Paradox‘ des Regelfolgens aus §201: „Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei.“ Kripkes ‚Lösung‘ dieses Problems liegt in der Explikation der Struktur von Wittgensteins Privatsprachenargument (das qua Ablehnung eines unverfügbaren Regelresiduums eben *eine* Instanz von ‚Nicht-Alles‘ ist). (17) Freilich hat Wittgenstein keine „neue Form des philosophischen Skeptizismus“ (ebd.) erfunden; vielmehr – so könnte man mit Blick auf die Tradition sagen – denkt er konsequent zu Ende, was bereits bei Pyrrhon und Sextus als Abwehr des Dogmatismus gedacht wurde. Entsprechend stößt auch Kripke darauf, „daß Wittgenstein ein Bild der Sprache vorschlägt, das nicht auf Wahrheitsbedingungen basiert, sondern auf *Behauptbarkeitsbedingungen* oder *Rechtfertigungsbedingungen*: Unter welchen Umständen dürfen wir eine bestimmte Behauptung aufstellen?“ (96) Dass damit thematisch verhandelt wird, was reflexiv – und hier von Kripke explizit bemerkt – die PU betrifft, wird von Kripke leider nicht exponiert. Dabei nimmt er das, was er (leider missverständlich, qua ‚Annäherung ans Ideal‘) mit Wittgenstein ‚Vagheit‘ nennt, durchaus in seinen reflexiven Konsequenzen wahr. Die hier zentralen §§68-86 lassen Wittgensteins ‚Paradox‘ „in eine weit weniger komplizierte Aussage übergehen, nämlich daß der Sprachgebrauch die Anwendung eines Ausdrucks nicht in allen Fällen genau regelt.“ (105) So mache Wittgenstein „geltend, daß *jede* Erklärung ihr Ziel verfehlen *kann* [...]“. (106, vgl. 107) Die Analyse Kripkes

muss nicht von einem ‚Ersten‘ oder einem ‚Letzten‘ her gedacht werden. Sie *kann*, in der Angabe der Bedingungen der Möglichkeit der *eigenen* Rede und in der Ablehnung der Präsenz- und Transzendenzphantasmen impliziter Reflexivität, jederzeit die Rede *als eine unter vielen* situieren, ohne zu einem inkonsistenten Relativismus zu erstarren. Sie kann, weil begriffen werden kann, was *auch andere* können müssen – nicht müssen, sondern: *können müssen* –, auch diejenigen, die es anders sehen und die aber genau deswegen dieses ‚anders sehen‘ sehen können und begreifen können und widersprechen können, weil sie schon Gemeinsames teilen, wenn sie überhaupt nur zu Sprechen (Setzen, Schreiben) angehoben haben.¹³²⁷

Lévinas: Autrement qu’être ou au-delà de l’essence

Die konstitutive Unbestimmtheit des ‚Von-wo-her‘ des eigenen Sagens, die eine Selbstbestimmung – und mit ihr die Selbstermächtigung – erst ermöglicht, kann von Wittgenstein her als Bedingung gedacht werden für eine Rede, die dieses oder jenes sagt. Aber eine Rede muss nicht notwendig nur über sich sprechen; sie kann auch *über* Andere sprechen – und sie wird immer dann, wenn sie als Rede von ... wahrgenommen werden kann, schon *an* Andere gerichtet sein. Derrida denkt, wie Kapitelabschnitt 2.2 herausgestellt hat, diese Differenz – die Abwesenheit des Autors und die Abwesenheit des Lesers oder Empfängers – als konstitutiv für das Funktionieren eines bestimmten Textes und, mit ihm, eines bestimmten Logos. Ein Text oder Logos hat so mehrere Unbekannte: Ein ‚Von-wo-her‘ und ein ‚Woraufhin‘, das auch ausgelegt werden kann zu einem ‚Für-einen-Anderen‘.

Die logische Position eines Logos erlaubt – das wurde vor allem in den poetischen Prozessen von Aristoteles bis Spinoza deutlich – die Umwendung des *eigenen* ‚Von-wo-her‘ als Auslegung nicht nur von sich (oder ‚sich‘), sondern auch des Anderen *von sich her*. Oder, radikaler: Eines Anderen, der mit mir *nur* gemeinsam hat, dass auch er die Struktur des ‚Von-wo-her‘ teilt und das, was er ‚ist‘, auch schon nur *an* sich (nicht: ‚an sich‘) feststellen kann. Von ihm her betrachtet muss aber nun jeder Versuch *von mir her*, ihn als ‚ihn‘ festzulegen – und sei es auch nur als denjenigen, der die Struktur des ‚Von-wo-her‘ teilt – den Anderen stets notwendig verfehlen. Erst wenn ich die Leiter wegwerfe, die ich emporgestiegen bin und in meiner Übertragung des ‚Von-wo-her‘ auf ihn bemerke, dass *er* gerade *nicht von mir*, sondern nur *von ihm her* ausgelegt werden kann, wenn ich die Auslegung von ihm als ‚Von-wo-her‘ ernst nehmen will, kann sich ein Begriff ergeben, der die radikale Freiheit des Anderen – und nicht die meinige – zur Grundlage eines gemeinsamen Postulats

stößt schließlich auf die ‚Gemeinschaft‘ (120) und auf die ‚Übereinstimmung‘ als Konstitutives der Sprachspiele: „Unser Spiel der Fremdzuschreibung von Begriffen beruht auf Übereinstimmung [...]. Für dieses Verfahren ist keine zusätzliche ‚Rechtfertigung‘ oder ‚Erklärung‘ erforderlich, sondern es ist einfach das Verfahren *gegeben*, durch das wir hier zur Übereinstimmung gelangen.“ Damit ist *Dialog* gedacht.

¹³²⁷ Vgl. Schweidler, Walter: Wittgensteins Philosophiebegriff, Freiburg/München 1983, S. 82: „Wir kennen uns wieder aus, sobald wir nicht etwas suchen, das wir nicht haben, sondern etwas bloß hinstellen, das wir immer hatten.“

machen kann.¹³²⁸ Dieses Postulat betrifft dann meine Rede nicht als setzende, sondern als Gesetztes, als etwas, das ich in die Welt gesetzt habe und für das ich verantwortlich gemacht werden kann.

Einen ganz ähnlichen Gedankengang entwirft Lévinas in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.¹³²⁹ Er entwirft genauer eine ‚Ethik des Anderen‘, die die apriorische Unbestimmtheit des (ggf. eigenen) ‚Von-wo-her‘ und die Uneinholbarkeit des Anderen miteinander verbindet. Sie bedenkt die bestimmte Setzung als eine, die stets in der Struktur des *Gesetzseins-von-...(-her)* und damit, reflexiv, *von dieser Struktur her* in der Verantwortung steht, sie zu bedenken, weil sie es kann.¹³³⁰ Das lässt sich auch als Kritik an der Logik des ontologischen Postulats lesen, die noch nach dem sucht, was diese Postulate – durchaus in ihrer Mannigfaltigkeit – möglich gemacht hat: Sofern die Auslegung der *eigenen* Freiheit bereits selbst von einem ‚Von-wo-her‘ geschieht, ist dieses ‚Von-wo-her‘ nicht deswegen die eigene Freiheit, weil sie als solche ausgelegt wird, sondern nur deswegen, weil das in einem poetischen Prozess an den ‚Anfang‘ *gefordert* wird. Der poetische Prozess, wie er in der humanistischen Tradition gedacht wird, schließt immer noch *von sich auf Andere*. Lévinas kehrt nun diese Auslegung um. Er beginnt zwar ebenfalls bei einer ontologischen – und nicht logischen, vom ‚Akt‘ her gedachten – Auslegung von logischer Position (er beginnt beim titelgebenden ‚Sein‘), aber er versucht sie gerade nicht von dem her inhaltlich zu bestimmen, wofür sie logische Position ist. Das ‚Von-wo-her‘ wird nachträglich – und durchaus im Bemerkten dieser Nachträglichkeit – von jedem Zusammenhang mit dem Sein abgetrennt, gleichsam deessentialisiert. Dabei entdeckt Lévinas die *reflexive Verschiebung*, wie sie hier auch als *Grenze ohne Außen* gefasst wurde, aber nicht als Lösung, sondern als *Problem*: „[D]ie Negativität, die das Sein zurückzustößen sucht, wird sogleich wieder vom Sein überdeckt. Die sich auftuende Leere wird sogleich wieder ausgefüllt vom stummen und namenlosen Raunen des Es-Gibt, wie der freigewordene Platz des Sterbenden durch das Gemurmel der nachfolgenden Bewerber.“¹³³¹ Die reflexive Verschiebung kann so – noch einmal – erscheinen als Präsenzrest, als ein „unerschütterliches Beharren im *sein*, von dem jedes Intervall des Nichts, das den Seinsakt unterbrechen wollte, wieder aufgefüllt wird.“¹³³² Entsprechend kann an diesem Präsenzrest auch noch die Uneinholbarkeit des ‚Ursprünglichen‘ wahrgenommen werden, was sich umgekehrt dann in einem Transzendenzrest äußert: „Wäre dann vielleicht der Bankrott der Transzendenz nichts anderes als der Bankrott einer The-

¹³²⁸ Damit ist noch einmal Bartlebys Problem angesprochen: Es ist gemäß der oben angestellten Auslegung von Melvilles Geschichte gerade die Übertragung der Illusion von ‚Freiheit‘ des Anwalts auf Bartleby, die dessen eigenes ‚Von-wo-her‘ vollkommen verdeckt.

¹³²⁹ Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1974; dt.: Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992.

¹³³⁰ Lévinas geht systematisch und in Rückbezug auf die Tradition aus von ontologischen Denkfiguren (Husserl, Heidegger), die sukzessive umgewendet werden, vgl. Schällibaum, *Reduktion und Ambivalenz* (wie Anm. 241), S. 337. Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 30: „Es läßt sich zeigen, daß selbst die Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem von der Doppeldeutigkeit des Gesagten [Sagen/Gesagtes, D.P.Z.] getragen wird [...]. Die Korrelation von Sagen und Gesagtem, das heißt die Unterordnung des Sagens unter das Gesagte, unter das linguistische System und unter die Ontologie, ist der Preis, den die Manifestation verlangt.“

¹³³¹ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 24.

¹³³² Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 26.

ologie, die im Logos das *Transzendieren* thematisiert und damit dem Passieren der Transzendenz einen Begriff zuweist, es zur ‚Hinterwelt‘ erstarren läßt [...]?“¹³³³ Damit ist reflexiv auch der Status noch der eigenen Rede, ihre eigene Instabilität bedacht: Sie kann jederzeit in eine Einseitigkeit umkippen, missverstanden, festgelegt werden. Man könnte demgemäß sagen: Lévinas versucht durchaus ‚Transzendenz selbst‘ zu denken – aber eben *nicht* als Sache (oder als Eigenschaft einer Sache), schon gar nicht einer ursprünglichen Präsenz, sondern denklogisch differenziert, im Sinne von *Differenz mit nur einem Relat*: „Der Ausdruck das *Andere* des Seins – das Anders-als-sein – behauptet eine Differenz jenseits derer, die das Sein vom Nichts trennt: nämlich gerade die Differenz des Jenseits, die Differenz der Transzendenz.“¹³³⁴

Diese Differenz wird nun – vor dem ontologischen Ausgangspunkt als Hintergrund – als logische Differenz bedacht. Die reflexive Verschiebung zeigt sich *am* Logos: „Rührt nicht das ausweglose Schicksal, in das das Sein alsbald den Ausdruck das *Andere* des Seins einschließt, von dem Einfluß her, den das *Gesagte* auf das *Sagen* ausübt [...]?“¹³³⁵ Es ist *dieses* Sagen, das als Sagen eines Gesagten, als ‚Transzendierendes‘ sich sedimentieren kann – aber Lévinas wendet es um in eine postulative Behauptung: „Das ursprüngliche oder vorursprüngliche Sagen – das Vor-wort im eigentlichen Sinne – knüpft eine dramatische Verstrickung der Verantwortlichkeit.“¹³³⁶ Diese Verantwortlichkeit wird nun präzise gedacht als (scheinbarer) Selbstwiderspruch, eigentlich aber als Versuch, zugleich reflexionslogische Faktizität und reflexionslogisches Als-ob zu denken: „Es bleibt nämlich zu fragen, ob das Vorursprüngliche des Sagens [...] dazu gebracht werden kann, sich zu verraten, indem es sich in einem Thema zeigt [...] – und ob dieser Verrat sich rückgängig machen läßt; ob man zugleich wissen kann und das *Gewußte* von den Zeichen befreien, die die Thematisierung ihm einprägt [...].“¹³³⁷ ‚Wissen-Können‘ und ‚Gewußt-Haben‘ liegen nicht in derselben Hinsicht: Lévinas denkt hier eigentlich so etwas wie die *Epoché* der eigenen Geltungsvoraussetzungen, ihr Zurückversetzen in eine bloße Verstehensvoraussetzung, die auch anders sein kann: „[D]as *Gewußte* von den Zeichen befreien, die die Thematisierung ihm einprägt, *indem sie es der Ontologie unterordnet* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“, so geht der Satz weiter. Es ist genau *diese* Unterordnung die zunächst gesetzt und *dann* – reflexiv, nachträglich – wieder aufgehoben wird – und *das* ist eigentlich die reflexive Struktur des ‚Als-Ob‘: „Dieses *Sagen* und dieses *Widerrufen-werden*, lassen sie sich versammeln, können sie zur selben Zeit sein?“¹³³⁸ Die sich darin ausdrückende „Diachronie“ läßt Lévinas nun gerade *nicht* in die Einseitigkeit des Transzendenzrests umschlagen, wie „der Skeptizismus diese Diachronie

¹³³³ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 29.

¹³³⁴ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 25.

¹³³⁵ Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 38-39. – Lévinas denkt hier eine „transzendente Diachronie“ (38), die strukturlogisch genau dem hier verwendeten Begriff der reflexiven Komplikation entspricht.

¹³³⁶ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 29. – Vgl. S. 30: „Verweist nicht dieser Ernst, in dem das *esse* des Seins sich umkehrt, auf jene vorursprüngliche Sprache – auf die Verantwortlichkeit des Einen für den Anderen – auf die Stellvertretung des Einen für den Anderen und die Bedingung (oder Unbedingung) der Geiselschaft, die auf diese Weise sich abzeichnet?“

¹³³⁷ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 32.

¹³³⁸ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 34.

zum Ausdruck gebracht und verraten¹³³⁹ hat. Er nimmt sie auf und wendet sie – über die reflexive Komplikation der Zeit¹³⁴⁰ – in einen Begriff von Subjektivität, der vom akkusativischen ‚Sich‘ und seinem Sagen her gedacht ist: „Die Subjektivität ist gerade die Verknüpfung und die Auflösung der Verknüpfung – die Verknüpfung oder die Auflösung der Verknüpfung – zwischen dem *sein* und dem gegenüber dem *sein* Anderen.“¹³⁴¹ Und in dieser Beziehung *zum* Anderen – die zugleich das Bedenken von ‚Sich‘ *vom* Anderen *her* ist – zeigt sich die Struktur des poetischen Prozesses, explizit bei Lévinas: „Menschen haben dank sagen können gerade dafür, daß sie imstande waren dankzusagen; die gegenwärtige Dankbarkeit pflanzt sich auf sich selbst wie [!] auf eine schon vorgängige Dankbarkeit auf. In einem Gebet, in dem der Gläubige darum bittet, daß sein Gebet erhört werde, geht das Gebet sich gewissermaßen selbst voraus oder folgt sich selbst nach.“¹³⁴² Das ‚Danksagen‘ und das ‚Gebet‘, das ‚Beten‘ oder ‚Bittesagen‘, verweisen thematisch auf das Postulat, das nun Lévinas an die Stelle des von mir her ausgelegten ‚Von-wo-her‘ setzt: den Anderen, als denjenigen, *von dem her und zu dem* ich immer schon spreche. ‚Wenn ich spreche, dann spreche ich zu Anderen‘ kann, reflexiv, umgeformt werden zu: ‚Wenn ich spreche, spreche ich *immer schon* zu Anderen‘. Ich verstehe also nicht die Anderen von meinem Sprechen her, sondern ich verstehe mein Sprechen – und damit ‚mich‘ – *von den Anderen oder vom Anderen her*. Meine Rede ist, in der *nachträglichen Vorträglichkeit*, die Lévinas selbst thematisiert, an den Anderen gerichtet – und damit immer schon von ihm her gedacht. Am Anfang steht also nicht ‚Ich denke‘ oder auch nur ‚Freiheit‘ oder ‚Würde‘, die ich dann erst auf den Anderen übertrage, sondern am (reflexionslogischen, nicht ontologischen) ‚Anfang‘ steht der Andere, *von dem her* ich *mich* (und ggf. *ihn*) verstehen kann: „Die Freiheit des Anderen kann niemals in der meinen ihren Anfang haben, das heißt, sie kann nicht aus derselben Gegenwart herrühren, sie kann nicht zeitgenössisch, nicht für mich vorstellbar sein.“¹³⁴³ Die ‚Freiheit‘ des Anderen macht mich gerade *nicht* mit ihm gleich, sondern sie geht allem, was ich auslege, schon voraus.¹³⁴⁴ Das Nicht-Alles wendet sich – explizit! – zum *Nicht-Gleichen*: Die „Diachronie ist Verweigerung der Verbindung, das Nicht-Totalisierbare [!] und in diesem Sinne genau *Unendliche*.“¹³⁴⁵

¹³³⁹ Ebd.

¹³⁴⁰ Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 37: „Die Zeit ist *sein* und Seinsbezeugung. Die Zeitigung der Zeit klärt sich durch eine Phasenverschiebung des Jetzt sich selbst gegenüber, die das Fließen der Zeit ausmacht: die Differenz des Identischen. Die Differenz des Identischen ist zugleich seine Manifestation.“ Das ist wieder (und immer noch) reflexive Identität, wie schon bei Fichte und Hölderlin.

¹³⁴¹ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 39. – In der *doppelten* Verknüpfung ‚Verknüpfung und Auflösung der Verknüpfung – Verknüpfung oder Auflösung der Verknüpfung‘ ist das *Zugleich* der reflexiven Komplikation bedacht – und zwar auch *reflexiv, in dieser Verknüpfung, die durch den Gedankenstrich vermittelt wird*.

¹³⁴² Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 39-40.

¹³⁴³ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 40.

¹³⁴⁴ Vgl. Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 301: „Lévinas [...] versucht, den Grund – das Nicht-, die Asymmetrie – selbst für die Verantwortung zu nutzen. Nämlich gegenüber Nicht-Ich, gegenüber *Anderen*. [...] Das *fundamentum inconcussum* liegt hier in der *Asymmetrie* selbst und in der *Nachträglichkeit* [...]. Die Nicht-Reziprozität und Nicht-Zurückbiegbarkeit (Nicht-‚Reflektierbarkeit‘) der Richtung sind die *Begründung* der Verantwortung, und zwar vom Sprechen her – von der Frage her, die Autrui noch gar nicht gestellt hat.“

¹³⁴⁵ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 42.

Diese Bewegung kann noch einmal verdeutlicht werden vor dem Hintergrund dessen, was hier bisher als poetischer Prozess verstanden wurde. Der poetische Prozess ist: ‚Von-wo-her‘, explizite Reflexivität an den Anfang *fordern*. Dieses ‚Von-wo-her‘ kann ich – wie die bisher gegebenen Beispiele gezeigt haben – quasi ontologisch oder von meinem Sprechen-Können her auslegen: *als* ‚Freiheit‘ und ‚Einbildungskraft‘, *als* ‚Leben‘, ‚Würde‘ oder ‚Wesen‘, *als* ‚Sein-Können‘, sogar *als* ‚Nicht-Alles‘ des eingeschränkten, bloß partikulären Anspruchs. Explizite Reflexivität, als ‚Anfang‘, verhält sich wie jeder ‚Anfang‘: *Sie steht in derjenigen Struktur, die sie selbst zum Ausdruck bringt* und *nachträglich* als diese oder jene bestimmte Struktur (Bestimmung, Rahmen usw.) auslegt. Je nachdem also, *wie* die Reflexivität innerhalb der Reflexivitäts-Struktur, in der sie (dann) selber (schon) steht, ausgelegt wird, gestaltet sich die nachträgliche Bestimmung von Übereinstimmung bzw. Nicht-Übereinstimmung: Wird sie als ‚Freiheit‘ ausgelegt, wird mein Logos *nachträglich* (gleichsam) *vorträglich* bestimmt durch ‚Freiheit‘ (und ermöglicht zugleich dadurch auch das Verständnis von ‚Unfreiheit‘). Wird sie als ‚Leben‘ ausgelegt, wird mein Logos (oder: werde ich) *nachträglich vorträglich* bestimmt durch ‚Leben‘ (und ermöglicht zugleich dadurch auch das Verständnis von dem, was *gegen* ‚Leben‘ gerichtet ist) usw. Reflexivität steht am Anfang, indem sie als ‚... am Anfang stehend‘ ausgelegt wird. Dementsprechend *plural* sind ihre Auslegungsmöglichkeiten. Das heißt aber: Es gibt *nichts*, was mich dazu *zwingt*, sie *so und nicht anders* auszulegen. Nur nachträglich ergibt sich die Konsistenz oder Inkonsistenz meiner eigenen Rede *gemäß* dieser Rede. Das ‚Von-wo-her‘, die logische Position, erzwingt in keinem Fall die Auslegung eines wie auch immer gestalteten Rahmens, *von dem her* ich mich dann verstehen kann. Aus dieser konstitutiven Unbestimmtheit der logischen Position – und nicht aus einer wie auch immer gedachten metaphysischen ‚Entrückung‘ des Anderen – ergibt sich die Möglichkeit einer Ethik: *Ich soll, weil ich kann* – ich soll das ‚Von-wo-her‘ (und ‚Auf-...-hin‘) meiner Rede als *Anderen* auslegen, weil ich es kann und ich kann es, weil nichts mich dazu zwingt, es bloß als einen (oder meinen) ‚Ursprung‘ auszulegen. Das ‚es ist nicht notwendig, dass ...‘ ermöglicht es mir, *mich vom Anderen her* zu verstehen. Lévinas denkt so den Aspekt, der in jedem anderen poetischen Prozess auch gegeben ist, aber radikal, in seiner Struktur, ohne ontologische Bestimmung. Was an den Anfang gesetzt wird, *von dem her* werde ich bestimmt, *in das hinein* bin ich geworfen, mich als denjenigen zugleich entwerfend, *der von dem her oder in das hinein geworfen ist*.¹³⁴⁶

Indem der Andere an die Stelle der logischen Position eingesetzt wird – das als ‚Von-wo-her‘ *jenseits des (meines, seines) Seins* gedacht wird –, ist alles, was ich auslege, ein Gesetztes nicht von mir (das wäre sie nur bereits in einer Setzung von mir *als mir*), sondern vom Anderen her. Jedes Gesetzte erscheint so als *Antwort* auf eine *Frage*, die der Andere *ist*: „Gegenmeinen-Willen, Für-einen-Anderen – ist die Bedeutung schlechthin und der Sinn des (substantivierten und reflexiven) *Sich* – Akkusativ, der von keinem Nominativ abgeleitet ist – sich finden, indem man sich verliert.“¹³⁴⁷ Ist dementsprechend jede beliebige Setzung bereits

¹³⁴⁶ Wenn bei Aristoteles, Pico, Spinoza der Rahmen quasi ‚ontologisch‘ – von einem ‚Wesen‘ oder von ‚Gott‘ her – und bei Wittgenstein quasi ‚sprachlogisch‘ ausgelegt wird, so könnte man – gleichsam falsch-positiv – sagen, dass bei Lévinas der Rahmen quasi ‚sozial‘ oder eben radikal ‚dialogisch‘ gedacht wird.

¹³⁴⁷ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 42.

ein Antworten-Müssen auf den Anderen – von dem her ich allein setzen kann und noch *mich* nur setzen kann –, so ergibt sich aus diesem Antworten-Müssen in der reflexiven Umkehrung ein Antworten-Können und damit eine *Ver*-antwortung für das, was ausgelegt wird: „Alle negativen Attribute, die das Jenseits-des-sein aussagen, werden zur Positivität in der Verantwortung – einer Antwort [...] die antwortet, bevor sie versteht, und so Verantwortung trägt [...] und doch so antwortet und verantwortet, als hinterlasse das Unsichtbare, das ohne Gegenwart auskommt, eben dadurch, daß es ohne Gegenwart auskommt, eine Spur.“¹³⁴⁸ Ich kann nicht nicht auslegen, auch nicht den Anderen: Denn ich habe ihn schon ausgelegt, auch wenn ich ihn nur als den ‚Anderen‘ auslege.¹³⁴⁹ Ich kann den Anderen ignorieren oder festlegen, er wird nie das, als was ich ihn ignoriere oder festlege, sondern immer nur derjenige sein, *auf den* ich antworte: „Diese Reflexivität [...] beschreibt hier die Genese eines Sagens als ‚Exposition zu‘ noch vor einer ‚Exposition von‘. [...] Das Lévinassche Gesetz sagt nichts anderes als: ‚Immer wenn ich zu einem Sagen angesetzt haben werde, werde ich geantwortet haben auf ...‘“¹³⁵⁰ Lévinas denkt den Logos als ein Sprechen, das *vom Anderen her* und *auf den Anderen hin*, auf die Möglichkeit *seines* Sprechens hin spricht und für dieses Sprechen qua ‚Von-wo-her‘¹³⁵¹ die Verantwortung trägt, „in der Zweideutigkeit dessen, *vor dem* (oder, ohne allen Paternalismus, *dem*) und dessen, *für den* ich verantwortlich bin; Rätsel oder Ausnahme des Gesichtes, das Richter ist und zugleich derjenige, für den ich Partei ergreife.“¹³⁵² Wer spricht, spricht immer schon *unter anderen und zu ihnen und in einer Antwort auf sie* und vor jeder inhaltlichen Bestimmung dessen, was er sagt, ist er in diesen Zusammenhang gestellt. Kein Sagen ist in irgendeiner Hinsicht mächtiger als ein anderes, jedes ist, von *seinem* Sagen, dem *Sich* her, ein gleiches – aber erst von dieser Bestimmtheit und gerade nicht von der logischen Position her.¹³⁵³ Die Notwendigkeit betrifft keine

¹³⁴⁸ Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 43-44.

¹³⁴⁹ Vgl. Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 299: „Diese Inversion bedeutet: Umkehrung der *intentio* von *Autrui* auf ‚*Mich*‘ zu – doch kann nicht von *Autrui* ausgegangen werden, ohne *Autrui* zu einem anderen Ich zu machen [die logische Position muss ausgelegt werden, D.P.Z.]. Gerade die *Nicht-Symmetrie* zwischen dem Anderen und Ich ist das Problem, auf dem Lévinas insistiert.“

¹³⁵⁰ Schällibaum, *Reduktion und Ambivalenz*, S. 345.

¹³⁵¹ Der quasi negative ‚Ort‘ der logischen Position, die konstitutive Unbestimmtheit des Könnens-von-... und der Möglichkeit-zu-..., wird von Lévinas gedacht als Nicht-Ort, als Verweigerung eines ‚*Wo*‘, vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 40: „Die Verantwortung für den Anderen ist der Ort, an dem der Nicht-Ort der Subjektivität seinen Platz findet und an dem das Vorrecht der Frage: *wo?* verlorengeht.“ – Trotzdem denkt Lévinas die logische Position, explizit, aber als nachträgliche Auslegung des ‚Von-wo-her‘ des eigenen Sprechens, vgl. S. 48: „Das Subjekt, das nicht mehr ein Ich ist – sondern das ich bin –, ist nicht generalisierbar, ist nicht ein Subjekt im allgemeinen [...].“

¹³⁵² Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 44.

¹³⁵³ Vgl. Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 299: „Die Frage, auf welche Ich antwortet, ist niemals präsent im Gesagten; ebenso ist die Selbstexposition nicht ein aktives *Sich-selbst-Aussetzen*, sondern ein *Je-schon-ausgesetzt-Sein* – je schon, wenn ein Gesagtes erfolgt. [...] In verschiedenen Schritten der Reduktion [...] bleibt am Ende nur noch die *Bewegung auf ‚Sich‘ zu, ohne Woher*. Für diese Bewegung insgesamt steht der Ausdruck *Soi* [...], welcher ‚*Ich*‘ ersetzt und die ehemalige Selbstbezüglichkeit (Selbstreflexion, Selbstreferenz des Ich) zum *Getroffensein von ...* umdeutet. Diese letzte Reduktion ‚*hintergeht*‘ die Selbstbezüglichkeit des Subjekts zu einem ‚*auf sich zu*‘.“ – Vgl. Schweidler, *Absolute Passivität*, in: *Das Uneinholbare*, S. 366-382: 377: Von diesem Verständnis her bin ich bloße „[...] Passivität, in der ich mir dort, wo ich mich zu dieser unver-

dogmatische Setzung, sondern das Gesetz- oder Geworfensein in das Gemeinsame, den Logos, der sich im Verhältnis von Sagen-Gesagtes bewegt. Wer spricht, hat gesprochen, irreduzibel.

Damit legt Lévinas den bei Anaximander, Empedokles und noch Hölderlin ontologisch gefassten Zusammenhang – dass das ‚Von-wo-her‘ sich in dem Werden von ‚Was‘ entzieht und im Vergehen von ‚Was‘ wieder erscheint, als Zeichen dieses Vergehens, das *zugleich* die Möglichkeit eines anderen ‚Was‘ anzeigt – insgesamt ethisch aus, nämlich als eine *mich immer schon treffende Verantwortung meines Sagens dem vorher Sprechenden und dem nach mir Sprechenden gegenüber*, hinsichtlich *seiner* jeweiligen Möglichkeit zu antworten, noch vor jedem Gesagten. Die Je-schon-Bestimmtheit durch den Anderen kann dann z. B. meinen, dass ich meine eigene Rede verantworten können muss vor allen anderen, eben deswegen, weil schon die Festlegung der Anderen eine Rede ist. *Was ich sage, kann verletzen, unabhängig von meiner Intention*. Das bedeutet nicht: dass ich meine Rede als geltend rechtfertigen können muss. Sondern dass, egal was ich sage, ich mir dessen gewahr sein *soll*, dass meine Rede niemals a priori gilt. Sie kann es nicht, eben weil der Andere sich mir entzieht, so, wie mein Sprechort sich mir entzieht, auch dann, wenn ich ihn eingeholt zu haben meine.¹³⁵⁴ Der Andere entzieht sich mir gleichermaßen als derjenige, auf den ich antworte und als derjenige, an den ich meine Rede adressiere. Das Immer-Schon des poetischen Prozesses, wie ihn Lévinas auslegt, liegt in der ‚*Stellvertretung*‘ meines Sprechens für den Anderen. Das ist exakt die Umkehrung des dogmatischen Exzesses: Ich beanspruche gerade nicht, an der Stelle des Anderen zu sprechen, sondern ich beanspruche, mich *von* seinem Sprechen-Können *her* und *auf* sein Sprechen-Können *hin* in meinem Sprechen zu verstehen. Der Bezug ‚auf ... hin‘ ist zugleich der Bezug ‚von ... her‘ – das ist immer noch reflexive Komplikation, nur eben nicht mehr in der reflexiven Verschiebung eines ontologischen ‚Ursprungs‘ oder einer logischen ‚Bedingung‘, sondern in einer gleichsam *dialogischen* Bedingung: Der Andere – *Du Leser*, und *ich*, für Dich, und umgekehrt – das sind die Teilnehmer eines (dieses) Gesprächs, das die Philosophie immer schon ist. In dieser Immanenz ist die Anrede an ein ‚Du‘ – das des Dialogpartners ebenso, wie das an den Leser – ebenso immer dann schon impliziert, wenn sie thematisiert wird, wie die (eigene) Positionierung in einem ‚Ich‘. Das ist m. E. Lévinas‘ wesentliche Einsicht: Dieses gleichsam ‚*ur-philosophische*‘ und gegenseitige ‚Du‘, das wir beide teilen, wenn wir aufeinander antworten, kann nur als *Bitte* geschehen – und als *Dank* für ein Einander-zu-erkennen-geben.¹³⁵⁵

wechselbaren Eigenheit verhalte [Person zu sein, D.P.Z.], selbst gegeben bin, und zwar als die wesentliche *Nichtintentionalität* meines Selbstseins, das sich die Verantwortung, in der es zu sich kommt, nicht willentlich aussuchen kann [...].“

¹³⁵⁴ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 300: „Das Zeugnis, neben dem, was es sagt, und durch das, was es sagt, zeugt als Gesagtes von etwas, was es nicht sagt [...]. Das Zeugen ist zwar Sprechakt, Vollzug, aber nicht Identität von Akt und Inhalt, sondern Vollzug gerade der *Absenz* dessen, was sich nicht selbst präsentieren kann und was eben deswegen bezeugt werden muss.“

¹³⁵⁵ Vgl. Bauer, Katharina: Einander zu erkennen geben. Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe, Freiburg/München 2012, S. 598-599: „Die Frage, warum wir überhaupt zueinander in Beziehungen treten, die über den lebensnotwendigen Austausch hinausgehen, warum wir das Bedürfnis haben, einander zu erkennen zu geben, ‚uns selbst zu geben‘ und aufs Spiel zu setzen, verweist uns auf das Bedürfnis, über die Anerkennung

Das Anknüpfenkönnen im Anknüpfenmüssen

Eine mögliche Auslegung des poetischen Prozesses ist ‚Freiheit‘. Sie *ist* nicht und sie ist nicht *nicht*. Sondern: Sie *gibt*, sie ist schon vorausgesetzt, immer schon, in Anspruch genommen von demjenigen, der überhaupt irgendetwas als solches und nicht anderes thematisiert – und darunter ‚Freiheit‘ thematisiert sein kann. ‚Freiheit‘ ist das *Können* im Anknüpfen- und Ausdrücken-Können – aber als poetischer Prozess gewendet ist ‚Freiheit‘ nicht nur das ‚Dass‘ einer Setzung. Wird sie als ‚Wesen‘ des Menschen genommen, dann reicht es nicht aus, dass er nachträglich vor jeden seiner Gedanken ein ‚Ich denke‘ setzen können muss. Sondern als poetischer Prozess ist ‚Freiheit‘ *das Auslegenkönnen von ‚sich‘ als jemandem, der sich frei auslegen kann*, zwar immer nur auf bestimmte Weise, aber eben nicht in einer Situation des Zwangs oder der Gewalt.¹³⁵⁶

Freiheit, die sich selbst *als* ‚Freiheit‘ begreifen kann – und *als* ‚Unfreiheit‘, in der ontologischen Auslegung der logischen Position; Leben, das sich selbst als ‚Leben‘ erkennen und wertschätzen *kann* und darin nicht nur das eigene, sondern auch alles andere Leben wertschätzt; Möglichkeit, die sich selbst als ‚Möglichkeit‘ und damit bereits als ‚Möglichkeit unter Möglichkeiten‘, als ‚Möglichkeit‘ in einem ‚Mehr an Möglichkeiten‘, begreifen kann – worin auch noch ‚Unmöglichkeit‘ und ‚Vernichtung von Möglichkeiten‘ *möglich* sind; ‚Nicht-Alles‘ als Ausgang für (mehr) ‚Pluralität‘, Partikularität, ohne totale Perspektive – kurz: das Bedenken der reflexiven Verschiebung, der Differenz mit nur einem Relat, der Grenze ohne Außen als Postulat am ‚Anfang‘, als genetisches Prinzip der Vielfalt und Fülle von ‚Geist‘, ‚Denken‘, ‚Text‘, ‚Welt‘, ‚Natur‘, ‚Sprache‘ usw. ist der *poetische Prozess*. – Und auch der dogmatische Exzess kann sich jederzeit, noch am höchsten Punkt seiner vermeintlichen Abgeschlossenheit, in einen poetischen Prozess *wenden*: Die Hinwendung zum Tod kann in lähmendem Entsetzen enden – oder in der Hinwendung auf die immer noch gegebene *Möglichkeit zur Hinwendung*. Die Hinwendung zum Nichts kann in zynischer Selbstzerfleischung enden – oder in der Hinwendung auf die immer noch mögliche Struktur der Hin-Wendung, die in Substanz-Akzidenz und Ursache-Wirkung diejenige der Dinge ist und in *Bestimmtsein-durch-...* und in *Bestimmen-können-von-...* mich selbst betrifft. Das kann dann als gemeinsame Struktur von ‚Allem‘ ausgelegt werden – unentschieden, wie weit

unserer sozialen Stellung, unserer individuellen Fähigkeiten und unserer personalen Würde hinaus auf eine Weise erkannt zu werden, die unsere Identität und die Einzigartigkeit, die wir einander zusprechen und die wir uns für uns selbst erhoffen, erblickt, in dem Sinne, daß sie es wahr, aber nicht in dem Sinne, daß es sie auf eine bloßstellende Weise durchschaut. Von diesem Bedürfnis legen die Produkte unserer hochgradig differenzierten Kultur – in der Pluralität unterschiedlicher Kulturen – Zeugnis ab, die unserer Suche nach dem Sinn, nach dem Sein oder nach uns Selbst Ausdruck verleihen sollen. [...] Es ist verbunden mit der Schwierigkeit des Empfangens und mit dem dabei zu überwindenden Widerstand. Es ist das, was uns ‚gesagt‘ wird und was unsere Sprache und deren Arbitrarität unserem Denken vorgibt, in der Rätselhaftigkeit der Poesie, in der Möglichkeit der Illusion.“

¹³⁵⁶ Vgl. Hegel, Georg W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke Bd. 7), Frankfurt a. M. 1986, §27, S. 79: „Die absolute Bestimmung oder, wenn man will, der absolute Trieb des freien Geistes (§ 21), daß ihm seine Freiheit Gegenstand sei – objektiv sowohl in dem Sinne, daß sie als das vernünftige System seiner selbst, als in dem Sinne, daß dies unmittelbare Wirklichkeit sei (§ 26) –, um für sich, als Idee zu sein, was der Wille an sich ist: der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt *der freie Wille, der den freien Willen will.*“

dieses ‚Alles‘ eigentlich reichen kann, darf oder soll. Die Hinwendung auf eine diktatorische Macht kann in lähmendem Gehorsam enden – oder in der Hinwendung auf die immer noch gegebene *Möglichkeit zur Auslegung* dieser diktatorischen Macht, nicht nach ihren Vorstellungen, sondern nach ihren realen Bedingungen. Die Hinwendung auf andere Logoi kann umgekehrt im Diktat von allerlei autoritären Vorschriften enden, was an diesen Logoi gemäß dieser einzigen Methode oder jener einzigen Thematik nun relevant ist oder nicht – oder in der Hinwendung auf die *Bestimmtheit der Hinsicht auf* diesen Logos, auf die *eigene Lektürehinsicht*. Die Hinwendung zum Anderen schließlich kann den Versuch bergen, den Anderen aufgrund der eigenen, jeweils nur bestimmten Auslegung absolut festzulegen und die Gefahr, den Anderen in und durch diese Festlegung zum Verstummen zu bringen – oder sie kann, in der Hinwendung auf die immer schon mit jeder Hinwendung gegebene bestimmte Hinsicht, die vorgängige *Verantwortung* verdeutlichen, die jede beliebige Setzung begleitet, weil sie sie unwiderruflich zurückbindet an den Setzenden und an denjenigen, an den sie nur gerichtet sein kann.

In *jedem* Dogmatismus, sei er nur nivellierend oder sogar exzessiv, *ist stets der Keim zur Freiheit zu finden*, allem Absolutheits-, Vollständigkeits- oder Abschlusspathos zum Trotz. Und deswegen muss der poetische Prozess ein Postulat bleiben, weil er ‚Alles‘ (oder ‚Nichts‘) gerade nicht im Sinne von ‚Vollständigkeit‘ denkt, sondern im Sinne von produktiver ‚Unvollständigkeit‘, von *Anknüpfenkönnen im Anknüpfenmüssen*. Diese Pluralität endet dann genau deswegen nicht in einem stupiden Relativismus, weil dieser nicht reflexiv denkt: Er stellt nur die Unterschiede fest und nicht die Gemeinsamkeiten *in* diesen Unterschieden. Dagegen ist, mit einem Beispiel, zu sagen: *Menschen sind verschieden – sie sind gleich darin, dass sie Menschen sind.*¹³⁵⁷ Und was sie zu Menschen macht, das ist nicht irgendwie ‚primär‘ durch diesen oder jenen Logos – sei er Psychologie, Biologie oder Physik – festgelegt, sondern ergibt sich zunächst einfach aus der Rückwendung auf die Möglichkeit

¹³⁵⁷ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 245-246: „Allzu oft wird das ‚an Rechten‘ nicht beachtet, wenn Pseudoargumentationen sich gegen die Gleichheit zu wenden versucht fühlen, da doch die Menschen so sehr verschieden seien. Gegen diese falsche Plädoyer für Individualität ist zu sagen: Die Menschen *sind* verschieden, sie sind *gleich* an Würde und an Rechten. [...] Reflexionslogisch ist zu antworten, dass Gleichheit, von der die Rede ist, es erst ermöglicht, dass Individuen, die in *gleicher* Weise Individuen *sind*, es auch sein *dürfen*. Die ontische, faktische Verschiedenheit von Individuen (oder auch Kulturen) steht ihrer ontologischen-ethischen Gleichheit nicht gegenüber, sondern sie wird durch diese Gleichheit in der Realität erst möglich. Der performative Widerspruch liegt [...] hier bei den Gegnern. Eben deswegen ist der banale Relativismus rein logisch unhaltbar. [...] Niemand zwingt irgendwelche Kulturen oder Individuen, ihre Meinung bekanntzugeben; nur wer dies möchte, soll dies tun dürfen. [...] *Es ist unmöglich, mit ‚Verschiedenheit‘ nicht zugleich auch Gleichheit (nicht ‚Identität‘) mit gedacht zu haben.*“. Vgl. Ders., Alles sagen, S. 124 Anm. 14 [128]: „Alle diese Reden [...] begehen einen Denkfehler: Sie vergessen den (ihren) Horizont mitzubedenken. Darin sind sie verantwortungslos. Die Rede von der Verschiedenheit der Kulturen setzt deren Gleichheit voraus, nämlich dass sie Kulturen gleicherweise sind und gleicherweise nicht Natur. Die Rede von der Verschiedenheit der Individuen setzt deren Gleichheit voraus. Die Rede von der Freiheit, die der Gleichheit vorangehe, vergisst die von ihr explizit gesetzte Gleichheit des Rechts auf Freiheit. Das gutgemeinte ‚Recht auf Differenz‘ setzt einen Horizont voraus, in welchem erst von Rechten gesprochen werden kann und in welchem – so wie es deswegen kein ‚Recht auf Gleichheit‘ geben kann – Differente erst solche sein können. Wird Gleichheit gedacht, so wird nicht Identität gedacht und soll auch nicht gedacht werden (sowohl logisch wie politisch). Wird Pluralität gedacht, so soll nicht Verschiedenheit gedacht werden, sondern Vielheit, Mannigfaltigkeit.“

dieses Satzes: ‚Menschen sind verschieden – sie sind gleich darin, dass sie Menschen sind‘ – weil alle Menschen prinzipiell in der Lage sind, sich zu ‚sich‘ und zur ‚Welt‘ auf diese immer schon reflexive Weise zu verhalten. Und aus dieser Bestimmung ergibt sich – ebenso reflexiv, eine Stufe weiter – der kategorische Imperativ, Leben zu schützen, das reflexiv *sein oder werden kann*. Wer Leben vernichtet, der vernichtet Möglichkeit – und handelt so gegen das postulierte Wesen des Menschen.

Das wäre der Mindestkonsens für eine reflexive Ethik, die nicht nur vom Nirgendwo her den Menschen auf irgendwas festlegt, sondern die ihn ermächtigt, es selbst zu tun, einfach qua dessen, dass er Mensch ist. Sie ermächtigt ihn dazu – und bindet ihn zugleich an die Inanspruchnahme dessen, was ihn zum Menschen macht. Wer in Anspruch nimmt, was er nur in Anspruch nehmen kann, weil es qua Postulat auch für alle anderen gilt, widerspricht sich selbst, wenn er anderen diese Inanspruchnahme abspricht oder verunmöglichen will.¹³⁵⁸ Aus dieser ethischen Sicherheit kann und muss sich dann eine jeweilige, bestimmte Auslegung ergeben, wie ein gemeinsames Zusammenleben vor dem Hintergrund der jeweiligen Auslegungen derjenigen möglich ist, die sich zur Grundlegung eines solchen Postulats entschließen. Der angebliche ‚Formalismus‘ einer reflexiven Ethik ist keiner, bzw. ist schon nur – in einer Auslegung, die seine Konsequenz des Sich-Entfalten-Müssens in je bestimmter Weise nicht versteht – zugeschrieben, weil er nur scheinbar bestehende Werteordnungen in bloß logische Argumentation aufzulösen droht. Bei genauerem Hinschauen ist eine reflexive Ethik aber logisch *rekonstruktiv*: Sie vollzieht nach, was Bedingung der Möglichkeit jeglicher (und damit auch der bestehenden) Werteordnung einer Gemeinschaft ist und formuliert diese Bedingung als Forderung, die für alle gelten soll, die an dieser Gemeinschaft teilhaben. Dieser logischen Rekonstruktion können andere, inhaltlich geprägte an die Seite gestellt werden oder solche, die die reflexiven Ausformungen einer Gesellschaft bis in konkrete Organisationsweisen hinein verfolgen und in der Lage sind, regionale Imperative aufzustellen. Aber nur, wenn die logischen Bedingungen weiterhin *differenziert* bleiben, besteht auch die Möglichkeit, dass eine Gesellschaftsordnung sich ändern kann, dass sie ihre bestimmten moralischen Setzungen überdenken und – gemäß ihrer veränderten Selbst- und Weltauslegung – an diese anpassen kann.

Restaurative ‚Wertebewegungen‘ halten dann nur deswegen an der Bestimmtheit ihrer Werte fest – die so sehr bestimmt sein können, dass eine solche ‚Bewegung‘ sogar vor extremen Dogmatismen nicht zurückschreckt –, weil sie nicht verstanden haben, dass die Auslegung von ‚Freiheit‘ und ‚Verantwortung‘ nicht notwendig an diese oder jene inhaltliche Auslegung geknüpft sind, sondern – reflexiv betrachtet und genaugenommen – *immer* explikabel sind. Jede dogmatische Setzung ist noch Äußerung der Freiheit, erstens *diese* zu

¹³⁵⁸ Vgl. Wittgenstein TLP 6.421: „Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. Die Ethik ist transzendental. (Ethik und Ästhetik sind Eins.)“ und 6.422: „Der erste Gedanke bei der Aufstellung eines ethischen Gesetzes von der Form ‚Du sollst...‘ ist: Und was dann, wenn ich es nicht tue? Es ist aber klar, daß die Ethik nichts mit Lohn oder Strafe im gewöhnlichen Sinne zu tun hat. Also muß diese Frage nach den *Folgen* einer Handlung belanglos sein. – Zum Mindesten dürfen diese Folgen nicht Ereignisse sein. Denn etwas muß doch an jener Fragestellung richtig sein. Es muß zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen. (Und das ist auch klar, daß der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muß.)“

setzen und zweitens, *ihr jederzeit eine Setzung entgegensetzen zu können* – und sei es (vorläufig) nur in Gedanken. Und jede dieser Setzungen, ganz gleich ob dogmatisch oder nicht, verweist zurück auf den Setzenden – und dieser Rückverweis verbindet ihn mit seiner Setzung und kann damit fordern, dass er sich für diese Setzung verantworten muss. Das Residuum von ‚Ethik‘ ist schließlich nicht eine Weltanschauung, sondern der *Dialog*, den wir miteinander führen. Und sie geht genau dann zugrunde, wenn wir aufhören, miteinander zu reden. – Damit ist der Kontakt zur Antike wiederhergestellt:

„Xyn nóoi légontas ischyrizesthai chrè tõi xynòì pánton, ôkosper nõomi pólis, kai poly ischytrotéros. Tréphontai gàr pántes oi anthrópeioi nómoi hypò henòs toũ theiou; krateì gàr tosoûton okóson eth'lei kai exarkei pási kai periginetai.“ – „Es muß so sein, daß die, die mit aufmerksamem Geiste reden, den Nachdruck legen auf das Gemeinsame aller Dinge, wie auf das Gesetz einer Stadt, und noch viel stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen; denn dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle und ist sogar noch darüber.“¹³⁵⁹

Die Reflexivität des ersten Satzes – wie in Kapitelabschnitt 4.1. festgestellt: man braucht einen aufmerksamen Geist, um das Gemeinsame von ‚aufmerksamer Geist‘ und dem ‚Gemeinsamen‘ zu entdecken – lässt sich auch als *Postulat* lesen: Die zweite Hälfte des Satzes stellt den Vergleich her zum ‚Gesetz der Stadt‘, zu dem also, was alle qua Recht gemeinsam haben, und geht doch noch darüber hinaus. Im zweiten Satz ist die Rede von einem ‚göttlichen Gesetz‘, von dem sich alle ‚menschlichen Gesetze‘ nähren. Es wird begründet damit, dass es ‚gebietet, soweit es nur will‘ – dass es also *immer schon* gilt – und ‚für alle ausreicht‘ und so ‚periginetai‘, ‚darüber (hinaus) wird‘. Es ist immer schon und es wird immer schon geworden sein – es begleitet den Menschen bei allen Verhältnissetzungen und so, dass es stärker als jede bestimmte Ordnung vielmehr diese noch bestimmt. So könnte gesagt werden, dass dieses ‚göttliche Gesetz‘ nicht irgend einen bloßen Inhalt hat, der uns verloren ist, sondern dass sein Inhalt genau in dem besteht, worauf uns Heraklit immer wieder hinweist: Das göttliche Gesetz ist das von uns allen reflexiv geteilte *Gemeinsame*, was einzusehen einen aufmerksamen Geist erfordert – und was in dieser Einsicht zugleich die Verbindung einsieht zwischen der Aufmerksamkeit-auf... und das, was alle, die Logoi setzen, gemeinsam haben: *Logos*, d. h. *reflexive Komplikation*.

6.4. Philosophie und Letztbegründung

Seinslogische Nivellierung, denklogische Differenzierung, dogmatischer Exzess, poetischer Prozess – allein die Vielfalt der Verwirklichungsweisen von ‚Letztbegründung‘, einmal abgesehen von den jeweiligen Beispielen, stellt in Frage, ob und wie von ‚Letztbegründung‘ überhaupt sinnvoll gesprochen werden kann. Offensichtlich ergibt sich ‚Letztbegründung‘

¹³⁵⁹ DK 22 B 114. – Übersetzung des ersten Satzes nach Buchheim, Die Vorsokratiker, S. 76, des zweiten Satzes nach DK ebd.

nämlich immer nur in Hinsicht auf denjenigen Logos, der sie formuliert. Sehen wir genauer hin: Was fordern wir eigentlich ein, wenn wir eine ‚Letztbegründung‘ fordern? Das Ende der Philosophie? Die Beruhigung des durch Fragen und Probleme beunruhigten Denkens? Aber welche Fragen und Probleme? Alle? Oder nur bestimmte? – ‚Letztbegründung‘ kann offensichtlich so verstanden werden, dass *eine bestimmte Begründung* für alles andere und für alle anderen gelten soll. Aber steht damit die ‚Letztbegründung‘ nicht schon in einer bestimmten Struktur von Letztbegründung, nämlich in einem dogmatischen Exzess? Im vorangegangenen Kapitelabschnitt wurde gesagt, dass auch der poietische Prozess jederzeit umschlagen kann, von dem, was *auch* sich selbst ermöglicht zu dem, was *nur* sich selbst ermöglicht – vom *Auch* zum *Nur*. D. h. auch die Setzung von Reflexivität an den Anfang – logisch differenziert zwar, aber als quasi-ontologischer Rahmen – kann umschlagen in die Forderung, dass von nun an alles reflexiv zu sein hat oder dass alles vom ‚Menschen‘, vom ‚Leben‘, vom ‚Sein‘, von der ‚Sprache‘ her zu verstehen ist *und nicht anders*. Wenn er aber nicht ins Dogmatische umschlägt, das wurde auch gesagt, dann ermöglicht der poietische Prozess auch noch das, was ihm inhaltlich und sogar performativ widerspricht. Die Forderung von ‚Meinungsfreiheit‘ beispielsweise ermöglicht auch noch das ungehinderte Ausdrücken-Können der Meinungen, so etwas wie ‚Meinungsfreiheit‘ gäbe es gar nicht oder sie sei längst abgeschafft worden oder diese oder jene Gruppe von Menschen verdiene sie gar nicht. ‚Meinungsfreiheit‘ verunmöglicht diese Meinungen nicht, zensiert sie nicht, unterdrückt und sanktioniert sie nicht – qua Faktum ihres Gesagt-Habens –, sondern: Auch diese Meinungen sind mit ihr konsistent – sie sind es nur nicht mit sich selbst, mit dem, was sie selbst in Anspruch genommen haben, wenn sie frei und ungehindert geäußert werden. Diesen Selbstwiderspruch zu bemerken und auf seiner Basis einer solchen Meinung nicht zuzustimmen, auch explizit zu widersprechen, stellt ebenfalls nicht die ‚Meinungsfreiheit‘ von jemandem in Frage, der solche Meinungen vertritt, sondern dieses Bemerken und Nicht-Zustimmen nimmt ‚Meinungsfreiheit‘ in Anspruch und weist darauf hin, dass eine sich selbst widersprechende Aussage nicht für alle Anderen gelten muss. Niemand kann gehindert werden, sie dennoch als richtig oder der eigenen Sache dienend zu betrachten. Der poietische Prozess scheint also auch das, was ihm widerspricht zu ermöglichen, aber er ermöglicht damit zugleich die Einsicht darin, dass es ihm widerspricht. Er ist nicht nur bloßer Ausfluss von Möglichkeit, sondern er ist qua Bestimmtheit seiner Setzung, auch *Kriterium* der Anmessung an ihn.

Nun wurde *hier* gesagt: „[E]s gibt Reflexivität ‚selbst‘ nicht, es gibt nur bestimmte reflexive Verhältnisse.“¹³⁶⁰ Dass solche reflexiven Verhältnisse, die am eigenen Logos thematisierbar und benennbar sind, postulativ an den ‚Anfang‘ dieses Logos gesetzt werden können – implizit wie explizit – ist jederzeit möglich, aber es ist nicht notwendig. Der poietische Prozess mag in vielerlei Hinsicht – in emphatischen Behandlungen von ‚Freiheit‘, ‚Würde‘, ‚Leben‘ – jeweils den inhaltlichen Höhepunkt philosophischer Logoi markieren. Als ontologische (oder quasi-ontologische) Forderung von Reflexivität an den ‚Anfang‘ bleibt er, als ‚Letztbegründung‘ oder eben ‚Erstbegründung‘ betrachtet, später oder in einem gewissen Sinne *nachträglicher* als das, *was* er an den Anfang setzt. Der poietische Prozess ist eine Auslegung

¹³⁶⁰ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 243.

von Reflexivität als Anfang. Er ist also, zuvor, eine Auslegung von Reflexivität. Und insofern Reflexivität hier, in der vorliegenden Arbeit – trotz aller Versuchungen qua ‚Mensch‘ und ‚Kultur‘ und ‚Welt‘ und ‚Geschichte‘ – eben *nicht* verstanden wird als eine ontologische Struktur, bleibt als einzige nicht-dogmatische Letztbegründung übrig nur die denklogische Differenzierung. Sie ist nicht schon verbunden mit ‚Wesen‘ oder ontologischen Rahmen, sondern sie nimmt zuallererst den Logos in den Blick – d. h. das Worin, in dem wir uns ‚bewegen‘, wenn wir *philosophisch* miteinander sprechen. Auch der Logos ist hier nicht im Vorhinein als das ontologisch ‚Höchste‘ oder das ‚Letzte‘ verstanden, in dem man sich überhaupt ‚bewegen‘ kann – ein Künstler, ein Maler oder Musiker, wird die Verhältnisse, die er aus dem hier mitgeteilten Verständnis setzt, vielleicht anders verstehen oder erfahren: als fließenden Klang, als kontinuierliche Lichtschwankung, als unmittelbares Erlebnis, als Epiphanie. So, wie es ‚Reflexivität selbst‘ nicht gibt und Reflexivität nur in Logoi – in pluralen und bestimmten Logoi – gibt es Logoi und Logos nur im Hinblick auf das, was *als* Verhältnissetzung hinsichtlich seiner Nachvollziehbarkeit und hinsichtlich des Nachvollziehen-Müssens durch alle Anderen betrachtet wird, eben in einer *bestimmten* Hinsicht.

Das ‚Spiel‘ der Philosophie, wie sie hier verstanden wird, bestünde dann darin, Behauptungen und Begründungen daraufhin zu untersuchen, ob sie so, wie sie behaupten, von allen Anderen geteilt werden müssen. Sie wäre, etwas konkreter formuliert, die Auseinandersetzung über unsere Perspektiven auf unsere Welt, hinsichtlich dessen, von anderen übernommen werden zu müssen und notwendig übernommen werden zu können – insofern sie eben bereits (immer schon, immer dann, wenn..., dann schon) übernommen worden sind. Wenn wir philosophieren, dann fordern wir den anderen auf, unseren Argumenten zu folgen und wenn wir sagen: Wenn Du A denkst, dann musst Du auch B denken – dann fordern wir den anderen aus logischen Gründen auf, unsere Begründung nachzuvollziehen und mit uns einzustimmen.¹³⁶¹ Wer vom Anderen erwartet, dass er nicht nachfragt, der philosophiert nicht mehr. Und wer vom Philosophierenden erwartet, dass er alle Fragen, die man selbst hat, befriedigend zu beantworten beansprucht, der hat nicht verstanden, was es heißt, zu philosophieren. Sprecher und Hörer, Autor und Leser sind hinsichtlich ihrer Aufmerksamkeit aufeinander angewiesen – nur zwischen ihnen kann Philosophie sich ergeben. Sie steht nicht in Büchern und sie ist keine Technik, solange Recht zu behalten, bis ein besserer Anderer kommt. Es gibt kulturelle Leistungen, die durch solche Praktiken bestimmt werden, solche etwa, die ihren Wert aus der Konstanz ihrer Ergebnisse ziehen (Wissenschaften) oder solche, in denen der Wettbewerb im Vordergrund steht (Ökonomie). Aber die Philosophie, so könnte vor dem Hintergrund der vorangegangenen Kapitel gesagt werden, zieht ihren Wert nicht aus der Festlegung von Ergebnissen oder aus dem Wettbewerb (oder genauer: sie muss es nicht). Sie kann ihren Wert daraus beziehen, anderen den Weg zu zeigen, *den sie selbst gegangen ist*, um diese Anderen zu befähigen, *ihren eigenen Weg zu gehen*.¹³⁶² Was man so erlernt, hat weniger mit Inhalt, als mit einem *Wie*, einer Praxis zu tun. Denken-

¹³⁶¹ Hier ist formallogische Deduktion und reflexionslogische Explikation scharf auseinanderzuhalten: ‚Wenn A dann B‘ ist *nicht* dasselbe wie ‚Wenn A dann *schon* B‘. Und ebensowenig ist Letzteres *immer* eine *petitio principii*.

¹³⁶² Vgl. dazu im Folgenden Kapitelabschnitt 7.4.

Lernen kann man darin vergleichen mit Tanzen-Lernen oder dem Erlernen eines Kampfsports wie Karate oder Kung-Fu. Und wie man weiß, ist in einer Praxis nicht die komplexeste Bewegung oder die abschließende Bewegung die Basis dieser Praxis, sondern – im besten Fall – nur die (eine) Vollendung einer ihrer Darstellungen.¹³⁶³

Eine Letztbegründung wäre also aus der Sicht der vorliegenden Arbeit keine geheimnisvolle Schau einer verborgenen Wahrheit oder die selbstherrliche Geste der Beendigung einer Ära oder der Philosophie selbst, sondern die schlichte Behauptung: X gilt *hinsichtlich dieser Rede* nicht nur für mich, sondern auch für Dich und für alle anderen, die wir uns als Teilnehmer *dieser Rede* denken können, weil wir ihnen unterstellen, dass sie auf dieselbe Art und Weise denken wie wir. Ein Logos kann schließen, weil er an sich wahrnehmen kann, was ihn ermöglicht hat – aber was ihn ermöglicht hat, ist dann nicht *in dieser Auslegung* schon das, was alle anderen Logoi ermöglicht. Vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeit gesprochen: Platons ‚héteron‘ ist nicht Kants ‚Ich denke‘, auch wenn beide Begriffe eine reflexionslogische Grenze von innen her ziehen. Man könnte vielleicht sagen: Beide tun dasselbe, vorausgesetzt, man blickt dann *auf den Logos, für den* sie tun, was sie tun. Besser wäre allerdings zu sagen: Beide exemplifizieren dieselbe Strukturlogik, in vollkommen eigener Weise, nur darin kommensurabel miteinander, dass sie im Hinblick auf ihren Logos eine vergleichbare Funktion erfüllen. Das Gemeinsame ist *Auslegung der eigenen Reflexivität*, nichts weiter.

Dafür muss aber nun auch auf die Bedingungen gezeigt werden, von denen die vorliegende Arbeit her gedacht ist. Ausgangspunkt (Kapitel 1) war eine kursorische Analyse von ‚Reflexion‘ und eine Explikation von Aspekten, die sich in den analysierten Beispielen mehr oder weniger durchgehalten haben. Der zentrale Aspekt wurde vorläufig bestimmt als ‚Das, was auch oder mit dabei ist‘ und mit Fink, Derrida und Schobinger ausgearbeitet zur Unterscheidung von ‚inhaltlicher Ebene‘ und ‚operativer Ebene‘ (Kapitel 2). Die *Rückwendung auf das ‚Womit und Wodurch‘*, das mit Schobinger nicht nur Begriffe, sondern alle Ebenen des Textes betreffen kann, wurde mit Schällibaum gefasst als Reflexivität: ‚A über B und *zugleich* B über *etwas an A*‘ (Kapitel 3). – Die Differenz ‚inhaltlich/operativ‘ macht die Wahrnehmung von Reflexivität in philosophischen Logoi erst möglich; ihre Unterscheidung ist die *Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung von Reflexivität* (und sofern die Wahrnehmung von Reflexivität diese – reflexiv – erst konstituiert: die Bedingung der Möglichkeit von Reflexivität am Text/im Logos). Im Hinblick auf philosophische Logoi wurde diese Differenz ‚Reflexionsform‘ genannt und unter Einbezug der Lektüre philosophischer Texte/Logoi in vier verschiedenen Hinsichten expliziert: (1) im Verhältnis der Aussageposition des philosophischen Textes zu seinem *Inhalt*; (2) in den jeweiligen Verhältnissen von operativen Faktoren in der Thematisierung und dem *Thematischen*, innerhalb des Textes; (3) im Verhältnis des Lesens

¹³⁶³ Vgl. Kant, KrV B 866: „Man kann nur philosophieren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.“ – Der billige Vorwurf, eine Lektüre ‚historischer Ansätze‘ würde sich an überwundenen Positionen abmühen oder hätte allein historiographischen oder sogar nur literarischen Wert, übersieht diese – für das Philosophieren-Lernen und das Philosophieren-Können – zentrale Funktion der Lektüre als fortlaufende Einübung in das Denken.

oder Hörens des Lesers oder Hörers und seinem *Gelesenen oder Gehörten*; sowie (4) in jeder möglichen *Antwort* des Lesers oder Hörers auf das Gelesene oder Gehörte. Die ‚Reflexions-Form‘ wurde noch einmal strukturlogisch übersetzt, in die reflexive Komplikation (Kapitel 4): Jede logische Setzung und jedes logische Verhältnis hat ‚bei‘ sich oder führt ‚mit‘ sich das ‚Von-wo-her‘ dieser Setzung. Damit verbunden waren insgesamt drei Thesen: (I) *Dass alles, was gesagt wird, für jeden Teilnehmer an einer Rede von einer logischen Position aus gesagt wird.* – (II) *Dass alles, was gesagt wird, immer schon ein bestimmtes Gesagtes, jeder Bezug immer schon ein bestimmter Bezug ist.*¹³⁶⁴ – (III) *Dass alles, was gesagt wird, in der Struktur ‚Position, die Bestimmtes sagt‘ bzw. ‚sich auf Bestimmtes bezieht‘ gesagt wird.* – Diese drei Thesen betreffen allgemein – und in strukturlogischer Hinsicht (oder Übersetzung) – die vier verschiedenen Verhältnisse. Aus ihnen ergibt sich dann auch das, was als logische und ontologische Auslegung der logischen Position und als Reflexivitäts-Struktur thematisiert wurde: Jede Thematisierung der logischen Position steht wieder im Verhältnis der reflexiven Komplikation (Kapitelabschnitt 4.3). Den drei Thesen ließe sich dann noch eine vierte hinzufügen, die als weiterer Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit gelten kann (Kapitel 1.3): (IV) *Philosophie ist begründende Rede, die durch Explikation impliziter Voraussetzungen danach strebt, begründete Rede zu sein, die für Andere und von deren Einstimmung her gilt.* – Inwiefern eine Haltung, die die Begründungspflicht ablehnt, in performative Widersprüche gerät, wurde hier gezeigt (Kapitel 5 und 6). Die Bedingung der Möglichkeit von ‚Begründen von ...‘ bleibt aber die Rückwendung auf das bisher Gesagte in der Bestimmtheit seines Gesagtseins. Damit ist die These (IV) abhängig von den Thesen (I-III).

Das Kriterium für eine philosophische Begründung wurde in Kapitelabschnitt 5.3 dargestellt: *Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch im reflexiven Verständnis*, das also die doppelte Funktion der Hinsicht mit einschließt. Seine *Begründung* benötigte aber nicht schon diese Unterscheidung, sondern sie ging aus von der Annahme, dass überhaupt irgendetwas gesagt wird. Die Voraussetzung für Aristoteles‘ Begründung ist das ‚semaínein ti‘: „[...] der Sprechende hält dabei sein Denken an und der Hörende verharret dabei [...].“¹³⁶⁵ Die These (II), *dass alles, was gesagt wird, immer schon ein Bestimmtes, jeder Bezug immer schon ein bestimmter Bezug ist*, hat ihre Betonung auf ‚was gesagt wird‘. Die Voraussetzung also für das ‚höchste‘ logische Prinzip philosophischen Denkens ist *das Gespräch zwischen Zweien*. Dies muss gar nicht mehr zugestanden werden: Jeder, der nur auf eine Weise Verhältnissetzungen vollzieht, dass irgendein anderer sie überhaupt wahrnimmt, hat dies bereits bestätigt. Und selbst wenn dieser Andere gar keine Verhältnissetzungen vollzieht, so ist er *als Anderer* in einem *Verhältnis* zu mir: Er ist *nicht* ich, obwohl er (auf irgendeine Weise) *wie* ich ist. In der Suche nach einer *Gemeinsamkeit* also (mit dem Anderen, mit Welt, mit

¹³⁶⁴ Wieder ist hier das Missverständnis abzuwehren, dass damit nicht gesagt ist: „... immer schon ein Bestimmtes meint“ oder „... immer schon ein Bestimmtes betrifft“. Diese reflexionsphilosophischen bzw. ontologischen Auslegungen sind voraussetzungsvoll. Vielmehr ist hier gesagt: „... immer schon ein Bestimmtes gesagt ist“. Dementsprechend ist auch ‚Unbestimmtes‘, ‚Undeutliches‘, ‚Unklares‘ usw. – sogar explizit, qua Negation – etwas Bestimmtes, nämlich hier, in *diesem* Logos vor der Parenthese.

¹³⁶⁵ Aristoteles, Peri Herm. 16b. Vgl. in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 5.3.

Dingen, Pflanzen, Tieren usw.) läge also – in einer Arbeit über eine philosophische *Komparatistik* – die ‚letzte‘ Voraussetzung? Ja freilich – warum auch nicht?

Es ginge aber auch anders: Steht man in einem bestimmten Verhältnis zu jemandem und für jemanden, dann verhält man sich zu ... auf eine bestimmte Weise. Man steht z. B. da und *nicht* dort. Man hebt den Arm jetzt und *nicht* früher. Man begegnet einander am Morgen und *nicht* am Abend. Irgendetwas Gemeinsames, irgendein Tertium, ist die Bedingung dafür, diese Bestimmtheit zu artikulieren: eine Wegmarke, eine in der Erde gezogene Grenze, ein Blick auf den Stand der Sonne. In diesem Schema – x und *nicht* y gemäß z – läge dann der ausgeschlossene Widerspruch. – In den Logos übertragen bedeutet das dann: Sofern überhaupt nur eine Verhältnissetzung hergestellt ist, ist dieses Verhältnis ein bestimmtes Verhältnis. Es muss nicht abschließend bestimmt sein, man kann sich auch noch irren, es kann so-und-so erscheinen – die Bestimmtheit liegt nicht in einem Wesen, sondern in diesem ‚So-und-so‘. Von hier aus betrachtet ist der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch nicht deswegen im Vorhinein schon akzeptiert, weil ein psychologisches (oder auch nur logisches) Gesetz es gebietet oder weil Aristoteles das sagt, sondern weil man eben *für Andere etwas tut, das nicht etwas anderes ist*.

Gehen wir also von bestimmten Verhältnissen und vom Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch aus, dann könnten die o. g. Thesen wie folgt begründet werden:

(I) *Alles, was gesagt wird, wird für jeden Teilnehmer an einer Rede von einer logischen Position aus gesagt.*

Wer diese These (I) verneint und damit einen Anspruch auf Geltung für alle anderen verbindet, der hat im Verständnis der vorliegenden Arbeit von einer logischen Aussageposition aus gesprochen. Das ist gleichbedeutend mit: Dieser hat gesprochen (und z. B. nicht ich oder jener dort). Das ‚Dieser‘ zeigt nur auf den Sprechenden, nicht als ‚Mensch‘ oder als ‚Subjekt‘, sondern einfach als ‚Von-wo-her‘ der Rede. Wer also die These (I) verneint, der widerspricht sich selbst. Das bedeutet konkret: Der verneint etwas inhaltlich, was er selbst in Anspruch nimmt. Da hier von ‚allem, was gesagt wird‘ ausgegangen wird, sind davon auch (ggf. gedankenexperimentelle) ‚Phänomene‘ betroffen, wie eine ‚Stimme aus dem Nichts‘ oder ein Logos, der ‚plötzlich da liegt‘. Die ‚logische Position‘ betrifft dann das ‚aus dem ...‘ oder – zeitlich gewendet – das ‚plötzlich‘: was ‚plötzlich‘, von einem Moment auf den anderen ‚da‘ ist, zeigt sein ‚Von-wo-her‘ mit an. Wer die These (I) dogmatisch verneint, also so, dass er glaubt, dass seine Verneinung schon absolut gilt, der hat nichtsdestotrotz für alle Anderen als er verneint – und nicht schon als alle Anderen.

(II) *Alles, was gesagt wird, ist immer schon ein bestimmtes Gesagtes bzw. jeder Bezug ist immer schon ein bestimmter Bezug.*

Wer diese These (II) verneint, der sagt so etwas wie ‚Nein!‘ oder ‚Das stimmt nicht!‘ oder ‚Ich stimme dem nicht zu!‘ Diese Aussagen sind nur dann sinnvoll als Verneinung zu begreifen, wenn sie nicht zugleich in ein und derselben Hinsicht bedeuten sollen ‚Ja!‘ und ‚Das

stimmt!' und ‚Ich stimme zu!‘ Auch wer für ‚diese Fälle‘ zustimmt und für ‚jene Fälle‘ nicht, muss, um ‚diese‘ und ‚jene‘ sinnvoll auseinanderhalten zu können, Bestimmtes unterscheiden. Wer also die These (II) verneint, der sagt damit Bestimmtes und auch wer die These (II) zugleich bejaht und verneint sagt Bestimmtes, so dass er also dann inhaltlich verneint, was er qua Inhalt selbst in Anspruch nimmt. Für die dogmatische Verneinung von These (II) gilt dasselbe, was für die dogmatische Verneinung von These (I) gilt: Sie beansprucht nachträglich durchzustreichen, was ihr dieses Durchstreichen allererst ermöglicht. – Sofern aber der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch die These (II) zu seiner reflexiven Begründung voraussetzen scheint, weil allererst an einer bestimmten Setzung wahrgenommen werden kann, dass sie eine *andere* Setzung eben *nicht* ist, kann der Nachweis von einem performativen Widerspruch des Verneinenden von These (II) seltsam zirkulär erscheinen. Das ist nun nicht irgendwie zu retten, sondern explizit zu bemerken und auszulegen. Die These (II) muss nicht allein deswegen notwendig erscheinen, weil ihre Negation einen performativen Widerspruch ergibt. Vielmehr ist das Ganze umgekehrt zu betrachten: So wie derjenige, der Bestimmtes setzt, im Rückbezug auf dieses Gesetzte – und eben darauf, dass es anderes nicht ist – den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch schon *vorausgesetzt* hat, hat auch derjenige, der die These (II) verneint, *sie* verneint und nicht bejaht. Das Kriterium ist nicht unbedingt zuerst der SdW, sondern das Kriterium ist die Anwendung der Negation auf ... – der Wider-Spruch und die Ver-Neinung, die Ab-Lehnung oder die In-Differenz, eben: der Bezug-auf-Bestimmtes. Die Möglichkeit, etwas zu verneinen, das in dieser Verneinung schon als *das* anerkannt wird, *was* man verneint, ist zugleich die Unmöglichkeit, *etwas* zu verneinen, indem man *es* nicht verneint oder sich nicht *darauf* bezieht. Nicht vordergründig deswegen, weil diese Unmöglichkeit einen Widerspruch anzeigt, sondern auch und vor allem deswegen, weil derjenige, der *etwas* verneint, ohne *es* zu verneinen, *es* eben nicht verneint. Wer verneint, der bezieht sich auf Bestimmtes – für jedermann wahrnehmbar und, wenn festgehalten, auch nachvollziehbar. Wer die Frage nicht beantworten kann danach, *was* er verneint, dessen Widerspruch ist keiner.¹³⁶⁶ Wer also These (II) verneint, der sagt Bestimmtes und bezieht sich dabei auf Bestimmtes. Und auch wenn er den SdW nicht akzeptiert, so hat er in seiner Verneinung doch vorausgesetzt, für jeden sichtbar, *was* er *verneint*.¹³⁶⁷

(III) *Alles, was gesagt wird, wird in der Struktur ‚Position, die Bestimmtes sagt‘ bzw. ‚sich auf Bestimmtes bezieht‘ gesagt.*

Wer diese These verneint, der tut etwas – als *derjenige*, der die These *verneint* –, was er inhaltlich zu tun verneint. Er widerspricht sich performativ, er achtet nicht auf die Bedingun-

¹³⁶⁶ Wer die Frage nicht beantworten kann, dem bleibt nur übrig, entweder alles oder nichts zu verneinen. Und wer im Vorhinein alles verneint, was gesagt wird, begeht eine *petitio principii*.

¹³⁶⁷ Wer das anerkennen muss, weil er sonst gar nicht erst *verstanden* wird, muss sich dann mit Aristoteles Argument bezüglich des reflexiven Verständnisses des SdW auseinandersetzen. – Damit ist außerdem reflexionslogisch – wie schon in Lévinas' Ethik – das Betroffen-werden-von-... gewissermaßen ‚grundlegender‘ als die Selbstausslegung. Reflexivität scheint so ‚aufzuruhen‘ auf einer Art ‚Passivität‘, die freilich wieder von einem ‚Von-wo-her‘ betroffen wird.

gen seiner Rede, sondern spricht gleichsam gedankenlos vor sich hin. Wer sagen kann: ‚Ich sage: These (III) ist falsch‘ und mit *dieser* Behauptung einen Geltungsanspruch verbindet, der kann *an dieser Behauptung* den Teil *vor* und den Teil *nach* dem Doppelpunkt unterscheiden. Er kann es, weil wir es können und wenn er es nicht kann, dann können wir ihn zur Seite nehmen und *auf das zeigen*, was er gesagt hat. Wir können um seinen Logos Anführungszeichen machen, als Anzeige dafür, dass es gesagt wurde, von jemandem. Er muss es nicht *immer schon* wissen – weil es in seinem ‚Geist‘ oder seinem ‚Gehirn‘ irgendwie verankert wäre –, aber er muss es *immer dann* wissen *können*, wenn wir ihn darauf hinweisen, was er tut, wenn er sagt, dass ... Wer die These (III) dogmatisch verneint, der kann sich selbst auslegen als bestimmt durch ein ‚Äußeres‘, ein ‚Vor‘, das sich ihm entzieht, wenn er es zu greifen sucht. Für alle Anderen wird er ein Teilnehmer am gemeinsamen Gespräch sein, auch dann, wenn alle Anderen *für ihn* zu uneinsichtigen, unklar denkenden oder sogar feindlichen Kräften geworden sind.

(IV) *Philosophie ist begründende Rede, die durch Explikation impliziter Voraussetzungen danach strebt, begründete Rede zu sein, die für Andere und von deren Einstimmung her gilt.*

Denjenigen, der diese These verneint, kann man fragen: ‚Warum ist das so?‘ Wenn er konsistent argumentieren will, dann wird er keine Begründung geben können, ohne sich selbst zu widersprechen. Lautet die Antwort ‚Weil es eben so ist!‘, dann hat er die Einstimmung der Anderen bereits für seine Rede vorausgesetzt – und im Übrigen wieder sich selbst widersprochen.¹³⁶⁸

In allen vier Fällen kann der Widersprechende – Hinterfragende, der Skeptiker oder Opponent – jederzeit seinen Zweifel wiederholen. Er kann auch den SdW verneinen und für sich einen logischen Raum eröffnen, in dem er Beliebiges, ohne Angabe eines Kriteriums, so-und-so setzen kann. Er kann sich fortlaufend selbst widersprechen und ist doch nicht daran gehindert, es immer wieder zu tun. – Aber: Das jeweils Gesagte der vier Thesen betrifft hinsichtlich seiner Geltung noch dieses selbst *und* eine mögliche Antwort oder das Gelesene des Lesers, als Gegenüber des Textes, und noch eine mögliche Antwort des Lesers. Und so ist es letztlich gerade der Skeptiker, der alleine die Geltung eines reflexiven Arguments sichern kann und es ist – insgesamt – der Leser oder der Hörer einer philosophischen Rede, der für solche reflexiven Argumente *notwendig* ist, weil sie für ihn gelten, auch und gerade wenn oder weil er sie verneint.¹³⁶⁹

¹³⁶⁸ Das hier mehrfach angewendete Argumentationsschema ist ebenso breit diskutiert worden wie alle anderen hier vorgestellten reflexiven Figurationen. Bereits in der Antike bekannt – wie in den Kapitelabschnitten 5.2 und 5.3 gezeigt wurde –, taucht es im 20. Jahrhundert auf als ‚*transzendentes Argument*‘ im Rahmen einer sprachphilosophisch informierten Transzendentalphilosophie (Apel, Kuhlmann). Scharf angegriffen wurde dieses Argument von Albert; vgl. zur Diskussion Albert, Traktat über kritische Vernunft (wie Anm. 54) und Kuhlmann, Wolfgang: Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation, in: Philosophische Forschung 35,1 (1981), S. 3-26. Vgl. ausführlich Anhang 34.

¹³⁶⁹ Vgl. Schweidler, Geistesmacht und Menschenrecht, S. 69: „*Die einzige Instanz, der gegenüber das Argument sich zu rechtfertigen hat, ist das Gegenargument. Sie allein rechtfertigt im jeweiligen Fall die Ausübung unserer Macht, ein Argument zu geben. Und jeder Versuch, über den jeweiligen Fall hinaus den Erkenntnisanspruch*

Die Ressource, von dem der gemeinsame Logos abhängig ist, ist *diese* Aufmerksamkeit, ist das Auf-Merken-Können auf das, was und wie es gesagt wurde. Und wie Heraklit sagt: „Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Sinn [logos] gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“¹³⁷⁰ Diese Aufmerksamkeit kann man nicht erzwingen, man kann sie nicht als gegeben voraussetzen, man kann sie nur *lehren*. Die Wendung vom *Eigenen* zum *Gemeinsamen* muss beim Eigenen *beginnen* und damit beim Selbstverständlichen, Unhinterfragten, Sicherem, Klaren und Deutlichen. Im Nachvollzug eines philosophischen Logos kann so aber der Leser – und zwar im *Zusammenspiel* von Logos und Leser, gegebenem Verhältnis und vollzogener Lektüre – *dazu* gebildet, in den Stand versetzt werden, das zu *können*, was der Logos, den er nachvollzieht, kann.¹³⁷¹ Der Dogmatiker und der Skeptiker kommen nicht vom Fleck: der eine, weil ihn der Exzess scheinbar unbegrenzter Möglichkeiten in ein ‚Alles‘ fesselt, das die ganze Welt und alle Möglichkeiten enthalten will und dadurch sein Können bindet; der andere, weil er dasselbe will und er aber den notwendig leeren Ort, den er als Spiegelung seiner selbst in der Welt ganz in diese einholen will, nur als Entzug und diesen Entzug als Mangel begreift. Wer aber einen philosophischen Logos aufmerksam und behutsam nachvollzieht und in diesem Nachvollzug lernt, was dieser kann – und wer dieses Können selbst wieder dokumentiert, in eigenen Logoi, die wieder andere lesen können, der gibt dieses Können weiter.¹³⁷² In dieser

menschlicher Argumente universal zu sichern, ist nur um der Zurückweisung seiner selbst willen Gegenstand philosophischer Beurteilung.“

¹³⁷⁰ DK 22 B 2.

¹³⁷¹ Vgl. Schweidler, Geistesmacht und Menschenrecht, S. 51: „Wenn ich mich von etwas überzeuge, lasse ich mich zugleich von ihm überzeugen. Und indem ich mich von ihm überzeuge, nehme ich erst in Besitz, was ihm die Überzeugungskraft gibt. Ich ziehe, indem ich mich ihm unterwerfe, erst mit ihm gleich.“ – Vgl. Wittgenstein PU §71: „Man gibt Beispiele und will, daß sie in einem gewissen Sinn verstanden werden. – Aber mit diesem Ausdruck meine ich nicht: er solle nun in diesen Beispielen das Gemeinsame sehen, welches ich – aus irgend einem Grunde – nicht aussprechen konnte. Sondern: er solle diese Beispiele nun in bestimmter Weise *verwenden*. Das Exemplifizieren ist hier nicht ein *indirektes* Mittel der Erklärung – in Ermangelung eines Bessern.“

¹³⁷² Es muss hier daran erinnert werden, dass die meisten Darstellungen des platonischen Höhlengleichnisses zu früh enden, bei der Rückkehr desjenigen, der zunächst von der ‚Sonne‘ geblendet wurde, in die Höhle. Das Höhlengleichnis reicht aber wesentlich weiter, nämlich von 514a bis einschließlich 539d: Es umfasst die gesamte Ausbildung des Philosophen, die als langsames und geduldiges Lernen und Prüfen der (allzu) schnellen Rückkehr in die Höhle und der (allzu) unüberlegten (und evtl. tödlichen) Verkündigung der ‚Wahrheit‘ *entgegengesetzt* wird. Es umfasst den kompletten Bildungsgang, ausgehend von einem Beispiel, wie man es *nicht* macht. Vgl. 539d, wo Sokrates auf die Frage nach der Dauer der dialektischen Ausbildung antwortet: „Einerlei! [...], nimm fünf [Jahre]. Aber nach diesem werden sie wieder in jene Höhle zurückgebracht und genötigt werden müssen, Ämter zu übernehmen [...]. Haben sie aber fünfzig erreicht, dann muß man, die sich gut gehalten und überall vorzüglich gezeigt hatten in Geschäften und Wissenschaften, endlich zum Ziel führen und sie nötigen, ‚das Auge‘ der Seele aufwärtsrichtend in das allen Licht Bringende hineinzuschauen, und wenn sie das Gute selbst gesehen haben, dieses als Urbild gebrauchend, den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst [...] in Ordnung zu halten [...].“ Und Glaukon antwortet: „Vortrefflich, o Sokrates, [...] hast du uns die Herrscher wie ein Bildner dargestellt.“ – Das Höhlengleichnis kann auch zusammengelesen werden mit der Darstellung der Erziehung der Wächter, wo die Passagen ab 376c – und insbesondere 415c-415d – begrifflich machen könnten, wie es zu der Situation in der Höhle gekommen ist – und wie es mit dem Ernst der platonischen Darstellung der Wächtererziehung steht. – Ich danke Laura Martena für den Hinweis auf Letzteres.

Weitergabe liegt dann aber kein Naturereignis oder ein metaphysischer Vollzug: sondern *gemäß* Philosophie liegt darin Philosophie – und eine Verantwortung für das, *was* man weitergibt.¹³⁷³

Ist also ‚Letztbegründung‘ eigentlich wichtig für einen philosophischen Logos? Vor dem Hintergrund der hier angestellten Untersuchungen könnte man sagen: Ja, *insofern* die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der eigenen Rede ein Licht werfen kann auf das, was man als den ‚dialogischen Charakter‘ menschlicher Selbst- und Weltauslegungen bezeichnen könnte. Philosophie wäre so – in der fortlaufenden Reihe von ‚Letztbegründungen‘ – eine durchaus reichhaltige *Erinnerung* daran, dass Einigung und Gemeinsamkeit *möglich* sind, auch wenn sie fortlaufend wieder vergessen oder einseitig impliziten Zielen – Präsenzresten oder Transzendenzresten – untergeordnet werden, dass *Möglichkeit* immer möglich ist. Betrachtet man Philosophie auf diese Weise immanent, als eine Rede, die im Streben nach Begründung Hinsichten auf sich selbst begrifflich ausbildet, so kann Letztbegründung nur als Wahrnehmung der eigenen Operationalität erscheinen, nur so also, dass sich das ‚Letzte‘ der Letztbegründung auf die Unmöglichkeit bezieht, eine Aussage zu verneinen, ohne sich dabei selbst zu widersprechen oder ohne das Verneinte darin schon vorausgesetzt zu haben. Damit wäre ‚Letztbegründung‘ einfach so etwas wie ‚Unhintergebarkeit‘.¹³⁷⁴ Das bezieht den Leser dialogisch in das philosophische Geschehen mit ein, denn ein Text kann dann nur dann letztbegründend sein, wenn der Leser an seiner eigenen Setzung überprüft, was gesagt wird. – Man könnte aber ebenso gut sagen: Nein, ‚Letztbegründung‘ ist nicht wichtig, *insofern* ‚Letztbegründung‘ eben keine ist oder nur jeweils für denjenigen Logos, der sie formuliert. Eine absolute ‚Letztbegründung‘ gibt es nicht – oder nur dann, für einen und nicht schon für alle Anderen, wenn man den Logos *eines* Philosophen ein für alle Mal als den *einzig*en Logos anerkannt hat. Das ist zweifelsohne möglich, aber es verwechselt das Erlernen einer Praxis mit dem Erreichen eines Ziels oder dem Erzielen eines Ergebnisses. Es verwechselt vor allem die Philosophie mit einer Antwort, wo sie doch so deutlich als *Aufga-*

¹³⁷³ Vgl. Schweidler, *Die Überwindung der Metaphysik*, S. 198: „Philosophie muß immer im Werden begriffen bleiben, immer nur Möglichkeit und nie vollends Wirklichkeit vorstellen, stets wieder aus der Antwort in die Frage übergehen, weil er philosophische Prozeß, der die Bedeutung der philosophischen Sprache darstellt, in seinem Wesen *unerfüllbar* und damit in seinem Verlauf *unendlich* ist. [...] Ein letzter Philosoph, der den Prozeß beenden würde, wäre kein Philosoph, wenn er nicht wieder einen neuen Philosophierenden zum Philosophen erheben würde. [...] Nach dem Ziel der Philosophie kann nur streben, wer sich mit seiner Unerreichbarkeit abfindet, und dieser Verzicht macht den Philosophierenden zum Philosophen. Das Ende jeden philosophischen Prozeßgeschehens ist zugleich der Anfang eines neuen.“ – In diesem Gedanken treffen sich Anaximander und Empedokles – Hölderlin und Schelling – Wittgenstein und Lévinas.

¹³⁷⁴ Vgl. Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 115: „[...] was sich in jedem Prozess der Letztbegründung zeigt (und sei er noch so sehr kaschiert oder gar verleugnet in modernen Diskursen), ist keine Begründung, kein Grund, sondern eine *Repetition*. [...] Letztbegründung ist nicht Begründung, sondern bloß Unhintergebarkeit. Und Unhintergebarkeit ist nichts anderes als Repetition.“ Die ‚Repetierbarkeit‘ also in der Explikation der eigenen impliziten Voraussetzungen, die noch diese Explikation betreffen, wäre dann ‚Letztbegründung‘. Sie ist damit an den jeweiligen Logos und an diese *Jeweiligkeit* gebunden, vgl. S. 115-116: „[E]ine Letztbegründung irrt dann, wenn sie meint, dass allein ihr Prozess zu den jeweiligen Resultaten führe. [...] Jede Letztbegründung vollzieht sich an inhaltlichen Voraussetzungen, die nicht selbst von Letztbegründung geleistet werden, ist deswegen partikulär. Solche Voraussetzungen mögen ‚legein ti‘ und ‚legein hen‘ oder ‚sinnvolles Argumentieren in der Kommunikationsgemeinschaft‘ heißen.“

be erscheint. ‚Letztbegründung‘ wäre außerdem ziemlich *trivial*: Sie würde in jeder ihrer pluralen Erscheinungsweisen nur auf die bestimmte Differenz, das ermöglichende ‚Dass‘, kurz: das Gemeinsame, den Logos zielen. Sie ist also dementsprechend nicht der ‚Gipfel‘ der Philosophie, sondern einfach eine mögliche Lösung *solcher* philosophischer Probleme, die das ‚Erste‘ oder das ‚Letzte‘ betreffen. Noch anders gesagt: Reflexivität muss eben nicht nur als ‚Letztbegründung‘ erscheinen. Sie tut es deswegen so häufig, weil das Interesse auf den Abschluss des philosophischen Logos gerichtet ist. Sie kann sich – das haben die vorangegangenen Kapitel gezeigt – aber auch aufspannen und entfalten zu einer Pluralität und Vielfalt an Philosophie, die für sich einen Zweck hat (und nicht deswegen, weil sie in Reflexivität ‚wurzelt‘ o. ä.). Das ‚Wesen‘ der Philosophie liegt möglicherweise darin, in diesen vielen Verschiedenen, „darin, daß viele Fasern einander übergreifen“¹³⁷⁵ – und nicht im Streben nach einer endgültigen Beruhigung oder Lähmung des Denkens durch ‚Alles‘ oder ‚Nichts‘. Ein *Dilemma* tritt *dann* auf, wenn nach einem alle philosophischen Logoi Gemeinsamen gefragt wird, das *nicht* mehr *innerhalb* der Philosophie oder *vermittels* ihrer Operationalität gesucht wird. Aus Sicht der Philosophie, wie sie hier verstanden wird – und das ist, wie dargestellt, immer die Sicht auf andere Weisen der Selbst- und Weltauslegung *als Logos* – sind solche Forderungen strukturell dogmatisch, ganz gleich, ob sie auf eine philosophische Anerkennung empirischer Wirklichkeit oder auf eine philosophische Anerkennung nicht-empirischer Glaubenswahrheiten dringen. Dabei ist es doch möglich – könnte man als Philosoph entgegenen – auch ganz ohne philosophische Letztbegründung Wissenschaft zu betreiben und es ist ebenso möglich, ganz ohne philosophische Letztbegründung zu glauben und diesen Glauben zu leben. Auch wenn in der Philosophie vieles so aussieht, als ob es Gegenstand empirischer Wissenschaft oder auch religiöser (oder ästhetischer) Überzeugung werden könnte – das Philosophische bleibt stets im Medium des Begriffs.¹³⁷⁶ Der Begriff ‚Gott‘ ist nicht schon gleichbedeutend mit dem Gott, an den ich glaube – und vielleicht auch deswegen glauben kann, weil es von ihm *keine* Letztbegründung gibt oder geben muss –, nur deswegen, weil es dasselbe Begriffswort ist. Und der empirische Gegenstand, über den ich philosophisch spreche, hat nicht schon diese oder jene wissenschaftliche Bestimmung – gerade weil es die Sache der Philosophie sein kann, aus solchen – innerhalb des wissenschaftlichen Paradigmas – selbstverständlichen Rahmen herauszutreten und diese Rahmen selbst noch in den Blick zu nehmen. Anstatt nach dem jeweils größten Kreis zu suchen, der alle anderen einschließt, könnte man die jeweiligen Gemeinsamkeiten und Unterschiede gemeinsam feststellen, um so die jeweiligen Perspektiven gegenseitig – und nicht gegeneinander – zu erweitern.

Diesem Dilemma könnte nun also doch mit einem poetischen Prozess begegnet werden, der demjenigen Wittgensteins gleicht: Philosophie kann *nicht alles* und sie kann auch *nicht alles sagen*. Philosophie muss nicht alles können, und vielleicht kann sie nur dies: Logoi daraufhin überprüfen, ob sie aus logischen Gründen von allen geteilt werden müssen. Andere Logoi (die aus Sicht der Philosophie Logoi sind und sich selbst ganz anders wahrnehmen kön-

¹³⁷⁵ Wittgenstein, PU §67.

¹³⁷⁶ Vgl. Schweidler, Überwindung der Metaphysik, S. 184: „Die Grenze [der Philosophie] besteht darin, *daß man aus ihr über nichts anderes etwas lernt als eben über die Philosophie.*“

nen) könnten dann anderes, was die Philosophie, gerade wegen *dieser* Hinsicht auf Logoi, nicht auch noch kann. Philosophie, gesehen als Rede über Rede über die Welt, *könnte* sich mit der Rolle begnügen, jeweils bestimmte Logoi, bestimmte Rechtfertigungen von Meinungen, auf ihre Konsistenz hin zu überprüfen und sie kann darauf verweisen, dass sie selbst eine ‚epistémé‘ eben dieser Fertigkeit ist. Sie brächte Anderen dann nicht das Was, sondern das Wie des konsistenten Rückbezugs auf den eigenen Logos bei. Darin läge so etwas wie der *kritische* Charakter der Philosophie: Sie befragt ihre eigenen Setzungen und diejenigen anderer und erreicht damit größtmögliche Intelligibilität vorher impliziter Geltungsvoraussetzungen. Philosophie wäre gemäß dieses Postulates: Eine *Kunst der Rechtfertigung*, der Rechtfertigbarkeit einer gegebenen Rede, ihrer Bedingungen und Grenzen, meiner Rede und derjenigen Rede Anderer, aber gemäß des gemeinsam geteilten Logos. Die Philosophie aber, die so als *Kunst der Rechtfertigung* verstanden wird, stößt nicht schon auf die ‚Welt‘; sie klärt nicht die Lage, die doch so drängend erscheint – sie selbst erscheint *weltfremd*. Dementsprechend kann sich die Forderung ergeben: Sie soll sich nur noch auf ‚konkrete‘ Probleme beziehen, auf den ‚Boden der Tatsachen‘ zurückkehren, sich einem einmal gesetzten ‚Ziel‘ unterordnen. Es sind solche (und ähnliche) Forderungen, die für eine ‚Weltbezogenheit‘ der Philosophie herangezogen werden, die dann aber wieder philosophisch befragbar sind, so dass in jedem Versuch, die Philosophie zu ‚domestizieren‘ der Ausgang wieder neuer, ungeahnter Anschlussmöglichkeiten zu Grunde gelegt ist. Philosophie ist dann das Surplus, der Überschuss, der Luxus, der – einmal in der Welt – uns nicht mehr verlässt.¹³⁷⁷ Sie ist das, was wir sind, mit allen Chancen und Gefahren, die damit verbunden sind.

Sieht Philosophie immanent also *auf ihren eigenen Grund hin*, sieht sie von der Welt und ihren Dingen *ab*, gerät sie an den Ort, *von dem her* sie sich immer schon wieder abgestoßen hat, wenn sie ihn thematisiert – eben dazu, um sich *wiederum* als bestimmter und endlicher Logos verwirklicht zu haben, als *einer unter vielen*. Sie entfaltet sich genau dann zur Fülle, wenn sie den Grund aller Fülle einzuholen versucht. Sie wird von dem Grund gleichsam ‚abgestoßen‘, weil es *ihn* nur als ihre Setzung geben kann. D. h.: *Es gibt ihn nicht*, oder: es gibt ihn nur an und in der jeweiligen Entfaltung eines Logos. Es gibt ihn nur als Pluralität, so dass man genauso gut sagen könnte, reflexiv, *dass diese Pluralität der Grund der Philosophie sei*. – Umgekehrt kann dann aber eine solche Fülle, die für Philosophie als ihr unbefragtes oder selbstverständliches ‚Außen‘ beansprucht wird, den Argwohn auf sich ziehen, der sich in Fragen und Problemen äußert. Diesen zieht es hin zur Ordnung und Verdeutlichung, zur Klärung, zur Explikation, zur Differenzierung des als Residuum wahrgenommenen Rests ihrer Voraussetzung. – Und so ist es die Philosophie selbst, die am größten Punkt ihrer Ausdehnung, beinahe verloren in der Ausdifferenzierung pluraler Entwürfe, in sich zusammenstürzt, um in und aus ihrem Grund sich selbst zu verstehen und es ist dieselbe Philosophie, die sich dann aus diesem Punkt stets neu entfaltet, aus ihm hervorgeht in einer Fülle, die durch keinen Logos je in ihrer Heterogenität vollständig eingeholt werden kann. In diesem rhythmischen Zusammenziehen und Ausdehnen besteht das Leben, der

¹³⁷⁷ Vgl. Schweidler, Walter: Walter Schweidler (Eichstätt), in: Trabert, Lukas (Hg.): Philosophischer Wegweiser, Freiburg 2010, S. 182: „Mit welchen Adjektiven würden Sie charakterisieren, was (gute) Philosophie auszeichnet? vollkommen nutzlos, absolut unnötig, total überflüssig, schlechthin luxuriös[.]“

Atem der Philosophie – der in der vorliegenden Arbeit ein weiteres Mal einen Stoß getan hat.

Diese ‚Phylogenese‘ philosophischen Lebens zeigt sich, gleichsam ‚ontogenetisch‘ verstanden, als das Wechselspiel zwischen dem Mangel, der durch die Differenz des Denkens erfahren wird und dem Weg, (als) den das Denken (sich) macht, um diesen Mangel zu beseitigen. Dasselbe Wechselspiel, das Fink als Wechselspiel zwischen Licht und Schatten beschreibt, und das als – gerade nicht ab-solute, sondern, wenn es das Wort gäbe: *ad-solute* – Freiheit der Setzung stets zum Anküpfenmüssen auffordert, macht die Philosophie zu einem in sich *poietischen* und dadurch und darin zugleich zu einem zutiefst zwiespältigen Unternehmen. Sie hat stets die Wahl, zu erschaffen und ihre eigene Tat wegzudenken und dadurch nicht nur sich, sondern allen Menschen das Vokabular zur *Ver-fügung* zu stellen, zum *Ge-brauch*, um die Welt zu verstehen. Das impliziert die Frage, ob die Beschreibung, die wesentlich in das, was sie beschreiben will, involviert ist, nicht vielmehr diese Involvierung beschreibt, aber behaupten muss, dies nicht zu tun, keinesfalls zu tun, damit sie überhaupt eine Beschreibung von Dingen oder Welt sein kann. Aber liegt darin nicht gerade die geistige Macht der Philosophie? Sie erschafft nicht die Welt an sich – wohl: sie erschafft so etwas wie ‚die Welt an sich‘ – aber sie erschafft die Welt ‚für uns‘, und wenn sie nach den ersten oder letzten Gründen fragt, dann vermag sie Antworten zu geben, die für alle gelten können. Die Philosophie ermöglicht geschlossene Weltbilder, in denen sie als Forscherin in ihrer eigenen Schöpfung wandelt und entdeckt, was sie geschaffen hat. Aber indem sie es geschaffen hat, kann sie aller nichtphilosophischen Rede Sinn für das *gegeben* haben, was unmittelbar keinen Sinn macht. Sie kann damit nicht nur kulturelle Praktiken verstehen, sie kann selbst als Praxis der Kultur gedacht werden, als ‚cultura‘, ihre Autopoiesis aus dem Zusammenschluss von ‚Mangel‘ und ‚Weg‘.

Das wurde hier auch anders ausgedrückt: In der Philosophie und für die Philosophie ist alles Logos. – Dieser Satz formuliert die Bedingung für Philosophie, die zugleich ihre Grenze ist. Er kann wie folgt expliziert werden: Als Philosoph *kann* ich alles, jede menschliche Äußerung, ganz gleich, ob es sich um mündliche Rede, geschriebenen Text, hergestellte Gegenstände usw. handelt, *hinsichtlich dessen* betrachten, dass es sich um eine Setzung handelt – und damit um ein Verhältnis zu einer Setzung und damit um eine Verhältnissetzung zwischen ... usw. Solange ich operative und inhaltliche Ebene an dem Gegenstand, den ich so betrachte, voneinander unterscheiden kann – das Sprechen vom Gesprochenen, das Thematisieren vom Thematischen, die Produktion vom Produkt usw. – ist eine logische Betrachtung menschlicher Äußerungen möglich. Und insofern diese Behauptung – dass ich alles eben Genannte als Logos betrachten kann – selbst ein Logos ist, kann ich als Philosoph nicht nur alles als Logos betrachten, sondern: Ich *muss* alles als Logos betrachten *können*. An diesem Logos oder an diesen Logoi – denn es sind je verschiedene, bestimmte Verhältnissetzungen, die ich freilich wieder zueinander in ein Verhältnis setzen kann usw. – kann ich dann diese Verhältnisse beschreiben hinsichtlich dessen, dass sie einander ähnlich und – in einer anderen bestimmten Hinsicht – unähnlich sind. Und wo es Sinn macht oder wo diese Betrachtung eingebunden ist in die Beschreibung z. B. von reflexiven Strukturen, kann ich diese Logoi darauf hin untersuchen, ob sie, insofern sie einen Geltungsanspruch besit-

zen, logisch rechtfertigbar sind. Dieser Geltungsanspruch kann gegeben sein – dann kann man eine solche Untersuchung auch als ‚kritische Prüfung von Geltungsansprüchen‘ betrachten, was zweifellos eine der frühesten Funktionen von Philosophie sein dürfte. Er kann aber auch nicht gegeben sein, wie z. B. zumeist in der Poesie und anderen literarischen Formen. Dann kann ich aber trotzdem die Logoi so betrachten, wenn ich das als meine Hinsicht hinreichend deutlich mache, z. B. um etwas, das in der Literatur als Phänomen von ‚Selbstbezüglichkeit‘ erscheint – der Regress, die *mîse en abyme*, die Vermengung von ‚real‘ und ‚fiktional‘ – hinsichtlich der sich darin äußernden Reflexivität zu beschreiben.

Das alles *kann* ich tun, *als Philosoph* – und *muss* es doch nicht überhaupt tun, *als Mensch*. Niemand zwingt mich mit vorgehaltener Waffe dazu, alles als Logos zu betrachten. Wäre dem so, dann hätten wir keine kulturellen Institutionen, die wir irgendwann einmal für Sachen halten, obwohl sie eigentlich ‚fiktional‘ sind, d. h. bestehen, weil wir an sie glauben und ihren Sinn beständig und stabil repetierend ‚herstellen‘. Ich kann die Welt, die Menschen und ihre Handlungen, die verschiedenen Weisen der Weltbetrachtung in ‚Disziplinen‘, die komplexen Wunder der Mathematik, der Biologie und der Physik und vieles mehr auch als den Reichtum des Sinns betrachten, den wir in unserer und über unsere Welt geschaffen haben. Gerade weil ich mich zu meinen Verhältnissetzungen und denjenigen anderer auf eine reflexiv bestimmte Weise verhalten *kann*, kann ich sie auch für etwas halten, das über die Rede hinaus mir eine Gemeinsamkeit mit anderen Menschen sichert (und auch noch ein stabiler Dissens wäre, eben in der gemeinsamen Aufrechterhaltung dieses Dissenses, eine Gemeinsamkeit). *Sobald* ich aber einen radikalen Geltungsanspruch als Behauptung oder Frage formuliere und nicht gleich einen Teil aus diesem so vielgestaltigen inhaltlichen Reich menschlicher Sinnschöpfungen als Antwort auf meine Frage verstehe, *sobald* ich ein Problem formuliere, das auch noch diese Formulierung selbst betreffen und, gegebenenfalls, bedrohen kann, bewege ich mich schon in der Hinsicht auf meine Formulierung *als Logos*. Und damit wäre schließlich, aus der Sicht der vorliegenden Arbeit, die Aufgabe der Philosophie als das formuliert, was ihr aufgegeben ist: die ständig mögliche Differenzierung und Prüfung menschlicher Äußerungen hinsichtlich dessen, dass sie Geltung beanspruchen – und wenn sie Geltung beanspruchen, dies in einem Satz, einer These, einer Problemstellung, kurz: in einem Logos tun müssen. Dessen Strukturierung, als Gemeinsames von Setzung und Verhältnis, ermöglicht von vornherein das gemeinsame Feld für die gleichberechtigte Verhandlung von Geltungsansprüchen. Ermöglicht, nicht erzwingt – ermöglicht, erzwingt nicht!

7. Lektürehinsicht und Strukturanalyse

„Immer neue Bewegungen, die Aufrechterhaltung der Bewegung, das ist die Arbeit der Philosophie. Allen Lektüren den Abschluss zu verweigern, das ist die Kunst dieser Philosophie.“¹³⁷⁸

Im Jahr 1486 formuliert der junge Giovanni Pico della Mirandola nicht nur eine einflussreiche Definition der menschlichen Würde. Wie im Verlauf seiner Darstellung deutlich wird, formuliert er auch und vor allem *seine* Würde, als Autor und Leser. Er kämpft um das Recht, alles lesen zu dürfen, ohne Einschränkungen und Sanktionen aus Gründen der Tradition, der vorherrschenden Lehrmeinung oder der scholastischen Orthodoxie schon im Vorhinein fürchten zu müssen. Und er kämpft um das Recht, über alles sprechen, seine Thesen – 900 an der Zahl – einem Kreis von Gelehrten präsentieren zu dürfen, ohne dass sie schon im Vorhinein auf irgendeine Intention, irgendeine zugeschriebene Eigenschaft oder irgendeine dogmatische – heute könnte man sagen: ideologische – Strömung reduziert werden. Pico kämpft wortreich und leidenschaftlich für dieses Recht, obwohl er ein eher unbekannter, gerade einmal 23-jähriger Autor ist, der nicht schon im Kreis der Gelehrten aufgenommen wurde.

Die *Oratio de hominis dignitate* war zunächst als Eröffnungsrede für die von Pico angestrebte Disputation von insgesamt 900 Thesen geplant, welche aber durch den Papst verboten und die *Oratio* also nie gehalten wurde. Sie beginnt mit „Legi ...“, „ich las ...“ – und setzt so von Anfang an einen Akzent auf das, was das freie Sich-Entwerfen-Können des Menschen auch bedeuten kann: in der Bibel, der Tora und dem Koran, den Werken der Araber, der Griechen, der Hebräer und Perser ebenso lesen zu können, wie in den Werken der Kirchenväter und Scholastiker – in allen verfügbaren Schriften der Philosophie, Mystik und Theologie.¹³⁷⁹ – Dem erzählenden „Legi ...“ steht am Ende des ersten Absatzes eine Aufforderung gegenüber: „[...] audite, Patres, et benignis auribus pro vestra humanitate hanc mihi operam condonate.“ – „[...] hört, [Väter] und schenkt mir Eure Aufmerksamkeit mit geneigten Ohren, entsprechend eurer Freundlichkeit.“¹³⁸⁰ Die Auslegung von Reflexivität als poetischer Prozess, als Sich-frei-Entwerfen-Können des Menschen, wird eingerahmt von einem Lesen-Können und der *Bitte* darum, frei und ohne im Vorhinein aufgestellte Vorurteile sprechen zu können *und gehört zu werden*. Dass dieser Rahmen des Lesen- und Sprechen-Könnens und -

¹³⁷⁸ Engelmann, Peter: Einleitung, in: Derrida, Jacques: Die *différance*. Ausgewählte Texte, Stuttgart 2004, S. 7-30: 30.

¹³⁷⁹ Die Bibliothek von Pico umfasste im Jahr 1498 insgesamt 1697 Titel und war damit eine der „größten Privatbibliotheken der Zeit“, vgl. Buck, August: Einleitung, in: Pico. *De hominis dignitate*, S. VII-XXVII: X. Zur Zeit der Niederschrift der *Oratio* hatte der 23-jährige Pico bereits intensiv Aristoteles und Platon auf Griechisch und in Übersetzungen studiert – auch die Kommentare der Platoniker um Marsilio Ficino, sowie die Übersetzungen und Kommentare der Mittelplatoniker, der Peripatetiker und der Scholastik. Er kannte die griechischen und lateinischen Kirchenväter, das *Corpus Hermeticum*, hatte sich ausführlicher mit Thomas v. Aquin, Albertus Magnus, Duns Scotus und William von Ockham auseinandergesetzt, mit Averroes, Avicenna und al-Ghazali, mit der Bibel, dem Koran und der Tora, sowie Talmud, Midrasch und Kabbala – auf Griechisch, Arabisch und Hebräisch.

¹³⁸⁰ Pico, *De hominis dignitate* (wie Anm. 1242), S. 4, 5.

Dürfens nicht nur ein formaler ist, zeigt die Beharrlichkeit, mit der Pico sich gegen die Anfeindungen seiner Kritiker wehrt. Im Raum stehen Vorwürfe, er sei zu jung und der Aufgabe, 900 Thesen zu disputieren, nicht gewachsen. Pico fordert nun explizit zur gemeinsamen Untersuchung auf: „Laßt uns freundschaftlich untersuchen, ob ich disputieren soll und ob auch über so viele Fragen.“¹³⁸¹ Ganz einer philosophischen Untersuchung angemessen, stellt Pico zunächst die Aporie fest, in die er sich durch seine Kritiker gestellt sieht:

„[W]enn ich sage, ich sei ihm gewachsen, werde ich mir wohl den Vorwurf gefallen lassen müssen, unbescheiden zu sein und zuviel von mir zu halten; wenn ich eingestehe, ihm nicht gewachsen zu sein, werde ich, wie es aussieht, verwegen und unbesonnen genannt werden. Ihr seht, in welche Verlegenheit ich geraten bin, in was für einer Lage ich mich befinde, da ich nicht, ohne getadelt zu werden, von mir versprechen kann, was ich dann nicht versagen kann, ohne getadelt zu werden.“¹³⁸²

Pico sieht sich mit einem veritablen ‚double bind‘ konfrontiert: Hält er seinen Anspruch aufrecht, wird das sanktioniert durch den Vorwurf, unbescheiden zu sein und sich auf sich selbst etwas einzubilden – nimmt er seinen Anspruch zurück, wird sein vormaliger Anspruch unüberlegt und unreif erscheinen. Egal was er tut – getadelt wird er immer werden. Er kann es seinen Kritikern nicht recht machen. Gegen diese Vorverurteilung durch seine Kritiker setzt Pico nun die Umkehrung ihres Anspruches:

„[B]ei einem so großen Wagnis mußte ich doch notwendigerweise entweder unterliegen oder bestehen: Für den Fall, daß ich bestehen würde, sehe ich nicht ein, warum man, was in einer Angelegenheit von zehn Thesen zu vollbringen lobenswert ist, in einer solchen von neunhundert ebenfalls vollbracht zu haben für tadelnswert halten soll. Für den Fall, daß ich unterläge, hätten sie einen Grund, mich anzuklagen, wenn sie mich hassen, und mich zu entschuldigen, wenn sie mich lieben. Denn wenn ein junger Mann von geringerem Geist und dürftiger Bildung in einem so schweren und großen Unternehmen scheitert, verdient das doch eher Nachsicht als eine Anklage.“¹³⁸³

Anstatt sich schon im Vorhinein über den Anspruch des jungen Philosophen zu beschweren und über den Umfang seines Vorhabens, sollen die Kritiker seine Thesen prüfen – um dann zu einem Urteil zu kommen. Wenn er unterliegt, dann mögen sie ungnädig oder gnädig mit dieser Niederlage umgehen – aber zuallererst müssen sie sich doch mit seinen Thesen auseinandersetzen. In dieser Umkehrung erscheint auch Picos Umgang mit solchen Niederlagen: „[I]ch wußte, daß diese Kämpfe, das heißt die wissenschaftlichen, von ganz besonderer Art sind, weil in ihnen besiegt zu werden ein Gewinn ist. [...] Denn wenn jemand unterliegt, empfängt er vom Sieger eine Wohltat, kein Leid, da er ja durch ihn sogar reicher, das heißt gelehrter und für die zukünftigen Gefechte besser gerüstet nach Hause zurückkehrt.“¹³⁸⁴ Ebenso, wie derjenige, der im philosophischen Wortgefecht ‚gewinnt‘, seinen Gegner nicht etwa demütigt, sondern zur Augenhöhe aufhebt und ihn lehrt, was einen selbst zu dieser Aufhebung und zu dieser Lehre befähigt, gesteht auch derjenige, der im philosophischen

¹³⁸¹ Pico, De hominis dignitate, S. 37.

¹³⁸² Pico, De hominis dignitate, S. 39.

¹³⁸³ Pico, De hominis dignitate, S. 41.

¹³⁸⁴ Pico, De hominis dignitate, S. 39, 41.

Wortgefecht ‚verliert‘, keine wirkliche Niederlage ein – sondern gewinnt vielmehr Einsicht in die Grenzen der eigenen Argumentation und damit die Einsicht in das eigene Lernen und Lernen-Können.¹³⁸⁵ Das ist immer noch die sokratische zweite Stufe der philosophischen ‚paideia‘: Bevor jemandem etwas gelehrt werden kann, muss er zuerst vor eine Schwierigkeit gestellt werden, vor deren Hintergrund ihm das eigene (Noch-) Nicht-Wissen wahrnehmbar wird. Die dogmatische Abwehr – in der Verwechslung von *Auch* mit *Nur*, im Logos der Anderen und im eigenen Logos – eines skeptizistischen oder relativistischen Strohmannes und die de facto praktizierte diskursive Gewalt der ‚logical rudeness‘ *verhindern* den Dialog, der eigentlich für alle ein Mehr bedeuten kann, wenn gegenseitige Anerkennung und gemeinsame Auseinandersetzung mit dem gegebenen Logos im Mittelpunkt stehen und keine einseitigen Machtinteressen.

Für die Notwendigkeit dieser Auseinandersetzung gibt Pico nun eine bemerkenswerte Begründung, die er mit einer These einleitet: „Ich [...] behaupte: es war nicht nur nicht überflüssig, sondern notwendig für mich, dies zu tun, und das müßten auch sie, wenn sie nur mit mir über die Methode des Philosophierens nachdenken wollten, gegen ihren Willen unbedingt zugeben.“¹³⁸⁶ – Die Begründung ist deswegen bemerkenswert, weil sie explizit den jeweiligen Sprechort desjenigen mit einbezieht, der über den philosophischen Anspruch eines Anderen zu urteilen beansprucht:

„Wer sich nämlich irgendeiner philosophischen Schule verschrieben hat, und das bedeutet: Thomas oder Scotus anhängt, die ja zur Zeit am meisten gelesen werden, der kann freilich auch mit der Diskussion weniger Fragen seine Lehre einer Prüfung unterziehen. Ich aber habe mich dahin gehend unterwiesen, auf die Worte keines Meisters der Philosophie zu schwören, sondern meine Aufmerksamkeit auf alle auszudehnen, sämtliche Schriften zu durchforschen, alle Schulen kennenzulernen. Über sie alle hatte ich zu sprechen, um nicht als Verfechter einer einzelnen Lehre die übrigen hintanzusetzen und so den Anschein zu erwecken, auf die eine festgelegt zu sein. Daher mußte, was zu allen angeführt wurde, zusammengenommen sehr viel sein, auch wenn nur wenig zu den einzelnen vorgebracht wurde. [...] Und in der Tat zeugt es von Engstirnigkeit, wenn man sich immer nur innerhalb der Grenzen einer einzigen Säulenhalle oder Akademie aufgehalten hat. Auch kann man sich nicht aus ihnen allen die eigene richtig auswählen, wenn man sich nicht vorher mit allen genau vertraut gemacht hat. Dazu kommt, daß es in jeder Schule etwas Besonderes gibt, das sie nicht mit den übrigen gemeinsam hat.“¹³⁸⁷

Picos Argument ist einfach, aber schlagkräftig: Derjenige, der sich nur auf einen oder nur auf ganz bestimmte Philosophen festlegt und der jeweils weiteren Perspektive ihre ‚großen Bögen‘, ihren ‚hohen Anspruch‘ und ihre ‚große Geste‘ pauschal vorwirft, hat umgekehrt nur einen begrenzten Horizont, von dem aus er urteilen und Fragen stellen kann. Je mehr er liest, desto mehr Fragen kann er stellen und desto mehr Antworten – auch durchaus verschiedene und viele – kann er geben. Picos Lust an der Vielheit menschlicher Logoi ist unverkennbar, wenn er bekennt, „daß ich niemals aus einem anderen Grund philosophiert

¹³⁸⁵ Vgl. Pico. De hominis dignitate, S. 67: „Ich wollte in dieser durch mich veranlaßten Auseinandersetzung beweisen, nicht so sehr daß ich viel weiß, sondern daß ich weiß, was viele nicht wissen.“

¹³⁸⁶ Pico, De hominis dignitate, S. 43.

¹³⁸⁷ Ebd.

habe als um zu philosophieren [...].¹³⁸⁸ Wer demgemäß andere lehrt, vieles zu sehen, der vermehrt ihre Möglichkeiten und ermöglicht ihnen so, sich selbst als Sein-Können und Mehr-Sein-Können wahrzunehmen und zu verwirklichen und dieses wieder anderen zu ermöglichen. Wer dagegen umgekehrt Denkverbote und pauschale Grenzziehungen aufstellt, ‚double binds‘ und implizite Geltungsvoraussetzungen einsetzt, der wird am Ende immer nur das Eigene im Anderen sehen können und nie das Andere im Eigenen. Wer „sich nicht vorher mit allen genau vertraut gemacht hat“, dem fällt es schwer, „aus ihnen allen die eigene richtig aus[zu]wählen“, denn er kennt sie noch gar nicht. Er kann sich dann auch immer nur auf andere berufen, deren Wahrheit er für sich übernommen hat, anstatt sie aus sich selbst zu gewinnen:

„Was wäre es [...] wert, die Meinungen anderer, wieviele es auch seien, zu behandeln, wenn wir, gleichwie zu einem Gastmahl von Weisen ohne Beitrag kommend, nichts beisteuerten, was uns gehörte, von unserem Geist hervorgebracht und ausgearbeitet? Es ist nämlich in der Tat unedel, wie Seneca sagt, seine Weisheit nur aus einem Merkeft zu beziehen und, als hätten die Erfindungen unserer Vorfahren unserem Fleiß den Weg versperrt, als wäre die Kraft der Natur in uns erschöpft, nichts aus sich hervorzubringen, was die Wahrheit wenn nicht zeigte, so wenigstens auch nur von fern andeutete.“¹³⁸⁹

Wer sich nur an Altbekanntem festhält, der steuert nicht nur für das gemeinsame Gespräch nichts Eigenes bei, sondern der bleibt schlicht unter seinen Möglichkeiten. Er bleibt am Ende nur auf die bloß mechanische Repetition sedimentierten Wissens beschränkt und unfruchtbar hinsichtlich dessen, was er aus sich selbst heraus schöpfen hätte können, wenn er seine vorgefertigten Meinungen daraufhin verlassen hätte, was auch möglich war, außerhalb der zu engen Grenzen seiner Säulenhalle

Das Gemeinsame im Unterschiedlichen sehen zu lernen: das bringt Pico seinem Leser hier bei. Es ist ein *Ethos des Lesens*, das er in seiner *Oratio* zelebriert – und so folgt auf die reflexive Begründung des Mehr-Sehen-Könnens eine feierliche Aufzählung der verschiedenen Leseindrücke, die Pico gewonnen hat. Sie endet in der Konzeption einer *Komparatistik* des abendländischen Denkens:

„Aus dieser Überlegung heraus wollte ich die Lehrmeinungen nicht nur einer einzigen (wie einige es wollten), sondern der verschiedensten Schulen vor die Öffentlichkeit bringen, damit durch diese Vergleichung mehrerer Lehren und die Diskussion der vielgestaltigen Philosophie [ut hac complurium sectarum collatione ac multifariae discussione philosophiae] jener Glanz der Wahrheit, den Platon in seinen Briefen erwähnt, uns heller erleuchte, wie die aus der Tiefe emporsteigende Sonne.“¹³⁹⁰

Pico gewinnt aus seiner pluralistischen und komparatistischen Lektüre – aus der er, je mehr er liest, das Recht dieser Lektüre und über sie zu sprechen ableitet – eine analogische *Übersicht*, eine Möglichkeit, die ganz verschiedenen Texte unter Beibehaltung ihrer Verschiedenheit miteinander in Vergleiche zu bringen. Je mehr er liest, umso partikulärer wird sein

¹³⁸⁸ Pico, De hominis dignitate, S. 35.

¹³⁸⁹ Pico, De hominis dignitate, S. 47.

¹³⁹⁰ Pico, De hominis dignitate, S. 45, 47.

Anspruch: Die 900 Thesen, wie er versichert¹³⁹¹, sind ganz auf die Disputation zugeschnitten; es hätten auch durchaus mehr sein können. Entgegen der Illusion der Kritiker, die ganz auf ihren engen scholastischen Bereich fixiert sind, verhält sich der Geltungsanspruch eigener philosophischer Gedanken umgekehrt proportional zu der Menge und Vielgestaltigkeit der absolvierten Lektüre, wenn diese nicht selbst schon von vornherein dogmatisch kompromittiert ist: Die Einsicht in die unverfügbare Freiheit des Sich-Entwerfen-Könnens – das sich hier explizit auch als ein Lesen-Können und ein Darüber-Sprechen-Können zum Ausdruck bringt – und die Einsicht in die unverfügbare Partikularität des eigenen Sprechens sind ein und dieselbe Einsicht. Wer sagt, sagt je Bestimmtes – aber was er sagen kann, das hat niemand vorher festgelegt.

7.1. Die Heuristik reflexivitätslogischer Strukturanalyse

Die hier, in den vergangenen fünf Kapiteln, vorgestellte textimmanente operational aufmerksame Lektürehinsicht wurde bereits in Kapitel 3 als der – in Kapitel 1 – gesuchte Lektürestandort ausgezeichnet: Sie nimmt einen philosophischen Logos als solchen überhaupt und als bestimmten in den Blick – und zwar in Hinsicht darauf, was ihn als diesen so-und-so vorliegenden, was einen philosophischen Logos als philosophischen und was (damit) zugleich die Pluralität philosophischer Logoi ermöglicht. Das, worauf die Lektürehinsicht demgemäß hinsieht, kann so an jedem philosophischen Logos – aber stets nur in bestimmten Verhältnissen, nie ‚als solches‘ oder ‚überhaupt‘ – festgestellt werden. Und das, was dasjenige worauf sie hinsieht, möglich gemacht hat, macht – wie Kapitelabschnitt 6.4 argumentiert – auch noch die hier dargestellte Lektürehinsicht selbst möglich. Die verschiedenen Hinsichten auf reflexive Strukturierungen in philosophischen Logoi in den Kapiteln 4 bis 6 haben die Phänomenologie von Reflexivität schließlich noch einmal differenziert.

In Kapitel 4, *Komplizierung*, stand vor allem die strukturlogische Darstellung expliziter reflexiver Strukturierungen im Vordergrund, ausgehend von der einfachen Reflexivität der Reflexions-Form bzw. reflexiven Komplikation, über die Explikation reflexiver Komplizierung im Modell für Modelle reflexiver Komplizierung, und – mithilfe des Begriffs des Woher bzw. der logischen Position – die Explikation komplizierter Reflexivität in Reflexions-Struktur und Reflexivitäts-Struktur, bis hin zu den zwei Richtungssinnen der Auslegung von Reflexivitäts-Struktur, logisch am Beispiel von Platon, ontologisch am Beispiel von Plotin. – In Kapitel 5, *Reste*, gerieten implizite reflexive Strukturen in den Blick, ausgehend von dem – bereits in Kapitel 4 thematisierten – Problem des infiniten Regresses, über die wechselseitige Struktur von Reduktion und Regress, die logischen Kriterien des Ausschlusses von dogmatischen und (selbst-) widersprüchlichen Setzungen, bis hin zu einer Mannigfaltigkeit reflexiver Reste – und die Einsicht, dass implizite und explizite Reflexivität nicht als reine Opposition konstruiert sind, vielmehr als eine gegenwendige Fügung, als reflexiv und

¹³⁹¹ Vgl. Pico, *De hominis dignitate*, S. 67.

asymmetrisch aufeinander angewiesene Weisen logischen Verhaltens, verstanden werden, die zugleich ausgelegt werden kann als konstitutiv für das, was wir unsere ‚Welt‘ und ‚Kultur‘ nennen. – In Kapitel 6, *Immanenz*, geriet schließlich das Verständnis von ‚philosophischem Text‘ bzw. ‚philosophischem Logos‘ als ‚Ganzem‘ noch einmal in den Blick, nicht im Hinblick auf extensive Vorstellungen von Vollständigkeit, sondern im Hinblick auf intensive Strukturierungen der Ermöglichung. Thematisiert wurde – noch einmal – der ‚Anfang‘, in mehrerlei Hinsicht, als ‚Frage‘ und ‚Problem‘, aber auch als Anheben von Text und Logos, in Auslegungen des Flechtens und Faltens und noch von ‚Aus-Legen‘. Die textimmanente operational aufmerksame Lektürehinsicht fand einen Sinn in der Immanenz der ‚logischen Kugel‘, die an ihrer Oberfläche nicht nur eine, sondern eine Vielfalt von Auslegungen eigener Reflexivität erlaubt und einen anderen Sinn in dem – hier nur skizzierten – Modell für Modelle philosophischer Reflexionen, in dem weniger die Seite des bereits konstituierten Logos, als vielmehr die Seite des sich aus sich selbst heraus entfaltenden Logos thematisch war. Vollzugssinn und genetischer Sinn, freilich nicht gleich als performative Letztbegründung und als ontologische Entstehung, sondern vielmehr als Repetitionen der reflexiven Strukturierung, entfaltet als verschiedene, aber aufeinander verweisende Möglichkeiten, Philosophie zu verstehen, prägten dieses Bild und dieses Modell. Aber auch die vorliegende Arbeit konnte die Frage nach dem ‚Letzten‘, die vorher so oft thematisiert wurde, nicht nicht stellen – und so gerieten wenigstens vier reflexivitätslogische Verwirklichungen von Letztbegründung in den Blick: seinslogische Nivellierung, denklogische Differenzierung, dogmatischer Exzess und poetischer Prozess. Insbesondere den letzten beiden wurde viel Raum gegeben, weil in ihnen der philosophische Blick – wegen ihres Charakters von Letztbegründung als ‚Erstbegründung‘ – immer wieder über die bloß philosophische Perspektive hinausragt und hinein in die Konstitution von ‚Alles‘, entworfen von (diskursiver oder wirklicher) Gewalt oder entworfen durch die Freiheit, die sich in diesem Entwurf noch selbst entwerfen kann. Schließlich wurde der Versuch gemacht, an die Verwirklichung von Letztbegründung im Sinne der denklogischen Differenzierung anzuknüpfen – so aber, dass die reflexiven Sätze zwar vom Skeptiker nicht konsistent verneint, aber durchaus auf die Bestimmtheit des hier vorgelegten Logos verwiesen werden konnten. Der Sinn von Letztbegründung wurde dementsprechend umgekehrt, weg von der allzu starken Behauptung eines Redeabschlusses, einer für alle anderen unhintergehbaren Sache – die doch auch nur bestimmte Auslegung ist – hin zu ihrer Phänomenalität: Die Vielzahl von Letztbegründungen muss den Sinn von Letztbegründung nicht schon platt widerlegen, sondern kann ihn im Gegenteil bestätigen, wenn alle Letztbegründungen, die explizit reflexiv durchgeführt werden, nicht nur auf die jeweilige und bestimmte Auslegung zeigen, sondern – so wurde hier gesagt – auf den reflexiv verfassten ‚dialogischen Charakter‘ menschlicher Welt- und Selbstausslegung bezogen werden – der freilich auch wieder nur eine mögliche Auslegung der Reflexivität ist, in der *er* als *solcher* erscheint. Nicht also ‚die kommunikativen Voraussetzungen‘ oder ‚die Kommunikationsgemeinschaft‘, ‚die reflexive Komplikation‘ oder ‚das transzendente Ich‘, nicht ‚das Héteron‘ oder ‚die Iterationsform‘, auch nicht ‚die logische Position‘ oder ‚die Reflexivität‘ sind jeweils als ‚das Letzte‘ zu begreifen – sondern das, worauf sie alle zeigen und was sie alle aber – gemäß des Logos, der sie formuliert – bereits auf

bestimmte Weise ausgelegt haben. Wer sich von dem Phantasma befreit, es gäbe so etwas wie eine ‚ursprüngliche‘ Auslegung, nur weil der Gebrauch bestimmter Begriffsworte eingeschliffener ist als bei anderen, der kann per analogon, im Blick auf das Gemeinsame, in der Aufmerksamkeit auf die *In-Einander-Übersetzbarkeit*, verstehen, was hier als Verflechtung von Worüber, Worin und Woher angesprochen und mit Schällibaum als Reflexivität ausgelegt wurde.

Die vorangegangenen drei Kapitel haben versucht, im Ausgang von Schällibaums Analysen in *Reflexivität und Verschiebung*, *Macht und Möglichkeit* und *Alles sagen* – in Paralleldarstellungen zu den dort gegebenen und in eigenen Beispielen – eine Aufmerksamkeit auf Reflexivität in der Philosophie und auf die Verschiedenheit ihrer Erscheinungsweisen zu etablieren, von Anaximander bis zur Gegenwart. Für diese Darstellung wurden verschiedene Begriffe eingesetzt, die als eine erste kursorische Heuristik reflexiver Strukturierungen in philosophischen Reflexionen verstanden werden können.

Phänomen von Reflexivität in philosophischen Reflexionen ist die *Reflexions-Struktur* oder *reflexive Komplikation*, sofern sie eine *reflexive Komplikation* – qua Immanenz- oder Strukturbegriff – *thematisiert*. In einer Reflexions-Struktur ausgelegt wird die *logische Position*, als *Worin* (bzw. *Struktur von Worin/Worüber*). Sofern an der Reflexions-Struktur bemerkt wird oder bemerkt werden kann, dass dieses Worin immer schon nur ein bestimmtes ist, kann die logische Position auch ausgelegt werden als *Woher* dieses Worin. Sofern die logische Position als *Woher* ausgelegt wird, ist an einer Reflexions-Struktur die *Reflexivitäts-Struktur* bemerkt worden, die in insgesamt fünf Strukturmomenten expliziert werden kann: *Asymmetrie*, *Nachträglichkeit*, *reflexive Verschiebung*, *Differenz mit nur einem Relat* und *Grenze ohne Außen*.

Reflexivität erscheint in der Auslegung durch den Leser – bzw. den Autor als Leser – als *explizite* oder *implizite Reflexivität*. Explizite Reflexivität erscheint als Auslegung einer Reflexions-Struktur oder Reflexivitäts-Struktur in *zwei Richtungssinnen*, dem Richtungssinn der *logischen Auslegung* – ‚Von-wo-her‘, ‚immer dann, wenn ...‘, ‚dann schon ...‘, ‚Geltung‘, ‚Vollzugaspekt‘ – und dem Richtungssinn der *ontologischen Auslegung* – ‚Von-wo-aus‘, ‚immer schon‘, ‚Genese‘, ‚Bestimmungsaspekt‘ – der logischen Position. Welcher der beiden Richtungssinne vorliegt, ist nicht immer ganz einfach zu entscheiden; ein Hinweis auf ontologische Auslegung der logischen Position ergibt sich daraus, dass die logische Position als ‚reines x‘ oder ‚sich entziehendes x‘ erscheint, während in der logischen Auslegung die logische Position vor allem als Differenz-zu-..., Möglichkeit-zu-... oder so etwas wie ‚Dass:...‘ oder ‚Akt:...‘ ausgelegt wird. Gerade in der Explikation des *Woher* einer inhaltlich ausgelegten Reflexivitäts-Struktur kann es von Satz zu Satz, in kleinen Schritten, zu Wendungen von der logischen in die ontologische Auslegung und umgekehrt kommen – und kann auch noch dieser Verweis von ontologischer und logischer Auslegung *aufeinander* wahrgenommen werden (vgl. die Analyse zu Hölderlin). Während schließlich die logische Auslegung von Reflexivitäts-Struktur als reflexives oder transzendentes Argument eingesetzt werden kann (vgl. die Analysen zu Platon, Descartes, Kant), ergibt sich in der ontologischen Auslegung oftmals ein Changieren der verschiedenen Phänomene von Reflexivität: z. B. von der Setzung eines ‚(reinen) Transzendenten‘ zur Wahrnehmung der Struktur der ‚Transzendenz‘;

von der Wahrnehmung des ‚Entzugs‘ zur Wahrnehmung der ‚Ermöglichung‘ durch das, was sich entzieht; vom ‚Nichts‘ zum ‚Bezug auf ‚Nichts‘‘ usw. (vgl. die Analysen zu Plotin, Anselm, Schelling).

Die Wahrnehmungen von ‚reinem x ‘ bzw. ‚Entzug‘ gehören zum Phänomenbestand *impliziter Reflexivität* und zur häufigsten reflexiven Problematik in philosophischen Texten. Implizite Reflexivität erscheint als *Reduktion* bzw. – auf dessen ‚Rückseite‘ – *Regress*, z. B. im ‚infiniten Regress‘, als Versuch, die logische Position ‚vollständig‘ einzuholen. Sie erscheint als *Dogmatismus*, der zugleich einen *Skeptizismus* ermöglicht, die einander in einem ‚possibleren Wechselspiel‘ umkreisen. ‚Implizit‘ bleibt hier stets eine Hinsicht der reflexiven Komplikation – ‚auf ... hin‘ bzw. ‚von ... her‘ –, die durch Verabsolutierung der anderen Hinsicht sich auswirkt als (performativer) Widerspruch, infiniter Regress, Paradoxon oder *petitio principii*. Insbesondere (performativer) Widerspruch, infiniter Regress oder *petitio principii* gehören zu den reflexionslogisch (bzw. denklogisch) ausgeprägtesten Problemlagen philosophischen Denkens. Ihnen stehen, spätestens seit Platon und Aristoteles, die beiden ‚Prinzipien‘ des *Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch* und die *Zurückweisung der petitio principii* gegenüber, die ebenfalls einander ergänzende Phänomene impliziter Reflexivität betreffen: den Selbstwiderspruch bzw. die Selbstermächtigung. – Auf begrifflicher Ebene erscheint implizite Reflexivität in *reflexiven Resten*, d. h. Begriffen, die sich reflexionslogisch (bzw. denklogisch) selbst widersprechen. Unterschieden wurde zwischen *Präsenzresten* – ‚reines x ‘, ‚reiner Vollzug‘ – und *Transzendenzresten* – ‚uneinholbares x ‘, ‚unerkennbarer Inhalt‘ –, wobei diese reflexiven Reste stets an den Logos gebunden sind, der sie formuliert, sowie Begriffen, die Präsenz- und Transzendenzaspekt – quasi in einer Verdinglichung des Wechselspiels von Reduktion und Regress – miteinander vereinigen. Gerade an solchen Begriffen – genannt wurden ‚Eines‘, ‚Sein‘, ‚Gott‘ und ‚Absolutes‘ – kann dann wieder eine Vielzahl von reflexiven Hinsichten, explizit wie implizit, ausgelegt werden. Gemeinsames Merkmal reflexiver Reste ist, dass sie durch die Reduktion reflexiver Hinsichten wie vorliegende ‚Sachen‘ oder metaphysische ‚Entitäten‘ erscheinen. Dieses Merkmal wurde hier *Nivellierung* genannt und die Wahrnehmung von Nivellierung – z. B. unter dem Titel des ‚transzendenten Scheins‘ oder der ‚Verdinglichung‘ – zu den Hauptproblemlagen des 19. und 20. Jahrhunderts gezählt. Weil sie Begriffe als Sachen und logische als ontologische Verhältnissen auslegt und diese Auslegungen dann zumeist ein ‚Erstes‘, ‚Letztes‘, ‚Vor‘ oder einen ‚Grund‘ oder ein ‚Fundament‘ betreffen, wurde die (Letzt-) Begründung durch reflexive Reste auch *seinslogische Nivellierung* genannt. Ihr gegenüber steht die *denklogische Differenzierung*, die hier immer wieder thematisiert und vorgeführt wurde – als Explikation impliziter Voraussetzungen, als explizite Reflexivität, als Differenzierung der asymmetrischen Hinsichten der reflexiven Komplikation sowie z. B. in Platons Dialektik, Kants transzendentaler Logik und Wittgensteins operativer Aufmerksamkeit auf die Regionalität des Sprachspiels. Dabei bleibt die reflexiv aufeinander verweisende Phänomenalität von seinslogischer Nivellierung und denklogischer Differenzierung stets erhalten: Nicht ist Nivellierung ‚schlecht‘ und Differenzierung ‚gut‘, sondern die Nivellierung ist, eben weil sie Gedachtes zu Gegebenem sedimentiert, auch poetisch im Sinne der Schöpfung von Kultur und Wert. Seinslogische Nivellierung und denklogische Differenzierung stehen als reflexive Phänome-

ne in einer *gegenwendigen Fügung*, die sie asymmetrisch aufeinander angewiesen sein lässt. Sofern denklogische Differenzierung sich stets nur sinnvoll auf bestimmte Logoi richten kann, kann es ihr schon von ihren eigenen Voraussetzungen her nicht darum gehen, seinslogische Nivellierung irgendwie ‚vollständig‘ aufzuheben. Sie würde sich damit selbst mit aufheben. Und an seinslogischer Nivellierung bleibt immer die Möglichkeit offen, die impliziten Hinsichten zu explizieren.

Mit der gegenwendigen Fügung von seinslogischer Nivellierung und denklogischer Differenzierung wurden zwei Begründungsstrategien angesprochen, die sich wiederum letztbegründend oder – per Dogma oder Postulat – quasi ‚erstbegründend‘ einsetzen lassen. Damit ergeben sich insgesamt vier reflexive Letztbegründungsstrategien – oder im jeweiligen Logos: Verwirklichungen von Letztbegründung –, mit denen philosophische Ansätze operieren: seinslogische Nivellierung, denklogische Differenzierung, *dogmatischer Exzess* und *poietischer Prozess*. Insbesondere die letzten beiden Begründungsstrategien lassen sich – ganz im Sinne der in Kapitel 4 implementierten strukturlogischen Hinsicht – nicht nur auf philosophische, sondern auch auf nichtphilosophische Logoi anwenden. Die denklogische Differenzierung, der auch die vorliegende Arbeit folgt, wurde außerdem im Hinblick auf Argumente betrachtet, die den Leser – z. B. den Skeptiker – in die Argumentation miteinbeziehen und so als *reflexive* oder *transzendente Argumente* erscheinen können.

Für die Anwendung dieser Heuristik muss schließlich noch einmal an die begrifflichen Differenzierungen in den Kapitelabschnitten 6.1 und 6.2 erinnert werden: Die Lektürehinsicht sieht hin auf reflexive Verhältnisse im Logos einer philosophischen Reflexion. Der *Logos* ist nicht der Text, sondern die vom Text her ermöglichten logischen Verhältnisse, das wesentlich virtuelle Verhältnissystem, das *zugleich* gebunden ist an die bestimmten Setzungen des Textes. Rechtfertigungsgrundlage einer reflexionslogischen oder reflexivitätslogischen Explikation ist so stets der Text in dem, was er als Logos ermöglicht. – Der Ausgangspunkt einer philosophischen Reflexion wurde hier weiterhin als *Problem* verstanden, d. h. als eine Frage, die zugleich ihr eigenes Fragen noch mitthematisiert bzw. ihre mögliche Antwort selbst in Frage stellt. Daraus ergibt sich für die Heuristik eine Art erstes, sehr vorläufiges, ‚Gerüst‘ einer philosophischen Reflexion: *Problemstellung* – Entfaltung des *bestimmten Logos* im und durch den Text – Auslegung von ‚Anfang‘ und ‚Ende‘ als (ggf. letztbegründende) *Auslegung von Reflexivität*.

7.2. Die Entfaltung der reflexiven Figuration

Für die hier vorgestellte Lektürehinsicht ist allerdings noch einmal genauer darzustellen, wie die Entfaltung des bestimmten Logos – ausgehend von den ‚Eckpunkten‘ Problem und expliziter Auslegung von Reflexivität – von ihr aus in den Blick genommen werden kann. Es ist ja, wie die vorliegende Arbeit an vielen Beispielen vorgeführt hat, durchaus möglich, einfach die verschiedenen Erscheinungsweisen von Reflexivität in philosophischen Reflexionen zu beschreiben und zueinander vergleichend in ein Verhältnis zu setzen. Das in Kapi-

telabschnitt 6.2 gegebene *Modell für Modelle philosophischer Reflexionen* (MMPR), das in Schällibaums Aufsatz *Alles sagen* quasi idealtypisch vorgeprägt ist, ermöglicht aber noch ein anderes Verständnis reflexiver Strukturierung. Dieses Verständnis geht davon aus, dass sich ein philosophischer Logos von einer Problemstellung her entfaltet und in dieser Entfaltung – quasi zurückblickend auf den eigenen Weg – das Problem, die Problemstellung, das Wie des eigenen Fortgangs, die Verhältnisse der operationalen Begrifflichkeit auslegt und dadurch zuallererst begrifflich festmacht. Zentral für dieses *quasi*-genetische Verständnis philosophischer Reflexionen ist die konstitutive Differenz zwischen Leser und Logos, die bereits in den Kapiteln 2 und 3 angesprochen wurde: Der Leser sieht immer mehr als der Logos, weil alles, was der Logos an sich selbst wahrnimmt und auslegt, wieder im Text steht und logisch durch Begriffe ausgelegt wird, die nicht eigens thematisiert werden – weil sie sonst wieder thematisiert wären etc. Der Leser kann das thematische Selbstverhältnis philosophischer Reflexionen mit dem der Thematisierung selbst vergleichen, die ihm vorliegt. Weil er das kann, ist es z. B. möglich, die Auslegung des Wie – die Angabe der ‚Methode‘ – mit dem tatsächlichen Wie zu vergleichen und die philosophische Reflexion daraufhin kritisch zu betrachten. Diese operational aufmerksame kritische Hinsicht zieht sich konstant von Platon bis Derrida. Neben dieser kritischen Hinsicht ist aber auch eine deskriptive Hinsicht auf den Text und den von ihm ermöglichten Logos möglich: Der Leser kann eine Problemstellung unterscheiden von der Auslegung dieser Problemstellung und ihres Problems; er kann eine Vorgehensweise unterscheiden von der Auslegung dieser Vorgehensweise; er kann schließlich Reflexivität wahrnehmen und sie mit dem vergleichen, was der Text als *seine* Reflexivität auslegt.

Von hier aus lässt sich nun das *quasi*-genetische Verständnis reflexiver Strukturierungen in einer philosophischen Reflexion genauer fassen. Ausgangspunkt sind dabei noch einmal Schobingers Explikationen zur *Genese philosophischer Begriffe* und Schällibaums Explikationen zur Auslegung der jeweils eigenen Reflexivität von und in philosophischen Reflexionen, die zu einem Begriff *expliziter* Reflexivität führen, insofern diese auf eine bestimmte und für den philosophischen Ansatz überhaupt signifikante und stabile Weise ausgelegt wird. Damit wird der Erscheinungsweise impliziter Reflexivität – den *reflexiven Resten* – eine Erscheinungsweise expliziter Reflexivität an die Seite gestellt, die es erlaubt, in einer philosophischen Reflexion den Weg zu verfolgen, auf dem sich diese Auslegung von Reflexivität ergeben hat: die *reflexive Figuration*.¹³⁹² In den vorangegangenen Kapiteln wurden solche reflexiven Figurationen bereits ausgelegt, zumeist als Figuren denklogischer Differenzierung oder poetischer Prozesse: Die ‚Arbeit‘ des ‚héteron‘ bei Platon, die ‚epistrophé‘ bei Plotin, das ‚transzendentale Ego‘ bei Kant oder das ‚Sprachspiel‘ bei Wittgenstein, nicht als ‚Sachen‘, sondern als *Chiffren* für reflexionslogisch komplizierte Konzepte, sind Beispiele für solche reflexiven Figurationen, die man auch Gedanken- oder *Denkfiguren* nennen kann. Auch die Strukturmomente von Reflexivität – Asymmetrie, Nachträglichkeit, reflexive Verschiebung, Differenz mit nur einem Relat, Grenze ohne Außen – sind in dieser Hinsicht reflexive Figurationen, hier: der vorliegenden philosophischen Reflexion.

¹³⁹² Vgl. zur Begriffsgeschichte von ‚figura‘ Auerbach, Erich: *Figura*, in: *Archivum Romanicum* 4 (1938), S. 436-489.

Reflexive Figurationen ergeben sich so zunächst aus Selbstaussagen philosophischer Reflexionen: „Es gehört zu den Eigenarten philosophischer Texte, sich selbst operational auszulegen.“¹³⁹³ Dieser Selbstbezug kann alles Mögliche betreffen – operative Faktoren: Begriffe, bestimmte Unterscheidungen, logische Mehrfachbezüge –, aber eben auch reflexive Problemlagen, die in der Explikation impliziter Voraussetzungen selbst zu Begriffen gerinnen und sich als solche dann wieder ins Verhältnis zu anderen Begriffen setzen lassen. Die Explikation impliziter Voraussetzungen in einer philosophischen Reflexion kann dann in der fortschreitenden Selbstaussage wieder Ähnliches und Verschiedenes an den so gewonnenen Begriffen feststellen und die gemeinsamen Hinsichten in wiederum allgemeineren – oder: in im Hinblick auf die als ‚konkret‘ wahrgenommenen Einzelprobleme als ‚allgemeiner‘ wahrgenommenen – Begriffen auslegen. Die Begriffsarbeit als rückwendige Selbstaussage, als ‚auf den Begriff bringen‘ bereits operativ etablierter logischer Verhältnisse, kann sich so inhaltlich auch darstellen als ‚klassische‘ Begriffsarbeit der ‚Generalisierung‘ durch Auslegung von Gemeinsamkeiten unterschiedlicher reflexiver Problemlagen. Schließlich kann eine solche Auslegung einen Begriff hervorbringen, der als Chiffre stellvertretend für das Gemeinsame der zunächst verschiedenen Problemlagen und/oder Problemformulierungen stehen kann, einen reflexiven Rest oder eine reflexive Figuration. Sie wird dann einerseits abhängig von dem bisherigen Explikationsverlauf sein: Um sie zu verstehen, muss der Leser gleichsam den ‚Weg‘ zu ihr nachvollziehen, auch deswegen, um sie nicht im Vorhinein als Sache aufzufassen oder als Problem, das man irgendwo anders her hätte. Eben das war ja der Sinn von Bergsons Erinnerung, daran, dass die Lösung eines philosophischen Problems und das Verständnis der Problemstellung in vielen Fällen zwei Seiten derselben Medaille sind.

Eine reflexive Figuration (oder ein reflexiver Rest) ist so ebenfalls der von Schobinger in Kapitelabschnitt 2.3 festgestellten Genese philosophischer Begriffe unterworfen, d. h. einem „Prozeß, der weitgehend unterschwellig stattfindet und allmählich zur thematisierenden Oberfläche eines Textes vordringt, wo er einen Term für den definitiven Zugriff freigibt. [...] Das Sicheinstellen eines solchen Begriffs kann auch das Ergebnis einer operationalen Auslegung des eigenen Denkwegs durch den Autor sein: Dieser nimmt rückblickend Faktoren wahr, die unterschwellig den Gang seiner Überlegungen bestimmt haben und, einmal als solche freigestellt, die Tragweite philosophischer Begriffe besitzen können.“¹³⁹⁴ Der Autor – d. h. für den Leser: die philosophische Reflexion – kann sich dabei „lediglich im Nachhinein auf seinen Text zurückwenden [...]. Wobei diese Rückwendung selbst die operative Verflechtung von thematischen und operativen Begriffen fortschreibt.“¹³⁹⁵ Jede Selbstaussage, auch diejenige reflexiver Problemlagen oder Strukturierungen im eigenen Logos, schreibt diesen Logos fort und ermöglicht neue Auslegungen, Zusammenfassungen, Differenzierungen und Chiffrierungen. Ein philosophischer Logos, der die eigenen reflexiven Verhältnisse als Begriffe auslegt und diese wieder – z. B. in konstruktiver Absicht – in reflexive Verhältnisse setzt, kann bei fortschreitender Entfaltung eine hohe Gesamtkomplexität

¹³⁹³ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit (wie Anm. 172), S. 37.

¹³⁹⁴ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 22.

¹³⁹⁵ Hiltmann, Aspekte sehen (wie Anm. 171), S. 14.

erreichen. Je konsequenter er dabei auf seinen eigenen Chiffrierungen aufbaut, desto mehr kann für den unbedarften Leser, der die Begriffsentwicklung nicht von Anfang an begleitet hat, der Eindruck einer regelrechten ‚Codesprache‘ entstehen, vor allem dann, wenn eine philosophische Reflexion entdeckt, dass jeder Ausdruck reflexiver Verhältnisse immer nur eine bestimmte Auslegung sein wird – und dementsprechend immer spielerischer mit ganz verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten zu experimentieren beginnt. Ganz ähnlich wie in der formalen Logik oder Mathematik ermöglicht eine hinreichend vielfältige und systematische reflexive Begriffswelt so eine reflexionslogische Kombinatorik, in der sich – wie beim ‚Hineinzoomen‘ in ein Fraktal – bei fortlaufender Selbstausslegung reflexive Figurationen kombinieren, ausdifferenzieren, neue Differenzen sich öffnen, andere sich schließen und sich so in einer Art organischer und jeweiliger Selbstentfaltung das *reflexive Gerüst* einer philosophischen Reflexion *fortschreibt*. Die reflexive (Auslegungs-) Bewegung durch die philosophische Reflexion ist zugleich Gerüst *und* Genese ihres Logos, die Arbeit der Auslegung, die in und aus der philosophischen Reflexion eben ‚entsteht‘ und zu den in Text niedergelegten Gedanken ‚wird‘. Solche Bewegungen werden dann oft als ‚spekulativ‘ und ‚weltfremd‘ angesehen, obwohl sie, konkreter als jede sich abstrakt auf Begriffe, Themen und Methoden festlegende philosophische ‚Theorie‘, zugleich ein Beispiel für die Denkbeziehung gibt, die sie fortlaufend beschreibt.

Die hier gegebene Antwort auf die Frage nach der Entfaltung des bestimmten Logos lässt sich also wie folgt zusammenfassen: Philosophische Begriffe sind Begriffe in einem und für diesen Logos. Reflexive Figurationen sind philosophische Begriffe. Genauer: Sie sind für den Leser in der hier vorgestellten Lektürehinsicht immer Begriffe – für die philosophische Reflexion können sie ganz unterschiedlich erscheinen: natürlich auch als Begriffe, aber auch als Prinzipien, Sachen, konstitutive Differenzen, zugrundeliegende Strukturen (oder Strukturierungen) oder als logische oder ontologische Bewegungen, d. h. als Vollzug, Verschiebung, Differenzierung oder Genese. Der Leser kann demgemäß Reflexivität wahrnehmen und er kann wahrnehmen, wann eine philosophische Reflexion ein reflexives Verhältnis auslegt und wie sie es auslegt:

„Phänomen von Reflexivität ist [...] die Reflexionsstruktur in philosophischen Texten. [...] *Das Spezifische der Philosophie besteht* [...] *in ‚ihrer‘ Reflexivität*. Es besteht [...] im besonderen Vermögen bezüglich Reflexivität, das sie so auszeichnet, dass Reflexivität gleichsam ‚ihre‘ wird, dass sie in der Reflexivität arbeitet oder sie arbeiten lässt. [...] Das Spezifische der Philosophie besteht in der *Wahrnehmung der Reflexivität*, [...] so dass die Reflexivität je als ihre eigene erscheint.“¹³⁹⁶

Aus dieser Auslegung der jeweils eigenen Reflexivität ergibt sich eine Spannbreite: Sofern das Ausgangsproblem bereits ein reflexives Problem ist, es aber als solches noch nicht eigen ausgelegt ist, kann der Leser – so wurde gesagt – den Weg der Selbstausslegung dieser Reflexivität in und durch die philosophische Reflexion verfolgen, der z. B. zunächst in immer neuen ‚Lösungswegen‘, Reformulierungen in anderer Begrifflichkeit, oder methodischen Einfällen bestehen kann. Sofern die problematische Reflexivität dann eben nicht ‚ge-

¹³⁹⁶ Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 138-139.

löst‘ oder ‚aufgelöst‘ wird, sondern sich in den verschiedenen Lösungsansätzen vielmehr als Problem perpetuiert, kann eine philosophische Reflexion irgendwann dazu übergehen, die reflexive Struktur selbst auszulegen. Diese Auslegung wird hier als *reflexive Figuration* bezeichnet – sie wird sich im weiteren logischen Verlauf der philosophischen Reflexion dann als stabile Referenz erweisen, die in der Lektüre dann sowohl vom Leser als auch von der philosophischen Reflexion als ‚Hauptproblem‘ ausgewiesen werden kann. Eine reflexive Figuration ist also das *Ergebnis einer operationalen Selbstausslegung einer philosophischen Reflexion hinsichtlich ihrer eigenen Reflexivität*.

Der Leser kann vermittels der hier vorgestellten Lektürehinsicht also auch philosophische Reflexionen miteinander in einen Vergleich bringen, indem er den Weg verfolgt von den impliziten Voraussetzungen von Reflexivität in Problemstellungen, die den Logos als sein Movens vorantreibt, bis hin zur allmählichen Explikation und ‚Freigabe‘ dieser Reflexivität in einem Begriff, der als reflexiver Rest – implizite Reflexivität – oder als reflexive Figuration – explizite Reflexivität – die ‚Sache des (eigenen) Denkens‘ fest schreibt.¹³⁹⁷ Eine solche Beschreibung der rückgewendeten Entfaltung von Reflexivität, ihrer fortlaufenden und allmählichen Übertragung vom Impliziten ins Explizite, in der Begriffsarbeit einer philosophischen Reflexion, kann dann – als eine mögliche Aufgabe der hier gegebenen Lektürehinsicht – *genetische Explikation von Reflexivität* vom operativen Faktor zur inhaltlichen Auslegung in reflexiven Figurationen (bzw. Resten) heißen. Sie ermöglicht damit die Verknüpfung von reflexiven Problemzusammenhängen, die über mehrere Texte eines Philosophen reichen können, *hinsichtlich* der Problematisierung und Explikation von Reflexivität. So kann im reflexiv aufmerksamen Lesen ein sehr kurzer Textabschnitt untersucht werden, ein geschlossener Textteil, wie Kapitel, Teile, Aufsätze, Werk usw., schließlich ganze Gefüge und Werkkomplexe. Diese Variabilität sichert die Individualität und Falsifizierbarkeit der Analyse und ermöglicht dadurch ganz verschiedene Kombinationen mit bestehenden anderen Hermeneutiken.

7.3. Philosophie und Lektürehinsicht

Man stelle sich zehn Philosophen vor, die um einen runden Tisch herum sitzen und alle über *denselben* philosophischen Text streiten: Was der Text *eigentlich* sagen will, was die vom Autor *ursprünglich intendierte* Bedeutung dieses oder jenes Textteils, welche nun die

¹³⁹⁷ Vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 230: „Gerade weil das Problem am Anfang nicht als solches nennbar ist, ist es die Sache selbst [die vorantreibt] – und nicht bloß irgendein Thema. An ‚Problem‘ zeigt sich [...] die Verschränkung von Thematisierung und Sache. Sie liegt darin, dass die Sache im Prozess nicht mit dem Thematisierten koinzidiert, sondern nebenher läuft [...]. Sie ist das Zusammen von Nachträglichkeit, Umkehr und Asymmetrie.“ Und S. 223: „So könnte behauptet werden, dass die Reflexionsstruktur einer bestimmten Philosophie ihre Sache sei, oder besser: die Darstellung dieser Sache. In dieser Parallelität muss die Nähe von ‚Sache‘ und ‚Reflexivität‘ offen gelassen werden. Sie sind zwei Momente eines Prozesses, welcher umgekehrt auf Reflexionsstruktur *hin* geht. Sache ist das, was *zu* einer Reflexion zwingt und eine bestimmte Reflexionsstruktur auslöst.“

dem Text zugrundeliegende *Wahrheit* sei. – Die zehn Philosophen äußern zehn verschiedene Ansichten über den Text und rechtfertigen ihre Ansichten z. B. mit: angesehenen wissenschaftlichen Meinungen von einem sogenannten ‚Klassiker‘, einer als ‚kanonisch‘ aufgefassten Meinung eines Forscherkollektivs oder eines renommierten Exegeten; mit ihrer langjährigen Erfahrung in der Auslegung philosophischer Texte; mit der expliziten oder impliziten Hinzunahme weiterer Texte des von der Analyse betroffenen Autors – vorzugsweise solcher Texte (z. B. auch in einer alten oder neuen Fremdsprache), die den anderen weitestgehend unbekannt sind; historisch-biographischen Anekdoten aus dem Leben des Philosophen, vorzugsweise aus dem Abfassungszeitraum des betreffenden Textes usw. Die hinzugezogenen Texte werden jeweils als Rahmen für die Auslegung des gemeinsamen Ausgangstextes für alle anderen vorausgesetzt, um über die eigene Meinung zu entscheiden, vor dem Hintergrund von Vorstellungen wie ‚Ursprünglichkeit‘, ‚Vollständigkeit‘ und ‚Authentizität‘.

Die zehn Philosophen versuchen sich so in ihren Auslegungen mit ‚geborgten‘ Geltungsvoraussetzungen zu übertrumpfen, sei es durch einen nicht von allen geteilten Wissensvorsprung (dieser und jener Quelle, dieser und jener Auslegung) und einer sukzessiven Erweiterung des Auslegungsspielraumes, sei es durch ein *argumentum ad verecundiam*: „X sagt y – und X ist anerkannt/seriös/renommiert, deswegen glaube ich ihm/muss er richtig liegen“. Solche Argumente sind unproblematisch, wenn der Verweis auf eine historische Sachlage dabei hilft, eine falsche Vorannahme zu entkräften oder der Blick auf das Ansehen einer bestimmten Lektüre die Plausibilität der Textangemessenheit ihres Lektüreergebnisses erhöht. Ebenso gut kann aber auch die Hinzunahme weiterer Texte und Kontexte den Umstand verschleiern helfen, dass man mit dem Ausgangstext nicht viel anzufangen weiß oder dass eine ganze Forschergeneration, durch bestimmte Paradigmen in der universitären Ausbildung geprägt, einen bestimmten impliziten Rahmen für die Auslegung eines Textes schon mitbringt. Ein solcher Rahmen kann sich dann als eine operativ wirksame, weil fortlaufend eingeübte, Rezeptionshaltung reproduzieren, die – gleichsam *ad nauseam* – mit der Zeit zu einer nicht weiter reflektierten Geltungsvoraussetzung der Lektüre sedimentiert. Und ebenso gut kann auch das Autoritätsargument mit der Zeit zur Mystifizierung der Exegeten beitragen, die eine noch größere Mystifizierung des jeweils ausgelegten Autors nach sich zieht – „wenn schon X den Autor Z nicht versteht, wie soll das jemand können, der nicht X ist?“ – so dass sich, ebenfalls mit der Zeit, gleichsam hierarchische Schichten der Sprecherlaubnis bezüglich philosophischer Texte über ihnen auftürmen, die aus nichts anderem bestehen als aus der Fiktion einer im Vorhinein angenommenen größeren Dignität der exegetischen Rede.

In dieser Fassung des Gleichnisses von den zehn Philosophen ist auffällig, dass erstens jeder einzelne Philosoph versucht, das Recht seiner Auslegung *gegen alle anderen* durchzusetzen, ganz so, als handelte es sich um einen Wettbewerb der besten Auslegung (mit wesentlich unklarem Kriterium, was hier ‚gut‘ und was ‚besser‘ sei).¹³⁹⁸ Zweitens wird das Interpretans

¹³⁹⁸ Die Vorstellung eines solchen Wettbewerbs gehorcht den Regeln der Rhetorik wesentlich mehr als den Prinzipien logischer Argumentation – in Autoritätsargumenten mit Bezug auf Einzelne oder die ‚community‘, in *petitiones principii* bezüglich angeblicher ‚Evidenz‘ oder ‚Nichtevidenz‘ bzw. ‚Kontrafaktizität‘ – und doch

wie selbstverständlich aus einem Bereich gewählt, der möglichst *nicht allen anderen* zugänglich ist oder der mit dem Fehlschluss der anekdotischen Evidenz Authentizitätssimulationen installiert, die eine größere ‚Nähe‘ des Anwenders suggerieren, obwohl er wie alle anderen Leser desselben Textes ist. Drittens wird, gewissermaßen als *Movens* der miteinander wettstreitenden Auslegungen, dem Text irgend eine Form von *ursprünglichem Sinn* unterstellt, den es mit der ‚richtigen‘ Auslegung oder ‚Methode‘ herauszufinden gälte – wobei die ‚richtige‘ Auslegung *keinen Einspruch mehr von anderen* zulassen darf bzw. die Möglichkeit des Widerspruchs irrtümlich als Anzeichen dafür genommen wird, dass eine solche ‚richtige‘ Auslegung *noch nicht* erreicht sei. Eine ‚richtige‘ Auslegung, die gleichsam *das Gegenstück zu einem unterstellten ursprünglichen oder identischen Textsinn* darstellt, muss also anderen Auslegungen gegenüber eine *höhere Dignität* aufweisen und setzt dies mit allen verfügbaren Mitteln durch.¹³⁹⁹ – Im Verlauf des Gesprächs der zehn Philosophen werden sich dementsprechend diejenigen Geltungsansprüche durchsetzen, die die höchste Dignität – durch schiere Überredung, durch implizites oder explizites Machtgebaren, durch implizite Geltungsvoraussetzungen – auf sich vereinigen können. Abweichende und extravagante Meinungen werden als *randständig* und *dem herrschenden Diskurs widersprechend* gekennzeichnet; unbekanntere Stimmen werden als *poetae minores* dem Dogmatismus der Aufmerksamkeitsakkumulation unterworfen: Anerkannt ist nur, wer bekannt ist – wenn aber immer nur bekannte Stimmen genannt werden, dann erstarrt die Anerkennung zur Scholastik.¹⁴⁰⁰

prägt sie weite Teile der philosophischen Diskussion. – Vgl. zu den, mittlerweile insbesondere in der angelsächsischen Philosophie inflationär gebrauchten, ‚Evidenz-‘ bzw. ‚Intuitionsargumenten‘ Lange, Ernst M.: Nagel, Wittgenstein und Skeptizismus [online-Publikation 2007], S. 3 Anm. 7: „Das [ein solches Argument, D.P.Z.] bringt den Kontrahenten in einem rationalen Disput in nicht wett zu machenden Nachteil, weil, wer si[ch] auf Intuitionen berufen zu können beansprucht, immer eine zusätzliche Ressource zur Verfügung hat, die dem anderen gegebenenfalls nicht zu Gebote steht. Ich halte die Berufung auf Intuition in begrifflichen Fragen grundsätzlich für eine Ausrede. Denn ‚Intuition‘ heißt ‚Anschauung‘ und wir haben von Begriffen keine Anschauung, sondern nur Verständnis im Operieren nach den Regeln, die die Begriffe bestimmen. Dass wir diese so assimiliert haben, dass sie uns zu ‚intuitivem‘ Vorgehen in Stand setzen (Vorgehen, das nicht von vornherein alle seine Schritte ausweisen kann), ist unbestreitbar, aber Philosophie hat die Schritte explizit zu machen, nicht sich bei ihrer intuitiven Beherrschung zu bescheiden.“ Vgl. <http://www.emlange.de/inhalt/onlineOriginale/pdf/BmL15.pdf>, abgerufen am 14.07.2014, 14:50. – Vgl. auch Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 231.

¹³⁹⁹ In einer solchen Umwandlung des Anknüpfenkönnens in ein Anknüpfenmüssen qua implizite dogmatische Setzungen gewinnt die *philosophia perennis* dann schnell den Charakter der Figur der ‚ewigen Wiederkehr‘: Jede Auslegung bleibt eine bestimmte, eine unter vielen – und doch kann man der weiteren Auslegung nicht entsagen, liegt der eigentliche Textsinn oder die vermutete philosophische Wahrheit doch irgendwo in dem gemeinsamen Ausgangstext verborgen. Mit der damit verbundenen Frustration gehen Philosophen ganz unterschiedlich um – einige präparieren aus den tradierten Texten Argumentationsstrukturen heraus, um sie dann mit viel Aufwand als ‚überholt‘ oder zumindest nicht mehr ‚zeitgemäß‘ oder umgekehrt als ‚Vorläufer‘ und ‚Wegbereiter‘ des eigenen Ansatzes zu kennzeichnen; andere wiederum fügen sich der heilsgeschichtlichen Vorstellung einer unendlichen Approximation an eine philosophische Wahrheit, die sich gleichwohl auf ewig entziehen wird. So spielen Dogmatismus und Skeptizismus auch in philosophischen Rezeptionsstrategien und ihren Voraussetzungen eine tragende Rolle.

¹⁴⁰⁰ Das ist der ‚double bind‘ des Zitierkartells: Zitiert wird nur, wer auch von allen anderen zitiert wird und wer diejenigen zitiert, die alle anderen zitieren. Solche Systeme sind von diesem ‚double bind‘ her von ‚außen‘ schwer zu irritieren.

Eine solche Gesprächspraxis, wie sie hier in dem Gleichnis von den zehn Philosophen dargestellt wird, ist dann gleichbedeutend mit der Etablierung einer bestimmten Diskursmacht („Aha, so gewinnt man also einen Disput, das mache ich ab jetzt immer so“), einer Diskurspolizei („das ist seriös/unseriös“) und einer Diskurshoheit („X sagt/Ich sage ... und deswegen ist es richtig“).

Man stelle sich nun in einer Abwandlung des Gleichnisses vor, jeder der zehn Philosophen würde *allen anderen* nicht nur seine eigene Auslegung zugänglich machen, sondern auch *diejenige Position, von der aus er sie vertritt*: D. h. seine hermeneutischen *Vorentscheidungen* darüber, auf die er sich in seiner Auslegung bezieht; die *Voraussetzungen* für die Auslegung dieses Textes (oder aller möglichen anderen), die aus seiner Sicht *auch für alle anderen* gelten sollen; schließlich die *Kriterien seiner Einschätzung* des Textes und seine *Überzeugungen* darüber, *inwiefern mit Bezug auf den gemeinsam geteilten Text* diese Kriterien *für alle anderen* auch gelten sollen. Mit einer solchen *Rechtfertigung* der eigenen Perspektive würde jeder der zehn Philosophen *allen anderen* seine Voraussetzungen *zugänglich* machen können, d. h. *jeder andere* könnte *probehalter* eine so vorgetragene Perspektive einnehmen – oder umgekehrt dazu einladen, *zusätzlich zur* bereits eingenommenen Perspektive einmal eine *andere* Perspektive auszuprobieren.¹⁴⁰¹ – Der Bezugspunkt der Auslegungen wäre damit nicht irgendein implizites Wissen oder ein durchzusetzender Geltungsanspruch, sondern *der Text selbst inklusive des jeweiligen und bestimmten Bezugs zum Text* – womit jede Lektürehinsicht als Aufeinanderbezogenheit von Interpretans und Interpretandum *für alle anderen einsehbar, einnehmbar und hinsichtlich Reichweite und Konsistenz überprüfbar* wird.

Man stelle sich schließlich die Konsequenz aus dieser veränderten philosophischen Rezeptionshaltung vor: Einige Positionen werden sich in Bezug auf ihre Textauslegung als *unhaltbar* erweisen, weil sie implizit *a priori jeden Text ihrer eigenen Überzeugung unterordnen*, – sei diese geprägt durch bestimmte Vorstellungen von ‚Wissenschaft‘, ‚Logik‘, ‚Empirie‘, ‚Sprache‘, ‚Geschichte‘, ‚Biographie‘, ‚Psyche‘, ‚Geist‘ oder ‚Rationalität‘ im Allgemeinen, – sei diese bestimmt durch persönliche Glaubensüberzeugungen oder der Annahme einer (impliziten) Letztbegründung. Diese Positionen müssten zuallererst in eine Rechtfertigung dieser impliziten Überzeugungen eintreten, weil sie nicht einfach davon ausgehen können, dass alle anderen schon *vom selben Rahmen aus* sprechen wie sie selbst. – Einige Positionen wiederum werden sich als *Verkürzungen in Bezug auf den Text* erweisen: Es wird solche geben, die den gesamten Text von einer *bestimmten Textstelle*, die als besonders klar erscheint, zu erschließen versuchen; solche, die von bestimmten *Leitbegriffen* ausgehen, von denen sie annehmen, dass sie in der geheimen Asservatenkammer aller Begriffe schlummern und für jeden Text dasselbe bedeuten müssen; schließlich solche, welche die für sie *‚dunklen‘ Stellen*

¹⁴⁰¹ Die fehlende Bereitschaft dazu ist oft begleitet durch die teilweise irrationale Angst, der Text oder der Autor bzw. die andere Perspektive könnte einen quasi ‚überrumpeln‘ und der eigenen Perspektive berauben. Auch hier gilt: Nur derjenige, der a priori seine eigene Perspektive *verabsolutiert* hat, muss diese Angst auch tatsächlich haben – darum, weil er ebenso a priori alle anderen Perspektiven ausgeschlossen hat. – Allen anderen ist zu sagen: Wer einen Roman über eine Welt voller Drachen und Trolle liest – glaubt der dann auch daran, dass ihm beim nächsten Einkauf ein Drache den Weg versperren wird oder dass ein Troll unter seinem Bett wohnt? – Kurz: Wir sind mit ausreichend Bereitschaft in der Lage, ganz verschiedene Perspektiven einzunehmen und sie miteinander zu vergleichen. Und wir wissen, dass wir das können, weil wir es fortlaufend tun.

fortlassen und den Text so der eigenen Auslegung anpassen und nicht umgekehrt. – Dann wiederum wird es Positionen geben können, welche den Text für eine *Rede über Dinge* halten und sich auf die *inhaltliche Haltbarkeit* der Behauptungen beziehen, indem sie diese Rede mit empirisch wissenschaftlichen Daten oder Ergebnissen vergleichen. – Wieder andere werden den Text als eine *Begründung oder Rechtfertigung einer Rede* auffassen können und von daher vor allem logische Maßstäbe an die Rede anlegen. – Die allermeisten jedoch werden eine Mischung der genannten *Perspektiven* vertreten, was aber *gemeinsam für alle* dadurch geklärt werden kann, dass alle die Voraussetzungen aller anderen kennen, und zwar unter Berücksichtigung der Verschiedenheit der einzelnen *Perspektiven*. – An dieser zweiten Rezeptionshaltung der zehn Philosophen ist aber nun Folgendes hervorzuheben: Es sind nicht mehr einzelne ‚Lesarten‘ mit Alleingeltungsanspruch thematisch, sondern die *Art und Weise der Hinsicht auf den Text* inklusive der zugehörigen Auslegung – wodurch für alle sichtbar wird, ob Hinsicht und Auslegung zusammenpassen, welche Aspekte des Textes von welcher Interpretation in Betracht gezogen werden, und schließlich, dass unterschiedliche Lektürehinsichten unterschiedliche Auslegungen desselben Textes hervorbringen können, die aber zugleich genau deswegen auch Gemeinsamkeiten aufweisen können, auf die man sich dann zusammen aus Vernunftgründen (und nicht in einer Abstimmung) einigen kann. Wenn Philosophen begreifen und anderen begreifbar machen *von wo aus sie sagen können, was sie sagen*, dann ist Philosophie wieder realiter – und nicht nur als Phrase philosophischer Einführungen – als ein *Gespräch* möglich, das bei allem Dissens den Anderen als denjenigen achtet, der durch Argumente überzeugt werden muss. Der Dissens wird nicht aufgehoben, sondern er wird so erst voll begreifbar gemacht: als Pluralität von Lektürehinsichten auf ein und denselben philosophischen Text.

Die hier vorgelegte Lektürehinsicht ist eine solche Lektürehinsicht unter anderen Lektürehinsichten. Aber um die im Gleichnis dargestellte Konsequenz aus der eigenen Rezeptions- und Diskurshaltung zu ziehen, muss man sie nicht voraussetzen, braucht man keine operativ aufmerksame textimmanente Lektürehinsicht im Hinblick auf reflexive Strukturen. Eine solche Haltung wird schon erreicht, wenn man radikal und kritisch mit dem philosophischen *Ethos* ernst macht, dass eine vorgetragene Meinung nicht a priori schon unwidersprochen für alle anderen gelten muss (auch ein transzendentes Argument braucht einen Skeptiker) – und dass ein performativer Widerspruch eine vorgetragene Behauptung oder Begründung desavouiert, ganz gleich, welche persönlichen Überzeugungen oder Axiome man haben mag.¹⁴⁰² Die Konsequenz, die aus dem Gleichnis gezogen werden kann, ergibt sich

¹⁴⁰² Erklärt eine operational aufmerksame textimmanente Lektürehinsicht aber – so könnte man an dieser Stelle fragen – nicht auch nur das, was sie selbst in den Text qua Logos hineingesetzt hat? – Einem solchen Einwand könnte man zunächst entgegnen, dass er davon ausgehe, dass es einen Logos des Textes ohne dieses Hineinsetzen gibt, einen Logos des Textes *ohne* jede Hinsicht, *vor* jeder Hinsicht, der mit einer irgendwie anderen Methode ‚reiner‘ oder ‚ursprünglicher‘ erfasst oder gedanklich ‚erspürt‘ werden könnte. Seine implizite Voraussetzung wäre dann wesentlich metaphysischer als das, was er kritisiert. Doch eine solche Entgegnung wird dem Einwand nicht ganz gerecht, weil in ihr noch gar nicht differenziert ist, was mit dem ‚das, was‘ eigentlich gemeint ist: Versteht man z. B. die Struktur des Einwands als eine Version des bereits von Kant kritisierten Doppels von Reduktion und Regress – ‚idealer Text‘ vs. ‚immer schon (sic!) nur partielle Auslegung‘ – dann lautet demgemäß die Antwort auf diesen Einwand: *Hinsichtlich des Verhältnisses von ‚inhaltlich/operativ‘*

daraus, dass man es ernst meint, wenn man von einem *Dialog* spricht und damit nicht nur den eigenen Monolog und apriorischen Geltungsanspruch beschönigen möchte. So gesehen weist die hier vorgestellte Lektürehinsicht freilich eine Analogie zu dem Postulat auf, das sich in der vorliegenden Arbeit im Begriff der ‚Verantwortung‘ sedimentiert hat und das man auch ‚Redlichkeit‘ nennen könnte: Vor jeder anderen Überzeugung sich klar zu machen, was ‚lógon didónai‘ für sich und für alle anderen bedeutet. – Die hier vorgelegte Lektürehinsicht versucht, diesen Ethos gleichsam vorzuleben: Sie beansprucht *nicht, alles* über einen Logos zu sagen, sondern nur einiges – das, was sie unter reflexiven Strukturierungen versteht und was in den vorangegangenen Kapiteln entfaltet wurde. Sie beansprucht desgleichen nicht, dass Reflexivität so etwas wie eine ‚zugrundeliegende Struktur‘ sei – sondern sie nennt diejenigen Verhältnisse, die sie an einem bestimmten vorliegenden Logos wahrnimmt, ‚reflexiv‘, weil sie sie hinsichtlich der Struktur und der Komplizierung der Rückbezüglichkeit beschreibt, die sich in diesen Verhältnissen etabliert haben. *Ebenso wenig* beansprucht die hier vorgelegte Darstellung, hier beschrieben zu haben, was *alle* Philosophie ‚ist‘ oder ‚sein‘ soll – sondern was hier beschrieben wird, betrifft – *Hin-sicht* – etwas *an* philosophischen Reflexionen – unter (vielen) anderen –, von dem hier allerdings behauptet wird, dass philosophische Reflexionen es durchaus an sich selbst auch auslegen (können). Die hier vorgelegte Lektürehinsicht ist also – trotz ihrer durchaus breiten Anlage – *keine* ‚Metaphilosophie‘: Ihr Gegenstand ist nicht ‚Philosophie‘, schon gar nicht hinsichtlich ihres ‚Seins‘ – sondern sind philosophische Logoi *hinsichtlich* ihrer zugleich virtuellen und jeweiligen, endlichen und immanenten Gegebenheit in und an einem Text, der allen anderen auch vorliegt. In den vorangegangenen sechs Kapiteln wurde also eine Lektürehinsicht auf reflexive logische Strukturen entwickelt, die sich auch gegen Verzerrungen und Verzeichnungen in der Lektüre philosophischer Reflexionen richtet. Diese Richtung ist keine Polemik, sondern ihr inhärent: Indem sie reflexive Strukturierungen in den Blick nimmt, muss sie auch ihr eigenes Engagement in den Text mit bedenken – damit geraten konsequenterweise Lektürehinsichten in den Blick, die genau das nicht tun, sondern die von einseitigen oder einseitig verabsolutierten Lektüreperspektiven aus Texte an impliziten Geltungsvoraussetzungen ausrichten. Was aber im gemeinsamen Dialog völlig zu recht als Unterstellung, ‚Strohmann‘ oder ‚Pappkamerad‘, als *petitio principii* oder als Argument des persönlichen Unglaubens zurückgewiesen würde, ist als Rezeptionshaltung gang und gäbe.

So lassen sich z. B. auch philosophische Lektürehaltungen von dem implizit reflexiven Schema von Reduktion und Regress, wie es hier entwickelt wurde, her verstehen: Eine reduktive oder dogmatische Lektüre nimmt einen bestimmten philosophischen Ansatz als Repräsentanten der *selbstgewählten Wahrheit* an und setzt dessen System absolut, um alle anderen dann an ihm anzumessen – sie verabsolutiert die Identifizierung. Eine regressive

wird in der Tat das expliziert, was in den Text hineingesetzt wird – daher heißt diese *Setzung* auch ‚Lektürehinsicht‘. Aber *hinsichtlich der Bestimmtheit der gebrauchten und thematischen Begriffe*, hinsichtlich dessen also, *was da im Text steht*, orientiert sie sich – für jeden nachprüfbar – am Text, wie er in seiner Jeweiligkeit *gegeben* ist. Reflexivität ergibt sich nicht, niemals, nur ‚leer‘, als ‚Form‘ o. ä. des Textes – sie ergibt sich im Logos *am* Text, im Rückbezug des Thematischen auf das Operative, welches Operative und welchen Rückbezug auch der Leser und ggf. der Autor (als Leser) wahrnehmen und auslegen kann.

oder skeptizistische Lektüre wirft umgekehrt, in einer Art *kritischem Affekt*, einer Position stets nur die Differenz zum Eigenen vor: zu einem implizit oder explizit verabsolutierten Rahmen oder zu eigenen impliziten oder expliziten Geltungssetzungen. Sie verabsolutiert die Differenzierung. In jedem Fall ergibt sich, dass der Kritiker immer Recht behalten wird: Sofern eine Rede nicht exakt das sagt, was auch der Kritiker teilt, kann ihr immer vorgeworfen werden, dass sie dies ‚vergessen‘ oder dazu ‚noch nichts gesagt‘ habe.¹⁴⁰³ Der Schein entsteht daraus, dass der gemeinsame Rahmen der Rede und ihrer Behauptungen – vor dem eine skeptische Prüfung völlig unproblematisch ist – unter der Hand durch den Kritiker einseitig erweitert werden kann. Das Kriterium wird von dem gemeinsam zu prüfenden Text in der gemeinsam geteilten Hinsicht der fraglichen Rede gleichsam verschoben, hin zum Rahmen, den nur der Kritiker kennt. Ein Kritiker, der so vorgeht, lernt aber nichts aus der Rede: Sie wird ihn vielmehr nur in dem Maß überzeugen, wie er ihr von vornherein, durch implizite Voraussetzung seines eigenen Rahmens, Überzeugungskraft zugestanden hat. Ihm fehlt dann die hermeneutische und komparative Fähigkeit der ‚Analogisierung‘ oder der ‚Übersetzung‘, dergestalt, dass bei der Betrachtung zweier Hinsichten auf dasselbe – z. B. denselben Text – die Differenz der beiden Hinsichten nicht schon durch die Verabsolutierung einer Hinsicht ebenfalls verabsolutiert werden muss, sondern als bestimmte Differenz durch *zugleich* wahrnehmbare *Gemeinsamkeiten* überbrückt werden kann. Das bedeutet umgekehrt auch, dass es nicht *nur* um Gemeinsamkeiten gehen kann – sondern eben um die Aufrechterhaltung der bestimmten Differenz, die Gemeinsamkeiten *und* Unterschiede in den Blick nimmt.

Der implizite Dogmatismus der Lektüre muss sich aber nicht unbedingt in einem bekenntnishaft als eigene Perspektive anerkannten philosophischen System äußern. Gebräuchlich ist er auch dort, wo Begriffe, Bereiche, Themen, Methoden usw. im Vorhinein als philosophisch ausgezeichnet und in einer bestimmten, vermeintlich ‚normalen‘, Bedeutung vorausgesetzt werden. Unter der Hand werden also Verstehensvoraussetzungen, die der Leser mitbringt, zu Geltungsvoraussetzungen umgewandelt, so dass dem Logos des Textes z. B. das eigene Verständnis von ‚Sprache‘, ‚Geschichte‘, ‚Natur‘ oder ‚Geist‘ *als auch für ihn*

¹⁴⁰³ In Diskussionen wird diese Haltung entsprechend deutlich: in solchen Feststellungen, was der Vortragende alles nicht zu dem Thema gesagt hat, was einen selbst interessiert; in Bemerkungen dazu, was man heute angeblich nicht mehr sagen kann; in der Verabsolutierung der eigenen Vernunftskepsis, die der ‚Gegenseite‘ dann konsequenterweise dogmatischen Vernunftglauben unterstellt usw. ‚Zentral‘ ist dann stets das, was man selbst interessant findet. – Vgl. dazu auch Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (wie Anm. 397), S. 12: „So wird auch durch die Bestimmung des Verhältnisses, das ein philosophisches Werk zu anderen Bestrebungen über denselben Gegenstand zu haben glaubt, ein fremdartiges Interesse hereingezogen und das, worauf es bei der Erkenntnis der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr [...], als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. [...] [D]er Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt teils sich selbst nicht auf diese Weise [als eingebunden in ein organisches Ganzes menschlicher Denkbewegungen, D.P.Z.] zu begreifen, teils auch weiß das auffassende Bewußtsein gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit [!] zu befreien oder frei zu erhalten und in der Gestalt des streitend und sich zuwider Scheinenden gegenseitig notwendige Momente zu erkennen.“

geltend unterstellt wird und das, was er sagt, dann implizit an diesen Voraussetzungen angemessen wird. Bei Schobinger firmierten solche impliziten Rezeptions- und Lektürestrategien auch als *textäußere ‚Auslegungssusannen‘*: Von ‚außerhalb‘ des Textes wird die eigentlich zum Verständnis eingesetzte – und dementsprechend auch immer noch wandelbare – Voraussetzung festgelegt und diesem als apriorische Bedingung vorgesetzt, so dass seine eigene immanente Begriffsarbeit als sekundär gegenüber dem Verständnis des Lesers erscheint. Der Leser errichtet gleichsam eine Art absolutes Worin, in das sich der Logos des Textes einfügen hat – und dessen Kriterien allein der Leser festlegt. Beliebte textäußere Verabsolutierungen betreffen immer große und unüberschaubare Bereiche, eben ‚Sprache‘, ‚Geschichte‘ oder ‚Natur‘; je nachdem, welches Worin a priori wie gesetzt ist, ergeben sich mannigfache Einteilungen der Philosophie, die dann auf die Einzeltexte übertragen werden und sie so zurechtrücken, dass der Umgang mit ihnen einfach wird. – Dass vor einem solchen Hintergrund und je nach impliziter Geltungsvoraussetzung – oder eben: dogmatischer Setzung – philosophische Reflexionen wahlweise als ‚veraltet‘, als bloß historische ‚Hinleitung‘ zu dem von einem selbst als Maßstab eingesetzten Ansatz, oder eben – in einer implizit positivistischen Narration – als Stadien einer Entwicklung des menschlichen Denkens von der Kinderstube zum reifen Erwachsenenalter erscheinen können, liegt in der Vielfalt der doxographischen Narrationsformen begründet. – Entsprechend prägen solche Narrationen, die in allen Diskursbereichen immer wiederkehren, auch die Rezeption philosophischer Reflexionen insgesamt: z. B. die Narration vom gescheiterten Philosophen, der sein hehres Ziel nicht erreichen konnte; vom ambitionierten Philosophen, der trotz aller Widerstände ‚immer noch‘ der Metaphysik verhaftet blieb; vom dunklen Philosophen, bei dem man sich nie sicher sein kann, ob das, was er schreibt, genial oder nur (möglicherweise sogar absichtsvolles)¹⁴⁰⁴ Kauderwelsch ist – oder umgekehrt, in hagiographischer Absicht, die Narration vom ‚bedeutendsten und einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts‘; vom verkannten und nun aber endlich entdeckten philosophischen Genie; schließlich vom philosophischen ‚Urvater‘, bei dem die Wurzel der eigenen Überzeugung angesetzt wird. – Das Problem besteht auch hier nicht darin, dass es textäußere Rezeptions- und Lektürestrategien überhaupt gibt, sondern dass sie unter der Hand verabsolutiert werden, für den Logos

¹⁴⁰⁴ Vorwürfe der ‚Unverständlichkeit‘, die sich gegenwärtig vor allem in der – in sich sinnfreien – Gegenüberstellung von ‚analytischen‘ und ‚kontinentalen‘ Ansätzen zeigen – die aber in der philosophischen Diskussion seit der Antike vorkommen – müssen differenziert betrachtet werden. Zumeist gehen sie von der Geltung ihrer Vorstellungen ‚natürlichen Sprechens‘ und ‚logischen Denkens‘ oder von der eigenen Lesekompetenz aus und begreifen die komplexen Verhältnissetzungen vieler philosophischer Texte von der Antike bis ins 20. Jahrhundert als ‚Zumutung‘, ‚Obskurantismus‘ und ‚Verschleierungstaktik‘. Die Beispiele für angebliche ‚Enthüllungen‘ sind einschlägig. Sie haben nicht verstanden, dass die Komplexionsebene philosophischer Texte oft einige Ebenen über ihrer oftmals vereinfachenden Auslegung liegen, dass Aussagen andere Aussagen, Begriffe andere Begriffe zum Gegenstand haben können. Das bedeutet nicht, dass philosophische Texte nicht per se unverständlich sein können, aber sie können es aus verschiedensten Gründen, die eben erst aufzuklären sind, z. B. weil sie mehrdeutig, unvollständig oder zusammenhanglos erscheinen. Zusätzlich dazu darf nicht außer Acht gelassen werden, dass es – insbesondere seit 1800 – vermehrt Texte gibt, deren *Thema* oder *Problem* eben Mehrdeutigkeit, Unvollständigkeit oder das Fehlen von Zusammenhang sind, so dass der Vorwurf der Unverständlichkeit den Text a priori auf einen Maßstab reduziert, den dieser gerade in Frage stellt – wodurch der Vorwurf gemäß Aristoteles eine *petitio principii* begeht.

des Textes und für den Leser nun der Auslegung gleichermaßen als allen gemeinsamer Rahmen behauptet werden. Gerade bei philosophischen Logoi, die durch ihre Begriffsarbeit und ihre darin oft mühevollen Versuche, komplexe Gedanken begrifflich irgendwie festzuhalten, in dieser Hinsicht von der Vorsicht und unbedingten Aufmerksamkeit des Lesers abhängig sind, wirken sich solche Verabsolutierungen freilich besonders dramatisch aus.¹⁴⁰⁵ Ebenso wie textäußere können auch textimmanente Verabsolutierungen oder Geltungsvoraussetzungen den Logos des Textes verzerren – wie, so wurde gesagt, eine Bleikugel ein Gummituch verzerrt. Textimmanente Verabsolutierungen oder Geltungsvoraussetzungen unterstellen dem Text eine ‚ursprüngliche Autorintention‘ oder einen ‚eigentlichen Textsinn‘, den es aus dem Text herauszuholen gilt oder sie reduzieren die Komplexität einer logischen Entfaltung auf ‚Grundgedanken‘, die oft genug in einem mereologischen Fehlschluss eine Stelle des Logos beleuchten, *indem* sie den Rest des Textes gleichsam abschatten. – Auch hier muss wieder differenziert werden, denn auch reflexive Reste, Problemlagen und Figurationen kann man als ‚Grundgedanken‘ fassen, ebenso wiederkehrende thematische Begriffe, metaphorische Vorlieben oder andere operativ-inhaltlich wirksame logische Prägungen. Das Problem liegt nicht in der Verwendung der Vorstellung von ‚Grundgedanken‘, sondern in der Verabsolutierung eines bestimmten Textabschnittes über alle anderen, der dann metonymisch für das Gesamtwerk stehen soll, nur weil dieser Textabschnitt einem selbst als besonders einleuchtend erscheint. Lektüren, die von textimmanenten Verabsolutierungen und Geltungsvoraussetzungen ausgehen, etablieren so unter der Hand eine – zumeist ihre eigene – Auslegung des Logos des Textes als dem Text zugrundeliegende ‚Intention‘ oder zugrundeliegenden ‚Sinn‘ und begehen damit reflexionslogisch den Fehler einer seinslogischen Nivellierung: Sie halten ihre Beschreibung des Gegenstands a priori für den Gegenstand oder ein irgendwie schon vorliegendes ‚Wesen‘ des Gegenstandes, d. h. des Logos des Textes.¹⁴⁰⁶ Warum eine solche Herangehensweise dennoch verlockend sein kann, liegt auch daran, dass sie die Komplexität eines philosophischen Werkes, die vielen verschlungenen und schwierigen Wege, auf eine doxographisch handhabbare Größe reduziert.¹⁴⁰⁷ – Die ‚Autorintention‘ nimmt die Selbstausslegung des Autors als letzte Instanz der

¹⁴⁰⁵ Vgl. Berthold, Über den Lehrer (der Philosophie) (wie Anm. 52), S. 25: „So sind ‚die schwierigen Texte‘, die der Lektüre Geduld, Konzentration und Redlichkeit abfordern, oft gerade an den schwierigsten Stellen besonders um Verständlichkeit bemüht, wo sie um der Sache willen die Schwierigkeiten aussprechen und zur Konzentration auffordern [...]“

¹⁴⁰⁶ Im Gegensatz dazu hält die hier vorgelegte Lektürehinsicht das, was sie an einem Logos eines Textes beschreibt, für *ein* logisches Verhältnis. Ob sich dieses Verhältnis dann verglichen mit den Ergebnissen anderer Lektürehinsichten als ‚zentral‘ zeigt, ist damit nicht im Vorhinein entschieden.

¹⁴⁰⁷ Vgl. die Laudatio von Jürgen Straub anlässlich der Verleihung des Hans-Kilian-Preises an Hans Joas am 20.06.2013: „Bevor Menschen von der Belesenheit, dem Einfallsreichtum und der nicht versiegenden Schaffenskraft eines Autors allzu sehr eingeschüchtert werden, retten sie sich nicht selten in eine eigentümliche Auslegung des imponierenden Werks. Näher betrachtet, so heißt es dann, kreise das Denken des übermäßig produktiven Autors zeitlebens fast immer um einen einzigen Gedanken (oder vielleicht gerade noch um zwei). Es habe einen inneren Kern, von dem alle Denkwege ausgegangen seien. Es verfolge ein entscheidendes, alles durchdringendes Motiv, von dem der Autor getrieben sei. Und natürlich besitze es ein eindeutig auszumachendes Zentrum, in dem alle Fäden stets aufs Neue zusammenliefen [...]. Wer ein umfangreiches Werk so sieht, macht es überschaubar und erklärlich. Wenn das tausende von Druckseiten umfassende Vielerlei eigent-

Beurteilung eines Denkens. Die Berufung auf sie kann freilich dort durchaus sinnvoll sein, wo die Auslegung einer philosophischen Reflexion der expliziten Selbstausslegung des Autors diametral widerspricht – *wenn* die Auslegung des Lesers denn eine Aussage darüber gemacht hat, was der Autor mit seinem Werk sagen oder tun wollte. Genaugenommen wird aber hier nicht mit einer impliziten ‚Autorintention‘ argumentiert, sondern mit der expliziten in einem Text geäußert vorliegenden Selbstausslegung des Autors. Und auch solche Selbstausslegungen gelten nicht schon in jedem Fall a priori; handelt es sich um die Selbstausslegung der expliziten Absicht eines Autors, dann kann diese immer noch in einen Kontrast oder in Übereinstimmung gebracht werden mit dem, was seine Thematisierung tatsächlich *tut*. Die Berufung auf die ‚Autorintention‘ wird allerdings dann problematisch, wenn sie sich nicht an den Text binden lässt, d. h. wenn sie wieder reflexionslogisch ein unerreichbares ‚Vor‘, eine uneinholbare ‚letzte Übereinstimmung‘ mit dem – zumeist bereits toten und begrabenen – Autor als hermeneutische Zielvorstellung anvisiert. Eine solche Auffassung der ‚Autorintention‘ legt die logische Position des vorliegenden Logos im Text als ein ‚geheimes Reservoir‘ ursprünglicher Gedankengänge aus – und degradiert den Text selbst zur bloßen Annäherung an dieses Reservoir.¹⁴⁰⁸ Sieht man von diesem selbstgeschaffenen Problem in Gestalt eines Präsenzphantasmas ‚ursprünglicher Bedeutung‘ ab, dann lässt sich mit ebenso viel Recht sagen: Was der Autor sagen wollte, hat er gesagt – und genau das liegt uns nun als Text vor. Wer ständig danach fragt, was ein Begriff ‚eigentlich meint‘, dem entgeht *durch diese Frage* die reflexionslogische Pointe der Begriffsarbeit *im* vorliegenden Logos. – Auch die Unterstellung eines ‚eigentlichen Textsinnes‘ sieht nicht, dass der Text nicht Container einer in ihm enthaltenen Information ist, schon gar nicht in philosophischen Texten und ihren Logoi. Wer dementsprechend versucht, einen Text ‚in die eigene Sprache zu übersetzen‘, wie es einige philosophische Propädeutiken vorschlagen, um an diesen ‚eigentlichen Textsinn‘ zu kommen, der erreicht – je nach Qualität dieser ‚Übersetzung‘ – gegebenenfalls vor allem eine massive Verfälschung des Textes, dann nämlich,

lich auf eine einzige Idee und Intention reduzierbar ist, schrumpft das Oeuvre und die hinter ihm steckende komplexe Leistung auf ein für normale Leute erträgliches Maß. Nun, so verständlich diese Form der – sei’s individuellen, sei’s kollektiven – Komplexitätsreduktion auch sein mag, der Sache wird sie in aller Regel nicht gerecht. Diese eigenartige Miniaturisierung eines Lebenswerks hat schon viele schöpferische Menschen ereilt.“ – Ich danke Jürgen Straub für die freundliche Erlaubnis, aus seinem Manuskript zitieren zu dürfen.

¹⁴⁰⁸ Vgl. Foucault, Michel: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. ⁷2005, S. 14-15: „Der Kommentar befragt [...] den Diskurs über das, was er gesagt hat und hat sagen wollen. Er möchte jenen doppelten Boden des Wortes an die Oberfläche bringen, wo es sich in einer Identität mit sich selbst wiederfindet, die man seiner Wahrheit näher glaubt; im Aussprechen des Gesagten soll noch einmal gesagt werden, was nie ausgesprochen wurde [!]. In dieser Tätigkeit des Kommentars [...] verbirgt sich eine merkwürdige Haltung zur Sprache: der Kommentar setzt per definitionem einen Überschuss des Signifikats im Verhältnis zum Signifikanten voraus, einen notwendigerweise nicht formulierten Rest des Denkens, den die Sprache im Dunkeln gelassen hat, einen Rückstand, der dessen Wesen ausmacht und der aus seinem Geheimnis hervorzuholen ist. Aber Kommentieren setzt auch voraus, daß dieses Nicht-Gesprochene im Wort schläft und daß man [...] aufgrund einer dem Signifikanten eigenen Überfülle einen Inhalt zum Sprechen bringen kann, der gar nicht explizites Signifikat war. Dieser zweifache Überschuss [...] stellt uns vor eine unendliche Aufgabe [...].“ Vgl. auch die Abschnitte zur ‚Kommentarliteratur‘ in den Kapitelabschnitten 2.3 und 6.3.3.

wenn er nur die inhaltliche Dimension beachtet, das inhaltlich-operative Zusammenspiel aber nur als bloßen ‚Formalismus‘ ignoriert. Eine Übersetzung, die nicht mindestens die Faktur eines Textes mit einbezieht, kann so reihenweise reflexionslogisch interessante philosophische Reflexionen zu bloßen Thementexten oder sogar Sachtexten degradieren und sie dadurch ihrer eigentlich philosophischen Dimension berauben: der Dimension der auf sich selbst zurückgewendeten Rede und Rechtfertigung.¹⁴⁰⁹

Entsprechend ist in der hier vorgelegten Lektürehinsicht der Versuch zu machen, sowohl textäußere als auch textimmanente Verabsolutierungen und/oder Geltungsvoraussetzungen und dogmatische bzw. skeptizistische Unterstellungen und/oder Kritik zu vermeiden. Das gelingt insbesondere dadurch, dass der philosophische Ethos des Gesprächs untereinander auf einen Ethos der Lektüre übertragen wird: *Achtung auf den Text bedeutet Achtung vor dem Text* und umgekehrt.¹⁴¹⁰ – Diese Achtung kann beispielsweise damit beginnen, nicht nur die bekannten oder berühmten Texte eines Philosophen zu lesen, sondern möglichst viel in den Blick zu nehmen, möglichst alle Texte so zu lesen, als sei jeder für sich eine genuine Gedankenentwicklung. Wenn sich aus einer solchen Lektüre seine relative Nebensächlichkeit für das näher bestimmte Interesse der eigenen Lektürehinsicht ergibt, umso besser – umgekehrt ist aber gerade nicht „unter der Hand eine Hierarchie in der Aussagerelevanz von Texten unterschiedlicher Herkunft“¹⁴¹¹ zu etablieren. So sind es auch und gerade die Anmerkungen, Vorworte, Anhänge und Notizen, in denen philosophische Reflexionen ihren eigenen Begriffsgebrauch noch einmal operativ aufmerksam auslegen, in denen alternative oder knappere Formulierungen von anderswo oder im Haupttext in systematischem Detail ausgeführten Gedanken zu finden sind und in denen der reflexive Zwischenbereich seinen Ausdruck findet, der nicht mehr Inhalt und noch nicht eigens ausgeführte Methode ist. Eine operational aufmerksame Lektürehinsicht muss dementsprechend abwägen zwischen ganz verschiedenen logischen Ebenen und Dimensionen, die zueinander ins Verhältnis gesetzt eigentlich erst die Vielfalt und Komplexität philosophischer Gedankenentfaltung ausma-

¹⁴⁰⁹ Mit der Erschließung eines ‚eigentlichen Textsinnes‘ verwandt ist schließlich auch die Forderung nach der ‚Genauigkeit‘, ‚Einfachheit‘ oder ‚Exaktheit‘ einer Lektüre, die ihre Übersetzungsleistung so versteht, dass sie den Text vermeintlich auf seine ‚Grundbestandteile‘ herunter bricht. Wer so an philosophische Texte herangeht, der verwechselt sie mit Gegenständen oder formalen Systemen, vgl. dazu auch Stekeler-Weithofer, Pirmin: Sinn, Berlin/Boston 2011, S. 39: „Es ist [...] ein Aberglaube, man verstehe schon etwas, wenn man etwas ‚wörtlich‘ versteht, und die Verpflichtung zu Klarheit und Deutlichkeit bestehe darin, alles, was man sagt, im Modus des ‚Wörtlichen‘ zu sagen. Das ist eine utopische Illusion. Sie rührt aus dem Missverständnis mathematischer Redeformen her. [...] [G]erade im Bereich der Reflexion auf generische Formen des Lebens beschränkt die übrigens schon in der Figur des Till Eulenspiegel als sophistisch karikierte Haltung, etwas nur ‚wörtlich‘ verstehen zu wollen, unseren Horizont auf untunliche Weise. Man gibt dabei vor, nur ein unmittelbar empirisches Wahrnehmen und ein schematisches Schließen zu verstehen. Aus dem Wunsch, alles, was gesagt werden kann, sei inferentiell ‚exakt‘ auszudrücken, und alle Ereignisse seien entsprechend kausal zu erklären, ergibt sich ein willkürlich anwendbares ‚Kannitverstan‘ gegenüber all den Reden, für deren angemessenes Verständnis praktische Erfahrung und Urteilskraft nötig sind.“

¹⁴¹⁰ Vgl. auch Figal, Günter: Über das Nichtidentische. Zur Dialektik Theodor W. Adornos, in: Ette, Wolfram u. a. (Hgg.): Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens, Freiburg/München 2004, S. 13-23: 14: „Einen Gedanken ernst nehmen heißt: überlegen, wie er zu vertreten ist.“

¹⁴¹¹ Schobinger, Operationale Aufmerksamkeit, S. 8.

chen. Eine Behauptung über einen philosophischen Text oder seinen Logos – d. h. das mögliche Verhältnis von im Text gegebenen Begriffen, Begründungen und Verhältnissen – soll schließlich an diesem Text wahrnehmbar, grundsätzlich zeigbar und insofern auch – je nach logischer Verhältnislage – falsifizierbar sein. Dass dabei manche Auslegungen im Hypothetischen verbleiben oder sogar – aufgrund fehlender anderweitiger Zeugnisse – verbleiben müssen, gehört zur Praxis philosophischen Denkens dazu. Eine Auslegung steht, wie jeder andere Logos auch, in einer Rechtfertigungspflicht, der sie sich nicht durch rhetorische Überrumpelungstaktiken entziehen kann. Und sofern eben der Text und sein Logos dasjenige ist, was allen anderen auch vorliegt – bzw. vorliegen kann –, sind hermeneutische Aussagen vor jeder angeblichen ‚Empathie‘ mit dem Autor und vor jedem ‚analytischen Scharfsinn‘ auf eben diesen Text und seinen Logos verwiesen. Die Texte von Philosophen sind oft das Einzige, was von ihnen tradiert wurde – sie unerbittlich der Verabsolutierung der eigenen Perspektive zu unterwerfen bedeutet nicht nur, diese Tradition in ihrem Eigenrecht zu missachten, sondern auch selbst das Recht zu verwirken, über sie irgendwie mit Geltungsanspruch urteilen zu können. Wer in den Gedanken anderer immer nur das Eigene sehen will und sich beharrlich weigert, im eigenen Denken den Anderen zu sehen, hat die grundsätzliche Lektion der Philosophie nicht verstanden.

7.4. Die Lehre des Jean Joseph Jacotot

„Ich erkenne die Freude der Fische aus meiner Freude beim Wandern am Fluß.“

(Zhuangzi, Die Freude der Fische, aus: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland)

Was könnte eine solche grundsätzliche Lektion der Philosophie dann sein? Worin besteht die Lektion, wenn in allen philosophischen Reflexionen reflexive Verhältnisse, Sich-reflexiv-verhalten-Können thematisch sind oder beschrieben werden können? – Den Ansatz einer möglichen Antwort darauf kann wieder Platon geben: „[S]ind wir, beim Zeus, ohne es zu bemerken [eláthomen], in die Wissenschaft freier Menschen hineingeraten [eleuthéron empesóntes epistémen] und mögen wohl gar [...] zuerst den Philosophen gefunden haben?“¹⁴¹² Die Philosophie ist eine Wissenschaft freier Menschen – doch sie ist es nicht in ihren Lehren vom ‚Menschen‘ oder von den ‚Sachen‘, sondern sie ist es präzise an derjenigen Stelle im *Sophistes*, wo die *Dialektik*, das Sich-verhalten-Haben und Sich-verhalten-Können vermittelt der Begriffe, die bis dahin *gebraucht* wurden, thematisch ist. Die Philosophie ist nicht vordergründig Wissensvermittlung, die leere Gefäße mit richtigen Erkenntnissen füllt; sie funktioniert gerade „nicht wie sich eine Scherbe umwendet“¹⁴¹³, sondern als eine „Kunst[fertigkeit] der Umlenkung [téchne [...] tês periagogês], auf welche Weise wohl am leichtesten und wirksamsten dieses Vermögen kann umgewendet werden, nicht die Kunst, ihm das Sehen erst einzubilden, sondern *als ob es dies schon habe* und nur nicht recht

¹⁴¹² Platon, Soph. 253c.

¹⁴¹³ Platon, Pol. 521c.

gestellt sei und nicht sehe, wohin es solle, ihm dieses zu erleichtern [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].¹⁴¹⁴ Dieses explizite Postulat der Philosophie, wie Platon sie hier konzipiert, ist entsprechend die *grundsätzliche Gleichheit* des Sich-verhalten-Könnens aller Teilnehmer an ihr, die Annahme „eines jeden innewohnenden Vermögens“¹⁴¹⁵; – sie glaubt dementsprechend gerade nicht daran, dass man „Erkenntnis in der Seele [...] ihr einsetzen [können], wie wenn sie blinden Augen ein Gesicht einsetzen.“¹⁴¹⁶

Fortlaufend war in den vorangegangenen Kapiteln die Rede von einer *Weitergabe* der Philosophie – einem Geschehen der Weitergabe von Problemen in der Auslegung und Wiederauslegung philosophischer Reflexionen durch philosophische Reflexionen, aber auch die Weitergabe des Sich-verhalten-Könnens; in und durch einen Logos; immer zwar auf bestimmte Weise, aber ebenso immer frei darin, sich auch anders zu verhalten und verhalten zu können. Neben den vielen Problemen, Themen, Begriffen, Methoden, ganzen Systemen, die die Philosophie auf ihrem Weg entwirft, ist sie gleichsam auch Exponent des sich dabei vollziehenden Sich-verhalten-Könnens. Sie bezeugt die Freiheit zur Einsicht in die jeweils eigene Freiheit. In genau diesem Sinne kann Philosophie als *Praxis der Freiheit* oder *Praxis der Emanzipation* verstanden werden – und darin gerade nicht nur als Weitergabe dieser Freiheit oder dieser Emanzipation, sondern auch und vor allem als Weitergabe dieser *Praxis*.¹⁴¹⁷ Aber braucht es dafür notwendigerweise die Philosophie? Oder umgekehrt: Ist Philosophie notwendigerweise nur das, was als philosophische Tradition, als Ansammlung von Problemen, Themen, Begriffen, Methoden, ganzen Systemen, vorliegt? – Wenn jede Philosophie reflexiv ist, aber nicht alles, was reflexiv sein kann, Philosophie im Sinne einer behauptenden und begründenden Rede sein muss, dann kann Reflexivität – immer noch: Explikation impliziter Voraussetzungen! – zur Grundlage von Emanzipation und Einsicht in die eigene Freiheit werden, ganz ohne komplexes Begriffssystem. Sie kann als Erfahrung der eigenen Reflexivität zugleich Erfahrung der Bedingung der Möglichkeit jedweder *autodidaktischen Bildung* werden.

Ein Exemplar, an dem sich diese Erfahrung des Sich-Verhaltens und Sich-verhalten-Könnens, des Bezugs-auf-..., der zugleich Bezug auf diesen Bezug ist, als Grundlage einer *Erziehung zur Emanzipation* erweisen kann, ist der ‚Universal-Unterricht‘ des Rhetorikprofessors, Kapitäns der Artillerie und Ex-Revolutionärs der Französischen Revolution, Jean Joseph Jacotot. Diesem *unwahrscheinlichen* Lehrer ist das Werk *Der unwissende Lehrmeister* von Jacques Rancière gewidmet, der Jacotot als Repräsentanten eines heute eher unüblichen Glaubens an die gleiche logische Intelligenz aller Menschen und entsprechend an ihre grundsätzlich gleichen logischen Fähigkeiten expliziert. In Rancières Auslegung von Jacotots Lehrpraxis wird deutlich, wie operationale Aufmerksamkeit, sofern sie gewissenhaft und geduldig eingeübt wird, die verkrusteten Selbstbilder und Fremdzuschreibungen

¹⁴¹⁴ Platon Pol. 518d.

¹⁴¹⁵ Platon, Pol. 518c.

¹⁴¹⁶ Ebd.

¹⁴¹⁷ Vgl. Schweidler, Überwindung der Metaphysik, S. 198: „Zum Philosophen wird ja nur, wer einen Philosophierenden auf die Höhe seiner Erkenntnis bringt; dies geschieht wieder, indem der andere lernt, wieder andere zu Philosophen zu machen, und dies geht fort bis ins Unendliche.“

auflösen kann in das Vermögen zur Differenzierung und zur Wahrnehmung von Vielfalt – und in der Folge zu einer logischen Kreativität und Konsequenz in der autonomen Erschließung von Selbst und Welt. – Der Gründungsmythos des ‚Universal-Unterrichts‘ ist eine typische aporetische Situation, eine pädagogische Sackgasse: Der Franzose Jacotot soll einer Klasse von niederländisch sprechenden Studenten *etwas* beibringen, spricht aber selbst kein Niederländisch. Von seinen Vorlesungen profitieren können also nur diejenigen, die bereits Französisch sprechen – alle anderen sind von ihnen ausgeschlossen. Jacotot will aber „ihrem Wunsch nachkommen. Dazu musste man zwischen ihnen und ihm eine minimale Verbindung einer gemeinsamen *Sache* herstellen.“¹⁴¹⁸ Diese gemeinsame Sache findet Jacotot in einer zweisprachigen Ausgabe von François Fénelons *Les Aventures de Télémaque, fils d’Ulysse*, die er seinen Studenten aushändigen lässt und sie anweist, „den französischen Text mit Hilfe der Übersetzung zu lernen. Als sie die Mitte des ersten Buches erreicht hatten, ließ er ihnen mitteilen, sie sollten ohne Unterlass wiederholen, was sie gelernt hätten, und sich damit begnügen, den Rest des Buches derart zu lesen, um imstande zu sein, ihn nachzuerzählen.“¹⁴¹⁹ Jacotot bittet schließlich die Studenten, „auf Französisch aufzuschreiben, was sie von all dem Gelesenen dachten.“¹⁴²⁰ Zu seiner Überraschung erhält er Aufsätze, die zwar nicht perfekt, aber zweifellos in Französisch abgefasst sind, „aber vor allem Sätze von Schriftstellern und nicht von Schülern.“¹⁴²¹ – Mit diesem Unterrichtsexperiment entdeckt Jacotot den Unterschied zwischen der Praxis, jemandem, von dem man ausgeht, dass er sie noch nicht kennt, die richtige Erklärung beizubringen – und jemandem die Praxis beizubringen, *sich selbst* den Weg zu einer Erklärung *zu erschließen*. Zugleich hinterfragt er die „unhinterfragte Evidenz eines jeden Lehrsystems: die Notwendigkeit von Erklärungen.“¹⁴²² Der unwissende Schüler und der wissende Lehrmeister – das ist das Modell dessen, was Rancière mit Jacotot das *Erklärsystem* nennt, dessen Logik eine implizite aber wirkungsvolle *dogmatische* Komponente aufweist. Sie ergibt sich daraus, dass der Lehrmeister des Erklärsystems zunächst eine Distanz schafft, um dann eben diese Distanz wieder systematisch abzubauen: „Das Geheimnis des Lehrmeisters ist es, die Distanz zwischen dem gelehrten Gegenstand und dem zu belehrenden Subjekt, die Distanz auch zwischen *lernen* und *verstehen*, erkennen zu können. Der Erklärende ist jener, der die Distanz einsetzt und abschafft, der sie inmitten seiner Rede entfaltet und auflöst.“¹⁴²³ Rancière dreht also die Perspektive um: Nicht der Schüler braucht den Lehrer, um in etwas wissend zu werden, worin er *noch nicht* wissend ist – sondern der Lehrer braucht den Schüler *als Unwissenden*, um ihn *gemäß seiner Vorstellungen* wissend zu machen: „Die Erklärung ist nicht nötig, um einer Verständnisunfähigkeit abzuhelpfen. Diese *Unfähigkeit* ist im Gegenteil die strukturierende Fiktion der erklärenden Auffassung der Welt. Der Erklärende braucht den Unfähigen, nicht umgekehrt. Er ist es, der den Unfähigen als solchen schafft. Jemandem etwas zu erklären

¹⁴¹⁸ Rancière, Jacques: Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über intellektuelle Emanzipation, übers. v. Richard Steurer, hg. v. Peter Engelmann, Wien ²2009, S. 11-12.

¹⁴¹⁹ Rancière, Der unwissende Lehrmeister, S. 12.

¹⁴²⁰ Ebd.

¹⁴²¹ Rancière, Der unwissende Lehrmeister, S. 13-14.

¹⁴²² Rancière, Der unwissende Lehrmeister, S. 14.

¹⁴²³ Rancière, Der unwissende Lehrmeister, S. 15.

heißt, ihm zuerst zu beweisen, dass er nicht von sich aus verstehen kann.“¹⁴²⁴ Das Erklärssystem ist ein verabsolutierter Rahmen bestehenden Wissens, das fortlaufend perfektioniert wird und in dem die unwissenden Schüler inhaltlich unterwiesen werden – ein System des fortlaufend wachsenden und besseren Wissens. Es ist dabei so aufgebaut, dass die darin arbeitende dogmatische Praxis sich selbst reproduziert, denn der Schüler, der die vom Lehrmeister vorgegebenen Inhalte lernt, wird dadurch zu einem Wissenden, der wieder Unwissenden gegenüber deren Lehrmeister sein kann: „Dies ist der Geniestreich der Erklärenden: Das Wesen, das sie erniedrigt haben, binden sie an sich durch das festeste Band im Land der Verdummung, durch das Bewusstsein seiner Überlegenheit.“¹⁴²⁵ Der Schüler des Erklärsystems ist so eingespannt in ein Verhältnis von ‚mehr‘ oder ‚weniger‘, immer in Relation zu dem, der relativ zu ihm ‚mehr‘ oder ‚weniger‘ weiß:

„Das habe ich verstanden, sagt befriedigt der Schüler. – Sie glauben es, verbessert ihn der Lehrmeister. Tatsächlich gibt es hier eine Schwierigkeit, die ich Ihnen vorerst erspart habe. Wir werden sie erklären, wenn wir bei der entsprechenden Lektion sind. Was bedeutet das? fragt der neugierige Schüler. – Ich könnte es ihnen sagen, antwortet der Lehrmeister, aber das wäre voreilig, Sie verstünden es nicht. Man wird es Ihnen nächstes Jahr erklären. Immer wird eine Länge Vorsprung den Lehrmeister vom Schüler trennen, der, um weiterzukommen, immer das Bedürfnis verspüren wird, einen anderen Lehrmeister und zusätzliche Erklärung zu benötigen.“¹⁴²⁶

Der Lehre des Erklärsystems geht also eine Zurichtung des Anderen zum Schüler, zum Unwissenden voraus. Und weil das Kriterium der wie auch immer zu erreichenden Vollständigkeit des Lernstoffs oder des Lernziels alleine beim Lehrmeister liegt, ergibt sich eine kafkaeske Situation des fortlaufenden Nachsetzens und Akkumulierens von gegebenen Wissensbeständen.¹⁴²⁷ Sie verbindet sich mit einer gesellschaftlichen Stufung, einer Ansammlung von Prestige, die den Schüler in der bestehenden z. B. akademischen Ordnung verortet.

¹⁴²⁴ Rancière, Der unwissende Lehrmeister, S. 16.

¹⁴²⁵ Rancière, Der unwissende Lehrmeister, S. 34. Dieses sich selbst – und die in ihm sedimentierte Macht – reproduzierende Verhältnis ist strukturell analog zu demjenigen, das Paolo Freire zwischen den ‚oppressors‘ und den ‚oppressed‘ verortet, vgl. Freire, Paolo: *Pedagogy of the Oppressed*, übers. v. Myra Bergman Ramos, New York/London 2005, S. 45: „[T]he oppressed, instead of striving for liberation, tend themselves to become oppressors, or ‚sub-oppressors.‘ The very structure of their thought has been conditioned by the contradictions of the concrete, existential situation by which they were shaped. Their ideal is to be men; but for them, to be men is to be oppressors. This is their model of humanity.“ Und S. 47: „Every prescription represents the imposition of one individual’s choice upon another, transforming the consciousness of the person prescribed to into one that confirms with the prescriber’s consciousness.“ – Man muss sich unter ‚oppressed‘ nicht immer ein ‚Proletariat‘ vorstellen – dieselben Funktionen ergeben sich in Institutionen mit Qualifizierungssystemen, wie der Universität oder der Beamtenlaufbahn.

¹⁴²⁶ Rancière, Der unwissende Lehrmeister, S. 33. – Die Logik des Lehrmeisters eines Erklärsystems funktioniert also wie der Versuch des Achilles, die Schildkröte einzuholen: Immer wenn der Schüler denkt, er hätte nun endlich sein Ziel erreicht, öffnet der Lehrmeister eine weitere Tür, hinter der sich noch mehr oder noch besseres Wissen verborgen hat. Sie ist die Logik des Sophismas des ‚Verhüllten‘, das in Kapitelabschnitt 5.2 angesprochen wurde, einer *petitio principii* des Wissens des Lehrmeisters, der an diesen seinen verabsolutierten Rahmen das Wissen des Schülers anmisst.

¹⁴²⁷ Dieser Regress der Macht entspricht der unmöglichen Annäherung von K. an das Schloss in *Das Schloss* – K. verliert sich in traumhaft-assoziativen Nebenschauplätzen und es scheint schier unmöglich, auch nur über die Außenbezirke hinweg in das Schloss zu gelangen. Vgl. auch Anhang 35.

Verantwortlich dafür ist ein *infiniter Regress*, die implizite Reflexivität einer im Voraus absolut gesetzten Wahrheit, die genau deswegen uneinholbar erscheint:

„Die Logik der Erklärung beinhaltet [...] das Prinzip eines unendlichen Regresses. Die Verdoppelung der Gründe hat keinen Grund, jemals aufzuhören. Was die Regression beendet und dem System seine Grundlage gibt, ist ganz einfach, dass der Erklärende als Einziger darüber entscheidet, an welchem Punkt die Erklärung selbst erklärt ist. Er ist der einzige Richter in dieser Frage, die in sich selbst schwindeleerregend ist: Hat der Schüler die Gedankengänge verstanden, die ihn lehren, die Gedankengänge zu verstehen?“¹⁴²⁸

Diese Logik lässt sich damit auch auf die Philosophie und ihre Lektürepraxis übertragen, auf diejenige Regel, die durch anwachsendes philosophisches Wissen in Kommentaren und Kommentar-Komentaren stets wiederholt wird: ‚Wenn du dich mit Philosoph x beschäftigst, dann *musst* du Kommentator y gelesen haben!‘¹⁴²⁹ Die Distanzen vervielfältigen sich dabei: je mehr der Schüler lernt, umso weniger scheint er zu wissen. Die Fiktion einer letztendlich zu erreichenden Wahrheit etabliert zugleich die Fiktionen der Stationen, die zu dieser Wahrheit führen und die Fiktion der notwendig unendlichen Approximation an den Textsinn, als ‚Arbeit am rauhen Stein‘ der Philosophie, die gehütet und bewacht wird von ihren exponiertesten Vertretern. Diese Fiktionen können einen Diskursraum etablieren, in dem Diskurshoheit und Diskursmacht von vornherein so eingerichtet sind, dass die philosophische Erziehung als vorgezeichneter Weg der Erschließung vorab ausgewählter Wissensbestände erscheinen kann, getragen von Gründen, die nur den Eingeweihten vollständig zugänglich sind. Für den Schüler ist dieser Diskursraum unausmessbar, so dass er sich irgendwann an irgendeiner Stelle dieses Raumes niederlässt und selbst damit beginnt, als Lehrmeister Schüler auszubilden.

Für Jacotot ist dieses Erklärssystem das exakte Gegenteil von ‚Bildung‘ oder ‚Ausbildung‘; es ist ein „Prinzip der *Verdummung*“¹⁴³⁰. Für ihn hält es „die Bewegung der Vernunft auf, zerstört ihr Vertrauen in sich selbst, bringt sie aus ihrer eigenen Bahn, indem es die Welt der Intelligenz entzweibricht [...]“.¹⁴³¹ Dem Erklärssystem setzt er nun die Erkenntnisse entgegen, die er aus seinem kleinen Unterrichtsexperiment mit seinen Studenten gewonnen hat: „Ohne daran zu denken hatte er sie entdecken lassen, was er mit ihnen entdeckte: Alle Sätze und folglich alle Intelligenzen, die sie produzieren, sind von gleicher Natur.“¹⁴³² Von diesem Postulat ausgehend entwickelt er den ‚Universal-Unterricht‘ als eine fortlaufende Lektion in Aufmerksamkeit auf das eigene Sich-Verhalten und Sich-verhalten-Können. Jacotot konzentriert sich darauf, das zu lehren, worin er selbst unwissend ist, einfach dadurch, dass er seinen Studenten zeigt, was sie *tun* müssen, um sich den Logos eines anderen Menschen, der

¹⁴²⁸ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 14-15.

¹⁴²⁹ Vgl. Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 14: „Da hat nun zum Beispiel ein Schüler ein Buch in den Händen. Dieses Buch besteht aus einer Menge von Gedankengängen, die dazu bestimmt sind, dem Schüler den Gegenstand verständlich zu machen. Aber nun ergreift der Lehrmeister das Wort, um das Buch zu erklären. Er entfaltet eine Menge Gedankengänge, um die Menge der Gedankengänge, die das Buch ausmachen, zu erklären.“

¹⁴³⁰ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 17.

¹⁴³¹ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 18.

¹⁴³² Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 19-20.

gemäß Postulat die *gleiche* Intelligenz wie sie besitzt, zu erschließen: „Er fing also an, zwei Gegenstände zu unterrichten, in denen seine Inkompetenz anerkannt war: die Malerei und das Klavierspiel.“¹⁴³³ Die Schüler Jacotots fügen sich seinen Anweisungen; sie folgen aber ihrer eigenen Intelligenz, ihrem eigenen Logos im Bezug auf das, was sie lernen wollen:¹⁴³⁴ „Die Schüler hatten ohne erklärenden Lehrmeister gelernt, aber deswegen noch nicht ohne Lehrmeister.“¹⁴³⁵ Sie brauchen jemanden, der sie auf ihre eigene Aufmerksamkeit aufmerksam macht und der sie statt einer schon fertigen Erklärung auf das verweist, was sie schon können und was sie immer schon tun, um sich *von dort aus* das zu erschließen, was sie noch nicht kennen oder können. Nicht Jacotot wendet also eine Methode an, sondern „[d]ie Methode war rein diejenige des Schülers.“¹⁴³⁶ Der Lehrmeister ist entsprechend

„derjenige, der eine Intelligenz in einen willkürlichen Zirkel einschließt, aus dem sie nur herauskommt, indem sie sich für sich selbst notwendig macht. Um einen Unwissenden zu emanzipieren, muss man selbst emanzipiert sein, das heißt, sich der wahren Macht des menschlichen Geistes bewusst sein – und das genügt. Der Unwissende wird alleine lernen, was der Lehrmeister nicht kann, wenn der Lehrmeister glaubt, dass er es kann und ihn dazu verpflichtet, seine Fähigkeit zu aktualisieren [...]“¹⁴³⁷

Wie genau geht das vonstatten? Ausgangspunkt ist etwas, was dem Lehrmeister und dem Schüler *gemeinsam* ist, auf das sie sich gemeinsam beziehen können und woran der Lehrmeister mit dem Schüler gemeinsam dessen hergestellte Verhältnisse zu diesem Gemeinsamen verifizieren kann.¹⁴³⁸ Jacotot hat tatsächlich den *Télémaque* von Fénelon immer weiter benutzt; es funktioniert aber auch mit jedem anderen Gegenstand, der dem Schüler zugleich einen reichhaltigen Inhalt und damit eine reichhaltige logische Selbsterfahrung ermöglicht.¹⁴³⁹ Der Schüler wiederholt also, ebenso wie die Studenten des Jahres 1818, den Inhalt

¹⁴³³ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 25.

¹⁴³⁴ Vgl. Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 24: „Man wird die anerkannte und aufrechterhaltende Differenz dieser zwei Verhältnisse, den Akt einer Intelligenz, die nur sich selbst gehorcht, selbst wenn der Wille einem anderen Willen gehorcht, *Emanzipation* nennen.“

¹⁴³⁵ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 23.

¹⁴³⁶ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 24.

¹⁴³⁷ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 26.

¹⁴³⁸ Auch dazu finden sich Parallelen bei Freire, vgl. Ders., *Pedagogy of the Oppressed*, S. 93: „Education which is able to resolve the contradiction between teacher and student takes place in a *situation in which both address their act of cognition to the object by which they are mediated* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]. Thus, the dialogical character of education as the practice of freedom does not begin when the teacher-student meets with the students-teachers in a pedagogical situation, but rather when the former first asks herself or himself *what* she or he will dialogue with the latter *about*. [...] For the anti-dialogical banking educator, the question of content simply concerns the program about which he will discourse to his students; and he answers his own question, by organizing his own program.“

¹⁴³⁹ Es ist – mit einer kleinen Abwandlung – ebenso leicht, einem Analphabeten das Lesen beizubringen oder ihm beizubringen, seinen Kindern das Lesen beizubringen, für sie der unwissende Lehrmeister zu sein, wie Rancière an einem kleinen Beispiel zeigt, vgl. Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 43: „[W]elches Kind hat nicht vom *Vater Unser* gehört, kann nicht ein Gebet auswendig? In diesem Fall ist die Sache gefunden und der arme und unwissende Familienvater, der seinem Sohn lesen beibringen will, wird nicht in Verlegenheit geraten. Er wird wohl in der Nachbarschaft irgendeine freundliche Person finden, die gebildet genug ist, ihm dieses Gebet aufzuschreiben. Damit kann der Vater oder die Mutter die Bildung des Kindes beginnen, indem er

des *Télémaque*, „bis er die vorgeschriebenen Bücher des [*Télémaque*] auswendig kennt und die anderen erzählen kann.“¹⁴⁴⁰ Das Entscheidende ist aber nicht der Inhalt, sondern die Erfahrung des Schülers, die er dabei von seiner eigenen intellektuellen Fähigkeit macht. Denn auf diese Erfahrung kommt es, so Rancière, Jacotot an: „Von alledem, was er lernt [...], wird man ihn bitten zu sprechen, zu sagen, *was er sieht, was er denkt, was er damit macht.*“ Beschreibung durch Vergleich, Ähnlichkeit und Unterscheidung, Kontextualisierung und operationale Aufmerksamkeit werden eingeübt an einem gemeinsam geteilten Gegenstand: „Man wird nur eine unabdingbare Bedingung stellen: Von allem, was er sagt, muss er im Buch die Materialität zeigen [...]; er muss im Buch die Tatsachen zeigen, auf die sich sein Gedankengang bezieht.“¹⁴⁴¹ Dem mutlosen Schüler, der noch nicht recht an seine Fähigkeit glaubt, kommt der Lehrmeister entgegen: „Sag nicht, dass du es nicht kannst. Du kannst sehen, du kannst sprechen, du kannst zeigen, du kannst dich erinnern. Was braucht man mehr? Eine absolute Aufmerksamkeit des Sehens und Wiederhinsehens, d[e]s Sagens und Widersagens. Versuche nicht, mich zu täuschen und dich zu täuschen. Ist das wirklich das, was du gesehen hast? *Was denkst du darüber?*“¹⁴⁴² Es ist unmöglich, sich auf einen einmal gemachten Bezug nicht zu beziehen – selbst wenn der Bezug nur ausdrücken möchte, dass man sich nicht beziehen kann. Das ist eine reflexive Figuration, die in den vorangegangenen Kapiteln schon mehrfach aufgetaucht ist – im Bezug auf den ‚Tod‘, im radikalen Zweifel Descartes‘, in der Auflösung des Nihilismus bei Fichte und Nietzsche – und Jacotot nutzt sie, um einen *Anfang* zu machen, der dem Schüler wie eine Ausweglosigkeit vorkommt: „Sag nicht, dass du das nicht kannst. Du kannst sagen *ich kann nicht*. [...] Sag nicht: *Ich kann es nicht*. Oder aber lerne es in der Weise der Calypso zu sagen, oder jener des Telemach, des Narbal oder der Idomenea. [...] Du wirst nicht aufhören, Weisen zu finden, *ich kann nicht* zu sagen, und bald wirst du alles sagen können.“¹⁴⁴³ Der Gegenstand, der Lehrmeister und Schüler in Jacotots ‚Universal-Unterricht‘ das Gemeinsame ist, ist also zugleich Gegenstand, Anker und Prüfstein des Gesprächs zwischen Lehrmeister und Schüler. Das „Buch, das ist die blockierte Flucht. Man weiß nicht, welchen Weg der Schüler einschlagen wird. Aber man weiß, wem er nicht entkommen wird – der Ausübung seiner Freiheit. [...] Der Schüler muss alles von sich aus sehen, ohne Unterlass vergleichen und immer auf die dreifache Frage antworten: Was siehst du? Was denkst du darüber? Was machst du damit?“¹⁴⁴⁴ Diese drei Fragen, die den Schüler dazu bringen, sich zu sich selbst, zu seinem Verhalten-Können sich zu verhalten und der gemeinsame Gegenstand, die Geduld des Lehrmeisters und die Gewissenhaftigkeit des Schülers sind das, was für den ‚Universal-Unterricht‘ konsti-

oder sie es fragt, wo das *Vater* sei. [...] Welcher Vater oder welche Mutter könnte nicht das Kind fragen, was es sieht, was es damit macht oder was es dazu sagt, was es dazu denkt, was es gesagt oder gemacht hat? In derselben Weise würde er oder sie einen Nachbarn über das Werkzeug, das der in der Hand hat, und über den Gebrauch, den er davon macht, befragen.“ Auch hier gilt: Das Lesen-Lernen ist die Praxis, die so vermittelt wird, dass die *Erfahrung dieser Praxis* im Mittelpunkt steht.

¹⁴⁴⁰ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 32.

¹⁴⁴¹ Ebd.

¹⁴⁴² Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 35.

¹⁴⁴³ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 36.

¹⁴⁴⁴ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 35.

tativ ist. Im direkten Gegensatz zum Erklärsystem kann der Schüler hier nicht die Maske des Interessierten aufsetzen und „die Intelligenz haben, große Augen zu machen“¹⁴⁴⁵, auf die der Lehrmeister des Erklärsystems mit immer neuen inhaltlichen Ausführungen reagiert. Der in sich selbst kreisende Lehrmeister und der sich der Lehre innerlich entziehende Schüler werden in Jacotots Unterricht miteinander vermittelt, sie geraten in eine Auseinandersetzung, in der sie den jeweils Anderen hinsichtlich der Intelligenz als Gleichen anerkennen:¹⁴⁴⁶

„Das Buch ist abgeschlossen. Es ist ein Ganzes, das der Schüler in der Hand hält, das er vollends überblicken kann. Es gibt nichts, was der Lehrmeister ihm wegnehmen kann, und nichts, was er dem Blick des Lehrmeisters entziehen kann. Der Zirkel verbannt das Schummeln. Und zuallererst diesen großen Betrug der Unfähigkeit: *Ich kann nicht, ich verstehe nicht...* Es gibt nichts zu verstehen. Alles ist im Buch. Man braucht nur zu erzählen – die Form jedes Zeichens, die Abenteuer jedes Satzes, die Lehre jedes Buches. Man muss anfangen zu sprechen.“¹⁴⁴⁷

Das ist das Credo der Erziehung des Schülers zur aufmerksamen Wahrnehmung seines eigenen Sich-verhalten-Könnens und zu dem Mehr dieses Könnens, das mit jedem Schritt, den er tut, anwächst, mehr Verknüpfungen und Anknüpfungen erlaubt. Der unwissende Lehrmeister erklärt nicht, er gibt keine Inhalte vor oder stellt Wissen dar – denn er kann inhaltlich lehren, worin er selbst unwissend ist – aber er geht systematisch vor, er „befragt“, er verlangt eine Rede, das heißt eine Offenbarung einer Intelligenz, die sich verkannte oder vernachlässigte. Er verifiziert, dass die Arbeit dieser Intelligenz sich mit *Aufmerksamkeit* vollzieht, dass diese Rede nicht *irgendetwas* sagt, um sich dem Zwang zu entziehen.“¹⁴⁴⁸ Und so lernt der Schüler nicht dies oder das, sondern er lernt zu lernen, er erfährt sein eigenes Lernen als seine eigene Praxis, erfährt die Lust, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen“¹⁴⁴⁹ *sein zu können*. Er lernt, sich Gebiete eigenständig zu erschließen und mit der Menge an Wissen, das er sich aneignet, vergrößert und verbreitert sich auch sein Bewusstsein von sich und seinen Möglichkeiten. Denn „[ü]berall handelt es sich darum, zu beobachten, zu vergleichen, zu kombinieren, zu machen und zu verstehen, wie man es gemacht hat. Überall ist diese Reflexion, diese Rückkehr zu sich selbst möglich, die [...] unbedingte Aufmerksamkeit auf seine intellektuellen Tätigkeiten [ist], auf den Weg, den sie zurücklegen, und auf die Möglichkeit, auf demselben Weg fortzuschreiten [...]“.¹⁴⁵⁰ Die Emanzipation, die Jacotot lehrt, ist dementsprechend keine Freiheitslehre, keine

¹⁴⁴⁵ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 18.

¹⁴⁴⁶ Vgl. Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 45-46: „Die zwischen zwei Intelligenzen platzierte gemeinsame Sache ist das Pfand dieser Gleichheit, und dies in zweierlei Hinsicht. Eine materielle Sache ist zuerst ‚die einzige Brücke der Kommunikation zwischen zwei Geistern‘. Die Brücke ist Übergang aber auch gewährte Distanz. Die Materialität hält zwei Geister auf gleiche Distanz, während die Erklärung die Vernichtung der einen durch die andere ist. Aber die Sache ist auch eine immer verfügbare Instanz der materiellen Verifizierung. [...] Der Geprüfte ist immer einer Verifizierung am offenen Buch [...] verpflichtet.“

¹⁴⁴⁷ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 36.

¹⁴⁴⁸ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 42.

¹⁴⁴⁹ Kant, *KpV*, A 17 Anm. (wie Anm. 1282).

¹⁴⁵⁰ Rancière, *Der unwissende Lehrmeister*, S. 50.

systematische Darlegung, sondern sie geht von einer Forderung aus und vollzieht sich als gemeinsame Praxis des Sich-Verhaltens, in der gemeinsamen Erfahrung des Sich-verhalten-Könnens. Diese Praxis hilft zu entdecken, was die reflexiven Figurationen der Philosophie über 2600 Jahre zum Ausdruck bringen, aber sie bringt es auf eine Formel, in der ihr ganzer Sinn als gemeinsam geteilte Rede, egal worüber, der Ausgangspunkt einer immer wieder neuen Hoffnung sein kann: „Alles ist in allem. Die Tautologie der Fähigkeit ist jene der Gleichheit, diejenige, die den Finger der Intelligenz in jedem Menschenwerk sucht.“¹⁴⁵¹

¹⁴⁵¹ Rancière, Der unwissende Lehrmeister, S. 55.

Schluss

Dieses Buch war nicht nur ein Buch über das Lesen. Es war – und ist – auch und vor allem ein Buch über den Leser, den Leser philosophischer Texte. Das Buch handelt von dem, was der Leser kann, weil der Autor – weil ich – es kann und was der Leser gelernt haben wird, wenn er dem Buch bis hierhin gefolgt ist. Es hat gezeigt, was bei der Lektüre philosophischer Texte *auch* möglich ist und inwiefern alle philosophischen Reflexionen durch ihre Probleme, ihre Lösungsvorschläge und ihr Vorgehen insgesamt miteinander verbunden sind.

Natürlich kann sich der Leser jederzeit der hier vorgestellten Lektürehinsicht verweigern. Er hat die Freiheit, seine eigenen Voraussetzungen oder einfach seine eigene Verneinung zu verabsolutieren oder die vorliegende Arbeit schlicht unter anderen Vorzeichen zu lesen als unter denen, die hier gegeben wurden. Er kann an jedem Ort der Arbeit einsetzen und sie fortführen oder sie in einen Vergleich bringen mit anderen oder sie kritisch betrachten. Er kann die hier vorgestellte Lektürehinsicht auch jederzeit für eigene Lektüren einsetzen, sie abwandeln oder versuchen, sie möglichst werkgetreu umzusetzen, nur einzelne Passagen oder auch nur den Ausgangspunkt von Schobinger oder Schällibaum zu übernehmen und ganz anders fortzufahren. All das kann der Leser, und er kann es, weil er die Freiheit dazu hat – jederzeit. Aber diese Freiheit liegt dann allein in seiner Verantwortung, denn egal, wie der Leser sich zu dem hier gegebenen Logos verhält – in all dem, was er kann und was er einsehen kann als etwas, das er kann und in dem er *sich* begreifen kann als denjenigen, der all das kann; in all dem liegt das, was die Arbeit ihm zeigen will: *Dass er kann*. Dass er nicht dieses oder jenes Bestimmte sein oder tun muss, jedenfalls nicht von vornherein.

Die vorliegende Arbeit ist eine Weise sich zur Philosophie zu verhalten und eine Weise, Philosophie ins Werk zu setzen. Sie ist nicht die einzige Weise. Das immer wieder betonen zu müssen, scheint selbst so etwas wie ein operativer Faktor der vorliegenden Arbeit zu sein. Neben der angestrebten reflexiven Nicht-Inkonsistenz liegt noch etwas anderes darin, eine bestimmte Wahrnehmung hinsichtlich Philosophie und Reflexivität und der Problematierungen, die ihr Verhältnis betreffen. Mit Hegel, vielleicht auch schon mit Kant, setzt ein Denken ein, das in vielen Hinsichten Reflexivität ein für alle Mal festzuhalten versucht. Das kann einfach heißen, dass die Philosophie um 1800 – und vielleicht auch wieder einmal, mit Blick auf die Renaissance bis Spinoza – auf die Bedingung ihrer Möglichkeit zurückkommt und mit ihr die Tür aufzustoßen scheint zu einem neuen Zeitalter der expliziten Reflexivität. Doch ebenso schnell, wie der Logos sich vervielfältigt und sich in komplexen Systemen bricht, in denen – mit Anklang an Wittgenstein – das ‚Denken feiert‘, kollabiert diese Eröffnung wieder und kristallisiert sich in Schulen, die eher die Differenzen als die Gemeinsamkeiten zwischen sich anerkennen. Und *diese* Wahrnehmung einer ‚Verdunkelung‘ oder eines ‚Vergessens‘ von Reflexivität, einer Verfestigung, Sedimentierung, Verdinglichung des Möglichkeitshorizontes freien Denkens, teilen Hölderlin, Marx, Nietzsche und Heidegger, Fou-

cault und Derrida, mit vielen anderen. Seit 1800, so könnte man sagen, ist Philosophie so etwas wie der Versuch, die Abenddämmerung, in der sie allein erscheinen kann, immer wieder und wieder gegen die drohende Nacht am Leuchten zu halten. Sie hält die Differenz offen und überbrückt die Zeit, in der das Denken selbstvergessen bei den Dingen und Waren, Sophismen und kurzfristigen Vergnügungen sich aufhält und die Anstrengung, zu der es fähig wäre, ständig auf später *verschiebt*. – Aber ist das wirklich nur Kennzeichen der Moderne? Ist die ständige Krise, in der sich die Philosophie befindet, nicht eine ihrer Hauptmotivationen, von Anfang an? Und sind der Hang zur Esoterik – die Lehrschriften von Parmenides, Heraklit und Empedokles, die Unterscheidung von schriftlicher und mündlicher Lehre – nicht auch Ausdruck davon, dass in die Philosophie eben nur hineinfindet, wer angemessen Zeit und Geduld mitbringt, um sich auf die jeweilige Lehre *einzulassen*? Aus der Sicht der Philosophie erscheint die Alltagswelt mindestens unreflektiert, oft auch naiv und manchmal sogar aus Dummheit oder Fanatismus böseartig. Dieser Antagonismus zu einer Welt, die sie gleichwohl voraussetzen muss, um in ihr zu leben und zu denken, ist der Philosophie aber ebenso eigen wie ihre immer wieder aufkeimende und sich entfaltende Suche nach der ‚Wahrheit‘ oder einfach der Lösung eines Denkproblems.

Ist also unsere Gegenwart vom Nichtdenken bedroht? Oder wird die Erzählung von der Krise nicht einfach dadurch allgegenwärtig, dass sie sich kulturübergreifend in einer sich immer globaler auslegenden Welt in anderen Entwürfen spiegelt, diese oder sich selbst verstärkt und *dadurch* übermächtig erscheint? Mehr denn je brauchen wir dann aber die Philosophie. Vielleicht brauchen wir sie aber in einem anderen Modus. Vielleicht muss die Philosophie wieder praktisch werden, nicht nur im Selbstverständnis ihrer eigenen Themen und Methoden, sondern im tatsächlichen Handeln und Sprechhandeln mit anderen Menschen. Es ist leicht, Alltagsmeinungen, die nicht die philosophische Reflexionshöhe erreichen, Unreflektiertheit vorzuwerfen. Und es ist ebenso leicht, in das uralte Lamento des Philosophen über die Ahnungslosigkeit seiner Zeitgenossen zu verfallen, der auf das ebenso uralte Lamento des Nichtphilosophen antwortet, die Ansichten des Philosophen seien ‚weltfremd‘ und würden jegliche ‚Relevanz‘ vermissen lassen. So löst man keine Probleme, so lässt man sie nur fortbestehen. Und es muss ja auch nicht jedes Problem gelöst werden. Aber ebenso, wie die polemische Einstellung gegenüber anderen Sichtweisen und die systematische, an eigenen Denkgebäuden bauende Einstellung – der auch die vorliegende Arbeit in einem gewissen Grad nachgegeben hat –, gehört zur Philosophie die *Anleitung* anderer zum Denken. Das besagt nicht gleich: Anleitung, *was* alle anderen denken sollen oder Anleitung zum richtigen oder folgerichtigen oder rationalen Denken. Sondern erst einmal Anleitung, das eigene Denken in den Blick zu bekommen, noch ohne schon vorher geltendes Kriterium wahrzunehmen und zu beschreiben: Was siehst du? Was denkst du darüber? Was machst du damit? Philosophie ist die Weitergabe dieses Könnens und in eins damit die Weitergabe, des Könnens, das eigene Können einzusehen und als Verantwortung und Auftrag zu begreifen. Vielleicht kann sie gar nicht mehr als das. Aber das kann sie gut.

Anhänge

1. Es stellt sich die Frage, wie von dem, wo ‚mind‘ nicht mehr hinreicht, noch die Rede sein kann, so dass überhaupt erst eine solche definitive Grenzziehung möglich ist. Chalmers versteht ‚mind‘ als einen festgelegten Gegenstandsbereich mit Eigenschaften, was es überhaupt erst möglich macht, funktional Analogien zwischen ‚intern‘ und ‚extern‘ herzustellen. Problematisch ist vor allem, dass faktisch die Grenze zwischen ontologischen Bereichen gezogen werden soll, aber überhaupt nicht klar ist, von *woher* diese Grenze gezogen wird. Dieses Missverständnis prägt bereits die Diskussionen in der Platon- und Kant-Rezeption, nämlich immer dann, wenn gefragt wird, wodurch der Zusammenhang der beiden ‚ontologischen Reiche‘ zwischen Sinnlichem und Idealem bzw. Gegebenem und Gedachtem gestiftet wird. Eine solche Auffassung von Philosophie muss sich zwangsweise, von ihren eigenen Voraussetzungen her, zwischen Monismus und Dualismus bewegen. Vgl. dazu in der vorliegenden Arbeit Kap. 5
2. Vgl. Wagner, Hans: Philosophie und Reflexion, München ²1967. – Wagner nimmt die ‚Überlegung‘ und ‚Reflexion‘ des Philosophen als „fundamental für alles Folgende“ (17) an. Er geht zunächst, in Fragestellung und Ausgangspunkt, von einem scheinbar ganz ähnlichen Vorhaben wie dem vorliegenden aus, wobei aber von Vorneherein die Frage nach ‚der Philosophie‘ im Mittelpunkt steht: „Die Untersuchungen dieses Buches [...] wollen klären, was die Philosophie ist, wie sie möglich ist, wie sie sich ihres Wertes versichert, wie sie sich selbst zu prüfen vermag.“ (5). Mit dieser Frage ist auch die Frage nach der Reflexion gestellt, wobei diese hier schon als „Einheitsprinzip“ aufgefasst ist: „Alle Philosophie ist Reflexion“ (ebd.), letztere sei „das Prinzip für die Philosophie“ (ebd.). Daran lässt sich zunächst kritisch zeigen, warum in der vorliegenden Untersuchung auf die Entwicklung einer Hinsichtnahme Wert gelegt wurde: Mit der Frage nach ‚der Philosophie‘ gerät insbesondere die neuzeitlich-moderne Frage nach dem Verhältnis von ‚Selbstreflexion‘ und ‚Methodenreflexion‘ in den Blick, die voraussetzungsvoll ist: „Zwar gibt es Theorien nur, insofern ein Subjekt sie durch seine theorienbildende Erkenntnistätigkeit hervorbringt; sie sind nur von Gnaden des Subjekts und seiner Tätigkeit. Aber sie sind ebendeswegen vom Subjekt und seiner Tätigkeit unterschieden: Leistungen des Subjekts, Ergebnisse seiner Tätigkeit.“ (17). – Gleichwohl geht es Wagner – in der Bitte um eine *bestimmte Lektüre* seiner Darstellung – um eine, hinsichtlich Geltung, möglichst ‚voraussetzungslose‘, Entfaltung des Problems: „Der kritische Leser möge [...] in diese Ausgangsdefinitionen [die Vorbemerkungen (bis etwa §6), D.P.Z.] [...] nichts aufnehmen, was nicht ausdrücklich mitangesetzt ist, insbesondere keinerlei bestimmte Systembeziehung hinzudenken.“ (6) Damit kann das, was hier ‚Vorbegriff‘ oder auch ‚Konzept‘ genannt wird, mit dem verglichen werden, was bei Wagner ‚Ausgangsdefinition‘ heißt: „Es ist die Erörterung des Gegenstandes selbst, welche dann an die Stelle der Ausgangsdefinition zuletzt die wahren Bestimmungen setzt [...]“ (ebd.). So wird Wagner denn auch für die vorliegende Arbeit dort interessant, wo er die „Unhintergebarkeit“ jeglicher Reflexion über ‚Reflexion‘ entdeckt: „Jede Beurteilung und Bewertung der Reflexion, jede Stellungnahme zur Reflexionsproblematik ist selbst Reflexion – soll sie also gültig sein, muß Reflexion prinzipiell Gültigkeit haben können.“ (64) In eins ist damit Philosophie eben nicht nur als eine Theorie über ‚Reflexion‘, sondern explizit als Geltungsreflexion verstanden, sofern diese Geltung eben nicht nur das betrifft, was gesagt wird, sondern noch das Sagen selbst (375). Leider schlägt die anfängliche Voraussetzung von ‚Reflexion‘ als ‚Subjektaktivität‘ und ‚Ergebnis‘ wieder auf diese Einsicht zurück, so dass die verschiedenen Fassungen des Einheitsprinzips – das Absolute als Zusammenhang von ‚Denken‘ und ‚Mannigfaltigkeit‘ (§§ 16, 24) und als ‚ursprüngliche Zeitlichkeit‘ (§31), in der sich die Endlichkeit der Faktizität auf sich selbst als ‚Werden‘ bzw. „Selbstgestaltung“ (366) zurückbeugt – wieder vom Paradigma des sich selbst einholenden Subjekts ihrerseits eingeholt werden: „Es [das Subjekt] hat in seiner Faktizität die Faktizität dessen zum Ziel, was sein eigener Grund ist. Grund und Ziel des Subjekts fallen also zusammen und beide liegen in ihm selbst [...]“ (366) Diesen Bestimmungen kann in der Art und Weise ihrer Erscheinung zwar grundsätzlich zugestimmt werden, allerdings hätte eine echte Befragung

von ‚Philosophie‘ als ‚Philosophie‘ und ‚Reflexion‘ als ihrem ‚Prinzip‘, konsequent ihrer eigenen Einsicht (§7, vgl. ebd., S. 64) folgend, noch die Möglichkeit dieser beiden Verhältnisbestimmungen selbst und zueinander befragen müssen, was sich bei Wagner – wohl wegen der anfänglichen Voraussetzung von ‚Subjektivität‘ und ‚Ergebnis‘ – nicht mehr finden lässt. Demgemäß wird hier nicht mehr angenommen, dass ‚Reflexion‘, sondern dass das, was Begriffe wie ‚Reflexion‘, aber auch die aufgezeigten Aspekte und der gegebene ‚Vorbegriff‘ miteinander verbinden lässt, dasjenige ist, was auch Wagners eigene Reflexion noch strukturiert.

3. Das Bedenken des ‚logos‘ als Geflecht, als ‚symploké‘, die durch die Zusammenarbeit von Schussfaden und Kettfaden entsteht, findet sich freilich schon bei Platon: „SOKRATES D. J.: Verstehe ich recht? Mich dünkt nämlich, du nennst den, der es mit der Verfertigung des Fadens zur Kette zu tun hat, den drehenden. – FREMDER: Nicht zur Kette allein, sondern auch zum Einschlag. Oder werden wir irgend finden, daß dieser ohne Drehen entstehe? [...] Wenn [...] der in der Wollbereitung sich findende Teil der verbindenden Kunst durch gerades Einschließen des Einschlags in die Kette ein Geflecht [symploké] hervorbringt, so wird nun das sämtliche Geflecht das [...] Gewand [...] und die hierzu gesetzte Kunst nennen wir die Weberei.“ (Polit. 282a-283b). Im Anschluss daran wird die Herstellung *dieses* Beispiels der Weberei thematisiert, mit Bezug auf den Hörer, der „in solchen Verhandlungen die Länge der Rede tadelt“ (286e) und en passant das Angemessene als *Drittes* zu ‚Länge‘ und ‚Kürze‘ bestimmt, alles im Horizont der Messkunst und der Dialektik. Das Kriterium wird festgelegt als der Bezug auf die Sache, so, dass auch „das Unkörperliche als das Größte und Schönste [...] nur durch Erklärung [logos] und auf keine andere Weise deutlich gezeigt“ (286a) wird und die „Unterredenden dialektischer gemacht“ (286e) werden. Das betrifft schließlich die – titelgebende – Aufgabe, den Staatsmann zu finden ebenso, wie die Weberei: „FREMDER: Unsere Frage über den Staatsmann, ist sie uns mehr um seinetwillen selbst aufgegeben worden oder damit wir in allem dialektischer werden? – SOKRATES D. J.: Offenbar auch dies, um es in allem zu werden. – FREMDER: Gewiß wird doch wenigstens kein irgend vernünftiger Mensch die Erklärung der Weberei um ihrer selbst willen suchen wollen.“ (285d) – Unmittelbar schließt sich die Thematisierung des „von jedem Erklärung geben und auffassen“ (286a) an, so dass die gesamte Rede vom ‚Verflechten‘, explizit im ‚ergon‘ von Schussfaden und Kettfäden, unmittelbar verbunden ist mit der, auch im *Sophistes* thematischen, ‚episteme dialektike‘. – Vgl. zur ‚symploké‘, Soph. 259e: „Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe [ist uns der Logos geworden].“ Vgl. auch die Parallelbestimmungen der Dialektik in Pol. 438c-e, 476a; Parm. 129d-e; Theait. 185b-186d; Soph. 253d; Polit. 284e-285b und die vorliegende Arbeit Kapitelabschnitt 4.4.1.
4. In Schnädelbachs Polemik wird nicht die Hermeneutik der infiniten Kommentarliteratur insgesamt verabschiedet, sondern die Position angegriffen, dies sei die „einzig möglich[e] philosophisch[e] Position der Gegenwart“ (280), einhergehend mit einer philosophisch unangemessenen hagiographischen Demutshaltung gegenüber den Texten. Vgl. Schnädelbach explizit: „Es geht nicht gegen das Historisch-Hermeneutische in der Philosophie, sondern gegen die *Reduktion* der Philosophie aufs Historisch-Hermeneutische [...]“ (283) Dem ist zuzustimmen: Die Auslegung philosophischer Texte muss exakt und genau sein – aber sie darf nicht zum Selbstzweck einer endlosen Suche nach dem ‚dahinterliegenden Sinn‘ gerinnen. Schnädelbach trennt im Folgenden leider allzu stark zwischen einer ‚sachlichen‘ und einer ‚textuellen‘ Ebene, als seien diese beiden in der Philosophie immer schon klar voneinander zu trennen (vgl. S. 284). Auch die Behauptung, die „philosophische Gesprächssituation [...] besteht in einem *Dialog über eine Sache*, während die Philologen sich damit begnügen mögen, über *Texte* und damit über *Reden anderer über eine Sache* zu reden [...]“ (ebd.), macht es sich allzu einfach, weil ‚Sachen‘ nicht schon a priori das sind, was Schnädelbach dafür hält. Eine ‚Sache‘ kann auch das ‚Verhältnis zu Sachen‘ noch betreffen, was Schnädelbach im Übrigen selbst vorführt. – Vgl. aber auch die Polemik gegen den Reduktionismus Analytischer Philosophen wie Beckermann und Spohn in Schnädelbach, Herbert: Zwischenruf aus der Provinz. Zur Diskussion ‚Zur Situation der deutschsprachigen Philosophie‘, in: Information Philosophie 4 (2002), S. 98-101, insbesondere S. 101: „Ich bestehe darauf: Philosophie ist ein Plural!“ Im Folgenden wird es auch darum gehen, hier von Schobinger aus diesen Plural zu bedenken.

5. Ein noch früheres Textbeispiel einer solchen ‚zurichtenden‘ Philosophiegeschichtsschreibung findet sich in der kurzen Darstellung der ‚ontologischen Lehrmeinungen‘ in Platons *Sophistes* 242b-243c. Im Unterschied zu Aristoteles werden bei Platon die Aporien dieser ‚Geschichten‘ (‚mythói‘) aber im Hinblick auf die darstellende Rede (Soph. 243d-245e) und nicht auf eine (vermeintlich) bessere ontologische Darstellung hin überprüft: „Denn ohne danach zu fragen, ob wir ihnen folgen in ihren Reden oder zurückbleiben, bringen sie jeder das Seinige zu Ende.“ (243a-b) Vgl. zu diesem *logischen* Verständnis der Prüfung der ‚Geschichten‘ auch: Iber, Christian: Kommentar, in: Platon: *Sophistes*. Griechisch-deutsch, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Frankfurt a. M. 2007, S. 179-496: 255. – Auch Schadewaldt hat darauf hingewiesen, dass das Denken in einzelnen ‚Urelementen‘ eine spätere – womöglich erst aristotelische – Abstraktion des früheren ‚genealogischen‘ Denkens ist, das bei Hesiod (in der *Theogonie*), in der Chorlyrik Pindars und bei Heraklit und noch bei Empedokles – d. h. bis zu Sokrates‘ Lebzeiten – im griechischen Denken eine zentrale Stellung innehatte. Vgl. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, S. 19-22, 213-235: 226: „Wenn also bei Thales diese Frage gestellt wird, erscheint sie uns nicht als die Frage nach Prinzipien und Elementen, sondern, nach den Möglichkeiten des damaligen Denkgeschehens, in der Form der Frage nach der Genesis, dem Von-Woher, dem Ursprung [...]. [I]ch behaupte, daß die Form, in der Thales das Wasser als Element ansetzte [...] in seiner Denkform gelautet habe: Das Wasser ist die Genesis von allem [...]. Er fragt also nicht nach der Urmaterie; es gibt den Begriff der Materie damals noch gar nicht [...]. Das erste Ergebnis unserer Betrachtungen wäre demnach, daß aus den Möglichkeiten der Zeit heraus der Satz des Thales ungefähr die Form gehabt haben mag: ‚*hýdor génesis hapánton*‘.“ Auch Thomas Buchheim liest die vorsokratischen Philosophen in diesem ‚genealogischen‘ Sinn, vgl. Buchheim, *Die Vorsokratiker*, S. 36-42, 225-226. – Vgl. auch die zehn ‚ontologischen Hinsichten‘ auf das Wasser, in der grandiosen Spekulation über den ‚Satz‘ des Thales bei Ballauf, Theodor: *Vom Ursprung*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 15 (1953), S. 18-70: 23-24: „1. *Das Wasser bedeutet das Belebende und alles Erhaltende*. – [...] [Thales] wohnt ja am grossen Meer, in Milet, und so lernt er, im Blick auf das Meer, dieses zu denken. [...] 2. *Das Wasser ist das ständig Kreisende*. – Thales sieht das Durchströmtwerden alles Seienden von Wasser. [...] Er erblickt seinen Auf- und Abstieg, seinen Wandel, in dem es selbst den Wandel, Entstehen und Vergehen, möglich macht, in allem waltend. Er vernimmt die innere Unbegrenztheit dieses Wandels, dieses Kreisens, in seiner Unerschöpflichkeit. 3. *Das Wasser bedeutet das ständig Bewegte*. [...] [D]as Wasser ist das Lebendige, weil Bewegte, weil sich Bewegende und alles Bewegende, darin das Leben Spendende – die Arché. [...] 4. *Das Wasser bedeutet das Ungehalte, Formbare, zu Gestaltende*. – [...] Es besitzt [...] den Reichtum aller Gestalten, weil die unerschöpfliche Gestaltbarkeit. [...] 5. *Das Wasser bedeutet das an ihm selbst Unfassliche*. – In keiner Gestalt ist es selbst gefasst. In jeder bleibt es unerfasst [...]“ usw.
6. Es sei an dieser Stelle noch einmal an die in Kapitelabschnitt 1.3 getroffene Unterscheidung zwischen einer Rede über die Welt und einer Rede über die Rede über die Welt erinnert. Damit wird keinem *Konstruktivismus* Vorschub geleistet oder die Perspektive etwa *nur* auf die ‚Seite des Denkens‘ *reduziert* (ein solcher Vorwurf setzte freilich bereits eine *objektiv beschriebene* Welt voraus). Es wird auch nicht abgestritten, dass objektive Aussagen über die Welt – d. h. Aussagen über Verhältnisse, die sich vom Gegebenen und nicht nur vom Gedachten her ergeben – möglich und sinnvoll sind: Wissenschaftliche Messungen sind eindeutig, weil ein Glas eben 12 cm hoch ist und nicht bei der nächsten Messung völlig kontingent kleiner oder größer ist. Unsere Maßsysteme sind an hinreichend stabilen Größen oder formalen Setzungen orientiert, so dass alles, was gemessen wird, miteinander in ein objektives Verhältnis zueinander gesetzt werden kann. Aber hier steht eben die Seite *des Logischen, der Rede* im Fokus und nicht die Seite der Gegenstände. – Dass es sinnvoll und möglich ist, eine Befragung ‚quid factis‘ von einer Befragung ‚quid juris‘, die Frage nach der Art und Weise des Vorliegens *in wissenschaftlicher Hinsicht* von der Frage nach der Rechtfertigung der Vorstellung, Überzeugung oder Rede von ‚Vorliegendem‘ *in philosophischer Hinsicht* zu unterscheiden, hat bereits Kant gesehen, vgl. z. B. KrV A: 277-278, 366-380, B: XIX Anm., XX-XXI, XXI Anm., XXVI Anm., 303, 116-117, 752-754. Seine doppelte Blickrichtung (*nicht*: ontologischer Dualismus!) eines ‚empirischen Realismus‘, der zugleich (!) ‚transzendentaler Idealismus‘ sein kann, wird hier in Kapitelabschnitt 5.1 noch einmal thematisiert. – Vgl. zur Problematisierung der Reduktion auf die *andere* Seite, die Seite der Gegenstände, Kapitelabschnitt 5.5.

7. In Polemiken einer sich selbst als ‚problemorientiert‘ verstehenden Philosophie lässt sich dann umgekehrt oft eine Nachlässigkeit der Lektüre und eine – mit Schobinger: ‚unterschwellige‘ – *Anfangsaggression* gegen das wahrnehmen, was man nicht unmittelbar verstehen und einsehen kann. – Vgl. stellvertretend für das ‚erhabene‘ Gefühl mehrerer Generationen ‚systematischer‘ und ‚analytischer‘ Philosophen gegenüber den ‚Historikern‘ und ‚Hermeneuten‘ Schneider, Hans Julius: Was von der analytischen Philosophie bleiben sollte. Ein Votum zu Peter Bieri, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56,4 (2008), S. 615-620: 615: „Wer in den frühen sechziger Jahren die Texte analytischer Klassiker kennen lernte, wer sich Freges Logik aneignete und sich mit diesem Instrumentarium als Student im zweiten oder dritten Semester in der Lage fand, das Insider-Raunen mancher (auch lehrender) Einfühl-Experten argumentativ ins Stocken zu bringen, der konnte daraus eine Zufriedenheit gewinnen, die vielleicht derjenigen ähnlich ist, die manche Jugendliche später aus der Erfahrung gezogen haben, in einem Computerspiel ihrem Rechner gegenüber nach hartnäckiger Übung schließlich die Oberhand zu behalten. Das Gebiet des Formalen hat für den cleveren Anfänger einen großen Vorteil gegenüber dem Historischen: Es ist überschaubar, es lässt sich in weiten Teilen verlässlich kontrollieren und wer sich hier auskennt, der hat der Lebens- und Leseerfahrung der Älteren etwas entgegenzusetzen.“
8. Vgl. zur Explikation von ‚nómos‘ / ‚nomós‘, Schestag, Thomas: Parerga. Friedrich Hölderlin. Carl Schmitt. Franz Kafka. Platon. Friedrich Schleiermacher. Walter Benjamin. Jacques Derrida. Zur literarischen Hermeneutik, München 1991, S. 7-8: „Es ist der geteilte, teilbare Aufriß dieses Worts, das die semantische Facette des *Teilens* transportiert, aber eigentümlich teilt [...] in ihm [...] den Limes der am Ur- und Mitteilen ausgerichteten Wort- und Zeichensprache überhaupt, die auf der Unteilbarkeit ihrer Träger oder Teile baut, anschnidet: *nómos* [...] passiert in den Wörterbüchern unter anderem die Bedeutungen Brauch, Sitte, Art, Gewohnheit, Regel und Gesetz; Melodie, Lied, Weise; [...] das zugrundeliegende Verb *nemein* wird, von Brauch und Gewohnheit, aber auch von Regel und Gesetz her, in der Regel unter der Bedeutung des Teilens, Verteilens und Zuteilens gefaßt. *Nomós*, den Akzent auf der zweiten Silbe, bedeutet zunächst Weide und Trift. Es öffnet den nomadischen Bereich, in dem die Nomina *nomeus* – Hirte –, *nome* – Weide, weidende Herde –, *ho nomas* – Nomade –, und andere, begegnen; ihnen zugrunde liegt das Verb *nemein* – als Weide zuteilen, weiden lassen, (ab)weiden [...]. [D]as in dem Verb *nemein* bedeutete Weiden und Abweiden impliziert ein raufend-rupfenderes, reißenderes und zerteilenderes Teilen; in ihm wird die Bedingung der Möglichkeit gebenderen Nehmens, des Ver- und Zuteilens – *gegebener* Teile –, umrissen, zu der vorausgesetzten – stehenden – Wendung *Es gibt* [...].“ Schestag verweist hier weiterhin auf Ciceros Übersetzung von ‚nómos‘ als ‚lex‘, das wiederum von ‚legein‘, dem ‚Lesen‘ (und ‚Sagen‘) abgeleitet wird. – Die deiktische Organisation von Welt reicht weiter, über die ‚Lage‘ und das ‚Legen‘ (ebenfalls von ‚légein‘ her), auch das *Auslegen*, die ‚Umgebung‘ und Begriffen für *Welterfassung* (sic!) wie ‚comprendre‘ (zusammenhalten oder -nehmen), ‚Wahrnehmung‘ und der ‚Ökonomie‘, bis zum ‚Namen‘, der gleichursprünglich ist mit der ‚Nahme‘. Vgl. ebd. S. 8-14. Es ist also nicht geradewegs abwegig, menschliches Verhalten-zur-Welt strukturell als gemeinsam geteilte Logoi auszulegen.
9. Gabriel zeigt sich davon überzeugt, dass eine strukturelle Interpretation „nicht berücksichtigt, daß Symmetrie und Asymmetrie Relationsbegriffe sind, die zumindest zwei Entitäten voraussetzen, die in Relation gesetzt werden. Zwei Entitäten gibt es aber nach Parmenides überhaupt nicht [...]. Man gerät somit in enorme sachliche Schwierigkeiten, wenn man nicht versucht, der These von der Identität von Sein und Denken [sic!] gerecht zu werden.“ (75-76) Gabriel beschwert sich über solche ‚revisionistischen‘ oder auch ‚anachronistischen‘ Zuschreibungen, behauptet dann aber an anderen Orten, die pyrrhonischen Skeptiker hätten gegen einen ‚mentalens Repräsentationalismus‘ (15) optiert und Plotin hätte eine Unterscheidung zwischen idealistischer und materialistischer Metaphysik gemacht (74). Gabriels eigentliches Problem mit der Deutung der Unterscheidung von ‚Sein‘ und ‚Denken‘ liegt in der Frage nach dem ‚Ursprung‘: „Läßt man Sein und Denken auseinanderfallen [...] so stellt sich allererst die Frage, welches Glied der Opposition das andere begründet.“ (76) Auf diese Frage kann man antworten: Das Denken *gründet* im Sein, aber es *begründet* dieses Gründen im Denken. Diese Figuration der asymmetrischen wechselseitigen – und vorantreibenden – Begründungsbewegung prägt die gesamte Philosophie. Weil Gabriel das ‚Woher‘ und das ‚Warum‘ im Vorhinein in eins setzt, kann er diese Spannung nicht sehen. – Insgesamt hängt Gabriels Par-

menides-Auslegung eng mit seinem Verständnis von Plotin zusammen, den er etwas später analysiert – indem er seine Deutung wiederum mit Parmenides stark macht. In diesem Zirkel bewegen sich dann auch seine Argumente für einen ‚idealistischen Monismus‘. – Asymmetrie muss, entgegen Gabriels Behauptung, nicht notwendig ein Verhältnis von ‚Entitäten‘ sein, sondern kann auch ein logisches Verhältnis bezeichnen, z. B. von Gedachtem zueinander. Da Gabriel gegen die Deutung von ‚to auto‘ als Subjekt des Satzes nichts einzuwenden hat (72), ist es kein Problem, den Satz anaphorisch aufzufassen: Dasselbe ist und insofern dieser Bezug hergestellt ist, ist es auch zu denken, bzw. ist es (qua ist es schon gedacht). – Vgl. zu einer angeblichen Position der ‚Einzigkeit des Seins‘ bei Parmenides, die einen Monismus rechtfertigen würde Rapp, Christof: Vorsokratiker, München ²2007, S. 126: „Kritiker der orthodoxen Interpretation können darauf verweisen, dass selbst die Attribute ‚*mounogenes* – einheitlich‘ [...] und ‚*hen* – eines‘ [...], in denen man traditionell die Einzigkeit des Seienden behauptet sah, keineswegs beweiskräftig sind: *mounogenes* dürfte ursprünglich so viel bedeuten wie ‚zu einer einzigen Art gehörend‘ [also: einzig-artig], und auch der Ausdruck *hen* bezeichnet nicht nur das numerisch Eine, sondern auch ebenso die Einheitlichkeit eines Gegenstandes, woraus nicht die Einzigkeit des Seienden folgen müsste. [...] Man kann dieses Merkmal auch dahingehend interpretieren, dass jeder mögliche Untersuchungsgegenstand, der als Subjekt zu ‚ist‘ fungieren kann, durch eine interne Homogenität charakterisiert ist.“ Parmenides hätte so das *Dass*, die *Immanenz* des Logos *als* ‚Sein‘ gedacht – und darin liegt dann eine – und zwar *reflexionslogische* – Gleichheit.

10. Diese Strukturlogik ist ebenfalls bereits in der philosophischen Tradition zu finden, nämlich bei Fichte, im Begriff des ‚Bildes‘. Vgl. Bertinetto, Alessandro: ‚Seyn außer dem Seyn im Seyn‘. Der Begriff ‚Bild‘ in den Fichte-Studien des Novalis und in der Spätphilosophie J. G. Fichtes. Übersetzt von Daniela Sautter, in: Athenäum: Jahrbuch für Romantik 15 (2005), S. 153-180: 156-157: „Das Bild ist [...] unmittelbare Anschauung (Abbild) und reflektierter Begriff (Bild *als* Bild) zugleich [!]. Einerseits (*a*) handelt es sich um eine unmittelbare Anschauung; andererseits (*b*) um die Reflexion dieser ersten Anschauung *als* solcher. Somit ist das Bild *b* Bild von Bild *a*: Dieses ist das Bild des *Seins* des Bildes *a* (oder vom *Gehalt* dessen, was das Bild darstellt) und seines *Seins als* Bild (oder von der *Form* ‚Bild‘ [...]). Mit anderen Worten: *Als* Bild wird *a* durch *b* verstanden: Die Anschauung *a* wird unter dem Begriff *Bild* eingeordnet und ist somit als Bild (d. h. als Nicht-Sein) dem Sein entgegengesetzt. *Als* *Abbild* zeigt das *Bild* seine Beziehung zum Sein nicht, da es nicht *als* Bild aufgefaßt wird: Laut Fichte handelt es sich um ein ‚bloße[s] Bild‘, um einen *Schein*, nicht um eine *Er-scheinung*, d. h. um einen *als* Schein anerkannten Schein. Tatsächlich wird ein nicht *als* Bild intendiertes Bild trügerischerweise als Sein angesehen, weil die *ikonische Differenz*, die Unterscheidung zwischen Seyn und Bild, die ein Bild eben zum Bild macht, dessen notwendige Bedingung ist, nicht erkannt wird. Um die ikonische Differenz zu erfassen, muß das Bild *als* Bild über ein Bild desselben Bildes (*a*) bzw. durch die Selbstreflexion des Bildes *a*, die das Bild *b* ist, reflektiert werden. Dennoch müssen *a* und *b* als Teile einer ‚organischen Synthese‘ in reziproker Implikationsrelation gedacht werden. Tatsächlich wird beim Übergang auf die Ebene *b* des Bildes, d. h. auf die Ebene der Selbstreflexion des Bildes *als* Bild, *a* (die unmittelbare Anschauung und ihr Resultat: das *Ab-bild*) *nicht aufgelöst*: Ohne *a* würde es *b* nicht geben, oder, einfacher gesagt: Gäbe es kein Bild (Es gäbe kein Erscheinen und es gäbe kein Bewußtsein).“ Bertinetto bezieht sich auf Fichtes Vorlesungen zur Transzendentalen Logik von 1812, vgl. Fichte, Johann G.: Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transcendentale Logik (wie Anm. 28).
11. Die Stelle in Soph. 259a kann so gelesen werden, dass diese radikale Asymmetrie auch explizit gesagt wird: Zuerst wird festgestellt, dass gezeigt worden sei, „daß das Nichtseiende ist“ und „als was der Begriff des Nichtseienden sich seiend findet [nämlich als ‚logos‘: ‚me-‘ plus ‚on‘]“, also „daß die Natur [phýsis] des Verschiedenen ist [nämlich insofern sie ‚wirkt‘, D.P.Z.] und daß sie [diese ‚Natur‘, nicht das ‚Nichtseiende‘ oder gar das ‚Nichts‘, D.P.Z.] verteilt ist unter alles Seiende.“ Und *nachdem* dieser Schritt geschafft ist, kann festgestellt werden: „Und da das Sein und das Verschiedene durch alles und auch durch einander hindurchgehen: so wird nun das Verschiedene als an dem Sein Anteil habend [nämlich insofern ‚Nichtseiendes *ist*‘, s. o.] freilich sein vermöge dieses Anteils, nicht aber jenes, woran es Anteil hat, sondern verschieden [also: ‚nicht-...‘ *ist*, gemäß Begriff, *nicht*]; als verschieden aber von dem Seienden seiend, ist es ja offenbar ganz notwendig nichtseiendes Sein. Wiederum das Seiende, als am Verschiedenen Anteil habend, ist ja verschieden von allen anderen [den Begriffen der ‚megista gene‘] und als von ihnen insgesamt verschieden ist es ja

ei[n] jede[r] von ihnen nicht, [...] sondern nur es selbst.“ Das ‚Seiende‘ ist *es selbst* – das ‚Verschiedene‘ ‚ist‘ nur an Anderem, aber ‚das Verschiedene selbst‘ *ist nicht*. Man könnte hinzufügen: *ist nicht* – sondern *gibt*, nämlich den Logos, der das alles formuliert.

12. Gabriel versucht den (seines Erachtens) ‚objektiven Idealismus‘ des deutschen Idealismus zu verbinden mit antiker Skepsis. Ein ‚Hauptgegner‘ wird aufgebaut mit Kant, weswegen eine kurze Auseinandersetzung angebracht ist: Gabriel missversteht Kants Differenzierung (nicht: ontologische Unterscheidung) von empirischem Realismus und transzendentalen Idealismus stets im Sinne des von Kant im IV. Paralogismus herausgestellten Doppels ‚transzendentaler Realismus/empirischer Idealismus‘ und bewegt sich so trotz seiner en Detail korrekten und erhellenden Explikationen der reflexiven Figurationen Plotins immer noch im Horizont der Ontologie, die er auch als „Monismus des Geistes“ (214) kennzeichnet. Gabriel reflektiert das Problem auch an einigen Stellen, z. B. schon S. 197: „Das Problem ist also, daß die Außenwelt *im* Denken als Konstrukt des Denkens erscheint, das eine Hypothese über den Zusammenhang von Denken und Sein aufstellt. Vermittels der Konstruktion einer Außenwelt wird das Sein vom Denken so unterschieden, daß es sich uns potentiell entzieht.“ Der zweite Satz ist exakt das ontologische Missverständnis eines a priori als solches gesetztes ‚Ding an sich‘ im ‚transzendentalen Realismus‘, der auf der anderen Seite nur ‚empirischen Idealismus‘ in Gestalt eines Skeptizismus erzeugt. Kant konstruiert dagegen vielmehr das ‚Sein‘ in Bezug auf das Denken *derart*, dass an dem Sein unterscheidbar wird das, was es von sich her mitbringt (das Nicht-Antizipierbare so-und-so-Sein in der Empfindung) und was an ihm gedanklicher Aspekt ist, vgl. Kant, KrV B 182-183; 208-218.– Gabriel verwechselt außerdem durchgängig den reflexionslogisch völlig einsichtigen Umstand, dass in der Antike das Denken immer vom Gedachten her gefasst wird, mit der neuzeitlichen Unterstellung eines ‚Außenweltrealismus‘, vgl. S. 191 u. 191 Anm. 11. Vgl. Atkinson, Plotinus. Ennead V. 1, S. 122. Wie schon die doppelte – und in diesem Doppel *asymmetrische* – Verwendung von ‚hýle/morphé‘ aufzeigt, denkt Plotin hier komplexer, als Gabriel ihn verstehen will.
13. Die Verbindung ‚Cusanus – Bruno – Spinoza‘ erscheint schon deswegen geboten, weil – nach Brunos Verurteilung und Hinrichtung am 17. Februar 1600 – nachfolgende Autoren die Namensnennung Brunos zu meist vermieden haben, was allerdings nicht viel darüber aussagt, wie weitreichend seine Gedanken aufgenommen wurden. Selbstverständlich kommen aber auch die Autoren der platonischen Renaissance als Vermittler in Frage, darunter Bernardino Telesio (1508-1588), Francesco Patrizi (1529-1597), Tommaso Campanella (1568-1639) oder Carolus Bovillus (1472-1553). – In Spinozas Bibliotheksinventar finden sich weder Cusanus noch Bruno, dafür aber z. B. die *Dialoghi d’amore* von Jehuda ben Isaak Abravanel (Leone Ebreo), die weitreichende Rezeption erfahren haben. Abravanel steht in einer reichen Tradition, die biblische mit mittelalterlichen und antiken bzw. spätantiken Gedankenfiguren miteinander verbindet. – Vgl. van Rooijen, Abraham J. S.: *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, La Haye/Paris 1888, S. 117-198. – Eine ausführliche reflexivitätslogische Analyse von Abravanel’s *Dialoghi d’amore* hat Schällibaum, Reflexivität als Motor von Philosophie, S. 189-198 durchgeführt; vgl. S. 198-200 für einen kurzen Ausblick auf Spinoza. Zur jüdischen Philosophie im Mittelalter und der Renaissance im Allgemeinen vgl. immer noch Guttmann, Julius: *Die Philosophie des Judentums*, München 1933. – Brunos Cusanus-Rezeption bestätigt Flasch, Kurt: *Nicolaus Cusanus*, München ³2007, S. 164-161. Zur Legende, Cusanus wäre in den Jahrhunderten nach seinem Tod vergessen worden, vgl. die erschöpfende Studie von Meier-Oeser, Stephan: *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nikolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989. – Bruno wird schließlich in der Vorrede zu den Erweiterungen der zweiten Auflage und insbesondere in der ersten Beilage von Jacobis Spinoza-Büchlein wieder einem breiten Publikum zugänglich gemacht, vgl. Jacobi, Friedrich H.: *Über die Lehre des Spinoza*, Hamburg 2000, S. 153ff. Vgl. Jaeschke, Walter/Arndt, Andreas, *Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel*, S. 162 Anm 22 [304], sowie S. 180-182 zu Schellings Bruno-Rezeption. Für das, was der Klassischen Deutschen Philosophie an Platonismus und Neuplatonismus verfügbar war, vgl. Halfwassen, Jens: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg ²2005, dort insbesondere S. 28-38.

14. Das entspricht präzise dem, was Hegel das ‚unglückliche Bewusstsein‘ genannt hat, vgl. Ders., *Phänomenologie des Geistes* (wie Anm. 397), S. 161-163:162-163: „Sein Tun und seine Worte widersprechen sich immer, und ebenso hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewußtsein der Unwandelbarkeit und Gleichheit und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich. Aber es hält diesen Widerspruch seiner selbst auseinander [...]. Wird ihm die *Gleichheit* aufgezeigt, so zeigt es die *Ungleichheit* auf“ und umgekehrt – „sein Gerede ist [...] ein Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch *mit sich selbst* die Freude erkaufen, *miteinander* im Widerspruche zu verbleiben.“
15. Kants doppelte Perspektive ergibt sich im Verlauf der *Kritik der reinen Vernunft* schon früher, in den einander spiegelnden Konzeptionen vom ‚transzendentalen Subjekt‘ und ‚transzendentalen Objekt‘, die er mit einer strukturgleichen Explikation versieht: die „die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere *Vorstellung*: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe *begleitet* [...] *als* ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x [...] wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten [inhaltlichen] Begriff haben können [...]“ (B 403-404, vgl. auch A 109) und „*durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen* [...] auf ein Etwas, *als* den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieses Etwas ist in so fern nur das transzendentale Objekt. Dies bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt [...] wissen können, sondern, welcher nur *als ein Correlatum* der Einheit der Apperzeption [...] dienen kann [...]. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die *Vorstellung* der Erscheinung, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt [...] [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ Beide Explikationen sprechen von einem ‚x‘, das – als ‚transzendentales Subjekt‘ – „alle Begriffe begleitet“ und als ‚transzendentales Objekt‘ „ein Correlatum der Einheit“ von Vorstellungen ist. Beides aber ist – und das deuten die hervorgehobenen Begriffe ‚Vorstellung‘ und ‚als‘ an – bereits eine Auslegung dessen, was immer schon *mit dabei ist*. Was Kant hier denkt, das ist die, einmal subjektiv und einmal objektiv gewendete, *logische Position*, nichts weiter. Sie erscheint entsprechend nicht nur logisch, als ‚transzendentales Subjekt‘, sondern auch ontologisch, als ‚Materie‘ (B 333), ‚Ursache‘ (B 344) und ‚Grund‘ (B 641). Kant wiederholt damit eine philosophische Figur, die Wiederholung der reflexiven Komplikation in ihrem Gegenstand, die sich schon bei Aristoteles findet und von Plotin bis Leibniz und Spinoza ausgestaltet wird. Und ebenso kann man hier schon den Ansatz zur spekulativen Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels sehen, vgl. auch Anm. 1159.
- Ihre Verbindung finden beide Auslegungen im Kapitel *Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem Allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit* (B 566-569). Durch die strukturlogische Gleichheit ist es möglich, in der Betrachtung des Menschen als Gegenstand der Sinne die Einheit der beiden transzendentalen Explikationen in der Doppelung der von Anfang an thematischen Unterscheidung von Hinsichten wiederzufinden: „Wenn [...] dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch [!] es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die *Kausalität* dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als *intelligibel* nach ihrer *Handlung*, als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel*, nach den *Wirkungen* derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch [!] intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. [...] Denn, da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, *ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.], so hindert nichts, daß wir diesen transzendentalen Gegenstände [...] nicht auch eine *Kausalität* beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist [...]“ Die ‚Freiheit‘ ergibt sich aus der Möglichkeit, den „empirischen Charakter“ und den „intelligiblen Charakter“ (B 567) im Menschen als handelndem Subjekt zu unterscheiden: „Man würde von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangt, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt [...]. So würde Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich [!] und *ohne allen Widerstreit* angetroffen werden [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ Auch hier, immer noch, handelt es sich keineswegs um eine irgendwie ontologische Beschreibung, sondern ist es der ausbleibende Widerstreit, die „Einstimmung mit dem Prinzip der rei-

nen Vernunft“, die im „Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung“ (B Anm. XIX) entscheidet. Vgl. Anm. 1052 und zur Explikation des ‚transzendentalen Subjekts‘ insgesamt Kap. 6.3.2; vgl. zur Weiterführung dieser dialektischen ‚Aufhebung‘ im ‚Prinzip‘ Anm. 1051.

16. Vgl. Augustinus: Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch, München ²1960, Liber XI, S. 601-671. – Augustinus bindet Zeit an die Erstreckung konkreter Immanenzen: „Darum wollte es mich dünken, Zeit sei [Erstreckung] [distentionem, dis-tinere, ‚auseinander-halten‘, mit *beiden* reflexiven Aspekten von Verbindung ‚tenere‘ und Trennung ‚dis-‘] und nichts anderes: aber wessen [Erstreckung], weiß ich nicht. Es sollte mich wundernehmen, wäre es nicht der Geist selbst [animi].“ (XI 26, S. 655). Die Beispiele, die Augustinus hier gibt, sind das Versmaß eines Gedichtes oder das Singen eines Liedes. Zeit im Sinne sich wiederholender Messbarkeit kann so als nachträglich gestaltet angesehen werden: als Abstraktion und Fragmentierung von größeren und konkreten Zeitspannen, die durch den Tag/Nacht-Wechsel, die Kreiselbewegung der Sterne und andere Naturrhythmen vorgegeben werden. Damit ist die Verbindung zu Aristoteles gegeben, von dem Augustinus sich hier absetzt: Während die Aristotelische Zeit diejenige des infiniten Regresses ist, also der leeren Setzung von Setzungen im Nacheinander – reflexiv: die Operationalisierung der reflexiven Verschiebung als gleichförmiger und linearer Prozess des ‚Nacheinander‘ – ist die Augustinische eine *poietische* Zeit, ein Hervorbringen und Vollziehen von bestimmten Inhalten und ihrer jeweiligen Verknüpfung. Steht man im aristotelischen Sinne stets (vermeintlich) außerhalb einer Zeitspanne, so bemerkt Augustinus gerade den Vollzug, als *Bewegung der Verschiebung*: „So vollzieht sich das Ganze, indem der gegenwärtige Bewußtseinsakt das noch Künftige in die Vergangenheit hinüberschafft [*traicit*] [...]“ (XI 27, S. 663). Bestimmte Immanenz und ‚unbestimmtes‘ Kontinuum sind daher intensiv miteinander verwandt – das ‚Rätsel‘ des doppelten Zeitbegriffes – einer ‚äußeren‘ und einer ‚inneren‘ Zeit, von ‚Zeitmessung‘ und ‚Zeitekstasen‘ – ist keines, sondern ergibt sich einfach aus zwei verschiedenen Hinsichten auf die reflexive Strukturierung der *logischen* Nachbildung von natürlichen hinreichend stabilen Wechselverhältnissen: hinsichtlich der Gleichheit der formalen Setzungen – und hinsichtlich des Gemeinsamen in verschiedenen konkreten Setzungen und ihrer Verhältnisse. – Allein mit Kant und Augustinus wird deutlich, wie sehr die Explikation eines Begriffs von der jeweiligen Hinsicht und dem Kontext seines Gebrauchs abhängig ist. In der Moderne kann dann der *Verabsolutierung* des formalen Zeitbegriffs – mit Dilthey, Bergson, Heidegger, McGinn – kritisch der konkrete bzw. *poietische* Zeitbegriff entgegengehalten werden.
17. Gettiers Sophisma wurde vor allem in der analytischen Philosophie durch unkritische Übernahme zu einem Hauptargument gegen die logische Rechtfertigung philosophischer Aussagen aufgeblasen. Der Aufsatz spielt mit insgesamt zwei Ebenen: Auf der ersten Ebene bewerben sich Smith und Jones um denselben Job. Smith findet in Jones‘ Tasche zehn Münzen und ihm wird vom Chef in spe mitgeteilt, dass Jones die Stelle bekommt. Smith müsste nun formulieren: „Es ist wahr, dass Jones die Stelle bekommt und sich in seiner Tasche zehn Münzen befinden.“ Bei Gettier formuliert er aber allgemeiner: „Es ist wahr, dass derjenige, der die Stelle bekommt, zehn Münzen in der Tasche hat.“ Diese allgemeinere Formulierung ist nun das *Scharnier*, das die erste mit der zweiten Ebene verbindet, die Gettier mit der (operativen) Wendung „But imagine, further, that ...“ selbst einführt: Auf dieser Ebene stellt sich – auf einmal – heraus, dass doch Smith und nicht Jones den Job bekommen und dass Smith – *ohne dass der davon weiß* – ebenfalls zehn Münzen in der Tasche hat. Obwohl also seine Aussage als eine ‚wahre und gerechtfertigte Meinung‘ erscheint, widerspricht sie der ‚Realität‘. Gettier folgert nun daraus, dass die Annahme, Wissen sei wahre gerechtfertigte Meinung, nicht zureichend ist. – Das ist freilich Unsinn, denn auch wenn die Umbesetzung der Stelle durch eine Meinungsänderung des Chefs noch irgendwie begründet werden kann, bleibt die Frage offen, wo denn nun plötzlich die zehn Münzen in Smiths Tasche herkommen – und woher *wir* das eigentlich so genau wissen? Entweder war nämlich die erste Ebene nicht vollständig dargestellt oder Smith wäre gezwungen gewesen, sich zu widersprechen, was Gettiers Annahme, dass Smith stets logisch korrekt urteilt, widerspricht. Auch die Begründung, dass ein Gedankenexperiment alles darf, ist hinfällig, denn dann kann man behaupten, dass derjenige, der von den zehn Münzen und der Umbesetzung weiß, sich einfach geirrt hat. Dann funktioniert aber die Darstellung nicht mehr. Damit behauptet werden kann, dass Smith eine wahre gerechtfertigte Meinung äußert, aber trotzdem kein Wissen besitzt, müssen also *beide Ebenen* zugleich *in ihrer Differenz* auseinandergehalten und *auf eine Ebene nivelliert* werden. Der ‚Gettier-Fall‘ ist so nur ein

billiger Taschenspielertrick, im Wortsinn. Vgl. Gettier, Edmund: Is Justified True Belief Knowledge?, in: *Analysis* 23 (1963), S. 121-123. – Vgl. auch Ernst, Gerhard/Marani, Lisa (Hg.): *Das Gettierproblem. Eine Bilanz nach 50 Jahren*, Münster 2013. Auch hier gerät die Konstruktion der ‚Gettier-Fälle‘ nicht kritisch in den Blick; am ehesten noch in den Beiträgen von Ernst und Keil, die ‚Unvollständigkeit‘ und ‚blinde Flecke‘ bedenken. – Ganz ähnlich wie der Gettier-Fall funktionieren auch die skeptizistischen Sophismata vom Traum, in dem man dann nicht weiß, ob man träumt oder wacht (nach welchem Kriterium hat denn derjenige den Begriff ‚Traum‘ gebraucht, der das Gedankenexperiment etabliert hat?) oder eines Gehirns im Tank, dessen komplette Verbindung mit einer Außenwelt von einem Computer simuliert wird: Solche Gedankenexperimente etablieren ein ‚Innen‘ und ein ‚Außen‘, so aber, dass das ‚Außen‘ als je mächtiger und zugleich uneinholbar erscheint. Das ist wieder Reduktion und Regress: Der operative Bezug von außen nach innen wird durchgestrichen und inhaltlich die Differenz von innen nach außen verabsolutiert.

18. Für eine Auseinandersetzung mit Priests Position ist es zunächst interessant, einen Blick auf die Genealogie des Dialetheismus und der Parakonsistenten Logik zu werfen: Die Diskussion ist maßgeblich beeinflusst durch ein spezifisches Verständnis von Dialektik im Sinne der dogmatischen Ontologie des *Dialektischen Materialismus*, der bekanntlich die Hegelsche logische Dialektik (des Widerspruchs der Identität des einfachen Begriffs) zu Naturphänomenen erklärt. Eben hier nimmt auch die ‚paraconsistent logic‘, wie Priest sie betreibt, ihren Ausgang: Bei der ‚starken Evidenz‘, es gäbe ‚wahre Widersprüche‘. In ihren Anfängen versucht die ‚paraconsistent logic‘ also letztlich, den DiaMat zu formalisieren. Vgl. dazu Meyer, Robert K./Routley, Richard: *Dialectical Logic, Classical Logic, and the Consistency of the World*, in: *Studies of Soviet Thought* 16,1/2 (1976), S. 1-25: 5, 20; Arruda, Ayda I.: *A Survey of Paraconsistent Logic. The Proceedings of the Fourth Latin-American Symposium on Mathematical Logic*, North-Holland 1979.
- Der umfangreichste Versuch von Priest bezüglich des SdW findet sich in Priest, Graham: *To be and not to be – That is the Answer. On Aristotle on the Law of Non-Contradiction*, in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse. Logical Analysis and History of Philosophy* 1 (1998), S. 91-130. – Priest bemerkt klar den elenktischen Charakter von Aristoteles‘ Argumentation (98-100), ignoriert aber die Bedeutung der von Rapp analysierten Sequenz: in 1006a28-30 kann er nur eine „throw-away remark“ entdecken. In einer Paraphrase ohne Stellenangabe scheint er sich aber zunächst auf die Sequenz zu beziehen: „The argument starts [...] from an [!] opponent saying something meaningful. It might be suggested that this is just a device, and what Aristotle is showing that the LNC [= Law of Non-Contradiction] follows from the fact that there is a meaningful discourse.“ (100) Bei Priest hat diese Paraphrase jedoch nur die Funktion, die Behauptung in Frage zu stellen, es handle sich um ein ‚transcendental argument‘ – obwohl er das für „the most plausible interpretation“ hält –, und für ein ‚ad hominem‘-Argument zu plädieren. Die Missachtung von 1006a18-32 kann zudem eine Erklärung dafür sein, warum er im weiteren Verlauf in den Analysen von Irwin, Lear und McTaggart nur „looser interpretations of the text“ sehen kann. Das ist umso verwunderlicher, als sich Irwin explizit auf die von Rapp analysierte Stelle zurückbezieht (*Aristotle’s First Principles*, S. 181), ebenso übrigens wie Lear (*The Desire to Understand*, S. 255-256). Dass Priest aus dieser Stelle keinen rechten Sinn ziehen kann, mag auch damit zusammenhängen, dass er gegen ein ‚ad hominem‘-Argument die Wahrheit seiner eigenen Überzeugung setzt (123). Priest erkennt nun die Prämisse, „daß er [der Opponent] etwas für sich und den anderen wenigstens bezeichne“ vollumfänglich an (*To be and not to be*, S. 94, 105), behauptet dann aber: „Of course, given any truth of the form $\alpha \wedge \neg \alpha$ the law [!] will generate a ‚secondary contradiction‘ of the form $(\alpha \wedge \neg \alpha) \wedge \neg (\alpha \wedge \neg \alpha)$. But this is no more problematic than the origin contradiction. [...] [A] dialethist, who believes [!] $\alpha \wedge \neg \alpha$ need not to feel constrained to retract the former, when they assert the latter [...].“ (105) Was Priest also entdeckt, ist die Macht seiner eigenen dogmatischen Setzung: ‚Problematic‘ ist hier wohl vor allem die in ‚given...truth‘ und in ‚believe‘ steckende *petitio principii*. Da aber Priest die aristotelische Prämisse explizit anerkennt, ist mit seiner Behauptung, ein ‚dialetheist‘ könnte die Prämisse akzeptieren und zugleich „believe“ $\alpha \wedge \neg \alpha$ als „given truth“, ein perfektes Beispiel dafür gegeben, was er selbst als „not rational“ bezeichnet: „[I]t is not rational to believe that for which there is no evidence.“ (97) In Bezug auf Aristoteles‘ Beweisführung verfehlt Priest also in mehrfacher Hinsicht sein Ziel.

Übrig bleibt die Behauptung, es gebe (einige) wahre Widersprüche, die Priest freilich als Bekenntnis seiner Untersuchung voranstellt: „I believe [...] that the Russell set both is and is not member of itself [...]. I do [...] believe contradictions. [...] Such a person will not accede to the claim that believing φ and believing $\neg \varphi$ are contraries.“ (94) Das steht aber nun direkt konträr zu der oben gemachten Aussage, dass „[o]f course, given any truth of the form $\alpha \wedge \neg \alpha$ the law will generate a ‚secondary contradiction‘ of the form $(\alpha \wedge \neg \alpha) \wedge \neg (\alpha \wedge \neg \alpha)$ “. Wenn demnach $\alpha \wedge \neg \alpha$ gar kein Widerspruch ist – wie kann es dann einen Widerspruch erzeugen, in dem behauptet wird, der Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs gelte und gelte nicht? In diesem Beispiel wird die *petitio principii* sichtbar: (1) Wenn als *wahr gesetzt* ist „ $\alpha \wedge \neg \alpha$ ist kein Widerspruch“, dann ist (2) qua *operativer Selbstanwendung* auch wahr, dass „ $\alpha \wedge \neg \alpha$ ist ein Widerspruch“: $\alpha \wedge \neg \alpha$ ist also *zugleich* ein Widerspruch *und* ist kein Widerspruch. Dass Priest das Konzept des Widerspruchs operativ einsetzt, und so die bejahende Seite in Anspruch nimmt, wird überall dort deutlich, wo er Thesen verneint, Widersprüche bei anderen feststellt oder Schlussfolgerungen zieht. Dass der SdW gemäß dieser *petitio principii* nicht gilt, kommt Priest wiederum in sämtlichen Kommentaren zu Aristoteles‘ Beweisbeispielen zugute, in denen er durchgängig seine Überzeugung, der Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs gelte nicht, voraussetzt, um Aristoteles‘ Beispiele für die Geltung zu entkräften (!) (die Zählung folgt Ross‘ *Aristotle’s Metaphysics*): 1st Refutation: S. 102, 105; 2nd: S. 120 (ebd. auch der Vorwurf der ‚*petitio principii*‘ an Aristoteles); 3rd: S. 121; 4th: S. 123; 5th: S. 124; 6th: S. 125, 126. Priest’s *petitio principii* sorgt also vor allem dafür, dass der SdW genau dann gilt bzw. nicht gilt, wenn Priest das für sein eigenes Argument gerade gebrauchen kann. – Dazu ist zu sagen: Argumente gegen den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, die ausdrücklich voraussetzen, dass er nicht gilt, sind in jedem Fall eine *petitio principii*. Da Priest dieses Argument als Gegenargument anerkennt (94, 120, 121), ist seine Kritik an Aristoteles im Vorhinein – durch das irrationale Bekenntnis zu einer Glaubenswahrheit – zum Scheitern verurteilt, noch vor der umständlichen Diskussion des zugleich bejahten und verneinten SdW. Priest – von der Erstausbildung her Mathematiker – verwechselt damit fortlaufend den Ausgang von beliebig gewählten Axiomen (wohl vom Axiom-Verständnis von Zermelo-Fraenkel her) mit *rechtfertigender Rede*. Er kann dementsprechend auch kein Kriterium dafür geben, wann ein Widerspruch seiner Ansicht nach denn nun gilt und wann nicht, vgl. What is so bad about Contradictions, S. 423. – Vgl. Irwin, Terence: *Aristotle’s First Principles*, Oxford 1989; Lear, Jonathan: *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge 1988.

Bei Schick, *Contradictio est regula veri*, S. 104-121 wird deutlich, dass die lebendige Debatte um die ‚Richtigkeit‘ des SdW sich auch deswegen entzündet, weil der als rechtfertigende Rede vorgetragene Logos immer wieder gleichgesetzt wird mit einem „private[n] System von Überzeugungen“ (104), einem „Meinungssyste[m]“ (105), einer „semantische[n] Geschlossenheit der Sprache“ (106) usw., so dass die Forderung nach Widerspruchsfreiheit als Behauptung einer psychologischen oder linguistischen Gesetzmäßigkeit erscheint. Nach einer solchen Annahme ist der SdW schon durch die Feststellung ‚widerlegt‘, dass wir im Alltag jederzeit mit eigenen und fremden Widersprüchen konfrontiert sind, ohne dass unser ‚System‘ zusammenbräche. Eine solche Argumentation hat erkennbar nicht mehr viel mit Logik, aber wesentlich mit der Metaphysik der eigenen Idealvorstellungen von ‚Meinungs-‘ oder ‚Sprachsystemen‘ zu tun. Eine so verstandene Logik versucht zudem fortlaufend, logische Argumente empirisch zu widerlegen, was ein bedenkenswertes Licht auf das Logikverständnis bestimmter Diskussionszusammenhänge wirft.

19. Henrich behauptet in seinem Aufsatz, der Übergang von ‚Sein‘ und ‚Nichts‘ ineinander müsse „in der gleichen Unmittelbarkeit erfolgen, die ihnen selbst eigentümlich ist, also ohne jede Reflexion auf Form und Inhalt oder einen Gegensatz von Sein und Nichts gegeneinander.“ (88) Dass hier der ‚Gegensatz‘ nachträglich ist, ist nach dem *Sophistes* klar; ebenfalls ist klar, dass es um das ‚Nicht-‘ als konstitutive Differenz geht (das sagt Hegel selbst). Die Betonung darauf, dass „ohne jede Reflexion auf Form und Inhalt“ etwas erfolgen müsse, wehrt ein bloß inhaltliches Verständnis eines Übergangs zwischen Sachen ab, geht aber reflexiv zu weit. – Gemäß Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 67, bewegt sich die Logik „im Element des frei für sich [!] seienden Denkens“, womit die operative Überbetonung der ‚Unmittelbarkeit‘ als gleichsam mystischer Anfang sich bereits erledigt hat, wie Hegel auch den „Glaube[n] an göttliche Wahrheiten, innere Erfahrung, Wissen durch innere Offenbarung usf.“ (ebd.) insgesamt abwehrt. Als das „eigentliche unmittelbare Wissen“ (ebd.) nennt Hegel die ‚Sinnlichkeit‘, wie sie in der *Phänomenologie* expliziert ist, die aber in ihrer

Unmittelbarkeit bereits verlassen ist, wenn sie thematisiert wird – was die ganze Pointe der *Phänomenologie* und ihrer dialektischen Bewegung ist. Weiterhin bringt Hegel die ‚Unmittelbarkeit‘ seines Anfangs – den er auch „*absolu[t]*“ und „*abstrak[t]*“ nennt (68) – vor allem damit in Zusammenhang, dass „er [...] *nichts voraussetzen*“ und „durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben“ (69, vgl. 72) darf. Es geht also darum, den ‚Anfang‘ gerade nicht als Sache *und zugleich* aber Hervorgang aus diesem ‚Anfang‘ zu denken: „Durch diesen Fortgang denn verliert der Anfang das, was er in dieser Bestimmtheit, ein Unmittelbares und Abstraktes überhaupt zu sein, Einseitiges [!] hat; er wird ein Vermitteltes [...].“ (71) Nicht das ‚Unmittelbare‘ am ‚Anfang‘, sondern „die Wissenschaft [...] in ihrer ganzen Entwicklung“ ist „seine vollendete, inhaltvolle und [...] wahrhaft begründete Erkenntnis [...].“ (ebd.) Wer sich zu sehr am ‚Unmittelbaren‘ festhält, dessen Denken entfaltet sich nicht: „Reines Licht und reine Finsternis sind zwei Leeren, welche dasselbe sind. Erst in dem bestimmten Lichte – und das Licht wird durch die Finsternis bestimmt –, also im getrübbten Lichte, ebenso erst in der bestimmten Finsternis – und die Finsternis wird durch das Licht bestimmt –, in der erhellten Finsternis kann etwas unterschieden werden [...].“ (96)

20. Solche ‚Hypostasen‘ von Reflexivität als eine Art ‚Weltgesetz‘ sind weniger spätere Ausformungen als ursprüngliche Ausgangspunkte, die wohl bis in mythische Kontexte und ihre Ausläufer – Kosmogonien, Theogonien – zurückverfolgt werden können. Zu nennen wären weiterhin Anaximanders und Empedokles‘ genetische Spekulation über die (dialektischen) Gesetze von ‚Werden‘ und ‚Vergehen‘, explizit als Hintergrund logischer Prüfung – als ‚Göttin‘ oder ‚Gesetz‘ – bei Parmenides, Heraklit und Anaxagoras, als ‚theos‘ und eschatologischer ‚elenchos‘ bei Platon, als ‚unendliche Ousia‘ bei Aristoteles usw. – Die Aufzählung kann reichen bis zu Picos und Spinozas ‚Gott(vater)‘, Leibniz‘ ‚Monade aller Monaden‘, Kants und Fichtes postulative Idee des ‚Prinzips‘ der Moralität, Hegels ‚Absolutes‘ und Heideggers ‚Sein‘. Der in solchen All-Begriffen implizierte Absolutheitsanspruch setzt sich unterschiedlich durch; er prägt sowohl den theologischen Gottesbegriff als Ausgangspunkt scholastischer Spekulation, als auch den wissenschaftlichen Weltbegriff als Ausdruck von mathematisch sich entfaltender Erkenntnis.

Denn es ist Platons *Timaios*, der eine pythagoräisch-mathematische Weltanschauung mit Demokrits Atomlehre und einer dialektisch vermittelten Ontologie verbindet und damit die Grundlage für die heute bestimmende wissenschaftlich-technische Perspektive gibt. Vgl. zur Bedeutung der Aufnahme des *Timaios* und der dort zugrundegelegten mathematischen Weltgenese für die Entwicklung der Wissenschaft Popper, Karl R.: Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, übers. v. Gretl Albert, Melitta Wew, Karl R. Popper u.a., Tübingen 2009, S. 136: „Die großen Physiker der Renaissance – Kopernikus, Galilei, Kepler, Gilbert – die sich von Aristoteles abwandten und Platoniker wurden, wollten die Aristotelischen qualitativen Substanzen oder Potenzen durch eine geometrische Methode der Kosmologie ersetzen. Es ist genau das, was die Renaissance (auf dem Gebiet der Naturwissenschaften) im wesentlichen wollte: eine Wiederbelebung der geometrischen Methode, die die Grundlage der Werke von Euklid, Aristarch, Archimedes, Kopernikus, Kepler, Galilei, Descartes und Newton war, und die Grundlage der Werke von Maxwell und Einstein wurde.“ Insgesamt muss ohne die Kenntnis der Philosophie des 14. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts die Entwicklung der Kultur- und Naturwissenschaften unverständlich bleiben. Vgl. Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit Bd. 1, Darmstadt 1974, S. 21-435. – Vgl. Bloch, Ernst: Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance, Frankfurt a. M. 1972, S. 10-11: „Die Perspektive wird entdeckt, was ganz dem weltweit werdenden Handelsverkehr und dem kopernikanischen Weltbild entspricht. [...] Mehr und mehr wird die Welt, wird die Natur erobert, der Reiz des Diesseits wird außerordentlich interessant, der des Jenseits schal [...]. Das Naturerlebnis [...] geht zunächst bis zum Panvitalismus, wie er bei Leonardo da Vinci erscheint, dem der Kosmos als einziger Makanthropos erscheint. Bis zum Pantheismus geht es bei Giordano Bruno [...]. Mit Bruno tritt ein Minnesänger kosmischer Unendlichkeit in der Philosophie auf, bezeichnend für die fast durchgängige Durchbrechung der Endlichkeit wie die aktive Belebung des Transzendierenden, den Abbruch der Transzendenz durch die Renaissance.“

21. Newen geht a priori aus von einem „originäre[n] philosophischen Gehalt eines Textes“ den es methodisch „heraus[zuarbeiten“ gilt und der definiert wird als „möglichst klare Thesen und die dazugehörigen Argumente“, allerdings vor dem Hintergrund, dass dargelegt werden soll, „welche Unterscheidungen ein klassi-

scher Autor schon [!] machte und welche er noch nicht [!] zur Verfügung hatte.“ In der Folge werden die „Mittel der analytischen Philosophie“ wiederholt als besonders gut dazu geeignet beworben. Ziel der Methode scheint zu sein, den Text „möglichst fruchtbar zu lesen“ (100). Newen gibt dafür ein Beispiel: die Verwendung der Unterscheidung von ‚a priori/a posteriori‘, allerdings unter unbefragter Gleichsetzung der durchaus unterschiedlich gebrauchten Begriffe bei Hume, Kant und Kripke. Hume habe „nur zwischen a priori und a posteriori [unterschieden] (ohne die Begriffe analytisch und synthetisch davon abzusetzen [!])“; Kant habe dann „schon klar“ die von Hume unterlassene Unterscheidung gemacht, aber auch er „verfügte noch nicht über eine Unterscheidung der metaphysischen Dimension mit den Begriffen ‚notwendig/kontingent‘“, die nun Kripke zugeschrieben wird, der außerdem dieses „klar herausgearbeitet hat“ und jenes „gezeigt“ hat. Auch die darauffolgende kurze Darlegung der angeblichen Struktur von Descartes‘ Argument für die Unbezweifelbarkeit von „ego sum, ego existo“ (AT VII, 25) hat nichts mit dem Text der *Meditationes* zu tun und ist als ‚rationale Rekonstruktion‘ wertlos. Die Argumentation Humes, die Newen gegen Descartes vorbringt, hat Kant bereits in seinen Paralogismus-Kapiteln diskutiert, was Newen freilich ignoriert. Gegen Ende werden Texte als „in erster Linie literarische oder geschichtswissenschaftliche Werke“ oder als „Glaubensbekenntnisse“ klassifiziert, ohne ein Kriterium dieser Klassifikation anzugeben. Interessanterweise zieht sich aber bei Newen die Überzeugung, dass, „[w]enn man das Ziel verfolgt, den philosophischen Gehalt [...] herauszuarbeiten, [...] eine logisch-analytische Rekonstruktion die angemessene Vorgangsweise ist“ gerade wie ein ‚Glaubensbekenntnis‘ durch den gesamten Text. Dagegen wird die – zumindest für Newens Ansatz – sehr voraussetzungsvolle Vorannahme darüber, „was eine These zu einer philosophischen These“ macht, als „relativ harmlose Voraussetzung“ (102) gekennzeichnet. – Dazu ist nur zu sagen: Wer die eigene Gegenwart zum Maßstab jedes vergangenen Gedankens macht, der hat am Ende nur noch Gegenwart und keinerlei Vergangenheit mehr. Darauf hat bereits Poser hingewiesen, vgl. Poser, Hans: *Philosophiegeschichte und rationale Rekonstruktion. Wert und Grenze einer Methode*, in: *Studia Leibnitiana* 3,1 (1971), S. 67-76: 72: „Damit [...] wird zwangsläufig die Auffassung verworfen, wir könnten uns durch unsere heutigen Begriffsbestimmungen den Zugang zu früher offenstehenden Problemlösungen verbaut haben; oder anders ausgedrückt: unsere heutigen Begriffssysteme werden [...] absolut gesetzt.“

22. Schon das frühe Fragment *Entwurf einer Psychologie* von 1895 skizziert – in einem neurowissenschaftlichen Vokabular, das Freud kurze Zeit später aufgibt – ein asymmetrisches Verhältnissystem, in dem die ‚Reizflucht‘ endogener Reize durch das Nervensystem nicht in gleicher Weise von diesem ausgeführt werden kann wie im Fall exogener Reize. Aus diesem Residuum ergibt sich eine ‚Not des Lebens‘ – in Bedürfnissen wie Atmen oder Hunger –, der eine als ursprünglicher gedachte Trägheit – einer vollständigen Abfuhr exogener Reize – gegenübersteht. Das, was die Reaktion auf diese Bedürfnisse und ihre temporäre Stillung ermöglicht, erzeugt sie zugleich wieder, reflexiv, woraus sich die Spannung des Lebens ergibt, die wiederum zur Stabilisierung dieser Spannung drängt usw. Vgl. Freud, Sigmund: *Entwurf einer Psychologie*, in: Ders.: *Gesammelte Werke Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885-1938*, Frankfurt a. M. 1987, S. 373-486. – Vgl. auch Ders.: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: Ders.: *Gesammelte Werke Bd. 5*, Frankfurt a. M. 1942, S. 27-145, wo Freud im Vorwort zur vierten Auflage (1920) auf den ‚éros‘ bei Platon verweist. Hier bedenkt er auch explizit die produktive Funktion des ‚éros‘, in der „Ablenkung sexueller Triebkräfte von sexuellen Zielen und [die] Hinlenkung auf neue Ziele, ein Prozeß, der den Namen *Sublimierung* verdient“, aus dem „mächtige Komponenten für alle kulturellen Leistungen gewonnen werden [...]“ (79) können. Vgl. außerdem jüngst den Entwurf einer physikalischen Theorie des ‚Lebens‘ in England, Jeremy: *Statistical Physics of Self-Replication*, in: *The Journal of Chemical Physics* 139,12 (2013). – England bemerkt die Asymmetrie in der Irreversibilität lebendiger Entwicklung (Pflanzen wachsen nicht rückwärts), womit eine distributive Logik der ‚Übersetzung‘ von Energie in Materie und vor allem partiell (was England statistisch ausdrückt) rückbezügliche Systeme physikalisch thematisierbar werden. Lebendige Systeme sind gemäß dieser Theorie umso erfolgreicher, je effizienter sie Energie ableiten können. Aus einer solchen effizienzorientierten Selbstorganisation kann sich dann – über Englands Ansatz hinausgehend – ein ‚inner demand of energy‘ etablieren, so dass also Energie benötigt wird, um zugleich immer effizienter Energie abzuführen zu können. Eine auf Englands Theorie aufbauende spekulative Skizze könnte dann wie folgt aussehen:

Die Sonne trifft auf Atomgruppen – die Atomgruppen geben Strahlung weiter – weil zu ineffizient, bleibt Energie übrig, die nicht weitergegeben werden konnte – diese wird nun eingesetzt, um Energie effizienter weiterzugeben – die einfachste Weise, das zu tun, ist, sich zu vervielfältigen (cf. England) – die weiterzugebende Energie wird so zum Teil in einen Vervielfältigungsprozess gebunden, der sich stabilisiert und ab einem gewissen Punkt seiner Entwicklung quasi ‚von selbst‘ Energie *erfordert* – damit ergibt sich der energetische Rest nicht mehr (nur) aus dem externen Energieüberschuss, sondern wird für die Eigenoperation des Systems (z. B. Energieaufwand zur Reproduktion, Erhaltung, Spezialisierung) notwendig – damit erzeugt jeder exogene Reiz und der Versuch seiner effizienten, d. h. vollständigen Abfuhr einen endogenen Reiz, der dann per se irreduzibel ist – damit erzeugt das System intern einen irreduziblen Reiz und erfordert extern einen Reiz, um sich selbst zu erhalten.

23. Der Begriff eines ‚Bandes‘ (‚desmòn‘) wird, verbunden mit kabbalistischen und neuplatonischen Gedanken, in der Renaissance wieder aufgegriffen, von Bruno in *De vinculis in genere* (1591), vgl. Iordani Bruni Nolani: *De vinculis in genere*, in: Ders.: *Opera latine conscripta publicis sumptibus edita* Bd. III, hg. v. Felice Tocco u. Girolamo Vitelli, Florenz 1891, S. 635-700: 639. – Vgl. Sloterdijk, Peter (Hg.): *Giordano Bruno. Ausgewählt und vorgestellt von Elisabeth von Samsonow*, München 1995, S. 166: „Durch sie [die ‚vincula‘] sind alle alles [Per haec sunt omnes omnia]“ – aber keines absolut sondern „[n]ur in bezug auf ein gewisses schönes Etwas [ad aliquid pulchrum]“ (ebd.) wird etwas gebunden. Das Verhältnis ‚ad aliquid‘ wird fortlaufend abgesetzt vom ‚absolutum‘, nach dem zwar alles strebt (167), das aber von keinem ‚Partikulären‘ erreicht wird. Über die bestimmte Verknüpfung ist alles miteinander verbunden: „Die Fessel ist die Kette, die Ordnung, der große Dämon, durch den alles gefesselt wird [Est vinculum cathena, ordo, [...] quo omnia vinciuntur].“ (168) Die Fessel ist, in Gott, reflexiv: „Gott ist die Fessel und das Schöne für sich und für [...] andere [Deus est vinculum ... sibi et aliis]“ (ebd.); zugleich ist sie „[Einigendes der Prinzipien] [principiorum unitivum].“ (172) Bereits bei Bruno wird der Verknüpfungsgedanke vom Naturphilosophischen dann ins Soziale und Politische gewendet (185, 197); auf diese Weise verschmelzen Eros, Magie und Manipulation miteinander, vgl. 205: „Der erste Grund dafür, weshalb irgend etwas fesselbar ist, ist [...], daß etwas danach strebt, sich in dem zu erhalten, was es ist, und [...] in ihm selbst am meisten sich zu vervollkommen strebt.“ (205) Vgl. dazu den Klassiker der modernen Fesselungskunst, Bernays, Edward: *Propaganda*, New York 1928. – Auf Schellings Bruno-Rezeption wurde bereits verwiesen, vgl. Kapitelabschnitt 4.4.3 Anm 549. Das Narrativ eines alles verbindenden Bandes zieht sich über die Magie und Hermetik der Renaissance und frühen Neuzeit (Johannes Reuchlin, Johannes Trithemius, Agrippa von Nettesheim) bis in die ganzheitlichen Weltanschauungen der Moderne, vgl. auch Hien, Markus: *Anthropozän. Die Gaia-Hypothese und das Wissen der Naiven bei Döblin und Schätzing*, in: *Poetik des Wilden. Festschrift für Wolfgang Riedel*, hrsg. von Friederike Günther und Jörg Robert, Würzburg 2012, S. 459-486: insb. 462-465, 471-473; Gloy, Karen: *Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens. Verständnis der Natur*, München 1996, S. 11-38.
24. Der Selbstverlust im Versuch, so etwas wie ‚Unmittelbarkeit‘ zu denken, reicht weiter zurück, vgl. Phil. 21c, wo die These diskutiert wird, wie Vergnügen ohne jede Einsicht gedacht werden kann: „Und da du aller Erwägung beraubt bist, wirst du auch nicht einmal, daß du in Zukunft noch vergnügt sein wirst, berechnen können und so nicht ein menschliches Leben leben, sondern irgendeines Polypen oder eines Schaltieres, wie man sie im Meer findet.“ – Herman Melville hat dem Gedanken eine eindruckliche Formulierung gegeben, vgl. Melville, Herman: *Ein Leben. Briefe und Tagebücher*, übers. v. Werner Schmitz u. Daniel Göske, München 2004, S. 252-253: „Wir neigen dazu anzunehmen, dass Gott seine eigenen Geheimnisse nicht erklären kann und dass Er selbst gern ein wenig Aufklärung über gewisse Punkte erhalten würde. Wir Sterblichen erstaunen Ihn ebenso sehr wie Er uns. Aber um ebendieses *Sein* geht es; dort liegt der Knoten, der uns die Luft abdrückt. Sobald man sagt: *Ich*, ein *Gott*, ein *Wesen*, hüpfst man vom Hocker und baumelt am Balken. Jawohl, dies Wort ist der Henker.“ Zit. nach dem interessanten Aufsatz von: Di Bartolo, Maurizio: *L'écriture et l'indifférence. Der Fall Bartleby*, in: *Alloa, Emmanuel/Lagaay, Alice (Hgg.): Nicht(s) sagen. Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2008, S. 247-264: 252. Vgl. ebenso am Schluss von Umberto Eco *Der Name der Rose*, wo Adson von Melk, Thomas von Kempen zitierend, seinen kommenden Tod bedenkt, vgl. Eco, Umberto: *Der Name der Rose*, München 1986, S. 634-635: „Mir bleibt nur zu schweigen. *O quam salubre, quam iucundum et suave est sedere in solitudine et tacere et loqui cum*

Deo! [...] Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier... Ich werde rasch vordringen in jene allerweiteste, allerebenste und unermessliche Einöde, in welcher der wahrhaft fromme Geist so selig vergehet. Ich werde versinken in der göttlichen Finsternis, in ein Stillschweigen und unaussprechliches Einswerden, und in diesem Versinken wird verloren sein alles Gleich und Ungleich, in diesem Abgrund wird auch mein Geist sich verlieren und nichts mehr wissen von Gott noch von sich selbst noch von Gleich und Ungleich noch von nichts gar nichts.“

25. Jamme stellt die Mythos-Theorien zur ‚Uranst‘ von Vico ausgehend über Hume, Heyne, Frazer bis zu Freud, Blumenberg und Adorno vor (von Freud – und Nietzsche – ausgehend könnte man noch Lacan, Žižek und Girard dazu zählen). Seine Kritik an der Theorie der ‚Uranst‘ verbleibt freilich in der ‚entweder/oder‘-Dialektik von ‚Angst‘ vs. ‚Poiesis‘ qua ‚Opfer‘ (94) und auch die ‚Zirkularität‘ (ebd.), die seine symboltheoretische Kritik der ‚Uranst‘-Theorie vorwirft, ist eigentlich keine, sondern eben Reflexivität. So könnte man sagen: Die Konfrontation mit ... wendet sich in ein Konfrontiert-Werden mit einem *Wovor* – das *Wovor ist dann umgekehrt* betroffen durch eine ‚Zeichenpraxis‘ (oder eben den Logos), die (oder der) reflexiv irgendein festzulegendes *Worauf* des Bezugs schon involviert, das dann als Vorstellung-von-... den *Inhalt* dieses *Wovor* nachträglich *immer schon* füllen soll – das *Wovor ‚selbst‘* ist aber, weil es in die Welt projizierte logische Position ist, prinzipiell ‚unfüllbar‘ – die ‚Angst‘ wäre dann nur insofern konstitutiv (und in Jammes Sinn nachträglich), als sie eigentlich selbst nur Reaktion auf die anfängliche *Unfähigkeit* – und von daher aber auch zugleich schon *Motivation* – ist, den Inhalt imaginativ zu füllen (eben eine Reaktion auf die Ausweglosigkeit, die ‚aporía‘) und zwar gleichsam ‚gestimmt‘ durch die Angst. Und eben das kann dann insgesamt, wieder nachträglich, als *poietische Praxis* ausgelegt werden, die – wenn sie einmal in ihrer machterzeugenden und machterhaltenden Funktion begriffen ist – sich von dem *Wovor* der Angst z. B. in ein *Worauf* des Begehrens wenden kann, von der passiven Reaktion zu einer Reaktion auf ein *Wovor* bzw. *Worauf*, dass (es) dann erst durch diese Reaktion gleichsam ‚gibt‘. Und ebenso gut kann *dieser* Gedanke erst zum Konzept einer ‚Opferlogik‘ führen usw.
26. Damit ergäbe sich eine interessante Anknüpfung an die ‚Arithmetisierung der Geometrie‘ (Popper) im 19. Jahrhundert, die hier leider nicht weiter verfolgt werden kann. Vgl. aber den herausragenden (und beinahe unbekannt) Versuch, Mathematik (qua Schleiermacher) *dialektisch* zu denken bei Graßmann, Hermann: Die Wissenschaft der extensiven Größen oder die Ausdehnungslehre, eine neue mathematische Disziplin dargestellt und durch Anwendungen erläutert. Erster Theil, die lineare Ausdehnungslehre enthaltend, Leipzig: Otto Wigand 1844. Auch Graßmann geht von einer Doppelstruktur aus – ‚Setzen/Verknüpfen‘ – deren ‚Klöppllogik‘ nun in der Lage ist, die mathematischen Gegenstände gleichsam ‚hervorzubringen‘, vgl. S. XXII: „Beide Akte also, nämlich des Setzens und Verknüpfens, gehen ganz in einander auf, so dass nicht eher verknüpft werden kann, als gesetzt ist, und nicht eher gesetzt werden darf, als verknüpft ist [...]“. Dieser ineinander übergehende Gegensatz des Diskreten und Stetigen ist, so Graßmann, „(wie alle wahren Gegensätze) einflussender [sic!], in dem das Diskrete auch kann als stetig betrachtet werden und umgekehrt das Stetige als Diskret.“ (Ebd.)
27. Leibniz ist über Girolamo Cardano (1501-1576) mit der neuplatonischen Explikation von Reflexivität verbunden: Cardanos Annahme einer monistischen Weltseele gilt als bedeutender Einfluss für das Konzept der ‚Monade‘. Andere Parallelen, etwa zu Bruno, sind ebenfalls gezogen worden. Zu Cardano vgl. Schütze, Ingo: Die Naturphilosophie in Girolamo Cardanos *De subtilitate*, München 2000, S. 90. – Die Monade (v. griech. ‚mónas‘, die Eine) ist so etwas wie die reflexionslogische *Keimzelle* von Leibniz‘ *Monadologie*. In den einzelnen Entfaltungsschritten nimmt sie nacheinander unterschiedliche Eigenschaften und Gestalten an, bis sie alle diese Gestaltungen in sich selbst einbegreifen kann. Die *Monadologie* *beginnt* mit „La Monade, *dont nous parlons ici* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“, als „une substance simple“, die selbst keine Teile hat (§1), was sich aber *deswegen* sogleich als generischer Singular herausstellt: „Et il faut qu’il y ait des substances simples, puisqu’il y a des composés [...]“. (§2) Die Monaden sind damit eigentlich nicht so etwas wie Bausteine, sondern sie ermöglichen den *denkenden* Nachvollzug der Welt, so wie diese empirisch gegeben ist. – Weil nun Monaden von ‚sich selbst‘ her einfach sind, keine Teile haben, „il n’y a ni étendue ni figure, ni divisibilité possible“ (§3). Dementsprechend sind die Monaden in dieser Hinsicht auch „les véritables

atomes de la nature et [...] les éléments des choses.“ Weil nun diese Atome oder Elemente selbst das sind, aus dem alles andere besteht, können sie regulär weder entstehen noch vergehen, weil sie das Entstehen und Vergehen der Dinge – durch Zusammensetzung und Auflösung – erst möglich machen (§§4-7). Wird nach ihrer Entstehung gefragt, kann gesagt werden, „que les Monades ne sauraient commencer ni finir que tout d’un coup; c’est-à-dire elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation [...].“ (§6) Operativer Begriff ist hier nicht „création“, sondern „tout d’un coup“, „gesamt auf einen Schlag“ oder „mit einem Streich“, wobei „coup“ auch ‚Zug‘ oder sogar ‚Wurf‘ heißen kann. Damit wäre der §1 eingeholt. Auch bemerkenswert ist die Unterscheidung von ‚Entstehen/Vergehen‘ der Dinge durch Monaden und ‚Entstehen/Vergehen‘ ‚en tout‘ der Monaden selbst. Der Schritt aus dem bloß Kontinuierlichen heraus ergibt sich durch den, für Leibniz‘ gesamtes Werk bedeutsamen, (platonischen) Schritt vom ‚Einen‘ zum ‚Seienden‘: Monaden müssen Qualitäten haben, „autrement ce ne seroient pas même des êtres“ (§8). Immer dann, wenn Eines ist, ist schon Bestimmtes – damit erst wird nun ‚Seiendes‘ als Bestimmtes ebenso denkbar, wie die Wahrnehmung von ‚Veränderung‘ *an den Seienden* (§8), sowie Konzeptionen von ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ – und damit ist zugleich die bestimmte Differenz denkbar, die alles Weitere antreibt (§§8-9). Bereits in §7 – mit den ‚Fenstern‘ – war die Rede von einem (noch unbekanntem) Inneren der Monaden; weil diese aber durch nichts ‚Äußeres‘ beeinflusst werden, kann nun die Struktur der reflexiven Komplikation, sobald sie gewonnen ist, ins ‚Innere‘ verlegt werden, in der Unterscheidung eines „*principe interne*“ (§11) von dem „*détail de ce qui change*“ (§12) einer Monade – und *mit dieser Unterscheidung* sind nun denkbar „une pluralité d’affections et de rapports, quoiqu’il n’y ait point de parties.“ (§13). Die reflexive Komplikation von ‚Eins/Bestimmtes bzw. Seiendes‘ *wendet* sich in die Monade hinein, was eine „pluralité“ denkbar macht verschiedenster Substanzen – darunter solche, die beobachtet werden und solche, die beobachten. Es ist eigentlich *diese ‚Pluralität‘*, die Leibniz versucht zu denken: „Ce détail doit envelopper une multitude dans l’unité ou dans le simple [...].“ (ebd.). Auf der beobachtenden Seite kann der *Bezug* auf die Substanzen damit gefasst werden als „perception“, so dass jeweils eine reflexive Komplikation auf der Inhaltsseite einer anderen reflexiven Komplikation steht (§§14 u. 16). Damit ist, strukturell, ein Gedanke gedacht, der sich bis Kant und Hegel durchhalten wird: die Welt und wir, als ihre Beobachter, teilen – und zwar *qua* Beobachtung – dieselben strukturellen Voraussetzungen. Im weiteren Verlauf ergeben sich die „appétition“ (§15), die verschiedene Perzeptionen verursacht und dadurch miteinander verbindet, sowie die Wendung zu einem „Nous ...“, einem ‚Wir‘, für das der mannigfaltige Bezug als „pensée“ erscheint (§16). Die Monaden werden nun als „Entelechies“ konzipiert, die also ein bestimmtes Strebevermögen (‚échouisi to entelés‘) und Selbstständigkeit besitzen (‚autárkeia‘), „qui les rend sources de leurs actions internes“ (§18) und – damit – schließlich als „âmes“ (§19), die weiter ausdifferenziert werden zu „âmes raisonnables“ bzw. zum „esprit“ (§29). Hier nun erst wird Reflexivität thematisch, in den „actes réflexifs“, die sogleich auch auf das „Moy“ führen (§30). Damit ist, zum zweiten Mal, §1 – in der Formulierung „*dont nous parlons ici*“ – erreicht. Genannt werden weiterhin die Prinzipien des ausgeschlossenen Widerspruchs und des zureichenden Grundes (§§31 u. 32), sowie „dieu“ als die „substance nécessaire“, die ‚außerhalb‘ der dargestellten „suite“ oder „series“ liegt (§§ 38 u. 39) und in dessen Ideen in „une infinité d’univers possibles“ liegen können, von denen aber nur jeweils eines verwirklicht ist (§53). Und erst von diesem ‚Gottespunkt‘ aus lässt sich nun das Insgesamt aller Verbindungen fassen: „Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu’elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l’univers.“ (§56) Das wendet schließlich die bloß formale Vorstellung ‚unendlicher möglicher Welten‘ in eine Immanenzperspektive: Da es unendlich viele Monaden gibt, ergibt sich die Welt als das Gemeinsame unendlich vieler Perspektiven aus der jeweils *bestimmten Hinsicht* einer Monade, die aber genau darin *für alle anderen* steht (§57). So ergibt sich die ‚größtmögliche Perfektion‘ eben nicht in der Setzung eines ‚Schlussteins‘, sondern – umgekehrt, *in sich gewendet* – aus der ‚größtmöglichen Mannigfaltigkeit‘, die zugleich die ‚größtmögliche Ordnung‘ ist (§58). Und genau dieses ‚Sich-in-sich-Enthalten‘, aber als *Möglichkeit zur Entfaltung*, wiederholt sich schließlich noch in der Monadologie: Die aus Monaden zusammengesetzten Körper stellen an sich „tout ce qui se fait dans l’univers“ (§61) dar, so dass alles mit allem verbunden ist; ebenso stellt die Seele das gesamte Universum dar, „en représentant ce corps qui lui appartient d’une manière particulière“ (§62). Der gesamte Weg wird noch einmal *in nuce* wiederholt und damit die ‚unendliche Entfaltung‘ gedacht, die sich

aus der Ordnung des Nacheinander der explizierenden Seele ergibt: „Mais une Âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement; elle ne sauroit développer tout d'un coup ses replis, car ils vont à l'infini.“ (§61) Schließlich ergibt sich aus ihrer Gemeinschaft das „vivant“. Damit ist, zum dritten Mal, die Ebene der Darstellung selbst erreicht, nun im Blick auf das Gesamte, die Immanenz der *Monadologie*. Jeder Schritt baut – rückwendend, reflexiv – auf dem vorhergehenden auf und entfaltet so erst den Logos. – Leibniz setzt damit gleichsam – in einem eher erkenntnistheoretischen als ontologischen Register – reflexive Figurationen ins Werk, die sich ganz ähnlich auch bei Proklos, Thomas von Aquin, Cusanus oder Spinoza finden lassen und nimmt diejenigen Fichtes, Schellings und Hegels vorweg. Eine Reduktion von Leibniz' Philosophie auf einen bloß formalistischen Aristotelismus muss daher in das Reich doxographischer Legendenbildung verwiesen werden. – Vgl. zur Vorbereitung reflexiven Strukturierung bei Proklos auch Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 56-58.

28. Vgl. z. B. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 28-29: „Daß das Wahre nur als System wirklich oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht [...]. Er ist *für sich* nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Dasein hat, und er ist auf diese Weise in seinem Dasein für sich selbst in sich reflektierter Gegenstand. – Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.“ – Der Geist ist also Selbsterzeugen, so aber, dass er sich *als* ‚Selbsterzeugen‘ noch begreifen kann *an* allem anderen und *durch* alles andere, was er auf dem Weg zu sich erzeugt (hat). – Vgl. Kant, KpV, A 10 Anm.: „Die Vereinigung der Kausalität, als Freiheit, mit ihr, als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im *reinen*, dieses im *empirischen* Bewußtsein, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.“ – Der Fehler vieler Kritiker eines falsch verstandenen Idealismus à la Fichte – darunter Scheler und Heidegger – liegt dann darin, in ihrer Kritik den ontologischen gegen den logischen Richtungssinn auszuspielen (während zumindest Heidegger beide Richtungssinne wieder zu vermitteln versucht, vgl. meine Analyse im Band zu *Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger*). Sie verfehlen darin die Pointe von Fichte oder Hegel, die eben darin liegt, dass – egal, ob wir logisch den ‚Denkakt‘ oder ontologisch die ‚Substanz‘ bedenken – wir immer dieselbe Struktur vorfinden: Etwas Bestimmtes, das etwas anderes *immer schon vorausgesetzt* hat.
29. Fodor ist ein gutes Beispiel dafür, wie selbstvergessen philosophisch informierte Theoriebildung in diesem Paradigma betrieben wird. Er stellt etwa die These auf, dass „the theory of concepts ought to be atomistic“ (vii). Bereits auf den ersten Seiten führt er dazu selbst eine Menge operative Begriffe ein: Ausgangspunkt sind „mental states“ ‚höherer Lebensformen‘, die einen „content“ besitzen und aber „relations [!] to mental representations“ sind. Diese werden „subsumed“ durch „causal laws“ und „processes“ (vii). Der „atomism“ betrifft nun aber die „structure of concepts“ – concepts werden aus einer psychologischen Perspektive „acquired“, aus metaphysischer Perspektive „individuated“ und in ontologischer Hinsicht drücken sie „kinds and properties“ aus (viii). In der Sektion *Abbreviations and typographical conventions* wird lapidar festgelegt: „Concepts are construed as mental particulars“ ([xii]). Die „theory of concepts ought to be atomistic“ – deswegen überrascht es ein wenig, dass „[i]t's a general truth that if you know what an X is, then you also know what it is to have an X“ und „the link between ‚is an X‘ and ‚has an X‘ is conceptual [!]“. (2) Damit ist – explizit ‚conceptual‘ – reflexive Komplizierung gedacht; ‚to have (a mental particular)‘ wird im Folgenden dementsprechend analog gebraucht zu ‚to understand (a language/an expression)‘ und ‚to grasp (a meaning)‘ (4) usw. Für die ‚atomistische‘ Theorie sind allerlei reflexive Strukturen am Werk. Es entbehrt daher nicht einer gewissen Ironie, wenn Fodor in seiner Diskussion kognitionswissenschaftlicher Theoriebildung feststellt: „[W]hen philosophers take a strong line on a methodological issue there's almost sure to be a metaphysical subtext.“ (2-3)

30. Ein eindrückliches literarisches Beispiel findet sich in Melvilles *Bartleby the Scrivener* (1853), vgl. Melville, Herman: *Bartleby, the Scrivener. A Story of Wall Street*, in: Putnam's Monthly Magazine of American Literature, Science and Art Bd. 2, 11 u. 12 (1853), S. 546-550 u. 609-616. Vor allem das kurze Nachwort eröffnet eine Möglichkeit, das ‚I would prefer not to‘ von Bartleby nicht als Trotz oder ‚außermenschliche‘ Negation (Bartleby als Repräsentation des Kapitalismus usw.) zu lesen, sondern als *Symptom*. Im Nachwort erfahren wir, dass Bartleby kurz vor den geschilderten Ereignissen seine Stelle verloren hatte, die darin bestand, „dead letters“ aus dem Postumlauf auszusortieren. Die ‚nichtende‘ Tätigkeit, „assorting them [die ‚dead letters‘] to the flames“ (615), wird plötzlich unterbrochen, „by a change in the administration“ (614) – und diese kleine Verschiebung der gewohnten Umgebung, die nun eben *nicht mehr da* ist, reicht aus, dass sich diese nichtende Tätigkeit pathologisch verselbständigt und schließlich gegen den Handelnden selbst richtet: Eine Anfrage oder Aufgabe wird verneint (sie endet in einer Negation, wie ein ‚dead letter‘) und wird als Aufgabe (und damit als Möglichkeit) überhaupt gestrichen (wie die Briefe, die schließlich vollständig der Vernichtung anheimfallen). Die Tätigkeit, die für Bartleby ohne jeden Grund endet, wird exzessiv. Die ganze Geschichte handelt von der Macht der exzessiven Negation und kann gelesen werden als der stets scheiternde Umgang mit dem ‚Rest‘ des ‚Nein-Sagens‘, das, wenngleich leer, immer noch möglich ist. Bartlebys ‚prefer not‘ sickert ja auch in die Sprache des Rechtsanwalts und seiner Angestellten ein und macht es zunehmend schwieriger, mit ihm umzugehen, ja ihn auch nur vom Fleck zu bewegen. Aber genau das suggeriert uns die Perspektive des Anwalts: Bartleby war eben ein kranker Mann, keiner konnte ihm helfen, er bleibt ein Rätsel. Dem steht gegenüber, dass Bartleby durchaus Entscheidungen trifft und nicht absolut negiert – aber sobald er auf eine *Anfrage* hin negiert, scheint er unter dem *Gesetz* seiner eigenen Negation zu stehen. Das Pathologische scheint also gerade in der Selbstbezüglichkeit der Verneinung zu bestehen, wodurch sich ein *ethisches* Problem ankündigt: Was ist, wenn ‚I would prefer not to‘ eigentlich zunächst nicht auf die Aufgabe oder Anforderung antwortet, sie verneint, sondern wenn sie *reflexiv konsistent* ist? Wenn sie aussagt: ‚Ich würde es vorziehen, nicht zu tun, was ich tue, aber genau deswegen, weil ich das nicht verhindern kann, kann ich nur sagen, dass ich es nicht kann‘: ‚I would prefer not to: prefer not to‘. So aber, dass jede ärgerliche Reaktion auf diese Negation Bartleby in die Annahme dieser Negation und damit in die Ablehnung der Aufgabe zwingt, weil in der *Sanktion*, die der Ärger dieser Reaktion *ist*, eben *das Verbot der Ablehnung der Ablehnung* liegt. Die Sanktion sanktioniert die Bejahung, die in der Verneinung der Verneinung liegt und zwingt so erst zur eigentlichen Verweigerung. Sie zwingt – ohne es zu wissen – Bartleby dazu, das von ihm reflexiv abgelehnte ‚I would prefer not to‘ *anzunehmen*. Bartleby wird damit immer tiefer in den ‚double bind‘ hineingetrieben. Die vordergründig ärgerliche Negation im Bezug auf anderes bekommt also im Selbstbezug den Ausdruck einer fundamentalen Hilflosigkeit, eine Doppelseitigkeit, die derjenigen in dem Satz ‚I can't say ‚cake‘‘ ganz ähnlich ist. Jede Anfrage und Aufgabe, von außen an ihn herangetragen, wird zum Gesetz, das alle Möglichkeiten vernichtet – und so kann die einfache Aufforderung, etwas zu essen, auf der unweigerlich das ‚I would prefer not to‘ und darauf die Sanktion folgt, Bartleby dazu zwingen, nichts mehr zu essen. Der Versuch, einem anderen zu helfen, endet tödlich. Der psychotische Affekt, durch die Steigerung und Iteration gewohnter Handlungsabläufe und durch kurzschlüssige Setzungen die sichere Umgebung wiederherzustellen, mündet in die Katastrophe. So ist es schließlich eigentlich die unbedarfte Moral des Rechtsanwaltes, sein ‚good will‘ und ‚common sense‘, der den Menschen immer nur das Beste unterstellt, die Bartleby schließlich das Leben kostet: seine scheinbar absolute Freiheit ist absolute Unfreiheit, sie ist exzessiv und leer. – Bartlebys Geschichte funktioniert wie ein platonischer Dialog: Hat man Bartlebys Reaktion verstanden, versteht man das Problem. – Andere Beispiele sind Zuckmayers *Hauptmann von Köpenick* (1931) oder Camus' *L'Hôte* (1957). Insbesondere Camus lässt – im kritischen Rahmen des französischen Kolonialismus – seine kurze Geschichte in einer doppelten Katastrophe enden. Naru soll einen Araber in ein Gefängnis überführen. Indem Naru den Araber nicht als Gefangenen, sondern als Gast behandelt, etabliert er aber das Gastrecht: Als er den Araber die Wahl lässt, Gefangenschaft oder Freiheit zu wählen, ehrt dieser seinen Gastwirt, indem er dessen ursprünglichen Auftrag selbstständig ausführt und die Gefangenschaft wählt. Genau diese Wahl aber schadet dem Gastwirt Naru, der bei seiner Rückkehr an der Tafel den Vorwurf ‚*Tu as livré notre frère. Tu paieras*‘ vorfindet.

31. Badiou konstruiert in *Das Sein und das Ereignis* eine ‚mathematische Ontologie‘, die er reflexionslogisch zu wenden versucht: Meditation 7 geht aus von einer Formalisierung des logischen Grundsatzes *ex falso quodlibet*: „ $\sim A \rightarrow (A \rightarrow B)$ “ (107), d. h. also von der Aussage: „Wenn eine Aussage A falsch ist (wenn Nicht-A gilt), dann folgt, sofern ich A behaupte, dass alle Beliebige (jede beliebige Aussage B) wahr ist.“ (ebd.) Nun formuliert er einen besonderen Fall dieses Grundsatzes: „ $\sim(\alpha \in \emptyset) \rightarrow [(\alpha \in \emptyset) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$ “, wobei α und β völlig beliebige existierende Vielheiten sind.“ (ebd.) – Das ist soweit richtig, allerdings betrifft das *quodlibet* den gesamten Term, also auch „ $\alpha \in \beta$ “, d. h. an dieser Stelle könnte auch stehen: „ $\alpha = \beta$ “ oder auch „ $\alpha = \sim \alpha$ “ usw. – Dann stellt Badiou explizit fest: „[D]as Vorangestellte, $\sim(\alpha \in \emptyset)$, ist axiomatisch wahr, denn kein α kann der leeren Menge zugehören. Somit ist das Nachfolgende, $[(\alpha \in \emptyset) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$, ebenfalls wahr“ (ebd.) – das kann man so sagen, solange man dabei nicht vergisst, dass es sich in diesem Term – analog zu dem o. g. A in der *ersten* Formalisierung – um die *kontradiktorische Behauptung* handelt, dass α Element der leeren Menge sei, was Badiou selbst zunächst korrekterweise als Kontradiktion explizit auch erwähnt hat. D. h. dass alles Folgende weiterhin unter *dieser* Bedingung steht, wobei Badiou sie interessanterweise nun einfach *weglässt*: „[D]a α und β beliebige freie Variablen sind, kann ich meine Formel folgendermaßen universalisieren: $(\forall \alpha) (\forall \beta) [(\alpha \in \emptyset) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$. Aber was bedeutet $(\forall \alpha) [(\alpha \in \emptyset) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$ anderes als die Definition selbst der Einschlussrelation von \emptyset in β , also die Relation $\emptyset \subset \beta$?“ (ebd.) Man ist geneigt zu sagen: Badiou hat sich hier selbst überlistet. Denn *vorausgesetzt* ist ja stets, dass die Behauptung „ $\alpha \in \emptyset$ “ *falsch* ist, so dass hier der Widerspruch durch schiere Reduktion für alles Folgende den Grund von Badiou's Argumentation bildet. Die „Formel: $(\forall \beta) [\emptyset \subset \beta]$. [...] Das heißt [...]: \emptyset ist die Teilmenge jeder beliebigen existierenden Vielheit β “ gilt ja nur dann, wenn „ $\alpha \in \emptyset$ “ wahr ist – was, gemäß reduzierter Bedingung „ $\sim(\alpha \in \emptyset)$ “ – für kein α gilt. Badiou's Folgerung „Die Leere wird also in der Tat universell eingeschlossen“ ist also formallogisch gemäß seines eigenen Enthymems falsch. – Sie eröffnet aber umgekehrt den Blick für das Operativwerden von Widersprüchen: Gerade in der Trennung der beiden Ebenen „ $\sim(\alpha \in \emptyset)$ “ und „ $(\alpha \in \emptyset)$ “ im formalen Ausgangsterm und der anschließenden Reduktion der Voraussetzung „ $\sim(\alpha \in \emptyset)$ “ auf den Ausdruck „ $(\alpha \in \emptyset)$ “ – also *in dieser Reduktion*, die logisch nichts anderes ist als der implizite Widerspruch: die Wahrheit von „ $\sim(\alpha \in \emptyset)$ “ ist reduzierbar auf die Wahrheit von „ $(\alpha \in \emptyset)$ “ – ergibt sich Badiou's Perspektive als *widersprüchliche Position*, die ihre eigene Widersprüchlichkeit in ihrem Rücken genau deswegen nicht mehr wahrnimmt, weil sie sie, qua formaler Reduktion, für sich selbst unsichtbar gemacht hat. Badiou formuliert damit die Grundlage der Position des revolutionären Subjekts, das genau deswegen, weil es sich selbst als Zeuge eines unrepräsentierbaren Ereignisses setzt – eines innerhalb der Situation unrepräsentierbaren ‚Dass‘, das nachträglich ausgelegt wird als das titelgebende ‚Ereignis –, die gesamte Situation *von diesem Ereignis her* in Frage stellen kann. Diese Position, die behauptet, zugleich der Situation immanent und transzendent sein zu können, und die ihre Geltung durch eine radikal subjektive Entscheidung herstellt, ist, sobald das ‚Dass‘ gefüllt ist, die Position des dogmatischen Exzesses. Die *Möglichkeit*, die Badiou hier formuliert, ist – wenn man den geschichtsphilosophischen Rahmen einmal weglässt – aber gerade die konstitutive Funktion des ‚Nicht-‘, derjenigen Differenz mit nur einem Relat, die auch eine inhaltlich nicht festgelegte Setzung denkbar machen kann. Vgl. dazu den folgenden Abschnitt zum poetischen Prozess.
32. In Platons *Gorgias* (482c-484b) vertritt Kallikles exakt dieselbe These gegenüber Sokrates, aber aus der Sicht desjenigen, der die naturgesetzliche Ordnung für sich beansprucht und die Moral der Schwachen attackiert. Thematisch ist hier allerdings nicht die Unterscheidung von ‚gut/böse‘, sondern die ‚Gerechtigkeit‘, die sich wiederum, operativ, auf Sokrates‘ fortlaufende dialektische Interventionen bezieht, die Gleichberechtigung der Gesprächspartner und Konsistenz einfordern. Kallikles behauptet in der Diskussion mit Sokrates das Recht der Gewalt und des Stärkeren als ursprünglich und natürlich und das Recht des Nomos (der Moral) als künstlich und ‚Gesetz der Schwachen‘. Nietzsche wie Sokrates (also Platons) Lösung des Problems gleichen sich aber: Während Nietzsche die dogmatische Verbergung des ‚Willens zur Macht‘ in der moralischen Setzung von ‚gut/böse‘ zu einem ‚Jenseits von Gut und Böse‘ hin aufhebt, um ‚Bestimmt-Werden‘ und ‚Bestimmen-Können‘ miteinander ins reflexive Gleichgewicht zu bringen und so der dogmatisch/skeptizistischen Alternative ‚Moral/Nichts‘ zu entgehen, verweist auch Sokrates gegen die von

Kallikles behauptete absolute Trennung und Ungleichheit von ‚Starken‘ und ‚Schwachen‘ auf das, was alle gemeinsam haben: thematisch die ‚Scham‘, in der Berufung auf die öffentliche Meinung, die auch Kallikles anerkennt, wenn er Sokrates wegen einer Überspitzung zur Ordnung ruft (494e); operativ aber – was von Sokrates immer wieder thematisch gemacht wird und wozu auch Gorgias Kallikles wiederholt aufruft – vor allem das allen gemeinsame Recht der jeweiligen Infragestellung der These des Anderen und die Pflicht zum ‚logon didonai‘. – So ist der ungerechtfertigte Dogmatismus der Moral (Nietzsche) und der ungerechtfertigte Dogmatismus der Immoral (Platon) jeweils mit seinem Negativ – dem ‚Bösen‘ als verzernte Gestalt des ‚Willen zur Macht‘ und dem ‚Moralisten‘ als verzernte Gestalt des gemeinsam geteilten Logos – vermittelt durch die Reflexivität des ‚Bestimmen-Könnens‘ und ‚Bestimmt-Werdens‘, des ‚ungerechtfertigten Behauptens‘ und der ‚Selbst-Autorisierung‘, sowie der ‚gerechtfertigten Rede‘ und der Selbst-Konsistenz. – Vgl. zur zentralen Funktion der ‚Scham‘ Kobusch, Theodor: Wie man leben soll. *Gorgias*, in: Ders./Mojsisch, Burkhard (Hgg.): Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, S. 47-63.

33. Auch dieser Imperativ kann sich freilich sedimentieren und so den logischen poetischen Prozess in einen ontologischen dogmatischen Exzess verwandeln, der dann das Postulative nur noch ideologisch für die exzessive Repetition seiner selbst ausbeutet, vgl. Schweidler, Walter: Wissenschaftliche Reduktion und technische Integration, in: Ders./Ošljaj, Borut (Hgg.): Natürliche Verantwortung. Beiträge zur integrativen Bioethik, Sankt Augustin 2014, S. 135-149: 143: „Das beständig *erfolgreiche* Bestreben nach Lebenserleichterung macht das menschliche Leben *nicht* leichter. Die Steigerung unserer Entfaltungsmöglichkeiten bringt uns keine Beruhigung. Je mehr wir erreichen, desto schneller schreiten wir zur nächsten Aufgabe. Je freier wir werden, desto eher stört uns der verbleibende Zwang.“ Und S. 144: „Der technische Fortschritt transformiert jeweils das wissenschaftliche Reduktionsvorhaben, ja konterkariert es, indem er das theoretisch Gewusste in den taktischen Zusammenhang der Steigerung menschlicher Selbstbehauptung hineinzwingt.“ Daraus ergibt sich keineswegs eine Verurteilung von ‚Technik‘ als Erweiterung unseres Möglichkeitsspielraumes, sondern vielmehr eine Verurteilung einer bestimmten Auffassung von Technik, die die Erweiterung von Möglichkeiten auf der einen Seite nicht mehr mit der Vernichtung von Möglichkeiten auf der anderen Seite in Verbindung bringen kann. – Vgl. dazu auch Trawny, Peter: Technik. Kapital. Medium. Das Universale und die Freiheit, Berlin 2015.
34. Albert formuliert bekanntermaßen das berühmte ‚Münchhausen-Trilemma‘ (das aus dem 19. Jh. überliefert ist und zurückgeht auf die ‚Fünf Tropen des Agrippa‘, überliefert wiederum vom pyrrhonischen Skeptiker Sextus), das den Satz vom Grund so auslegt, dass nur drei Alternativen bleiben: „Wenn man für alles eine Begründung verlangt, muß man auch für die Erkenntnisse, auf die man jeweils die zu begründende Auffassung – bzw. die betreffende Aussagen-Menge – zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. Das führt zu einer Situation mit drei Alternativen, die alle drei unakzeptabel erscheinen, also: zu einem Trilemma, das ich [...] das Münchhausen-Trilemma nennen möchte. Man hat hier nämlich offenbar nur die Wahl zwischen: (1) einem *infiniten Regreß*, der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchzuführen ist, und daher keine sichere Grundlage liefert; (2) einem *logischen Zirkel* in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift [!], die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und daher keine sichere Grundlage liefern; (3) einem *Abbruch des Verfahrens* an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde.“ (15) Kuhlmann hat nun darauf hingewiesen, dass Albert bereits im ersten Satz eine Bedingung angibt, die nichts anderes ist als ein *infiniter Regress*: „*Wenn man für alles eine Begründung verlangt...*“. Vgl. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung, S. 5: „Sehen wir uns die wichtigsten Voraussetzungen der Albertschen Konstruktion einmal an [...]: 1. Zu etwas Sicherem [...] können wir, wenn überhaupt, dann nur durch Begründung kommen. 2. Begründung ist nur durch Rekurs auf (insbesondere logische Folgerung, Ableitung aus) einen jenseits [!] des zu Begründenden liegenden Grund möglich. 3. Man kann [!] für alles eine Begründung verlangen, also auch für die jeweiligen Gründe selbst. Es ist unmittelbar einleuchtend, daß unter diesen Voraussetzungen das Problem der Letztbegründung nicht positiv lösbar ist. Der Grund dafür liegt in einem in der Problemstellung schon eingebauten Widerspruch.“ (Das Argument ist, in der vorliegenden Arbeit, bereits früher begegnet, bei Aristoteles schon, vgl. Met.

1006a8-9 und die Besprechung in Kapitelabschnitt 5.3). – Kuhlmanns eigener Ausgangspunkt ist dann wesentlich reflexionslogisch: Es geht um eine „Reflexion, die es [...] erlaubt, [...] neben dem Thematischen auch *das Thematisieren selbst* zu sehen, *ohne* daß dazu die ursprüngliche Position aufgegeben [...] wird [Hervoh. v. mir, D.P.Z.].“ (14) Das ‚transzendente Argument‘ lässt sich damit strukturlogisch so explizieren: „1. Wir können die Regeln und Präsuppositionen sinnvoller Argumentation nicht sinnvoll, d. h. ohne mit uns [!] in Widerspruch zu geraten, bestreiten. 2. Wir können diese Regeln und Präsuppositionen nicht sinnvoll, d. h. ohne *petitio principii* begründen. 3. Wir können uns nicht sinnvoll, d. h. ohne sie zumindest implizit anzuerkennen, gegen ihre Anerkennung entscheiden. Kurz: Wir haben diese Regeln und Präsuppositionen immer schon notwendig anerkannt, und wir sind nicht imstande zweifelnd hinter sie zurückzugehen [...].“ (15-16) – Albert wiederum, der auf die Möglichkeit eines ‚Nein!‘, auf die Unmöglichkeit ‚absoluter Letztbegründung‘ und auf die Problematik des Regresses in der engeren Perspektive eines Deduktionismus pocht, ist in allen *diesen* Punkten Recht zu geben, vgl. aber Ders.: Die angebliche Paradoxie des konsequenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik, in: Ders.: Kritik des transzendentalen Denkens. Von der Begründung des Wissens zur Analyse der Erkenntnispraxis, Tübingen 2003, S. 166-175. Albert argumentiert in dieser Antwort an Kuhlmann stets von dem eigenen dogmatisch vorausgesetzten Ansatz eines erkenntnistheoretischen Skeptizismus her (der, wenn es gerade brauchbar ist, auch gerne in die nicht-dogmatische pyrrhonische Skepsis wechselt) und einem Szientismus, der reflexive Letztbegründungen fortlaufend missversteht als Angabe „letzte[r] Maßstäbe“ (167-168), als Behauptung, dass sie „prinzipiell unanzweifelbar sein sollen“ (was Albert selbst reflexiv widerlegt, indem er sie anzweifelt), als die Annahme bestimmter „Regeln“ (169) usw. Er setzt dagegen die Freiheit des Skeptikers, dogmatisch ‚Nein!‘ sagen zu können (170). Albert erreicht damit leider an keiner Stelle die Reflexionshöhe von Kuhlmanns Argument, auch und gerade weil er nur von den eigenen dogmatisch gesetzten Überzeugungen aus argumentiert. Er fällt damit – interessanterweise als kritischer Rationalist – zurück in die vorkantische Ontologie-Problematik, vgl. Ders., Traktat über kritische Vernunft, S. 36: „Alle Sicherheiten in der Erkenntnis sind selbstfabriziert und damit für die Erfassung der Wirklichkeit wertlos.“ M.a.W.: Albert verwechselt Deduktion mit Explikation und Explikation mit Konstruktion und kommt damit immer wieder bei dem radikalen Skeptizismus heraus, den er selbst vorausgesetzt hat.

35. Noch deutlicher wird der Regress der Macht in *Der Process*, in der berühmten Türhüter-Parabel: Ein „Mann vom Lande“ bittet um Einlass in das Gesetz, vor dem ein Türhüter steht: „Aber der Türhüter sagt, daß er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen. ‚Es ist möglich‘, sagt der Türhüter, ‚jetzt aber nicht‘.“ Genau diese Möglichkeit des ‚nicht-jetzt‘, die stets übersetzbar ist in ein ‚vielleicht-später‘ eröffnet den Regress der Macht. Diese Möglichkeit besteht – aber es wird nicht gesagt, worin sie genau besteht. Auch ein Blick in die offene Tür hilft nicht weiter, denn „[v]on Saal zu Saal stehen [...] Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr vertragen.“ Auch durch Geschenke lässt der Türhüter sich nicht erweichen, gibt aber sogar einen kleinen Hinweis auf die Logik der Struktur: „Ich nehme es nur an, damit du nicht glaubst, etwas versäumt zu haben.“ Macht lässt sich wesentlich effektiver ausüben, wenn man die Frustration derjenigen, die sie erreichen wollen, in Grenzen hält: Sie müssen eine Chance sehen; sie müssen das ‚jeder kann im Lotto gewinnen‘ für ein ‚alle können im Lotto gewinnen‘ halten. Und das geschieht am effektivsten, wenn man ein Bedürfnis erzeugt, das möglichst auf denjenigen zugeschnitten ist, der es haben soll: „Alle streben doch nach dem Gesetz“, sagt der Mann, ‚wie kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat? [...]“ Der Türhüter antwortet darauf: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.“ Vgl. Kafka, Franz: *Der Prozeß*, Frankfurt a. M. 2005, S. 221-222. – Kafkas Türhüter-Parabel hat womöglich einen relativ unbekanntem Vorgänger: In seinem Nachruf auf den Philosophen Proklos – *Proclus sive de felicitate*, c. 10; 20, 15 – schreibt Marinus von Neapolis – der Leiter der neuplatonischen Akademie in Athen ab 485 n. Chr. –, der Torhüter der Akropolis von Athen hätte beim Anblick des Proklos vor den Toren ausgerufen: „Alethôs, ei mè helthes, ékleion.“ Beierwaltes übersetzt: „Fürwahr, ich hätte geschlossen, wenn du nicht gekommen wärest.“ Das gibt m. E. das Wortspiel unzureichend wieder: Die zweite Person Singular von ‚mè helthes‘ kann auch anaphorisch auf das Adjektiv ‚alethôs‘ zurückbezogen werden, so dass hier ‚Alethôs‘ di-

rekt angesprochen wird (diese Verwendung des Adjektivs ist im Griechischen der Spätantike durchaus möglich; schon bei Platon steht etwa ‚alethôs‘ oder ‚pantelôs‘, in Verbindung z. B. mit ‚on‘, als Weise des So-Seins einer Sache stellvertretend für diese) – etwas, das sich *als* ‚alethôs‘ zeigt, aber selbst nur mit ‚du‘ angesprochen wird und dessen Bezeichnung zugleich ‚unverborgen‘ bedeutet. Damit ergibt sich die im Satz präsente reflexive Struktur auf der operativen Ebene, z. B. so: „Wahrhaftiges ..., wenn du nicht gekommen wärest, hätte ich geschlossen.“ Dieses Spiel kann man dann weitertreiben mit ‚ekleion‘, das auch ‚etwas feiern‘ – z. B. in einem Lobpreis oder einem Lied – bedeuten kann, womit der bitter ironische Sinn von Kafkas Parabel eingeholt wäre. Gemessen an der relativen Dichte von Wortspielen, die von Heraklit über Platon bis in die neuplatonische Tradition reicht, wäre ein solcher Doppelsinn durchaus denkbar: „Wahrhaftiges..., wenn du nicht gekommen wärest, hätte ich geschlossen/gefeiert/dich gepriesen“. Zit. nach und übers. v. Beierwaltes, Werner: Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. ²1979, S. 1.

Personenregister

- Anaximander von Milet 285, 291, 318-320, 321, 322, 324, 333, 358, 420, 429, 459, 472, 483, 523
- Anselm von Canterbury 294-296, 384, 484
- Arendt, Hannah 405-408
- Aristoteles 15, 58, 59, 100-101, 103, 109, 134, 137, 147, 149, 150, 151, 152, 160-161, 180, 187, 192, 193, 194, 195, 207, 227, 238-240, 244-247, 249, 253, 254, 257, 258-267, 283-284, 285, 286, 287-288, 291-292, 293, 299, 318, 343, 344, 346, 347-348, 366, 420, 430, 432-434, 438, 439, 443, 457, 467, 468, 469, 477, 484, 496, 515, 519, 520, 521-523, 532
- Ast, Friedrich 308
- Augustinus von Hippo 193, 447, 520
- Bacon, Francis 19, 313
- Badiou, Alain 285, 293, 411, 530
- Baumgarten, Alexander Gottlieb 231, 232
- Ballauf, Theodor 177, 515
- Beierwaltes, Werner 137, 205, 206, 533
- Benjamin, Walter 78, 285, 293, 307, 326, 411
- Bergson, Henri 195, 277, 348, 349, 354, 487, 520
- Bickmann, Claudia 386
- Bloch, Ernst 428, 523
- Blumenberg, Hans 334, 335, 336, 526
- Bruno, Giordano 109, 208, 518, 524, 525, 527
- Buchheim, Thomas 101, 108, 121, 148, 150, 161, 227, 318, 319, 320, 358, 463, 515
- Campanella, Tommaso 518
- Cassirer, Ernst 28, 336-337, 523
- Marcus Tullius Cicero 294, 516
- Condillac, Etienne Bonnot de 70, 73
- Cusanus, Nikolaus 59, 109, 208, 294, 295, 296, 346, 368, 419, 436, 440, 518, 528
- Deleuze, Gilles 31, 80, 105, 123, 136, 354, 359
- Descartes, René 27, 29, 32, 135, 286, 378-385, 393, 483, 506, 523, 524
- Derrida, Jacques 31, 55, 65-77, 79, 80, 81, 85, 88-93, 96, 105, 106, 133, 143, 208, 223, 304, 306, 329, 351, 453, 466, 486, 510
- Empedokles von Akragas 320-324, 326, 334, 358, 420, 429, 459, 472, 510, 515, 523
- Epikur 288, 344
- Fichte, Johann Gottlieb 30, 109, 145, 209, 211, 213, 214, 255, 291, 292, 387, 415, 420, 421-430, 506, 517, 519, 523, 528
- Figal, Günter 229-231, 238, 499
- Fink, Eugen 55, 56-65, 66, 67, 69, 71, 72, 77, 79, 80, 81, 88, 89, 91, 92, 94, 106, 116, 120, 126, 140, 145, 156, 160, 162, 223, 345-346, 350, 351, 466, 475
- Foucault, Michel 31, 32, 55, 56, 80, 109, 209, 498, 528
- Frege, Gottlob 31, 163, 216, 300, 302, 516
- Freud, Sigmund 30, 31, 32, 70, 80, 85, 105, 312, 314, 329, 375, 409-410, 524, 526
- Gabriel, Markus 150, 192, 198, 201, 202, 204-205, 206, 207, 208, 232, 516-517, 518
- Gadamer, Hans-Georg 91, 92, 137, 208, 283, 291
- Gaiser, Konrad 197, 208

- Gettier, Edmund 241, 520-521
- von Goethe, Johann Wolfgang 209, 336, 338, 446
- Gorgias von Leontinoi 182, 531
- Gödel, Kurt 273, 302, 303
- Graßmann, Herrmann 526
- Halfwassen, Jens 197, 204, 206, 208, 232, 518
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 30, 31, 41, 42, 100, 109, 130-131, 150, 196, 211, 209, 210, 216, 223, 255, 266-267, 290-291, 292, 296, 303, 305, 312, 323, 326, 346, 359, 378, 387, 420, 460, 495, 509, 519, 521-523, 527, 528
- Heidegger, Martin 30, 32, 56, 67, 41, 49, 55, 80, 109, 147, 184, 208, 209, 292, 318, 333, 359, 445, 454, 520, 523, 528
- Henrich, Dieter 32, 137, 210, 213, 285-286, 290, 522-523
- Heraklit von Ephesos 109, 128, 147-149, 150, 151, 152, 183, 227, 240, 310, 463, 471, 510, 515, 523, 533
- Homer 41, 146, 177, 287
- Hölderlin, Friedrich 140, 145, 177, 208-216, 218, 225, 292, 320, 324-326, 383, 429, 430, 459, 483, 510
- Jacobi, Friedrich Heinrich 30, 211, 415, 422-430, 518
- Kant, Immanuel 29, 30, 31, 58, 128, 134, 161-163, 209, 211, 218, 225-226, 231-237, 238, 279, 286, 293, 303, 313, 376, 385-393, 424, 425, 466, 483, 484, 486, 509, 513, 515, 518, 519-520, 523, 524, 527, 528
- Kierkegaard, Sören 31, 194, 208, 216, 285, 293, 326, 411
- Kojève, Alexandre 31, 312
- Krämer, Hans Joachim 193, 197, 208
- Kripke, Saul Aaron 231, 272, 304-305, 452-453, 524
- Kuhlmann, Wolfgang 470, 532
- Lacan, Jacques 31, 80, 173-174, 281, 317, 526
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 28, 29, 58, 135, 164-165, 287, 358, 359, 420, 519, 523, 526-527
- Lévinas, Emmanuel 288, 383, 453-459, 469, 472
- Locke, John 27, 28, 29, 32, 402
- Marx, Karl 314, 315, 411, 444, 445, 510
- von Mayer, Julius Robert 287
- Meier, Georg Friedrich 231-232
- della Mirandola, Giovanni Pico 368, 434-437, 457, 477-481, 523
- Nietzsche, Friedrich 31, 32, 78, 216, 312, 313, 316, 415-421, 424, 425, 427, 506, 510, 526, 531
- Novalis (Friedrich von Hardenberg) 31, 75, 105, 209, 215, 217, 430-432
- Parmenides von Elea 65, 128, 131, 149-150, 151, 152, 179, 182, 183, 190, 191, 196, 240, 255, 256, 310, 318, 323, 347, 358, 510, 516-517, 523
- Patrizi, Francesco 518
- Platon 9, 15, 27, 33, 34, 40, 43, 50, 58, 59, 65, 75, 92, 103, 104, 108, 109, 111, 117, 134, 140, 145, 146, 149-153, 160, 177-199, 202, 208-210, 212, 216-218, 222, 226, 227-231, 237, 238-243, 246, 249, 252-261, 265, 266, 269, 272, 279, 284, 288, 289, 291, 293, 294, 296, 298, 299, 305, 310, 311, 328, 343, 344, 352, 355, 367, 369, 375, 378, 385, 390, 413, 420, 446, 451, 466, 471, 477, 480, 481, 483, 484, 486, 500, 501, 513, 514, 515, 516, 518, 523, 524, 525, 527, 530, 531, 533
- Plessner, Helmuth 286
- Plotin 15, 27, 33, 58, 59, 109, 117, 134, 140, 145, 146, 150, 177, 192, 193-208, 209, 210, 215, 217, 218, 232, 283, 284, 291, 292, 296, 308, 310, 311, 317, 320, 327, 328, 330, 375, 378, 420, 481, 484, 486, 516-517, 518, 519
- Porphyrios von Tyros 193, 195
- Priest, Graham 255, 265, 271-272, 278, 290, 301, 521-522

Rancière, Jacques 293, 500-508

Rapp, Christof 260, 517, 521

Rescher, Nicholas 157, 269, 274

Rilke, Rainer Maria 31, 339-342, 442

Russell, Bertrand 31, 63, 128, 216, 269, 272, 273-275, 303, 306, 331, 522

Schällibaum, Urs 78, 80, 96, 97, 99-141, 143, 144, 146, 149, 158, 161, 163, 166-181, 186-193, 199, 204-207, 211-215, 217, 228, 235, 250, 252, 254, 256-258, 264, 265, 272-275, 277, 278, 280, 282, 283, 284, 286, 291-293, 295, 296, 301, 302, 306, 311, 318-326, 336, 346-348, 352, 353, 357-363, 365, 371, 377, 378, 380, 382, 384, 385, 390, 392, 393, 399, 405, 409, 414, 415, 421, 427, 430, 431, 433-451, 454, 456, 458, 459, 461, 464, 466, 472, 483, 486, 488, 489, 491, 509, 518, 528

von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 30, 78, 109, 198, 209, 210, 211, 216, 327-335, 366, 387, 472, 484, 518, 519, 525, 528

Schlick, Moritz 300

Schobinger, Jean-Pierre 65, 78-97, 99, 104-106, 113, 114, 116, 120, 126, 133, 134, 140, 176, 224, 289, 307, 351, 378, 385-386, 466, 486, 487, 496, 499, 509, 514, 516

Schweidler, Walter 25, 37, 64, 92, 93, 105, 243, 249, 299, 314, 342, 345, 346, 351, 355, 437, 453, 458, 470-474, 501, 531

Lucius Annaeus Seneca 294-295, 480

Sextus Empiricus 15, 249-252, 452, 531

Simmel, Georg 30, 335-336

Sloterdijk, Peter 9, 410, 427

de Spinoza, Baruch 42, 109, 135, 208, 210, 292, 315, 420, 421, 422, 437-446, 453, 457, 509, 518, 519, 523, 528

Stekeler-Weithofer, Pirmin 40, 42, 44, 46, 49, 109, 148, 149, 162, 248, 249, 256, 260, 270, 292, 303, 310, 311, 323, 347, 358, 394, 395, 499

Telesio, Bernardino 518

Thukydides von Athen 401-402

(Marcus) Vitruvius (Pollio) 353

Wagner, Hans 181, 233, 387-388, 513-514

Wittgenstein, Ludwig 39, 61, 63, 75, 78, 105, 128, 136, 138, 143, 251, 273, 275, 277, 300, 305, 325, 345, 349, 425, 446-453, 457, 462, 471, 472, 473, 484, 486, 491, 509

Žižek, Slavoj 31, 317, 327, 334, 396, 398, 403, 407, 417, 444, 526

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellenverzeichnis

1. Anselm von Canterbury: Proslogion. Untersuchungen. Lateinisch-deutsch, übers. v. Franciscus S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962
2. Aristoteles: Metaphysik. Erster Halbband (Bücher I-VI). Griechisch-deutsch, übers. v. Hermann Bonitz, hg. v. Horst Seidl, Hamburg ³1989
[alle Angaben zur griechischen Aristoteles-Übersetzung im Folgenden zit. mit Sigle und nach Bekker-Zählung, hier mit Met.]
3. Aristoteles: Metaphysik. Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV). Griechisch-deutsch, übers. v. Hermann Bonitz, hg. v. Horst Seidl, Hamburg ⁴2009 [zit. mit der Sigle Met.]
4. Aristoteles: Metaphysik, übers. v. Hermann Bonitz, hg. v. Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg ⁴2005
5. Aristoteles: Metaphysik XII. Übersetzung und Kommentar von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a. M. ⁵2004
6. Aristoteles: Über die Seele. Griechisch-deutsch, übers. nach Willy Theiler, hg. v. Horst Seidl, Hamburg 1995 [zit. mit der Sigle De Anima]
7. Aristoteles: Topik. Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse [zit. mit der Sigle Soph. elench.]. Griechisch-deutsch. Organon Bd. 1, hg. v. Hans G. Zekl, Hamburg 1997
8. Aristoteles: Topik (Organon V), übers. v. Eugen Rolfes, Hamburg 1992
9. Aristoteles: Kategorien [Lehre vom Satz, zit. mit der Sigle Peri. herm.]. Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck. Griechisch-deutsch. Organon Bd. 2, hg. v. Hans G. Zekl, Hamburg 1998
10. Aristoteles: Lehre vom Schluß oder Erste Analytik (Organon III), übers. v. Eugen Rolfes, Hamburg ³1992
11. Aristoteles: Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik (Organon IV), übers. v. Eugen Rolfes, Hamburg 1976
12. Aristoteles: Erste Analytik. Zweite Analytik. Griechisch-deutsch. Organon Bd. 3/4, übers. v. Hans G. Zekl, Hamburg 1998
13. Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch, übers. v. Olof Gigon, hg. v. Rainer Nickel, Berlin ²2011
14. Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. v. Eugen Rolfes, hg. v. Günther Bien, Hamburg 1985

15. Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung Bd. 20. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung Teil I, hg. v. Hellmut Flashar, Berlin 2005
16. Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. v. Eugen Rolfes, hg. v. Günther Bien, Hamburg 1985
17. Ast, Friedrich: Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Thomann: Landshut 1808
18. Augustinus: Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch, München ²1960
19. Bacon, Francis: Neues Organon. Teilband 1, hg. v. Wolfgang Krohn, übers. v. Rudolf Hoffmann, Hamburg 1990
20. Bauer, Katharina: Einander zu erkennen geben. Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe, Freiburg/München 2012
21. Becker, Alexander/Scholz, Peter (Hgg.): Dissoi Logoi. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat. Text – Übersetzung – Kommentar, Berlin 2004
 - Scholz, Peter: Philosophieren vor Platon – Zu den sozialen und politischen Entstehungsbedingungen der Dissoi Logoi, S. 13-43
22. Iordani Bruni Nolani: De vinculis in genere, in: Ders.: Opera latine conscripta publicis sumptibus edita Bd. III, hg. v. Felice Tocco u. Girolamo Vitelli, Florenz 1891
23. Cassirer, Ernst: Über Basisphänomene, in: Ders.: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, hg. v. John Michael Krois, Hamburg 1995, S. 111-195
24. Cicero: De Natura Deorum. Über das Wesen der Götter, übers. v. Olof Gigon u. Laila Straume-Zimmermann, Stuttgart 1995
25. Condillac, Etienne Bonnot de: Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis, übers. v. Angelika Oppenheimer, Würzburg 2006
26. Nicolai de Cusa: De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit Buch I. Lateinisch-Deutsch, übers. v. Paul Wilpert, Hamburg ⁴1994
27. Œuvres de Descartes, hg. v. Charles Adam et Paul Tannery, 11 Bde., Paris 1982-1991 [zit. mit der Sigle AT, Bandzahl und Seitenzahl]
28. Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-deutsch, übers. u. hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2008
29. Descartes, René: Discours de la méthode. Französisch-deutsch, übers. u. hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2011
30. Derrida, Jacques: Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris 1990
31. Derrida, Jacques : The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy, übers. v. Marian Hobson, Chicago (IL) u.a. 2003
 - Ders.: Preface to the 1990 Edition, S. xiii-xvi
32. Derrida, Jacques: ‚Genèse et structure’ et la phénoménologie, in: Goldmann, Lucien/Gondillac, Maurice de/Piaget, Jean (Hgg.): Entretiens sur les notions de genèse et structure, Paris/Den Haag 1965, S. 243-260

33. Derrida, Jacques: Edmund Husserl, l'origine de la géométrie. Traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris 1962
34. Derrida, Jacques: Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ‚Krisis‘, übers. v. Rüdiger Hentschel und Andreas Knop, hg. v. Rudolf Bernet, München 1987
35. Derrida, Jacques: La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl, in: Alter. Revue de phénoménologie 8 (2000), S. 69-84
36. Derrida, Jacques: E. Husserl. Η φαινομενολογία και το πέρας της Μεταφυσικής. Εισήγηση και έκλογή κειμένων in: ΕΠΟΧΕΣ 34 (1966), S. 181-200
37. Derrida, Jacques: La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, Paris 1967
38. Derrida, Jacques: Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Frankfurt a. M. 2003
39. Derrida, Jacques: Le forme et le vouloir-dire (note sur la phénoménologie du langage), in: Revue internationale de Philosophie 81,3 (1967), S. 277-299
40. Derrida, Jacques: Grammatologie, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1974
41. Derrida, Jacques: L'écriture et la différence, Paris 1967
42. Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz, übers. v. Rudolph Gasché, Frankfurt a. M. 1976
- Kraft und Bedeutung, S. 9-52
 - Freud und der Schauplatz der Schrift, S. 302-350
43. Derrida, Jacques: La différance, in: Bulletin de la Société française de philosophie 62,3 (1968), S. 73-101
44. Derrida, Jacques: Marges de la philosophie, Paris 1972
- La différance, S. 1-29
 - signature événement contexte, S. 365-393
45. Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie, übers. v. Gerhard Ahrens, Henriette Beese u.a., hg. v. Peter Engelmann, Wien ²1999
- Die différance, 31-56
 - Die Form und das Bedeuten, S. 177-194
 - Signatur Ereignis Kontext, S. 325-351
46. Derrida, Jacques: Limited Inc., übers. v. Werner Rappl u. Dagmar Travner, hg. v. Peter Engelmann, Wien 2001
- Signatur Ereignis Kontext, S. 15-45
 - Derrida, Jacques: Limited Inc. a b c..., S. 53-168
47. Derrida, Jacques: Die différance. Ausgewählte Texte, Stuttgart 2004
- Engelmann, Peter: Einleitung, S. 7-30

48. Derrida, Jacques: Lettre à un ami japonais, in: Psyché. Inventionen de l'autre, Paris 1987, S. 387-393
49. Derrida, Jacques: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, übers. v. Dorothea Schmidt, hg. v. Peter Engelmann, Wien ²2009
 - Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse, S. 23-37
 - Positionen. Gespräch mit Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta, S. 63-124
50. Diels, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band, hg. v. Walther Kranz, Berlin ¹⁷1974 [zit. mit der Sigle DK]
51. Epikur: Brief an Menoikeus, in: Ders.: Briefe – Sprüche – Werkfragmente, übers. v. Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 2000
52. Fichte, Johann Gottlieb: Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik (Oktober-Dezember 1812), Hamburg 1982
53. Fichte, Johann G.: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794), Hamburg ⁴1997
54. Fichte, Johann G.: Die Bestimmung des Menschen, hg. v. Theodor Ballauf u. Ignaz Klein, Stuttgart 1981
55. Fichte, Johann G.: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: Ders.: Sämtliche Werke Bd. V, hg. v. Immanuel H. Fichte, Berlin 1971, S. 177-189
56. Fink, Eugen: Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 11,3 (1957), S. 321-337
57. Fink, Eugen: Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls (1937), in: Ders.: Nähe und Distanz, Freiburg/München 1976, S. 45-74
58. Fink, Eugen: VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana Dokumente Bd. II/1), hg. v. Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Dordrecht u.a. 1988
 - IJsseling, Samuel: Vorwort, S. VII-XII
59. Freud, Sigmund: Gesammelte Werke in achtzehn Bänden. Chronologisch geordnet, hg. v. Anna Freud, Frankfurt a. M. 1942ff.
60. Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, Frankfurt a. M. 2009
61. Frisk, Hjalmar: Griechisches Etymologisches Wörterbuch Bd. II, Heidelberg 1970
62. Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode Bd. 2. Ergänzungen, Register, Tübingen ²1993
63. Johann Wolfgang von Goethe.: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust, München 1987
64. Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien. Griechisch-deutsch, übers. v. Thomas Buchheim, Hamburg 1989
65. Graßmann, Hermann: Die Wissenschaft der extensiven Größen oder die Ausdehnungslehre, eine neue mathematische Disziplin dargestellt und durch Anwendungen erläutert. Erster Theil, die lineare Ausdehnungslehre enthaltend, Leipzig: Otto Wigand 1844

66. Hegel, Georg W. F.: Werke in 20 Bänden mit Registerband, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl M. Michel
- Bd. 3: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M. ²1989
 - Bd. 5: Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch, Frankfurt a. M. 1986
 - Die Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik (Werke Bd. 6), Frankfurt a. M. 1986
 - Bd. 18: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Frankfurt a.M. ⁸2012
67. Hegel, Georg W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion Bd. 3. Die vollendete Religion, Hamburg 1995
68. Homer: Ilias, hg. v. Wilhelm Krause, München ¹²1963
69. Homer: Odyssee. Griechisch-deutsch, übers. u. hg. v. Anton Weiher, Düsseldorf 2003
70. Homer: Ilias. Odyssee, übers. v. Johann H. Voß, Frankfurt a. M. 1990
71. Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe (Frankfurter Ausgabe) 20 Bde., hg. v. Dietrich E. Sattler, Frankfurt a. M. 1975ff.
72. Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke (Grosse Stuttgarter Ausgabe) 8 in 15 Bden., hg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1946ff.
73. Jacobi, Friedrich H.: Über die Lehre des Spinoza, Hamburg 2000
74. Jacobi, Friedrich H.: Friedrich Heinrich Jacobi an Fichte, Brief v. 3.-21. März 1799, in: Gliwitzky, Hans/Lauth, Reinhard (Hgg.): J. G. Fichte-Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. III,3. Briefwechsel 1796-1799, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, S. 224-281
75. Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel
- Bd. III/IV: Kritik der reinen Vernunft 1/2, Frankfurt a. M. 1974 [auch zit. mit der Sigle KrV]
 - Bd. VI: Schriften zur Metaphysik und Logik 2, Frankfurt a. M. 1977
 - Bd. VII: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Frankfurt a. M. 1974 [zit. mit der Sigle KpV]
76. Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, begonnen v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [zit. mit der Sigle AA], Bde. I-XXXff., Berlin 1900-1966ff.
77. Kierkegaard, Sören: Der Begriff der Angst, in: Ders.: Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst, übers. v. Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Lögstrup, München ²2007, S. 441-604
78. Kirk, Geoffrey S./Raven, John E./Schofield, Malcolm: Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare, Stuttgart 2001
79. Leibniz, Gottfried W.: Monadologie, in: Ders.: Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison. Monadologie, frz./dt., übers. v. Artur Buchenau, hg. v. Herbert Herring, Hamburg ²1982, S. 26-72

80. Leibniz, Gottfried Wilhelm: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand Bd. 1. Französisch und deutsch, hg. u. übers. v. Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Frankfurt a. M. 1996
81. Leibniz, Gottfried Wilhelm: Aus den metaphysischen Anfangsgründen der Mathematik, in: Ders.: Philosophische Werke in vier Bänden Bd. 1. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. v. Artur Buchenau, hg. v. Ernst Cassirer, Hamburg 1996
82. Leibniz, Gottfried W.: Metaphysische Anfangsgründe der Mathematik, in: Büttemeyer, Wilhelm (Hg.): Philosophie der Mathematik, Freiburg/München 2003, S. 71-82
83. Lévinas, Emmanuel: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye 1974
84. Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992
85. Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding, hg. v. Peter H. Nidditch, Oxford 1975
86. Mayer, Julius Robert: Mayer an Griesinger. Brief. v. 30. November 1842, in: Ders.: Kleinere Schriften und Briefe, hg. v. Jacob J. Weyrauch, Stuttgart 1893
87. Meier, Georg F.: Metaphysik. Erster Theil, Halle: Gebauer 1755
88. Giovanni Pico della Mirandola: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen, übers. v. Norbert Baumgarten, Hamburg 1990
- Buck, August: Einleitung, S. VII-XXVII
89. Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [zit. mit der Sigle KSA], hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari
- Bd. 4: Also sprach Zarathustra, München ¹¹2007
 - Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse [zit. mit der Sigle JGB]. Zur Genealogie der Moral [zit. mit der Sigle GM], München ⁹2007
 - Bd. 6: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, München ⁸2008
90. Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin u.a. 1967ff. [zit. mit der Sigle KGW]
91. Kluckhohn, Paul/Samuel, Richard (Hgg.): Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Zweiter Band. Das philosophische Werk I, Darmstadt 1965
92. Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 1971-1983 [zit. mit abgekürztem Dialogtitel und Stephanus-Paginierung]
93. Platon: Sämtliche Werke Bde. 1-4, hg. v. Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg ³⁰2007
94. Plotins Schriften, übers. v. Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler, Bd. I-V (Anmerkungen und Anhänge in b-Zählung), Hamburg 1956-1967
- Harder, Richard: Vorwort, in: Plotins Schriften Bd. 1, S. VII-XI
95. Porphyrios: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften. Text, Übersetzung, Anmerkungen, in: Plotins Schriften Bd. Vc, S. 1-69

96. Rancière, Jacques: Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über intellektuelle Emanzipation, übers. v. Richard Steurer, hg. v. Peter Engelmann, Wien ²2009
97. Rilke, Rainer Maria: Briefe an Cézanne, hg. v. Clara Rilke, Frankfurt a. M./Leipzig 1983
98. Rilke, Rainer Maria: Die Gedichte, Frankfurt a. M./Leipzig 2006
99. Schällibaum, Urs: Geschlechterdifferenz und Ambivalenz. Ein Vergleich zwischen Luce Irigaray und Jacques Derrida, Wien 1991 (Zugl. Univ. Diss.)
100. Schällibaum, Urs: Reflexivität als Motor von Philosophie. Am Beispiel von Dialogstrukturen (Platon, Leone Ebreo, Spinoza), in: *Studia Philosophica* 52 (1993), S. 183-200
101. Schällibaum, Urs: La possibilité de la réflexion philosophique, in: *Recherches sur la philosophie et le langage* 15 (1993), S. 339-355
102. Schällibaum, Urs: Reduktion und Ambivalenz. Zur Reflexionsstruktur von E. Lévinas' *Autrement qu'être*, in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 43 (1996), S. 335-349
103. Schällibaum, Urs: Alles sagen. Anfang und Horizont philosophischer Texte, in: *Verflechtungen* (wie Literaturangabe Nr. 141), S. 98-128
104. Schällibaum, Urs: Reflexivität und Verschiebung, Wien 2001
105. Schällibaum, Urs: Macht und Möglichkeit. Konzeptionen von Sein-Können im Ausgang von Hölderlin und Novalis, Wien 2013
106. von Schelling, Friedrich W. J.: Die Weltalter, in: Žižek, Slavoj: *Abgrund der Freiheit/Die Weltalter. Ein Essay von Slavoj Žižek mit dem Text von Friedrich Wilhelm J. von Schelling Die Weltalter*, Essay übers. v. Oliver Hörl, Hamburg 2013, S. 101-160
 - Žižek, Slavoj: *Abgrund der Freiheit*, S. 9-99
107. Schobinger, Jean-Pierre: Vom Sein der Universalien. Ein Beitrag zur Deutung des Universalienstreits, Winterthur 1958
108. Schobinger, Jean-Pierre: Paul Valéry und die Philosophie, in: *Schweizer Monatshefte* 18 (1963), S. 981-987
109. Schobinger, Jean-Pierre: Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen. ‚De l'Esprit Géométrique‘ und ‚De l'Art de Persuader‘. Mit deutscher Übersetzung und Kommentar, Basel u.a. 1974
110. Schobinger, Jean-Pierre: Variationen zu Walter Benjamins Sprachmeditationen, Basel 1979
111. Schobinger, Jean-Pierre: Weshalb sind die Philosophischen Untersuchungen Wittgensteins nur ein Album?, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45,2 (1991), S. 249-256
112. Schobinger, Jean-Pierre: *Miszellen zu Nietzsche. Versuche von operationalen Auslegungen*, Basel 1992
113. Schobinger, Jean-Pierre: Die textimmanente Präsenz des Autors, in: ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ – *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pepin*, Paris 1992, S. 705-711
114. Schobinger, Jean-Pierre: Operationale Aufmerksamkeit in der textimmanenten Auslegung, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39 (1992), S. 5-38

115. Schobinger, Jean-Pierre u.a. (Hgg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts (3 Bde.), Bd. 3: 1988, Bd. 2: 1993, Bd. 1: 1998
116. L. Annaeus Seneca: Naturales quaestiones. Naturwissenschaftliche Untersuchungen. Lateinisch/Deutsch, übers. v. Otto u. Eva Schönberger, Stuttgart 1998
117. Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. übers. v. Malte Hossenfelder, Frankfurt a. M. 1985
118. Baruch de Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstands. Lateinisch-deutsch, übers. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg ²2003
119. Benedictus de Spinoza: Die Ethik. Lateinisch/Deutsch, übers. v. Jakob Stern, Stuttgart 2007
120. Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat, hg. v. Günter Gawlick, Hamburg 1994
121. Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges. 2. Teil: Buch V-VIII, griechisch-deutsch, übers. v. Georg P. Landmann, München 1993
122. Marcus Vitruvius Pollio: De architectura libri decem. Lateinisch und deutsch, übers. v. Curt Fensterbusch, Darmstadt ⁶2008
123. Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt a. M. 1984
 - Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus [zit. mit der Sigle TLP]. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen [zit. mit der Sigle PU]
 - Bd. 5: Das Blaue Buch [zit. mit der Sigle BlB]. Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)
 - Bd. 8: Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit [zit. mit der Sigle ÜG]. Zettel. Vermischte Bemerkungen [zit. mit der Sigle VB]

Literaturverzeichnis

1. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: Ders.: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M. 2003, S. 7-412
2. Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002
3. Albert, Hans: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen ⁵1991
4. Albert, Hans: Die angebliche Paradoxie des konsequenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik, in: Ders.: Kritik des transzendentalen Denkens. Von der Begründung des Wissens zur Analyse der Erkenntnispraxis, Tübingen 2003, S. 166-175
5. Althusser, Louis: Marx's Relation to Hegel, in: Ders.: Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx, übers. v. Ben Brewster, London 1972, S. 161-186
6. Altmann, Alexander: Moses Mendelssohn. A Biographical Study, London 1973
7. Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a. M. 1973
 - Sprache als Thema und Medium, S. 311-329

- Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache, S. 336-337
- 8. Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München/Zürich 1963
- 9. Arendt, Hannah: Denktagebuch. 1950 bis 1973. Erster Band, hg. v. Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann, München/Zürich 2002
- 10. Arendt, Dieter (Hg.): Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche, Köln 1970.
- 11. Arndt, Andreas/Jaeschke, Walter (Hgg.): Geschichte der Philosophie Bd. IX,2. Die Philosophie der Neuzeit 3. Teil 2: Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel, München 2013
- 12. Arruda, Ayda I.: A Survey of Paraconsistent Logic. The Proceedings of the Fourth Latin-American Symposium on Mathematical Logic, North-Holland 1979
- 13. Atkinson, Michael: Plotinus. Ennead V. 1, Oxford 1983
- 14. Auerbach, Erich: Figura, in: Archibum Romanicum 4 (1938), S. 436-489
- 15. Badiou, Alain: Das Sein und das Ereignis, übers. v. Gernot Kamecke, Berlin 2005
- 16. Baecker, Dirk: Beobachter unter sich. Eine Kulturtheorie, Berlin 2013
- 17. Ballauf, Theodor: Vom Ursprung, in: Tijdschrift voor Filosofie 15 (1953), S. 18-70
- 18. Di Bartolo, Maurizio: L'écriture et l'indifférence. Der Fall Bartleby, in: Alloa, Emmanuel/Lagaay, Alice (Hgg.): Nicht(s) sagen. Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert, Bielefeld 2008, S. 247-264
- 19. Bateson, Gregory: Ökologie des Geistes. Anthropologische, biologische und epistemologische Perspektiven, übers. v. Hans Günter Holl, Frankfurt a. M. 1985
 - Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie, S. 270-301
 - Double bind, S. 353-361
 - Form, Substanz und Differenz, S. 576-597, 598-599
- 20. Bedürftig, Thomas/Murawski, Roman: Philosophie der Mathematik, Berlin/New York 2010
- 21. Becker, Alexander: Kommentar, in: Platon: Theätet. Griechisch-deutsch. Kommentar von Alexander Becker, Frankfurt a. M. 2007, S. 225-432
- 22. Becker, Oskar: Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken, Berlin 1937
- 23. Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, ²2000
- 24. Beierwaltes, Werner: Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins, in: Ders. u. a. (Hgg.): Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, S. 7-36
- 25. Beierwaltes, Werner: Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. ²1979
- 26. Beierwaltes, Werner: Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit, in: Ders.: Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt a. M. 2001, S. 123-159
- 27. Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: Ders.: Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa, Frankfurt a. M. 2007, S. 129-140

28. Bergson, Henri: Denken und schöpferische Entwicklung. Aufsätze und Vorträge, Hamburg 2008
 - Einleitung (Zweiter Teil), S. 42-109
 - Das Mögliche und das Wirkliche, S. 110-125
29. Bernays, Edward: Propaganda, New York 1928
30. Berthold, Jürg: Althusserlektüren. Lektüre/Ideologie/Didaktik in Louis Althusser's Diskurs, Würzburg 1992 (Zugl Univ. Diss.)
31. Berthold, Jürg: Kampfplatz endloser Streitigkeiten. Studien zur Geschichtlichkeit der Philosophie, Basel 2011
32. Berthold, Jürg: Stimmen. Aus dem beschädigten Selbsterverständnis der Philosophie, Basel 2011
33. Berthold, Jürg: Was sich im Rücken abspielt. Geltungsansprüche und die genealogische Perspektive auf deren kategorialen Rahmen, in: Erwägen Wissen Ethik 23 (2012), Sp. 491-494
34. Bertinetto, Alessandro: ‚Seyn außer dem Seyn im Seyn‘. Der Begriff ‚Bild‘ in den Fichte-Studien des Novalis und in der Spätphilosophie J. G. Fichtes. Übersetzt von Daniela Sautter, in: Athenäum: Jahrbuch für Romantik 15 (2005), S. 153-180
35. Bickmann, Claudia: Differenz oder das Denken des Denkens. Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants, Hamburg 1996
36. Bloch, Ernst: Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance, Frankfurt a. M. 1972
37. Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge, Frankfurt a. M. 1989
38. Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 2006
39. Boghossian, Paul: Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus, übers. v. Jens Rometsch, Berlin 2013
40. Borges, Jorge Luis: El libro de arena, in Ders.: Narraciones, Madrid 1980, S. 227-232
41. Borges, Jorge Luis: Der Garten der Pfade, die sich verzweigen, in: Ders.: Gesammelte Werke, hg. v. Gisbert Haefs u. Fritz Arnold Bd. 1, München 2000, S. 161-173
42. Bori, Pierre Cesare: Universalismus als Vielheit der Wege, in: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 20 (2008), S. 7-18
43. Braßel, Bernd: Das Programm der idealen Logik, Würzburg 2005
44. Bréhier, Émile: La notion de problème en philosophie (1948), in: Ders.: Études de philosophie antique, Paris 1955, S. 10-16
45. Brendel, Elke: Die Wahrheit über den Lügner. Eine philosophisch-logische Analyse der Antinomie des Lügners, Berlin/New York 1992
46. Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkte Bd. 1, Leipzig 1874
47. Bucher, André: Repräsentation als Performanz. Studien zur Darstellungspraxis der literarischen Moderne (Walter Serner, Robert Müller, Hermann Ungar, Joseph Roth und Ernst Weiss), München 2004

48. Buchheim, Thomas: Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Portrait, München 1994
49. Burger, Dominique: Die Genese des ‚Widerstreits‘. Entwicklungen im Werk Jean-François Lyotards, Wien 1996 (zugl. Univ Diss.)
50. Carnap, Rudolf: Die logizistische Grundlegung der Mathematik, in: Erkenntnis 2 (1931), S. 91-105
51. Carnap, Rudolf: Logische Syntax der Sprache, Wien 1934
52. Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit 4 Bde., Darmstadt 1973/74
53. Casteñada, Hector-Neri: The Reflexivity of Self-Consciousness. Sameness/Identity, Data for Artificial Intelligence, in: Philosophical Topics 17,2 (1989), S. 27-58
54. Cavell, Stanley: Disowning Knowledge In Seven Plays of Shakespeare, Cambridge 2003
55. Chalmers, David: The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory, Oxford 1996
56. Chalmers, David: Constructing the World, Oxford 2012
57. Chisholm, Roderick: Brentano and Meinong Studies, Amsterdam 1982
58. Cobb-Stevens, Richard: Husserl and Analytic Philosophy, Dordrecht 1990
59. Coseriu, Eugenio: Geschichte der Sprachphilosophie, Tübingen/Basel 2003
60. Cossutta, Frédéric: Toward a Skeptical Criticism of Transcendental Pragmatics, in: Philosophy and Rhetoric 36,1 (2003), S. 301-329
61. Crane, Tim: Philosophie, Logik, Naturwissenschaft, Geschichte, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 61,1 (2013), S. 3-19
62. Cürsgen, Dirk: Die Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolas von Kues, Frankfurt a. M. 2007
63. Davidson, Donald: Handlung und Ereignis, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. ²1998
64. Davidson, Donald: Wahrheit und Interpretation, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. ³1999
65. Defert, Daniel: Zeittafel [1951], in: Foucault, Michel: Schriften Bd. 1, hrsg. v. Daniel Defert u.a., Frankfurt a. M. 2001, S. 15-105
66. Deiser, Oliver: Einführung in die Mengenlehre. Die Mengenlehre Georg Cantors und ihre Axiomatisierung durch Ernst Zermelo, Berlin u.a. ²2004
67. Deleuze, Gilles: Bergson zur Einführung. Hamburg 1989
68. Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Was ist Philosophie?, übers. v. Bernd Schwibs u. Joseph Vogl, Frankfurt a. M. 2000
69. Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, übers. v. Joseph Vogl, München ³2007
70. Diamond, Jared: Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen, übers. v. Sebastian Vogel, Frankfurt a. M. 2006
71. Döring, Klaus: Eubulides aus Milet, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike Bd. 2.1, hg. v. Hellmut Flashar, Basel 1998, S. 215-218

72. Dummett, Michael: Ursprünge der analytischen Philosophie, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1992
73. Dunshirn, Alfred: Logos bei Platon als Spiel und Ereignis, Würzburg 2010
74. Ebert, Theodor: Platos Theory of Recollection Reconsidered. An Interpretation of Meno 80a-86c, in: Man and World 6,2 (1973), S. 163-181
75. Ebert, Theodor: Wo beginnt der Weg der Doxa? Eine Textumstellung im Fragment 8 des Parmenides, in: Phronesis 34,2 (1989), S. 121-138
76. Eco, Umberto: Der Name der Rose, München 1986
77. Eco, Umberto: Die Suche nach der vollkommenen Sprache, übers. v. Burkhard Kroeber, München ²1994
78. Elberfeld, Rolf (Hg.): Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida, Stuttgart 2006
79. Engelmann, Peter: Einleitung, in: Derrida, Jacques: Die différance. Ausgewählte Texte, Stuttgart 2004, S. 7-30
80. England, Jeremy: Statistical Physics of Self-Replication, in: The Journal of Chemical Physics 139,12 (2013)
81. Ernst, Gerhard: Fortschritt in der Philosophie?, in: Information Philosophie 1 (2013), S. 8-15
82. Ernst, Gerhard/Marani, Lisa (Hg.): Das Gettierproblem. Eine Bilanz nach 50 Jahren, Münster 2013
83. Fatzer, Daniela: Reflexivität – Versuche des Nennens, Cuxhaven u.a. 1996 (Zugl. Univ. Diss.)
84. Felgner, Ulrich: Das Induktions-Prinzip, in: Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung 114,1 (2012), S. 23-45
85. Figal, Günter: Platons Destruktion der Ontologie. Zu Sinn des *Parmenides*, in: Antike und Abendland 39 (1993), S. 29-47
86. Figal, Günter: Über das Nichtidentische. Zur Dialektik Theodor W. Adornos, in: Ette, Wolfram u. a. (Hgg.): Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens, Freiburg/München 2004, S. 13-23
87. Flasch, Kurt: Nicolaus Cusanus, München ³2007
88. Floyd, Juliet: Recent Themes in the History of Early Analytic Philosophy, in: Journal of the History of Philosophy. 47,2 (2009), S. 157-200
89. Fodor, Jerry A.: Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong, Oxford 1998
90. Foot, Philippa: Natural Goodness, Oxford 2010
91. Forster, Edgar: Art. ‚Reflexivität‘, in: Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hgg.): Handbuch Pädagogische Anthropologie, Wiesbaden 2014, S. 589-597
92. Förster, Eckart: Hegels ‚Entdeckungsreisen‘. Entstehung und Aufbau der Phänomenologie des Geistes, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hgg.): Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt a. M. 2008, S. 37-57

93. von Foerster, Heinz: Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung, in: Ders.: Kybernetik, Berlin 1993, S. 60-83
94. Foucault, Michel: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. ⁷2005
95. Frank, Hartwig: Empirische Philosophieforschung. Programm, Methode, Erfahrungen, in: Häntschi, Carola (Hg.): Philosophieren im Ostseeraum, Wiesbaden 2004, S. 11-26.
96. Frank, Manfred: Eine Einführung in Schellings Philosophie, Frankfurt a. M. 1985
97. Frege, Gottlob: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen 2008
98. Freire, Paulo: Pedagogy of the Oppressed, übers. v. Myra Bergman Ramos, New York/London 2005
99. Freudenthal, Hans: Zur Geschichte der vollständigen Induktion, in: Archives Internationales d'Histoire des Sciences: Sixième Année 22 (1953), S. 17-37
100. Frisk, Hjalmar: Griechisches Etymologisches Wörterbuch, 3 Bde., Heidelberg 1954-1972
101. Gabriel, Markus: *Chôra* als *différance*. Derridas dekonstruktive Lektüre von Platons *Timaios*, in: Fitzi, Gregor (Hg.): Platon im Diskurs, Heidelberg 2006, S. 55-70
102. Gabriel, Markus: Skeptizismus und Idealismus in der Antike, Frankfurt a. M. 2009
103. Gadamer, Hans-Georg: Nachwort, in: Aristoteles: Metaphysik XII. Übersetzung und Kommentar von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a. M. ⁵2004, S. 50-60
104. Gaiser, Konrad: Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart ³1998
105. Gauger, Hans-Martin: Die sechs Kulturen in der Geschichte des Lesens, in: Goetsch, Paul (Hg.): Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert, Tübingen 1994, S. 27-47
106. Genette, Gérard: Die Erzählung, übers. v. Andreas Knop, hg. v. Jochen Vogt, München ²1998
107. Gettier, Edmund: Is Justified True Belief Knowledge?, in: Analysis 23 (1963), S. 121-123
108. Girard, René: Der Sündenbock, übers. v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1988
109. Gloy, Karen: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens. Verständnis der Natur, München 1996
110. Gödel, Kurt: Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I, in: Monatshefte für Mathematik und Physik, 38, 1931, S. 173-198
111. Goldstein, Laurence: A consistent way with paradox, in: Philosophical Studies 144 (2009), S. 377-389
112. Gondek, Hans-Dieter/Tengelyi, László: Neue Phänomenologie in Frankreich, Berlin 2011
113. Groh, Dieter: Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: Why do bad things happen to good people?, in: Ders.: Anthropologische Dimensionen der Geschichte, Frankfurt a. M. ²1999, S. 267-304
114. Gundert, Hermann: Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs, Amsterdam 1971

115. Günzel, Stephan: Zick-Zack. Edmund Husserls phänomenologische Archäologie, in: Altekamp, Stefan/Ebeling, Knut (Hgg.): Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten, Frankfurt a. M. 2004, S. 98-117
116. Guttman, Julius: Die Philosophie des Judentums, München 1933
117. Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. ⁶1973
118. Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1988
119. Habermas, Jürgen: Es beginnt mit dem Zeigefinger, in: Die Zeit 51 (2009), S. 45
120. Hadot, Pierre: Art. ‚Philosophie‘ E. Hellenismus, in: HWP 7 (1989), Sp. 592-598
121. Hadot, Pierre: Art. ‚Philosophie‘. F. Die Einteilung der Philosophie in der Antike, in: HWP 7 (1989), Sp. 599-607
122. Halfwassen, Jens: Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Hamburg ²2005
123. Halfwassen, Jens: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, München u.a. ²2006
124. Halfwassen, Jens: Plotins Zweifelbetrachtung. Zum Ursprung einer idealistischen Metaphysik des Geistes, in: Gabriel, Markus (Hg.): Skeptizismus und Metaphysik, Berlin 2011, S. 207-219
125. Hartman, Geoffrey: Criticism in the Wilderness. The Study of Literature Today, Yale 2007
126. Hasler, Felix: Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung, Bielefeld ²2013
127. Hebekus, Uwe/Völker, Jan: Neue Philosophien des Politischen zur Einführung, Hamburg 2012
128. Heidegger, Martin: Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969. Zähringen 1973, Frankfurt a. M. 1977
129. Heidegger, Martin: Holzwege (GA 5), hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1977
130. Heidegger, Martin: Platon. Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25 (GA 19), hg. v. Ingeborg Schüßler, Frankfurt a. M. 1992
131. Held, Klaus: Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung, Berlin/New York 1980
132. Henrich, Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Ders./Wagner, Hans (Hgg.): Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt a. M. 1966, S. 188-232
133. Henrich, Dieter: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795), Stuttgart 1991
 - Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus, S. 47-80

- Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings, S. 171-214
134. Henrich, Dieter: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart 1992
135. Henrich, Dieter: Hegel im Kontext. Mit einem Nachwort zur Neuauflage, Berlin 2010
- Hegel und Hölderlin, S. 9-40
 - Historische Voraussetzungen von Hegels System, S. 41-72
 - Anfang und Methode der Logik, S. 73-94
136. Hess, Walter: Cézannes Bekenntnisse und ihre Überlieferung, in: Cézanne, Paul: Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet. Briefe, Hamburg 1957, S. 83-127
137. Heyting, Arend: Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik, in: Erkenntnis 2 (1931), S. 106-115
138. Hien, Markus/Zorn, Daniel-Pascal: Zeitalter des Urteilens? Eine kritische Auseinandersetzung mit Florian Klingler, in: Scientia Poetica 16 (2012), S. 123-159
139. Hien, Markus: Anthropozän. Die Gaia-Hypothese und das Wissen der Naiven bei Döblin und Schätzing, in: Poetik des Wilden. Festschrift für Wolfgang Riedel, hrsg. von Friederike Günther und Jörg Robert, Würzburg 2012, S. 459-486
140. Hiltmann, Gabrielle: Aspekte sehen. Bemerkungen zum methodischen Vorgehen in Wittgensteins Spätwerk, Würzburg 1998 (Zugl. Univ. Diss.)
141. Hochscheid, Kai: Grund-Erfahrungen des Denkens. Das Denken des Denkens bei Fichte, Schelling, Heidegger und Derrida, Nordhausen 2008 (Zugl. Univ. Diss.)
142. Höffe, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2011
143. Höfliger, Jean-Claude: Jacques Derridas Husserl-Lektüren, Würzburg 1995 (Zugl. Univ. Diss.)
144. Höfliger, Jean-Claude (Hg.): Verflechtungen. Die Textlichkeit des Originären. Aufsätze zur Philosophie für Jean-Pierre Schobinger, Zürich 1997
- Berthold, Jürg: Über den Lehrer (der Philosophie), S. 11-27
 - Bucher, André: Der Widerstreit der Sprachspiele, S. 28-38
 - Fatzer, Daniela: Der Autor – Im Namen des philosophischen Texts, S. 39-48
 - Schällibaum-Buchmann, Brigitte: Der Anfang der Interpretation und die Interpretation des Anfangs (Vico), S. 82-97
145. Höfliger, Jean-Claude: Lektürepräsuppositionen und Textualität in Derridas Rousseau-Lektüre, in: Bucher, André/Sabel, Barbara (Hgg.): Der unfeste Text, Würzburg 2001, S. 54-73
146. Höfliger, Jean-Claude: Die Maske Platons. Vom Entzug der Autorintention in den Platonischen Dialogen, in: Bachera, Marco/Bucher, André (Hgg.): Präsenzerfahrung in Literatur und Kunst. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der aktuellen ästhetischen und poetologischen Diskussion, München 2008, S. 15-31
147. Hogrebe, Wolfgang: Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings ‚Die Weltalter‘, Frankfurt a. M. 1989

148. Holz, Harald: Ist ein Unendliches als selbstbezüglich denkbar, und wenn ja, in welcher Hinsicht?, in: Büttner, Stefan/Gönner, Gerhard/Esser, Andrea (Hgg.): Unendlichkeit und Selbstreferenz, Würzburg 2002, S. 143-165
149. Hönigswald, Richard: Vom philosophischen ‚Standpunkt‘, in: Ders.: Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hg. v. Gerd Wolandt, Stuttgart 1959
150. Hörisch, Jochen: Dekonstruktion, in: Ders.: Theorie-Apotheke. Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen, Frankfurt a. M. 2010
151. Houlgate, Stephen: Hegel, Desmond, and the Problem of God's Transcendence. *The Owl of Minerva* 36,2 (2005), S. 131-152
152. Iber, Christian: Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik, Berlin/New York 1990
153. Iber, Christian: Kommentar, in: Platon: Sophistes. Griechisch-deutsch, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Frankfurt a. M. 2007, S. 179-496
154. Ikeda, Yusuke: ‚Die transzendente Methodenlehre‘ in der VI. Cartesianischen Meditation Eugen Finks, in: Interpretationes. *Studia Philosophica Europeanea* 1 (2011), S. 83-98
155. Irwin, Terence: *Aristotle's First Principles*, Oxford 1989
156. Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens*, Paderborn ²1984
157. Ishaghpour, Youssef: Vorwort, in: Goldmann, Lucien: Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente, Darmstadt u.a. 1975
158. Jäger, Ludwig: *Ferdinand de Saussure zur Einführung*, Hamburg 2010
159. Jamme, Christoph: ‚Gott an hat ein Gewand‘. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt 1999
160. Janda, Michael: *Die Musik nach dem Chaos. Der Schöpfungsmythos der europäischen Vorzeit*, Innsbruck 2010
161. Jensen, Ludger: Aristoteles' Kategorie des Relativen zwischen Dialektik und Ontologie, in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 9 (2006), S. 79-104
162. Kafka, Franz: *Der Prozeß*, Frankfurt a. M. 2005
163. Kenny, Anthony: *Wittgenstein*, Frankfurt a. M. 1974
164. Kerckhoven, Guy: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr ‚Einsatz‘*, Würzburg 2003
165. Klein, Jacob: *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Cambridge (MA) 1968
166. Klinger, Florian: *Urteilen*, Zürich/Berlin 2011
167. Kobusch, Theodor: Wie man leben soll. *Gorgias*, in: Ders./Mojsisch, Burkhard (Hgg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, S. 47-63
168. Kochinka, Alexander: *Emotionstheorien. Begriffliche Arbeit am Gefühl*, Bielefeld 2004

169. Kojève, Alexandre: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, übers. v. Iring Fetscher u. Gerhard Lembruch, Frankfurt a. M. 1975
170. Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Hamburg 2002
171. Kondylis, Panajotis: Gedanken und Sprüche. Aphorismen von Panajotis Kondylis, in: Horst, Falk (Hg.): Panajotis Kondylis. Aufklärer ohne Mission. Aufsätze und Essays, Berlin 2007, S. 185-190
172. Koselleck, Reinhart: Begriffsgeschichten, Frankfurt a. M. 2006
- Stichwort: Begriffsgeschichte, S. 99-102
173. Krämer, Hans J.: Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959 (Zugl. Univ. Diss.)
174. Krämer, Hans J.: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964
175. Kranz, Margarita: Art. ‚Philosophie‘. D. Peripatos und Aristoteleskommentatoren, in: HWP 7 (1989), Sp. 590-592
176. Kripke, Saul A.: Name und Notwendigkeit, übers. v. Ursula Wolf, Frankfurt a. M. 1981
177. Kripke, Saul A.: Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung, Frankfurt a. M. 1987
178. Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München 2007
179. Kuhlen, Rainer: Art. ‚Absolut, das Absolute‘, in: HWP 1 (1971), Sp. 12-31
180. Kuhlmann, Wolfgang: Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation, in: Philosophische Forschung 35,1 (1981), S. 3-26
181. Künne, Wolfgang: Über Lügner, ‚Lügner‘ und harmlosen Selbstbezug. Bolzano vs. Savonarola und die Geschichte einer Antinomie, in: Reboul, Anne (Hg.): Philosophical papers dedicated to Kevin Mulligan, Genf 2011, S. 1-71
182. Kurz, Martina: Bild-Verdichtungen. Cézannes Realisation als poetisches Prinzip bei Rilke und Handke, Göttingen 2003
183. von Kutschera, Franz: Platons ‚Parmenides‘, Berlin/New York 1995
184. Lacan, Jacques: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949, in: Ders.: Schriften I, übers. v. Rodolphe Gasché, Norbert Haas, Klaus Laermann u. Peter Stehlin, Olten 1973, S. 61-70
185. Lanfranconi, Aldo: Krisis. Eine Lektüre der ‚Weltalter‘-Texte F. W. J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992
186. Lanfranconi, Aldo: In Memoriam. Jean-Pierre Schobinger (1927-2001), in: Angehrn, Emil/Baertschi, Bernard (Hgg.): Gedächtnis und Voraussicht. Mémoire et projet (Studia philosophica 60 (2001)), Bern u.a. 2001, S. 7-9

187. Langer, Otto: *Sich lâzen, sîn selbes vernihten*. Negation und ‚Ich‘-Theorie bei Meister Eckhart, in: Haug, Walter u. a. (Hgg.): *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, Tübingen 2000
188. Lawlor, Leonard: *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington (IN) 2002
189. Lear, Jonathan: *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge 1988
190. Leisegang, Hans: *Denkformen*, Berlin ²1951
191. Lévinas, Emmanuel: Interview (1992), in: de Saint-Cheron, Michaël (Hg.): *Conversations with Emmanuel Lévinas, 1983-1994*, übers. v. Gary D. Mole, Pittsburgh (PA) 2010, S. 70-71
192. Lévy-Leblond, Jean-Marc: *Von der Materie*, Berlin 2011
193. Liebrucks, Bruno: *Sprache und Bewußtsein* Bd. 1. Einleitung. Spannweite des Problems. Von den undialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung, Frankfurt a. M. 1964
194. Litaer, Bernard/Goerner, Sally/Ulanowicz: Options for Managing a Systemic Banking Crisis, in: *Sapiens-Revues* 2,1 (2009), S. 1-15
195. Lorenz, Kuno: Art. „reflexiv/Reflexivität“, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* Bd. 3, Stuttgart 2004, S. 529-530
196. Luft, Sebastian: ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink, Dordrecht 2002
197. Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1987
198. Lyotard, Jean-François: Vorstellung, Darstellung, Undarstellbares, in: Ders./Derrida, Jacques u.a. (Hgg.): *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin 1985, S. 91-102
199. Lyotard, Jean-François: *Der Widerstreit*, übers. v. Joseph Vogl, München ²1989
200. Mackie, John L.: Self-Refutation – A formal Analysis, in: *The Philosophical Quarterly* 14,56 (1964), S. 193-203
201. Marchart, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010
202. Marion, Jean-Luc: ‚Ego autem substantia‘. Überlegungen über den metaphysischen Status des ersten Prinzips bei Descartes, übers. v. Margit Eckholt, in: *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988), S. 54-71
203. Martinet, André: La double articulation linguistique, in: *Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague* 5 (Recherches structurales) (1949), S. 30-37
204. Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band Buch I. Der Produktionsprozeß des Kapitals* (MEW 23), Berlin ¹⁷1988
205. Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band Buch III. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion* (MEW 25), Berlin ¹⁴1988
206. Ellis McTaggart John McTaggart: *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge 1896
207. Mechtenberg, Lydia: *Kants Neutralismus. Theorien der Bezugnahme in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Paderborn 2006

208. Meier-Oeser, Stephan: Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nikolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Münster 1989
209. Melville, Herman: Bartleby, the Scrivener. A Story of Wall Street, in: Putnam's Monthly Magazine of American Literature, Science and Art Bd.2, 11 u. 12 (1853), S. 546-550 u. 609-616
210. Melville, Herman: Ein Leben. Briefe und Tagebücher, übers. v. Werner Schmitz u. Daniel Göske, München 2004
211. Menninghaus, Wilfried: Unendliche Verdoppelung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt a. M. 1987
212. Merlan, Philip: Form and Content in Plato's Philosophy, in: Ders.: Kleine philosophische Schriften, hg. v. Franciszka Merlan, Hildesheim u.a. 1976, S. 26-50
213. Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1974
214. Merleau-Ponty, Maurice: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg 2003
215. Mersch, Dieter: Paradoxien der Verkörperung, in: Berndt, Frauke/Brecht, Christoph (Hgg.): Aktualität des Symbols, Freiburg 2005, S. 33-52
216. Messimeri, Eleftheria: Wegebilder im altgriechischen Denken und ihre logisch-philosophische Relevanz, Würzburg 2001
217. Metzinger, Thomas: Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit. Ein Versuch, Mainz 2013
218. Mevorah, Baruch: Johann Kaspar Lavaters Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohn über die Zukunft des Judentums, in: Zwingliana 14 (1977), S. 431-450
219. Meyer, Bonaventura (O. S. B.): Ἀρμονία. Bedeutungsgeschichte von Homer bis Platon, Fribourg 1932
220. Modler, Karl Werner: Das Segel des Theseus. Aufsätze über das Missverstehen, Wien 2006
221. Mojsisch, Burkhard: Das Verschiedene als Nicht-Seiendes in Platons Sophistes, in: Ders./Kahnert, Klaus (Hgg.): Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag, Amsterdam/Philadelphia 2001, S. 1-9
222. Nagel, Thomas: Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, übers. v. Karin Wördemann, Berlin 2013
223. Nickel, Gregor: Nikolaus von Kues: Zur Möglichkeit von theologischer Mathematik und mathematischer Theologie, in: Bocken, Inigo/Schwaetzer, Harald (Hgg.): Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Maastricht 2005, S. 9-28
224. Neumann, Sigmund: Permanent Revolution. The Total State in a World at War, New York/London 1942
225. von Neuman, John: Die formalistische Grundlegung der Mathematik, in: Erkenntnis 2 (1931), S. 116-121
226. Newen, Albert: Wie weit eignen sich die Methoden analytischer Philosophie zur Erforschung der Geschichte der Philosophie?, in: Information Philosophie 3 (2003), S. 100-105

227. Nickerson, Raymond S.: Confirmation Bias. A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises, in: *Review of General Psychology* 2,2 (1998), S. 175-220
228. O'Brien, Denis: *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge 1969
229. Okolowitz, Herbert: *Virtualität bei G. W. Leibniz. Eine Retrospektive*, Augsburg 2006 (Zugl. Univ. Diss)
230. Palaver, Wolfgang: *René Girards mimetische Theorie*, Wien ²2004
231. Peano, Giuseppe: I Fondamenti dell'Aritmetica nel Formulario del 1898, in: Ders.: *Opere scelte III: Geometria e fondamenti meccanica razionale*. Varie, Rom 1959, S. 215-231
232. Peeters, Benoît: *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin 2013
233. Peirce, Charles S.: SPQR, in: *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, 7 Bde. [1-6 u. 8], hier: Bd. 1, hg. v. Peirce Edition Project, Bloomington u.a. (IN) 1982ff., S. 93
234. Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975
235. Polkinghorne, John: *Quantentheorie. Eine Einführung*, übers. v. Manfred Weltecke, Stuttgart 2006
236. Popper, Karl R.: *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*, übers. v. Gretl Albert, Melitta Wew, Karl R. Popper u.a., Tübingen 2009
237. Poser, Hans: *Philosophiegeschichte und rationale Rekonstruktion. Wert und Grenze einer Methode*, in: *Studia Leibnitiana* 3,1 (1971), S. 67-76
238. Prantl, Carl: *Geschichte der Logik im Abendlande. Erster Band*, Leipzig 1927
239. Priest, Graham: *Beyond the limits of thought*, Cambridge 1995
240. Priest, Graham: To be and not to be – That is the Answer. On Aristotle on the Law of Non-Contradiction, in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse. Logical Analysis and History of Philosophy* 1 (1998), S. 91-130
241. Priest, Graham: What is so bad about Contradictions?, in: *The Journal of Philosophy* 95,8 (1998), S. 410-426
242. Primavesi, Oliver: *Empedokles Physika I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*, Berlin/New York 2008
243. Putallaz, François-Xavier: *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris 1991
244. Ramsey, Frank P.: *The Foundations of Mathematics*, London 1931
245. Rapp, Christof: Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47,4 (1993), S. 521-541
246. Rapp, Christof: *Vorsokratiker*, München ²2007
247. Rawls, John: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt/Main 2006
248. Meyer, Uwe/Regenbogen, Arnim (Hgg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Art. ‚Velatus‘, S. 698
249. Reichert, André: *Diagrammatik des Denkens. Descartes und Deleuze*, Bielefeld 2013

250. Rescher, Nicholas: *Infinite Regress. The Theory and History of Varieties of Change*, New Brunswick (NJ) u. a. 2010
251. Rescher, Nicholas: *Paradoxes. Their Roots, Range and Resolution*, Chicago/La Salle (IL) 2001
252. Rescher, Nicholas/Grim, Patrick: *Reflexivity. From Paradox to Consciousness*, Heusenstamm 2012
253. Ricœur, Paul: *The Hermeneutical Function of Distanciation*, in: Ders.: *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, übers. v. Kathleen Blamey u. John B. Thompson, Evanston (IL) 1991, S. 75-88
254. Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung Bd. III. Die erzählte Zeit*, übers. v. Andreas Knop, München 1991
255. Rohs, Peter: *Johann Gottlieb Fichte*, München ²2007
256. van Rooijen, Abraham J. S.: *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, La Haye/Paris 1888, S. 117-198
257. Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1981
258. Rothhaar, Markus: *Metaphysik und Negativität. Eine Studie zur Struktur der Hegelschen Dialektik nach der ‚Wissenschaft der Logik‘*, Tübingen 2000 (Zugl. Univ. Diss.)
259. Routley, Richard/Meyer, Robert K.: *Dialectical Logic, Classical Logic, and the Consistency of the World*, in: *Studies of Soviet Thought* 16,1/2 (1976), S. 1-25
260. Russell, Bertrand: *Cambridge Essays 1888-99*, in: *The Collected Papers of Bertrand Russell Bd. 1*, hg. v. Kenneth Blackwell u.a., London u.a. 1983
261. Russell, Bertrand: *On Some Difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and Order Types*, in: *Proceedings of the London Mathematics Society* 4 (Serie 2) (1905)
262. Russell, Bertrand/Whitehead, Alfred N.: *Principia Mathematica. Vorwort und Einleitungen*, übers. v. Hans Mokre, Frankfurt a. M. 1986
263. Saar, Martin: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin 2013
264. Sala S. J., Giovanni B.: *Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988), S. 18-53
265. Safranski, Rüdiger: *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Frankfurt a. M. 2009
266. Sainsbury, Richard M.: *Paradoxien*, übers. v. Vincent C. Müller und Volker Ellerbeck, Stuttgart ⁴2010
267. Schadewaldt, Wolfgang: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Bd. 1*, Frankfurt a. M. 1978
268. Schestag, Thomas: *Parerga. Friedrich Hölderlin. Carl Schmitt. Franz Kafka. Platon. Friedrich Schleiermacher. Walter Benjamin. Jacques Derrida. Zur literarischen Hermeneutik*, München 1991
269. Schick, Stefan: *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hamburg 2010
270. Schlick, Moritz: *Die Wende der Philosophie*, in: *Erkenntnis* 1 (1930/31), S. 4-11

271. Schmidt, Hartwig: Nichts und Zeit. *Metaphysica dialectica – urtümliche Figuren*, Hamburg 2007
272. Schmitz-Emans, Monika: *Einführung in die Literatur der Romantik*, Darmstadt 2004
273. Schmitz, Hermann: *Die Ideenlehre des Aristoteles. Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik Bd. I.1*, Bonn 1985
274. Schnädelbach, Herbert: *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1977
275. Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M. 1983
276. Schnädelbach, Herbert: *Morbus Hermeneuticus – Thesen über eine philosophische Krankheit*, in: Ders.: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1987, S. 279-284
277. Schnädelbach, Herbert: *Zwischenruf aus der Provinz. Zur Diskussion ‚Zur Situation der deutschsprachigen Philosophie‘*, in: *Information Philosophie* 4 (2002), S. 98-101
278. Schnädelbach, Herbert: *Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie*, in: Högrefe, Wolfram (Hg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen (Sammelband zum XIX. Deutschen Kongress für Philosophie)*, Berlin 2004, S. 283-295
279. Schneider, Ulrich J.: *Theorie und Praxis der Philosophiegeschichte revidiert. Lucien Braun und Martial Gueroult im Gegensatz*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42,4 (1988), S. 666-681
280. Schneider, Ulrich Johannes: *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1998
281. Schneider, Hans Julius: *Was von der analytischen Philosophie bleiben sollte. Ein Votum zu Peter Bieri*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56,4 (2008), S. 615-620
282. Scholz, Heinrich (Hg.): *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916
283. Scholz, Peter: *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der politischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.*, Stuttgart 1998 (Zugl. Univ. Diss.)
284. Schulte, Peter: *Naturalismus. Perspektiven und Probleme*, in: *Information Philosophie* 5 (2012), S. 18-32
285. Schulz, Gerhard: *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration, Teil 1/2*, München 1983/1989
286. Schüßler, Ingeborg: *Semantik und Logik. Der elenktische Beweis des Satzes vom Widerspruch*, in: Janke, Wolfgang/Dies. (Hgg.): *Sein und Geschichtlichkeit. Karl-Heinz Volkmann-Schluck zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1974, S. 53-66
287. Schüßler, Rudolf: *Nachwuchs für den Lügner. Vom Lügner und verstärkten Lügner zum Super-Lügner*, in: *Erkenntnis* 24 (1986), S. 219-234
288. Schütze, Ingo: *Die Naturphilosophie in Girolamo Cardanos De subtilitate*, München 2000

289. Schwartz, Stephen P.: A Brief History of Analytic Philosophy. From Russell to Rawls, Chichester 2012
290. Schweidler, Walter: Wittgensteins Philosophiebegriff, Freiburg/München 1983
291. Schweidler, Walter: Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie, Stuttgart 1987
292. Schweidler, Walter: Geistesmacht und Menschenrecht. Der Universalanspruch der Menschenrechte und das Problem der Ersten Philosophie, Freiburg/München 1994
293. Schweidler, Walter: Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik, Freiburg/München 2008
- Was ist Philosophie?, S. 24-53
 - Absolute Passivität, S. 366-382
294. Schweidler, Walter: Walter Schweidler (Eichstätt), in: Trabert, Lukas (Hg.): Philosophischer Wegweiser, Freiburg 2010, S. 182
295. Schweidler, Walter: Wissenschaftliche Reduktion und technische Integration, in: Ders./Ošljaj, Borut (Hgg.): Natürliche Verantwortung. Beiträge zur integrativen Bioethik, Sankt Augustin 2014, S. 135-149
296. Simmel, Georg: Zur Philosophie der Kultur, in: Ders.: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Berlin 1986, S. 195-253
297. Sloterdijk, Peter (Hg.): Giordano Bruno. Ausgewählt und vorgestellt von Elisabeth von Samsonow, München 1995
298. Sloterdijk, Peter: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1999
299. Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft. Erster Band, Frankfurt a. M. 1983
300. Sloterdijk, Peter: Die schrecklichen Kinder der Neuzeit, Berlin 2014
301. Snell, Bruno: Die Sprache Heraklits, in: Hermes 61,4 (1953), S. 353-381
302. Söllner, Alfons: Sigmund Neumanns ‚Permanent Revolution‘. Ein vergessener Klassiker der Totalitarismusforschung, in: Ders./Walkenhaus, Ralf/Wieland, Karin (Hgg.): Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts, Berlin 1997, S. 53-73
303. Spencer-Brown, George: Laws of Form, New York (NY) 1972
304. Stegmaier, Werner: Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘, Darmstadt 1994
305. Stekeler-Weithofer, Pirmin: Philosophiegeschichte, Berlin 2006
306. Stekeler-Weithofer, Pirmin: Formen der Anschauung. Eine Philosophie der Mathematik, Berlin 2008
307. Stekeler-Weithofer, Pirmin: Sinn, Berlin/Boston 2011
308. Stekeler-Weithofer, Pirmin: Denken. Wege und Abwege in der Philosophie des Geistes, Tübingen 2012,

309. Bartlett, Steven J./Suber, Peter (Hgg.): Self-Reference. Reflections on Reflexivity, Dordrecht u.a. 1987
- Suber, Peter: Logical Rudeness, S. 41-67
 - Suber, Peter: A Bibliography of Works on Reflexivity, S. 259-362
310. Szlezák, Thomas A.: Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen, Berlin/New York 2004
311. Szlezák, Thomas A.: Zur Einführung, in: Aristoteles: Metaphysik, übers. v. Th. A. Szlezák, Berlin 2003, S. VII-XXXIV
312. Tegmark, Max: Our Mathematical Universe. My Quest for the Ultimate Nature of Reality, New York (NY) 2014
313. Tetens, Holm: Existenzphilosophie als Metaphilosophie. Versuch, die kontroverse Pluralität in der Philosophie zu erklären, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35,3 (2010), S. 221-241
314. Tetens, Holm: Der Naturalismus. Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?, in: *Information Philosophie* 3 (2013), S. 8-17
315. Thiel, Detlef: Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie, München 2006
316. Tóth, Imre: Fragmente und Spuren nichteuklidischer Geometrie bei Aristoteles, Berlin/New York 2010
317. Trawny, Peter: Technik. Kapital. Medium. Das Universale und die Freiheit, Berlin 2015
318. Verbeke, Gérard: Art. ‚Logos I‘, in: HWP 5 (1980), Sp. 491-501
319. Volkmann-Schluck, Karlheinz: Die Metaphysik des Aristoteles, Frankfurt a. M. 1979
320. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik, Würzburg 1992
321. Völkner, Peter: Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz, Wien 1993
322. Wagner, Hans: Philosophie und Reflexion, München ²1967
323. Wagner, Hans: Zu Kants kritischer Philosophie, hg. von Bernward Grünewald und Hariolf Oberer. Würzburg 2008
- Kants Urteilstafel und Urteilsbegriff, S. 9-21
 - Die kosmologische Antithetik und ihre Auflösung in Kants Kr.d.r.V., S. 82-97.
 - Über eine spezielle Art platonischer Dialogkomposition (*Sophistes* und *Phaedrus*), S. 156-163
324. Waibel, Violetta L.: Kant, Fichte, Schelling, in: Kreuzer, Johann (Hg.): Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2011, S. 90-106
325. Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. ²1998
326. Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie der Aufmerksamkeit, Frankfurt a. M. 2004

327. Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Frankfurt a. M. 2012
328. Wason, Peter C.: On the failure to eliminate hypotheses in a conceptual task, in: *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 12,3 (1960), S. 129-140
329. Wébert, Jourdain: ‚Reflexio‘. Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas d’Aquin, in: *Mélanges Mandonnet. Études d’histoire littéraire et doctrinal de moyen âge* Bd. 1, Paris 1930, S. 285-325
330. Weiner, Sebastian: Platons *Logon Didonai*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 54 (2012), S. 7-20
331. Wiehl, Rainer: *Einleitung des Herausgebers*, in: *Platon: Der Sophist. Griechisch-Deutsch*, Hamburg 1985
332. Wundt, Wilhelm: *Grundriss der Psychologie*, Leipzig 1909
333. Zahn, Lothar: Art. ‚Reflexion‘, in: *HWP* 8 (1992), Sp. 396-405
334. Zehnpfennig, Barbara: *Platon zur Einführung*, Hamburg 1997
335. Zeidler, Kurt Walter: *Grundriß der transzendentalen Logik*, Cuxhaven 1992
336. Zelger, Manuel: Sind selbstreferentielle Sätze möglich? Transzendentallogische Untersuchungen zu den metalogischen Theoremen von Tarski und Gödel, in: Büttner, Stefan/Göner, Gerhard/Esser, Andrea (Hgg.): *Unendlichkeit und Selbstreferenz*, Würzburg 2002, S. 125-142
337. Zellini, Paolo: *Eine kurze Geschichte der Unendlichkeit*, München 2010
338. Zermelo, Ernst: Über Grenzzahlen und Mengenbereiche, in: *Fundamenta Mathematicae* 16 (1930), S. 29-47
339. Zhmud, Leonid: Die doxographische Tradition, in: Flashar, Hellmut (Hg.): *Frühgriechische Philosophie (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike Bd. 1.1)*, Basel 2013, S. 150-174
340. Ziermann, Christoph: *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge ‚Sophistes‘ und ‚Parmenides‘*, Würzburg 2004
341. Žižek, Slavoj: *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jaques Lacans Psychoanalyse und die Medien*, Berlin 1991
342. Žižek, Slavoj: *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000,
343. Žižek, Slavoj: *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* Bd. 1, London 2012
344. Zorn, Daniel-Pascal: Vor der Morgenröte. Das Ringen mit dem Nichts um das Erscheinen des Denkens, in: *Nebulosa – Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität* 1 (2012), S. 44-56
345. Zorn, Daniel-Pascal: *Textflächen und Denktiefen. Zur Virtualität philosophischer Reflexionen*, in: Röttgers, Kurt/Schmitz-Emans, Monika (Hgg.): *Oben und Unten. Oberflächen und Tiefen*, Essen 2013, S. 103-111

346. Zorn, Daniel-Pascal: Stellvertretung und Verschiebung. Zur Strukturlogik metonymischer Verhältnisse, in: Schweidler, Walter (Hg.): Zeichen – Person – Gabe. Metonymie als philosophisches Prinzip, Freiburg 2014, S. 100-126

Online-Quellen

Anselm-Übersetzung v. Hans Zimmermann: <http://12koerbe.de/pan/proslog.htm#CAPITULA>

Aristoteles-Übersetzung v. Pieter S. Hasper: http://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie_3/personen/hasper/verg_sem/lv_bose_2011/betrug/sophist_widerleg_d.pdf

Ovid-Übersetzung v. Hans Zimmermann: <http://12koerbe.de/pan/ovid-met.htm>

Online-Literatur und Sonstiges

Festrede v. Navid Kermani zum 65. Jubiläum des Grundgesetzes: <http://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2014/-/280688>

Vorlesungen ‚Paradoxes‘ v. Laurence Goldstein: <http://philosophy.hku.hk/courses/old/laurencegoldstein/phil2511>

Lange, Ernst M.: Nagel, Wittgenstein und Skeptizismus [online-Publikation 2007]: <http://www.emlange.de/inhalt/onlineOriginale/pdf/BmL15.pdf>, abgerufen am 14.07.2014

Manifest Hirnforschung v. 2004: <http://www.gehirn-und-geist.de/alias/hirnforschung-im-21-jahrhundert/das-manifest/839085>

Memorandum Hirnforschung v. 2014: <http://www.psychologie-heute.de/home/lesenswert/memorandum-reflexive-neurowissenschaft>

Laudatio v. Jürgen Straub zur Verleihung des Hans-Kilian-Preises an Hans Joas am 20.06.2013, bisher unveröff. Manuskript

„Alles ist in Allem. Die Tautologie der Fähigkeit ist jene der Gleichheit, diejenige, die den Finger der Intelligenz in jedem Menschenwerk sucht.“

(Jacques Rancière)

Dieses Buch ist ein Buch über das Lesen. Es führt den Leser in eine Methode textimmanenter Lektüre philosophischer Texte ein, die mehr ist als eine bloße Technik. Sie will ihm zeigen, was er mit jedem philosophischen Entwurf anfänglich teilt – und was das mit der Möglichkeit und Freiheit seines Denkens zu tun haben kann.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-4033-3