

Fausto Frisopi

Philosophie und Frage

VERLAG KARL ALBER 

Das grundsätzliche Fragen liegt immer und ständig dem Wissen zugrunde. Ein grundsätzliches Fragen ist notwendig, wenn man die Komplexität unserer Zeit und unserer Welt verstehen will. Was uns aber heutzutage fehlt, ist die Verbindung zwischen der elementaren Situation jedes grundsätzlichen Fragens und der inflationären Vervielfachung von Wissensformen und partiellen Theorien. Damit einhergehend verliert die Philosophie den Sinn der Form eines ersten Wissens (prôtê epistêmê) als vorrangige Form eines Denkens, das den Wissensformen Einheit geben und den Sinn des Wissens für den Menschen erschließen könnte.

Das Buch zielt darauf ab, im Dialog mit der phänomenologischen sowie mit der analytischen Tradition eine neue Schau zu entwickeln, welche die elementare Situation der Frage nach dem Sinn und die Komplexität des Realen wieder miteinander in Verbindung bringt. Ausgehend von der Frage nach dem Sinn kommen Grundfragen in den Blick, welche, jede auf ihre Art und Weise, einen Horizont öffnen, in dem das Denken eine Erweiterung seines Verstehens erreicht: der Horizont der Metaethologie, der Metatheorie, der Metaontologie und zuletzt der Metametaphysik. Durch die Entwicklung der Korrespondenz zwischen Grundfragen und Horizonten des Denkens öffnet sich nicht nur die Perspektive einer Archäologie, sondern die Perspektive der Zukunft des Wissens.

Der Autor:

Fausto Fraisopi ist Privatdozent am Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und wissenschaftlicher Mitarbeiter am dortigen Husserl-Archiv.

Fausto Fraisopi

Philosophie und Frage

Band 1:
Über Metaphilosophie

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Alexander von Humboldt-Stiftung



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48784-6

ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία
τὸ μὴ γιγνώσκειν
τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν
καὶ τίνων οὐ δεῖ
Aristoteles

»Es ist schon ein großer und nötiger
Beweis der Klugheit oder Einsicht,
zu wissen, was man vernünftiger Weise
fragen solle.«
I. Kant

»Keine Erkenntnislinie, keine einzelne Wahrheit
darf verabsolutiert und isoliert werden.«
E. Husserl

Inhalt

Erster Band

Einleitung	13
Kapitel I. status quaestionis	32
Kapitel II. Die verwirrende Frage	49
Kapitel III. Die Dimension der Theorien	62
Kapitel IV. Jenseits des Sinnes von Sein	74
Kapitel V. Über die <i>Topoi</i> des Wissens	90
Schlussfolgerung	107
Nachwort. Vom spekulativen Denken	108

Zweiter Band

Vorwort zum zweiten Band 127

I. TEIL
META-EGOLOGIE

Kapitel I. Das Feld der Erfahrung 139

§1. Die Deklinationen des phänomenologischen *Ethos*; §2. Die Bedeutung der Prinzipien; §3. Das Prinzip der Phänomenologie; §4. Die Verbindung zwischen der Reduktion und dem Ich-(das ist)-Horizont; §5. Die Verbindung zwischen der Reduktion und der Phänomenalität; §6. Die Verbindung zwischen dem Ich-Horizont und der Phänomenalität; §7. Die typischen Setzungscharaktere der Sach-Erfahrung.

Kapitel II. Logik und Phänomenologie des Fragens 158

§8. Die Frage als Sach-Erfahrung; §9. Die Frage (als Nachfrage) und ihr Ereignis; §10. Passivität und Kontextualität der Frage; §11. Topographie des Gebiets der Frage; §12. Über die Abstufung der Phänomene in der Polarität »leere/gesättigte Gegebenheit«; §13. Über das Extrem gesättigter Gegebenheit als »Moment des radikalen Empirismus«; §14. In Richtung des Extrems der »armen« Gegebenheit als Frage; §15. Metatheoretische, metaphysische Fragen und die Frage nach dem »Ich«.

Kapitel III. Theoretische Strukturen 191

§16. Die Frage als »transzendental-ursprüngliches Phänomen«; §17. Das Ich und die *Deixis*; §18. Das »Ich« und die gegenstandslose Vorstellung; §19. Die Zweideutigkeit der Frage; §20. Die Frage als Ereignis; §21. Die *intentio intellectus*; §22. Das *intentum*: »mein-Ich-in-der-Frage-«Was/wer bin ich?«; §23. Die Frage, die sich neutralisiert; §24. Die neutralisierte Frage, die Schau, die Selbstaffektion; §25. Selbstaffektion und Zweideutigkeit der Noese; §26. Die wesentliche Trennung; §27. An-Egoität und Sinnesmangel; §28. Das Ich als Distanz; §29. Die spekulative Situation und das *Multiversum*.

Kapitel IV. Spekulative Strukturen 237

§30. Ich-Horizont; §31. Die verlorene Subjektivität und die Öffnung der ontologischen Analyse; §32. Die spekulative Situation; §33. Der »Ich-Horizont« jenseits des Seins; §34. Der »Ich-Horizont« und das »Selbst«; §35. Das dezentralisierte Ich und die Modularität der Selbstbeziehung; §36. Spekulative Situation und Modularität; §37. »Ich-Horizont« und egologische Relativität; §38. Erfahrung und materiales Apriori; §39. Aktuelles materiales Apriori und Kontextualität; §40. Charaktere der HSB; §41. Gewinn und Verlust der Identität; §42. Das »philosophische Subjekt«.

II. TEIL
META-THEORIE

Kapitel V. Der metatheoretische Horizont 289

§43. Das philosophische Subjekt und die Nicht-Sache der Philosophie; §44. Das »im Leeren« philosophierende Subjekt; §45. Das »im Leeren philosophierende Subjekt«, die Metaphysik und die metatheoretische Dimension; §46. Die Frage, der Akt und die spekulative Charakterisierung ihres Noemas; §47. Das Metatheoretische als Erscheinendes; §48. Das Metatheoretische als solches; §49. Die □metatheoretische Metamorphose der deiktischen Ausdrücke; §50. Der □metatheoretische Gegenstand (oder der Gegenstand der □metatheoretischen Anschauung); §51. »□Eidos« und »□Logos« als Namen für eine komplexere Wirklichkeit; §52. Die Abschattungen und die Beziehungen zwischen den □MG.

Kapitel VI. Die metatheoretische Erfahrung 329

§53. Für eine Phänomenologie des Metatheoretischen; §54. Das erste Abbild des Metatheoretischen; §55. Die Analyse des □MG vom Standpunkt der Erkenntnis- und der Wissenschaftstheorie; §56. Phänomenologische Analyse des □MG gemäß dem *Eidos*; §57. Das □*Eidos* und die Modellierung; §58. Phänomenologische Analyse des □MG gemäß seinem *Logos*; §59. Der Gegenstand und seine Modelle;

§60. Das \square Eidos und das Werden des \square MG; §61. Der \square Logos und die hermeneutische Perspektive des Gegenstands.

Kapitel VII. Die metatheoretische Dimension 374

§62. Der \square MG und seine Dynamik; §63. Strukturelle Modifikationen und semantische Variationen: Vom \square MG und seiner Mereologie; §64. Für eine Mereotopologie des Metatheoretischen; §65. Mereologischer Atomismus und semantische Dimension; §66. Zustände, Eigenschaften und Kategorien des \square MG; §67. Der visuelle Status der metatheoretischen Erfahrung und die Morphologie der Eigenschaften; §68. Skizze der metatheoretischen Dimensionalität I: Die Beziehungen zwischen den Gegenständen; §69. Skizze der metatheoretischen Dimensionalität II: Statische und dynamische Beziehungen; §70. Das ontologische Problem des Metatheoretischen.

**III. TEIL
META-ONTOLOGIE**

Kapitel VIII. Ontologie als Gegenstand 421

§71. Zirkularität, die sich auf die metatheoretische Dimension auswirkt; §72. Gegenstandstheorie als Theorie; §73. Gegenstandstheorie als \square MG; §74. Erschöpfung des Vorrangs; Die metatheoretische Relativität der Gegenstandstheorie; §75. Metatheoretische Analyse und Erschöpfung des Vorrangs; §76. *Prôtê Epistêmê* in der metaphysischen Hypothese; §77. Die Neutralisierung und die Erscheinung der Gegenstandsstruktur; §78. Die strukturelle und genetische Einheit der Ontologie und ihr »Vakuum«; §79. Die erste Form des Vakuums; §80. Die zweite Form des Vakuums; §81. Die Dritte Form des Vakuums; §82. Analyse der Zirkularität; §83. Die »privative« Situation der Gegenstandstheorie als solche; §84. Die holistische Aporie und die privative Situation.

Kapitel IX. Die Metaontologie 459

§85. Die Vollständigkeit der ontologisch-privativen Situation: Die Metaontologie; §86. Die meta-ontologische Situation oder die Metaontologie; §87. Die ontologische Frage als »Gegen-

stand«; §88. Frage und problematischer Gegenstand der Metaontologie; §89. Die Momente der Analyse der Frage »τί τὸ ὄν«; §90. Analyse und Kritik des Götzen der Seinsfrage; §91. Die Analyse der Frage: Erste Abstraktion; §92. Metatheoretische Analyse der Frage: Zweite Abstraktion.

Kapitel X. Metaontologie und Individuation 499

§93. Metaontologie vs. Metaphysik; §94. Die meta-ontologische Schwelle und ihre Dimensionalität; §95. Die Vieldeutigkeit der Frage; §96. Vieldeutigkeit und Metaphysik; §97. Die Doppeldeutigkeit jenseits der Metaphysik: »On what there is«; §98. Die beiden Sinne der Doppeldeutigkeit und die Bedeutungen der Metaphysik; §99. Ontologische Relativität und meta-ontologischer Raum; §100. Metaontologie und Anschauung; §101. Anschauung und Singularität; §102. Die Brechung des metaontologischen Gleichgewichts.

**IV. TEIL
DER RAUM DER MATHESIS**

Kapitel XI. Protothesen und Immanenz 537

§103. Die Frage nach dem Realen; §104. Die meta-metaphysische Situation; §105. Die Metaphysik als protokollarische Disziplin: Die Individuation; §106. Die Öffnung des Horizonts der *Mathesis*; §107. Protothese-(G) und radikaler Empirismus; §108. Protothese-(p) und Individuationsprotokolle; §109. Protothese-(p) und Regionalisierung der Anschauung; §110. Die Mereologie in der meta-metaphysischen Regionalisierung; §111. Die Mereologie und ihre topologische Integration.

Kapitel XII. Die Dimension der Modelle und die *Mathesis* 576

§112. Metaphysisches Modell vs. \square metaontologische Modelle; §113. Was ist ein \square MOM?; §114. Metaontologische Topographie und der »Myth of the given«; §115. Erfahrungsboden als epistemische *Chora*; §116. Metaontologische Modelle (\square MOM); §117. Die Komplexität und die \square MO Modellierung; §118. Der naive Charakter der dreidimensionalen

Inhalt

Voraussetzung und der Übergang zur Mo/dellierung; §119. Grundlinien der □MO Modellierung; §120. Die □MO Topoi und das Spekulativ; §121. Die Existenzfrage in den □MO Topoi und die Idee der Physis.

Kapitel XIII. Mathesis und Struktur der Dekonstruktion 616

§122. Der Horizont der Mathesis; §123. Dekonstruktion und Mathesis; §124. Die spekulative Reduktion; §125. Metaphysische Frage und Theologie; §126. Metaphysische Frage und Kosmologie; §127. Metaphysische Frage und Anthropologie; §128. Dekonstruktion und □MO Modellierung; §129. Dekonstruktion und Öffnung der Formen der Mathesis: a) Das Menschliche als Mehrdeutigkeit; b) Mehrdeutigkeit des Weltlichen und Faserung des Realen; c) Das Heilige und seine Mehrdeutigkeit; §130. Die Formen der Mathesis; §131. Die Form der Mathesis.

Literaturverzeichnis 655

Personenregister 665

Einleitung

»Und er ging ans Ufer des Meers,
und setzte sich nieder«
Homer, Odyssee, VI, 236

1. Ohne ihren Trieb und ihre Spannung zum Wissen kann sich die Menschheit lediglich auf die perspektivlose Produktion und Konsumierung von wissenschaftlichen, kulturellen oder materiellen Produkten beschränken. Der Mensch ohne irgendeine ideale Perspektive (der weder der Unwissende noch der Primitive ist, aber der sich guten Gewissens ausgesucht hat, ob er es sich eingesteht oder nicht, mit seiner Barbarei zu leben) verzehrt sich im Kauf oder im nichtigen Genuss dessen, was ihm selbst zur Verfügung steht. So kann er nur das günstige Produkt seines Nächsten werden. Alles konzentriert sich auf die blinde Performativität seiner Hilfsmittel und seiner Handlungen, alles orientiert sich nach dem, was er je nach Bedarf genießen kann, was er je nach Bedarf wissen kann, was er je nach Bedarf beweisen oder fühlen kann: Der Mensch ist um jeden Blick zum Horizont beraubt.

Die Philosophie hat heute dasselbe Schicksal der Barbarei des Menschen, der diese praktiziert, zu erleiden: nämlich die Verblendung durch die Ergebnisse à bon marché. Diese Koinzidenz sollte nicht weiter verwundern, ist doch die Philosophie nur die Kristallisierung der Theôria, der Schau, und als solche ein Ausdruck des Menschen. Aber es ist unwichtig, dass eine dem Schicksal eines einfachen kulturellen und akademischen Konsums unterworfenen Philosophie untergeht oder in ihrer Leere weiterlebt. Von Wichtigkeit ist, dass in ihrem Tod oder in ihrem limbischen Überleben die überwältigende Idee des Wissens, worauf diese Philosophie sich ihr Fuhrwerk schuf, nicht von deren Tod mitgerissen wird oder in ihrem limbischen Überleben vor sich hin vegetiert bzw. ihr kümmerliches Dasein fristet. Von Wichtigkeit ist, dass das reine Denken nicht untergeht oder sich nicht

auf ein Überleben der Philosophie beschränkt, die nichts mehr zu sagen hat, außer von sich selbst, dass man davon befreit wird; von Wichtigkeit ist, dass es davon, als reines Denken, wie die Nymphe aus dem Kokon, befreit wird.¹

2. Was nun von der Philosophie nach dem Zusammenbruch des Glaubens an die Macht der Metaphysik geblieben ist, lässt sich in drei wesentlichen und grundlegend verlustreichen Tendenzen zusammenfassen. Erstens die Idee der Erneuerung der souveränen Theorie (*philosophia delirans*): eine letztlich nostalgische Tendenz. Wie alle Äußerungen von Nostalgie, so will auch diese die Metaphysik auf einem neuen Fundament wiederherstellen, um für die Philosophie so das vergangene Prestige der *regina scientiarum* zurückzugewinnen. Allerdings hat die exponentielle Erweiterung der Wissenschaft und ihrer Ergebnisse bewirkt, dass es unmöglich geworden ist, ihnen Form (und Architektur) zu geben. Es ist vor allem unmöglich, dies mit der beschränkten Anzahl der Begriffe, derer die Metaphysik sich bediente, um diese illusionäre Architektur zu formen, zu machen. Man schaut also dieses recht komische Spektakel der Philosophen an, die nur daran denken, ein selbstbezügliches Lexikon wiederherzustellen, um von einer Metaphysik und einer Struktur der Welt zu sprechen,² indem sie sich ganz von äußeren Geschehnissen isolieren. Im Inneren dieser leeren Kathedralen ertönen die Stimmen der Priester ohne Allerheiligstes und ohne Liturgie. Die zweite Tendenz zeichnet sich dadurch aus, die inflationäre Vervielfachung der wissenschaftlichen Auswege zu imitieren, indem sie mehrere Formen der *Philosophie der* entwickelt (*philosophia technica*). Eine solche Entwicklung führt notwendigerweise zu einer Zersplitterung, die jede Form von *Philosophie der* in ihren weiteren inflationären Spezifika auflöst. Das Motto lautet also: »je mehr Spezifikation, desto mehr Wissenschaftlichkeit«. Daraus könnte man folgern, dass man das Gemurmel (und die akademischen Treffen) vervielfachen müsste, um das Wissen als solches *deutlich* auszudrücken. In diesen absolut sterilen Bienenstöcken ge-

¹ Vgl. M. Foucault, *Entretien avec Pierre Dumayet*, Juni 1966: »Il me semble que maintenant la philosophie est en train de disparaître, quand je dis qu'elle disparaît, je ne veux pas que nous allons aboutir à une époque où tout le savoir est positif, elle se dissout ou si elle se dissipe dans toute une série d'activités de pensée dont il est difficile de dire si elle sont proprement scientifiques ou proprement philosophiques, nous arrivons à un âge qui est celle peut être de la *pensée pure*, de la *pensée en acte*.«

² Vgl. u. Kap. I, Fn. 9.

lingt einem aber nichts anderes, als ein recht wirres und langatmiges Hintergrundgeräusch zu erfassen. Vielleicht repräsentiert die Überheblichkeit selbst dieser Form des Philosophierens die grundlegende, typische Lasterhaftigkeit der Sterilität. Schlussendlich gelingt es nur, aufgrund der Selbsteinschränkung durch die Bildung immer kleinerer Mikrodomänen das fordistische Lob der Spezifikation der philosophischen Forschung zu wiederholen. All dies entwickelt sich in völliger Unwissenheit des Ergebnisses einer solchen Arbeitsteilung. Als abstraktes, finales Ergebnis sind solche Mikrodomänen nicht irgendetwas beliebiges, sondern sinnlose Fragmente der spekulativen Bewegung des menschlichen Denkens. Die letzte Tendenz kann schlussendlich nur die Institutionalisierung der historischen Krankheit der Philosophie sein, welche betont, dass der übrig gebliebene Rest an Möglichkeiten darin besteht, ihre eigene Geschichte zu schreiben und ihre Erzählung zu pflegen, ob nun auf nostalgische oder auf hyperspezialisierte Art und Weise (*philosophia posthuma*).

3. Das Individuum, das in der Philosophie eine Antwort auf seine Grundfragen suchte, ist von nun an nackt, es treibt auf der Oberfläche von Theorien, von denen es sich erhofft, dass eine Zusammensetzung ihm Identität und Wesen verleihen könne: Seine Wissenschaft ist zerstreut, seine Sozialität zerrissen, seine Spiritualität unempfindlich geworden. Es bleibt ihm nur *die Frage nach dem Sinn*: Das Individuum befindet sich in einer Notsituation, welche essentiell die seinige ist. Zwischen dem Stadium der Frage und dem der »allgemeinen Wissenschaft« (*scientia generalis*), von der es dachte, eine Antwort zu erhalten, findet die Zerlegung seines Privatlebens und die Erweiterung des Horizonts statt, welche die Philosophie auf eine Gesamtheit von Vorschlägen und zusammenhangslosen Thesen reduziert, ohne Bezug auf das Reale, ohne die Möglichkeit, eine neue Welt zu bilden.

Die Aufgabe des reinen Denkens besteht darin, eine Erfahrung dieser Theorien nachzubilden, auf deren Oberfläche »die Gischt ... die Wolke« (»l'écume ... le nuage«) des Individuums als »eigene Existenz« treibt, weil das Individuum niemals der Bedeutung des »Menschen« entsprochen hat, die irgendeine Philosophie, humanistisch oder nicht, ihm zuschrieb.³ Diese privative Situation des Individuums ist allerdings das *Residuum der Wahrheit*, von dem aus ein neuer Denkweg beginnt. Die privative Situation stellt sich letztendlich als

³ Vgl. M. Foucault, loc. cit.

entscheidend heraus: zunächst indem das Individuum selbst die Öffnung der Möglichkeiten des Fragens und auch des möglichen *Unsinns* von sogenannten Grundfragen preisgibt. In dieser Situation findet sich das Denken in eine Verbindung mit der Idee eines Wissens gesetzt, dessen Form *ungewiss* ist, kraft der Vielfalt der Formen, die eine solche Idee des Wissens annehmen kann: ein rein »offenes« Wissen. Dieses Spiegelungsverhältnis lässt die *Epistêmê* zwischen dem reinen Denken einerseits und den besonderen Wissensformen andererseits fortbestehen. Letztere bleiben in ihrem eigenen Leben unbegrenzt von dieser Metaphysik, die der Idee des Wissens eine charakteristische Form zuschrieb.

4. Die Idee der *Mathesis universalis* als Idee einer universalen primitiven Wissenschaft (nach dem Modell der Mathematik verstanden) begleitet schon seit Jahrtausenden die Entwicklung des spekulativen Denkens⁴ als Suche einer Schau, die über die Partikularität (bzw. die empirisch instanziierte Konkretion) des Bekannten hinausgeht, um den Horizont selbst des Denkens und des menschlichen Zusammenlebens zusammenzufassen.⁵ Die Suche einer *Mathesis universalis* entspricht dem Vorrang einer *prôtê Epistêmê*, ohne dass eine solche *prôtê Epistêmê*, eine solche erste primitive Wissenschaft ihrerseits der Metaphysik entspreche.

Die *prôtê Epistêmê*, die erste – *qua* gesuchte (*zêtoumenê*) – Wissenschaft, besteht in der Suche selbst einer solchen *Mathesis*. Nach dem Ende der Metaphysik, nach der Öffnung von ganz neuen Perspektiven des Wissens, bleibt der erste Zweck einer *prôtê Epistêmê* bzw. des reinen Denkens immerfort die Suche einer solchen *Mathesis*. Was aber nun das Ende der Metaphysik (trotz ihrer nostalgischen Erneuerungen, die uns noch eine Struktur der Welt *à bon marché* zu verkaufen suchen) radikal ändert, ist der Anfangspunkt einer

⁴ Vgl. D. Rabouin, *Mathesis universalis. L'idée de mathématique universelle de Aris- toté à Descartes*, Paris, 2009, S. 25: »Das Projekt einer *Mathesis universalis* ist entscheidend für das Projekt einer Metaphysik tout court.«

⁵ Herausragende Denker der Vergangenheit wie Descartes, Leibniz, Bolzano, Husserl sowie die Begründer des heutigen neuen Wissens wie Norbert Wiener (N. Wiener, *Kybernetik*, München, 1963 S. 33) und Ludwig von Bertalanffy (L. von Bertalanffy, *Allgemeine Systemtheorie. Wege zu einer Mathesis universalis*. In: Deutsche Universitätszeitung 5/6 1957, S. 8–12) denken den Orientierungspunkt der *Mathesis universalis* als Ziel eines spekulativen Ansatzes, der diesem Wissen eine neue Form geben kann.

solchen Suche, die nicht mehr eine (mehr oder weniger vollständige) Sammlung von wissenschaftlichen Ergebnissen ist, sondern der primitive ursprüngliche Trieb der Suche selbst, d. h. *die Frage*. Die Frage ist das Moment, in dem das Denken sich zu dem Erfahrungshorizont öffnet in der Suche einer Antwort, und *eo ipso* muss die Frage der Anfangspunkt einer nicht metaphysischen Suche einer *Mathesis universalis* als universalen Wissenschaft sein. In der Frage verwirklicht sich die ursprüngliche Situation des Denkens bzw. des Erfahrens als Verhältnis mit seinem Horizont. Was wir »Spekulativ« nennen, ist genau eine solche invariante Situation als Anfangspunkt jeder Suche.⁶

5. Die Schau, um die es in diesem Buch geht, ist die Schau einer nicht-metaphysischen *Mathesis*, die darauf abzielt, das menschliche Wissen jedem narzisstischen Privileg, das der Mensch sich zuschreibt, zu entziehen: der bevorzugte Gegenstand der Schöpfung Gottes zu sein oder mit einem ontologischen Vorrang [*infra* §90] oder mit einem ethischen, geistigen Vorrang⁷ gegenüber dem, was ihn umgibt, bestimmt zu sein. Die Überschreitung des Wissens und der Erkenntnis im eigentlichen Sinne des Begriffs, d. h. in der Form der *Epistêmê* beruht konkret auf und entsteht aus der Sinnfrage (d. h. auf/aus der Nachfrage des Sinns) und ist folglich nur eine negative, *privative* Überschreitung. Um dies zu denken – das heißt eine *Mathesis*, die sich strukturell auf einer Nachfrage gründet und durch sie ihre Beschaffenheit findet – würde man eine grundlegende Umkehrung der gegenwärtigen Verachtung für die systematischen Leitfäden benötigen. Aber das Wort »Leitfaden« ist jetzt im Plural zu verstehen, als das Gerüst der Situation des Menschlichen selbst. Dieses Gerüst bringt die *Epistêmê* in Sicherheit vor jeglichem prophetischen Denken und führt sie zu seiner strengen und peinlich genauen Form zurück. Aber es führt sie zunächst zu ihrer originalen und ursprünglich vorphilosophischen, spekulativen Dimension zurück.⁸

⁶ Vgl. u. Nachwort, *Vom spekulativen Denken*.

⁷ Es geht hier grundsätzlich um die Grundthese jedes heutigen kryptotheologischen Ansatzes der Philosophie.

⁸ Es handelt sich hierbei um die einzige mögliche Weise, den Dialog mit anderen Kulturen wieder zusammenwachsen zu lassen. Solche Zivilizationen, auch wenn sie am Wissen der Menschheit arbeiten, haben letztlich keine Idee eines Zuganges zur Einheit des Wissens (welcher nur durch die Form der Metaphysik oder der westlichen Philosophie entsprochen wird). Es kommt darauf an, den Zugang zur Einheit des

Im Grunde genommen wird es einem niemals gelingen, die Radikalität der Erforschung der möglichen Formen der *Mathesis* außerhalb des Spekulativen nachzuvollziehen, das die Öffnung des reinen Denkens der Formen und bestimmter Konkretionen des Wissens, unabhängig von den Ideen, um die sich die Philosophie Sorgen macht oder machte, charakterisiert. Das einfache Bewusstwerden des Erkenntnismaßes unserer Tage und seiner vielförmigen Morphologie weist bereits auf die Unmöglichkeit einer Rückkehr zur »klassischen« Form der *Mathesis* hin.⁹ Diese klassische Form der *Mathesis universalis* beruht auf der Idee einer teleologischen Entwicklung des Wissens durch die Sammlung von allen möglichen Wahrheiten (bzw. wahren Sätze) über die »Welt«, die ein Korpus werden können. Der Einbruch der Komplexität in die Wissenschaft (zuerst durch die negativen Ergebnisse des Determinismus und danach als positive wissenschaftliche Eigenschaft) erscheint für das spekulative Denken, das sich von der Hülle der Idee des Systems gelöst hatte, die Befreiung der Phänomene selbst und die Möglichkeit einer neuen Erkundung zu sein. Was die Komplexität aufhebt, ist die Idee, die eng mit der Idee des Systems selbst verwandt war, nämlich die Idee einer Erkenntnis des schlichten und reinen Gegenstands (*objectum purum et simplex*).¹⁰

Wissens vom Vorbild der Philosophie (bzw. der Metaphysik) zu befreien, um zur problematischen Instanz zu gelangen, die jeden möglichen Zugang verbindet. Diese Instanz nimmt die Form der Frage nach dem Sinn an, die das Invariant jenseits der Zugangsformen bleibt.

⁹ Siehe hierzu F. De Buzon, *Mathesis universalis*. In: M. Blay – R. Halleux (Ed.), *La science classique (XVI-XVIII siècle): dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1998, S. 610–621; J. Mittelstrass, *The philosopher's conception of mathesis universalis from Descartes to Leibniz*, *Annals of Science*, 36, 1979: 593–610.

¹⁰ Unter Komplexität verstehen wir die Gesamtheit aller voneinander abhängigen Merkmale und Elemente eines gewissen Phänomens, die in einem vielfältigen, aber ganzheitlichen Beziehungsgefüge (System) stehen. Insbesondere wird unter »Komplexität« die Vielfalt der Verhaltensmöglichkeiten der Elemente und die Veränderlichkeit der Wirkungsverläufe verstanden. Ein komplexes Phänomen bestimmt sich durch ein Gesamtverhalten, das man selbst dann *nicht eindeutig* beschreiben kann, wenn man vollständige Informationen über seine Einzelkomponenten und ihre Wechselwirkungen besitzt. Das komplexe Phänomen ist deshalb kein (der paradigmatischen Form der Objektivität unterworfenen) Objekt. Vgl. C. Hooker, *Introduction to Philosophy of Complex Systems*. In: C. Hooker (Ed.), *Philosophy of Complex Systems*, North-Holland, 2011, S. 3: »The impact of complex systems on science is a recent, ongoing and profound revolution. But a few honorable exceptions, it has largely been ignored by scientists and philosophers alike as an object of a reflective study.«

6. Was hat es mit einer Idee von einer Wissenseinheit auf sich, wenn dieses Wissen jegliche Objektivität verloren hat? Würde diese Idee ihre Gültigkeit behalten, wenn der Verlust von Objektivität nur lokal begrenzt wäre? Der Verlust von Objektivität geschieht nur, wenn man die Idee des Wissens auf der beschränkten Idee gründet, das heißt wenn man das Wissen als analytische Beschreibung des einfachen *Sein* des *Bekannt* versteht. Wenn es unmöglich ist, dem Bekannten eine Gegenständlichkeitsform zuzuschreiben, da die Form notwendigerweise ihre Grenzen hat (was nicht für jede Gelegenheit gilt), dann befindet man sich in einer äußerst besonderen Situation, über welche man häufig in den alten Ruinen der philosophischen Kathedralen spricht, aber über die man eigentlich fast »nichts« weiß. Was bedeutet es, eine Erkenntnis von etwas Nicht-Gegenständlichem zu haben? Und zudem vorher: Was ist ein Wissen von Etwas, das kein Objekt, kein Ding ist? Was gibt es Wahres an einer Aussage, die keine Hilfe mehr in der Natur der Dinge findet?

Wenn man von positiver Wissenschaft spricht, ohne dieses Genre von Fragen gestellt zu haben, wiederholt man lediglich die alten Litaneien von einem nunmehr veralteten Paradigma, einem Paradigma, das jedoch in einem abgesteckten Rahmen den Menschen als Subjekt definiert hat. Das Individuum verfügte nicht nur über den (illusorischen) Glauben, ein Wesen zu besitzen, etwas Vorrangiges zu sein, sondern es hatte auch überdies den Glauben, der Verwalter der Evidenz seines Wissens zu sein. Die privative Situation belastet jedoch nicht nur die Stimmung des reinen Denkens angesichts dessen, was das positive Wissen war. Wenn aber diese Stimmung von dieser privativen Situation affiziert wird, kehrt es von einer noch intimeren Situation des Menschlichen selbst wieder zurück: Hier sind das Epistemische und das Existential (um zwei bloße Namen zu verwenden) nur die zwei Gesichter desselben Spekulativs. Allein das Spekulativ, genauer bezeichnet als Spiegelungsverhältnis zwischen dem Epistemischen und dem Existentialen, zeigt, was genau der Zweck des Denkens in der privativen Situation ist.

7. Die Form oder den Horizont der möglichen Formen der *Mathesis* als menschliche Erkenntnis zu umreißen und zu definieren, ist *ipso facto* der allerletzte Zweck des reinen Denkens. In diesem Sinne ist die Philosophie nicht die allererste Voraussetzung der Realisierung

dieses Zwecks. Die Philosophie gehört (oder gehörte¹¹) der Bewegung des Wissens als eine spirituelle Figur an, weil sie die Perspektive dieser Bewegung selbst beschreiben kann (oder könnte). Eine solche Beschreibung besteht darin, die dynamische Organisation des Wissens im Raum der Schau wieder aufzuzeigen. Weit davon entfernt, die Königin aller Wissenschaften, eine unbewegliche Figur im Zentrum eines Palastes zu sein, repräsentiert sie heute nur etwas Ausgegrenztes. Diese Ausgrenzung bzw. Selbstausgrenzung ist allerdings nicht als eine Disqualifizierung zu bezeichnen, sondern als Bewusstsein darüber, dass die Philosophie auf die extremen Grenzen des Wissens wirkt und *nur dort* wirken kann. Das reine Denken, von den Bestrebungen metaphysischer Größe jeder Philosophie befreit, hat die Verpflichtung, den Horizont des Wissens als solchen zu entdecken.

¹¹ Vgl. St. Hawking, *The Grand Design*, New York, 2010, S. 5: »Living in this vast world that is by turns kind and cruel, and gazing at the immense heavens above, people have always asked a multitude of questions: How can we understand the world in which we find ourselves? How does the universe behave? What is the nature of reality? Where did all this come from? Did the universe need a creator? Most of us do not spend most of our time worrying about these questions, but almost all of us worry about them some of the time. Traditionally these are questions for philosophy, but philosophy is dead. Philosophy has not kept up with modern developments in science, particularly physics. Scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge.« Das Problem dieser These ist einfach: Der Tod der Philosophie (den man ohne irgendein Problem hinnehmen kann) zeigt keinesfalls, dass die (Beantwortung der) Grundfragen zu den Naturwissenschaften gehören, welche glücklicherweise für diese immun sind. Wenn der Wissenschaftler bemüht ist, auf solche Fragen zu antworten, betritt er den Horizont des reinen Denkens. Es geht hier gleichzeitig um die Aufhebung der Rolle der Philosophie und des schlussendlich unnützen Diskurses über diese Rolle selbst. Nun ist die Analyse von Prof. Hawking hinsichtlich ihrer Strenge und Tiefe nicht mit seinen Analysen im Bereich der Physik zu vergleichen. *Amicus Plato sed magis amica veritas*. Unserer Meinung nach erfasst Freeman Dyson die Sache auf brutalere Art und Weise, aber auch viel allgemeiner, nämlich ohne implizite Voraussetzung dessen, was die Philosophie aussagen sollte. Vgl. F. Dyson, *What Can You Really Know?*, Review of J. Holt, *Why Does the World Exist? An Existential Detective Story*, The New York Review of Books, 8, 2012. »contemporary philosophers [...] are a sorry bunch of dwarfs. They are thinking deep thoughts and giving scholarly lectures to academic audiences, but hardly anybody in the world outside is listening. They are historically insignificant.«

*Quando in tua domo negri corvi parturient albas columbas tunc vocaberis sapiens!*¹²

Dieser alchemische Satz ist eine für sich selbst sprechende Aussage, jedoch nicht von der Art, dass man auf alchemistische Formeln, auf obskure Weisheiten (oder auf extreme Banalitäten) oder auf neue metaphysische Formen zurückgreifen muss, um zur Wahrheit zu gelangen. Der Satz deckt das *Oxymoron* selbst auf, demzufolge die *Sophia* bzw. die *Mathesis* durch rätselhafte Formeln, metaphysische »Griffe« von übersinnlichen Strukturen, ontologische *Escamotages* usw. nicht erreichbar ist. Wozu also die Philosophie, wenn die *Sophia* bzw. eine *Mathesis universalis* nicht im Sinne eines Besitzes denkbar ist? Hier zeigt sich der »Unsinn« der Philosophie, trotz ihrer institutionellen und kulturellen Legitimation. Nur durch ihre notwendige Aufhebung in der metaphilosophischen Situation kann die Philosophie noch das Spiegelkorrelat der Suche nach den Formen (oder den möglichen Formen) der *Mathesis* bleiben.

8. Wir müssen uns also jetzt die Verbindung zwischen den Reflexionen, die sich innerhalb der metaphilosophischen Situation entwickeln, und der Untersuchung über die Formen der *Mathesis*, die eine Aufhebung der Philosophie notwendigerweise voraussetzen (um andere Strukturen erscheinen zu lassen und andere thematische Felder jenseits der Philosophie zu öffnen), verdeutlichen. Die Öffnung dieser Felder wäre notwendigerweise von den mannigfaltigen inflationären Formen der Philosophie und in den Fragen versteckt. Es ist banal und beinahe unnütz, zu wiederholen, dass die »Metaphilosophie« keine besondere Lehre ist, die nach der Philosophie kommen kann oder die der Philosophie selbst übergeordnet wäre: Die Metaphilosophie ist beiden Interpretationen zum Trotz keinesfalls als strukturelle oder diachrone Überwindung der Philosophie zu verstehen.¹³ Die Metaphilosophie ist nichts Substantivisches. Das »Metaphilosophische« ist eine Situation, eine kritische Schwelle. Es handelt sich um einen grenzwertigen Durchgang, die Situationsgegebenheit des *non plus ultra*, die in Erscheinung tritt, wenn man die Philosophie ausübt,

¹² »Wenn in deinem Haus schwarze Krähen weiße Tauben gebären werden, dann wirst du weise genannt werden!«

¹³ Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. In *Schriften*, Frankfurt a. M., 1969, §121, S. 344.

indem man ihrer Entwicklung eine Orientierung überträgt, die nicht unbedingt in ihrem Begriff, in ihrem Ausdruck selbst enthalten ist. In diesem Sinne sind die metaphilosophischen Einwände schon ausgeschlossen, weil die Metaphilosophie zunächst grob nicht für eine Theorie gehalten wird. Anschließend ist die Metaphilosophie als Situation in jedem philosophischen Ansatz wirksam, der auf die eine oder andere Weise – unwichtig welche – die Idee der Philosophie selbst als rationale Praxis hervorbringt.

Was »metaphilosophisch« ist, ist nur der Raum des befreiten *Theôrein*. Das *Theôrein* ist nun frei, befreit von einer sklerotischen und verhängnisvollen Idee, nach der alle Grundfragen des menschlichen Aufenthalts innerhalb der Phänomenalität auf »das Herz der Vernunft« konzentriert sind, wo sich eine auf die eine oder andere Art und Weise benannte *Lehre* befindet, die antworten kann.¹⁴ In diesem Sinne ist die Situation des »Meta-« der Philosophie (und folglich die Situationen der *Meta*-Egologie, einer philosophischen *Meta*-Theorie, der *Meta*-Ontologie und der *Meta*-Metaphysik) keinesfalls mit derjenigen der Metamathematik oder der Metalogik vergleichbar. Und genau eine solche Unvergleichbarkeit ist das, was einen spekulativen Ansatz fordert.¹⁵

9. Die im ersten Buch synthetisch, im zweiten Buch analytisch dargestellten Untersuchungen folgen einer grundlegenden, spekulativen Bewegung, innerhalb derer sie sich auf dem Niveau derjenigen Fragen platzieren, die als Grundfragen zu bezeichnen sind oder waren. Durch diese Bewegung wird geklärt, auf welche Art und Weise ihr Unsinn, ihre Transversalität, Sinnhorizonte öffnet (genau aus dem Grunde, weil die Grundfragen weder interne noch externe Fragen im Carnap'schen Sinne, sondern transversale Fragen sind). Im Inneren dieser Sinnhorizonte schreitet das reine Denken in seiner Erforschung und in seiner Suche nach Formen (oder nach der Form) der *Mathesis* fort.

¹⁴ Vgl. dazu C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, 2010.

¹⁵ Siehe hierzu, P. K. Moser, *Metaphilosophy*. In R. Audi (Ed.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, 2008, S. 561–562. Aber die Situation ist nicht dieselbe, wie wir mit Russell bemerken können [B. Russell, *The wisdom of the West*, London, 1959, S. 7]. Daraus folgt, dass wir bedeutsame Ansätze zur Metamathematik entwickeln können, im klaren Bewusstsein dessen, wovon wir reden, während wir keine Idee haben von irgendwelchen metaphilosophischen Ansätzen, da wir keine klare und deutliche Idee davon haben, was die Philosophie selbst ist.

Da das erste Buch als *Einführung* zum zweiten dient, genügt es hier, diese Bewegung auf eine lakonische Art und Weise vorzustellen, die man im Laufe der Argumentationsstruktur sich ausbreiten sehen wird. Das Nachwort zu dem ersten Buch (*Vom spekulativen Denken*) kann als Übergang zwischen den zwei Dimensionen derselben Suche dienen und gelesen werden.

Jede der vier Grundfragen unserer Suche – 1) »Was/wer bin ich?«, 2) »Was ist die Philosophie?«, 3) »τί τὸ ὄν«, 4) »Was ist real/das Reale?« – führt durch ihre Annahme das »Subjekt der Frage« zu einer (privativen) Situation, die von Beginn ihrer Entwicklung und ihrer Erkundung an eine neue Dimension eröffnet. Nach dem Begreifen der Zweideutigkeit der ersten Frage gelangt man zur spekulativen Situation, deren Gliederung die meta-egologische Dimension entfaltet, im Inneren derer man gerade die egologischen Formen gemäß der egologischen Relativität der Formen der Selbstbeziehung erfährt (*Meta*-Egologie). Innerhalb und aufgrund dieser Relativität entsteht die zweite Frage. Nach dem Begreifen der Zweideutigkeit der zweiten Frage gelangt man zur metaphilosophischen Situation, deren Gliederung die metatheoretische Dimension entfaltet, im Inneren derer man gerade die Wissensformen als Theorien gemäß der epistemischen Relativität der Erschließungsformen zur phänomenalen Welt erfährt (*Meta*-Theorie). Innerhalb und aufgrund dieser Relativität entsteht die dritte Frage. Nach dem Begreifen der Mehrdeutigkeit der dritten Frage gelangt man zur metaontologischen Situation, deren Gliederung die meta-ontologische Dimension ausbreitet, im Inneren derer man gerade die Ontologieformen gemäß der ontologischen Relativität der Erfassungsformen der eigenen Gegenständlichkeit erfährt (*Meta*-Ontologie). Innerhalb und aufgrund dieser Relativität entsteht die vierte Frage. Nach dem Begreifen der Zweideutigkeit der vierten und letzten Frage gelangt man zur meta-metaphysischen Situation, in der man die Erfahrung der möglichen meta-ontologischen Modelle macht, um das Reale in seiner Komplexität zu fixieren. Die Gliederung der letzten Situation breitet die spekulative Dimension aus, im Inneren derer man gerade die *Mathesis*formen gemäß der typischen Relativität¹⁶ des Spekulativs selbst erfährt (*Meta*-Metaphysik).

¹⁶ Vgl. u. *Vom spekulativen Denken* [5. *Das relative Spekulativ*].

10. Das Spekulative wird durch die Verkomplizierung des Wissens nicht aufgelöst, sondern es vermehrt daraus seinen inneren Wert: Es festigt sich aus dem Bewusstsein der Unmöglichkeit einer »Struktur der Welt« (als allerletzte »Antwort«) heraus, ohne sich gleichzeitig zum Irrationalismus oder hermeneutischen Relativismus zu degradieren. Doch das Spekulative überlebt auch außerhalb jeglicher metaphysischer Einstellung. Die Horizonte und die Dimensionen, so wie sie sich im Laufe der Untersuchungen öffnen und ausbreiten, sind nicht als Momente einer progressiven Konstruktion zu denken. Im Gegenteil, sie vereinen sich nicht, da sie eine Makrovision der Welt, gerade in diesem Spiegelungsspiel, in dieser Spekularität, abgeben.¹⁷ Ein solches Spiel, eine solche Spekularität bezeugt die konstitutive Unmöglichkeit für die menschliche Intelligenz, zu einem allerletzten Erfüllungszustand ihres Suchens zu gelangen.

In diesem Sinne wäre eine Koexistenz der Horizonte sinnvoller als eine Synthese: Der Erfahrungs-Horizont (oder der Existenz-Horizont) der spekulativen Situation ist nicht vom Horizont der Wissensformen aufgehoben oder aufgelöst. Diese zwei sind weder durch den metaontologischen Horizont synthetisiert, noch gelingt es diesem, auf eine synthetische oder architektonische Form der *Mathesis* reduziert zu werden. Aus diesen Gründen wird auf die *deskriptive* Methode der phänomenologischen Untersuchung zurückgegriffen.¹⁸

¹⁷ Die Spekularität (Specularity) ist das optische Phänomen der Reflexion, die immer ein Rückbild im Sinne eines Spiegelbilds zurückgibt. Die Fachdisziplin der Optik, welche die aus dieser Spekularität bzw. aus jeder Spekularitätssituation des Schauens entstehende Form der Schau studiert und beschreibt, ist die Katoptrik, d. h. die Lehre von der Reflexion des Lichtes an spiegelnden Oberflächen.

¹⁸ Die hier entwickelten Untersuchungen gründen sich nicht auf die Voraussetzung einer absoluten, grundlegenden Gültigkeit oder auf einem Vorrang phänomenologischer Untersuchungen vor anderen Methoden. Wenn die Phänomenologie (noch) Glaubwürdigkeit hat, dann nur, weil sie sich als Befragungs- und Beschreibungs-Methode gewisser Situationen präsentiert (und weil sie noch eine Form der *prôtê Epistêmê* sucht) [vgl. dazu Kap. XIII, Fn. 12]. Die Nützlichkeit dieser Methode, die nicht auf homogene Art und Weise auf alle unsere Untersuchungen angewandt wird, manifestiert sich zunächst lokal, das heißt in der Umsetzung gewisser Erscheinungssituationen. Die mögliche Universalität und allgemeine Gültigkeit der Phänomenologie betrifft diese Arbeit nicht. Deshalb können gewisse Teile dieser Arbeit als *phänomenologisch häretisch* erscheinen. Das, was niemand verneinen können wird, ist, dass die Nützlichkeit der Phänomenologie in dem Faktum besteht, dass wir *erfahren*: Die Phänomenologie erweist sich als nützlich, *zumindest auf den ersten Blick*, um Erfahrungsformen auf eine klare Weise festzuhalten.

11. Wir haben die fünf Kapitel des ersten Buches nicht als Tribut entwickelt: Die Form einer knappen Reflexion entspricht einem Bedürfnis. Wenn man die Form des naiven Denkens überholen will (in der wir uns alle bis zu dem radikalen Moment der definitiven Entscheidung zum Wissen befinden), wenn man sich einen Weg durch die entwaffnende Komplexität des Wissens, das man uns präsentiert, bahnen möchte, wenn man alles in allem eine methodische und dadurch rationale Form des Philosophierens vollziehen und nun dadurch eine Orientierung der Sinnfrage finden will, muss man in der ersten Person die Besinnung als radikale Befragungsform erfahren. Und dies muss man nicht zum Zwecke einer Art asketischer Lebensform oder eines Intellektualismus, sondern aufgrund eines Bedürfnisses von Gesundheit und angewandter Sauberkeit des Denkens (*medicina mentis*) erleben.

Ohne dadurch irgendeine ethische Form des Denkens bestärken zu wollen (je gefährlicher ein Denken moralisch ist, umso mehr bahnt es sich einen Weg zur Wahrheit), muss man erkennen, dass es zwischen der Entwicklung des Lebens und des Philosophierens eine gewisse Korrelation gibt, eine Spekularität, die man niemals radikal genug hinterfragt. Wenn ein strenges Leben als Rettung vor der gegenwärtigen Bulimie, auf dieselbe Art und Weise wie die knappe Reflexion als Suche nach einer verschwundenen Strenge in der kulturellen und philosophischen Bulimie dient, die uns umkreist und charakterisiert, dann stellt diese knappe Reflexion einen Katharsismoment, einen mentalen Hygienemoment dar.

12. So wie man nach einem Abendessen, bei welchem das Gemurmel der Stimmen unsere Ohren schwächt und die vollkommene Stimmung in uns einen gewissen Ekel auslöst, das Bedürfnis nach gesunder Einsamkeit verspürt, genauso muss man in Anbetracht des Chaos auf dem gegenwärtigen Markt der philosophischen Ideen den Strenge- und Härtestatus erreichen. Die knappe, strenge Reflexion zeigt sich also nur noch als ein Symptom der Arbeitsbescheidenheit anstatt als Zeichen einer intellektuellen Überlegenheit. Für diejenigen, die in dieser strengen Darstellungsform das Zeichen einer Abwesenheit von analytischer Klarheit und einen Mangel in der Bestimmung der Strukturen sehen wollen, die dort (vielleicht zu sehr) synthetisch präsentiert sind, habe ich beschlossen, dem ersten Buch ein zweites, analytischeres und detaillierteres hinzuzufügen, in dem alles, was

sich im ersten Buch befindet, einen angemessenen Darstellungsraum findet.¹⁹

Diese zwei Formen entsprechen den beiden Pflichten gegenüber den Anderen: die Einfachheit durch eine kurze und klare Darstellung und die Strenge im Beweisen durch eine analytische, längere Annäherung. Allerdings bewahrt eine analytische Annäherung das Ergebnis langer Studien und einer langen Arbeit voller Reflexion und Sedimentierung vor der gegenwärtigen Mode, alles und irgendetwas zu veröffentlichen. Es gibt nichts Verhängnisvolleres für die Suche nach dem Wissen als die aktuelle Mode der Philosophie (und nicht nur der Philosophie), die daraus besteht, immer präsent zu sein, sich immer auszustellen, Kongress- oder Workshoptiere zu sein, alles zu veröffentlichen, was man denkt. Und dies nur deshalb, weil man etwas im wöchentlichen Rhythmus sagen oder veröffentlichen muss. Man wohnt also so der Geburt beinahe komischer Figuren bei, die nichts mit dem Wissen an sich zu tun haben, die sich auf ihr konstantes Erscheinen und auf ihre Überdarstellung, die Maßeinheit ihres Erfolgs, berufen (es geht hier ebenso um renommierte Akademiker wie auch um arme Nachahmer, deren Lust zu reden und zu erscheinen ihren geistigen Raum dominiert). Aber all dies ist nur eine Form des Narzissmus, die mit dem Wissen an sich nichts zu tun hat.

13. Der Verlust jeder Eitelkeit ist der Verlust des narzisstischen Refugiums der Identität des Philosophen, der glaubt, dass es unnötig sei, sein Leben selbst dem Wissen zu widmen und den Sinn dieses Lebens in Frage zu stellen. Dieser Philosoph verflüchtigt sich in seine rein technischen Übungen.

Die Tatsache, sich hinter seinem *Narzissmus der kleinen Diffe-*

¹⁹ Vgl. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. In *Philosophische Schriften*, Bd. V, Berlin, 1885, S. 181/2: »Il faut (...) que l'esprit soit préparé par avance et se trouve déjà en train d'aller de pensée en pensée, pour ne se pas trop arrêter dans un pas glissant et dangereux. Il est bon pour cela de s'accoutumer généralement à ne penser que comme en passant à certaines choses, pour se mieux conserver la liberté d'esprit. Mais le meilleur est de s'accoutumer à procéder méthodiquement et à s'attacher à un train de pensées dont la raison et non le hasard (c'est-à-dire les impressions sensibles et casuelles) fassent liaison. Et pour cela il est bon de s'accoutumer à se recueillir de temps en temps, et à s'élever au dessus du tumulte présent des impressions, à sortir pour ainsi dire de la place où l'on est, à se dire: *dic cur hic? Respice finem*, où en sommes nous? Venons à propos, venons au fait!«

renzen²⁰ zu verstecken, welcher das Ego des Philosophen schützen und ihn am Ufer bleiben lassen könnte, ist nichts anderes als das Zeugnis eines endgültigen Schiffbruchs, das aus dem Entsetzen, sich jeglicher Entdeckung zu verpflichten, besteht. Jeder Gelehrte, der eines Tages den Anblick (oder einfach die Ankunft) von Migranten erfahren hat, jeder Gelehrte, der persönlich die Desorientierung des Migranten erfahren hat oder der dem Schiffbruch entkommen ist, weiß, dass er trotz der bequemen Situationen, trotz der kolossalen Bibliotheken oder der eleganten Akademien (durch die er sich bestärkt und beruhigt fühlt) nie vor dem Schiffbruch sicher ist. Denn der Schiffbruch ist nicht nur außen erlitten worden, sondern auch innen, gemäß einer mehr als singulären figurativen Symmetrie. Der Schiffbruch stellt sich dem Menschen als extreme Möglichkeit dar und ist viel *authentischer* als der Tod. Ein Gelehrter (als Mensch) kann sich niemals vor dieser Möglichkeit schützen. Der Schiffbruch passiert dort, wo es Entdeckung zu machen gibt.²¹ Nur in diesem Sinne, im Sinne einer Entdeckung, eines Triebs, der immer an erster Stelle steht, kann das Denken, jenseits jeglicher Eitelkeit, den überschüssigen Status einer *prôtê Epistêmê* einholen.

Der Erkundungstrieb ist die *elementare Situation des Menschen*. Nun ist die Erkundung des Horizonts der *Epistêmê* nicht weniger gefährlich oder weniger ausschlaggebend als eine geographische, physische Erkundung. Denn als Synthese der menschlichen Desorientierung angesichts der Leere seiner Bestimmung riskiert sie dennoch den Schiffbruch, ist sie eine Situation, für die – glücklicherweise! – nicht der berühmte Ausruf gilt: »Ihr, die ihr gesichert lebet in behaglicher Wohnung!« Der Gelehrte kann nichts anderes tun, als nie zu vergessen, dass er *als Mensch*, was er auch tut und was er auch ist, der Möglichkeit zum Schiffbruch ausgesetzt ist. Es ist dieses Gefühl, das jenseits von jedem *Truthmaker* das, was er tut, »wahr« macht. Das heißt, es ist das Gefühl, sich auf demselben Menschheits-

²⁰ Vgl. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930. In *Gesammelte Werke und Schriften*, 14, London, 1991, S. 474.

²¹ P. Levi, zitiert in *Into the wild*, [J. Krakauer]: »The sea's only gifts are harsh blows, and occasionally the chance to feel strong. Now I don't know much about the sea, but I do know that that's the way it is here. And I also know how important it is in life not necessarily to be strong but to feel strong. To measure yourself at least once. To find yourself at least once in the most ancient of human conditions. Facing the blind death stone alone, with nothing to help you but your hands and your own head.«

niveau der Letzten, der Ausgestoßenen zu befinden, im Bewusstsein dessen, dass es kein Menschheitsniveau gibt.

* * *

Diese Arbeit hat seit dem Jahre 2001 von der freundschaftlichen Hilfe und dem Rat zahlreicher Personen profitiert, welchen ich zu tiefem Dank persönlich verpflichtet bin. Jedoch beinhalten die kommenden Ausführungen dieser Arbeit *nichts Persönliches, rien de personnel*. Der Leser wird infolgedessen keinerlei Bezug zur Person des Autors finden, eine kleine Fußnote im zwölften Kapitel ausgenommen (die jedoch nur aus dem Grunde einer ökonomischeren Darstellung erfolgt). In einer solch langen Zeit (2001–2015), habe ich einige Ideen gefunden, die schon in anderen sehr anspruchsvollen Studien erarbeitet hatten (ohne dass ich mit dessen bewusst gewesen wäre). Solche Studien haben mich veranlasst, die Forschung weiter zu verfolgen. Wichtig erscheint mir zunächst das IMI (*Interrogative Model of Inquiry*) für alles, was die Logik der Frage betrifft. Anschließend hat die Theorie der Pluralität des Selbst, auf analytische Art und Weise von Th. Metzinger (*Being no one*) beschrieben, bestätigt und untermauert, was man phänomenologisch als *hybride Selbstbeziehung* angenommen bzw. vermutet hatte. Jedoch stellt sich eine phänomenologische Interpretation gegen die Grundthese eines Ego-Tunnels (als grober Reduktionismus), da das Ich *kein Tunnel, sondern Horizont ist*. Die Idee einer Dynamik der Theorien, phänomenologisch ausgearbeitet, hat anschließend einen sehr berühmten Vorgänger im Werk von W. Stegmüller gefunden. Das meta-ontologische Modell des XI. Kapitel wurde schon in *Geometry and Meaning*²² ohne ihre spekulativen Absichten, jedoch mit einer sehr scharfsinnigen Struktur bestimmt.²³

Aber das Buch, das dieser Untersuchung über die Möglichkeit einer *Mathesis universalis* als universal primitive Wissenschaft ihre allgemeine Orientierung verschafft hat, ist *La nouvelle alliance (Dialog mit der Natur)* von I. Prigogine und I. Stengers:

²² Vgl. D. Widdows, *Geometry and Meaning*, Stanford, 2004.

²³ Für die Verortung der Analysen in dem Horizont der gegenwärtigen Forschung, siehe das Vorwort zu dem zweiten Band.

»Unsere Wissenschaft wird sich zu dem Universalen öffnen, wenn sie aufhören wird, mit dem Versagen, mit dem sich-für fremd-halten, zu den Sorgen und zu den Befragungen der Gesellschaften, in der sie sich entwickelt, wenn sie endlich fähig wird eines Dialog mit der Natur, deren mannigfaltige Bezauberung sie schätzen könne, und eines Dialog mit den Menschen aller Zivilisationen, deren Fragen sie beachten könne.«²⁴

Ist eine solche Öffnung der Wissenschaft zu dem Universalen nicht dieselbe, die Hegel und sogar schon Kant in der *Kritik der Urteilskraft* anerkannt und als Spekulativ benannt haben?²⁵

Diese Arbeit wurde primär unabhängig von der Erpressung der kommenden Jahre verfasst, das heißt unabhängig von der »Erpressung der Zukunft«, eine Erpressung, welche alle menschlichen Gefühle affiziert. Sie wurde im Geiste einer Entdeckungsreise, im Sinne des folgenden Zitats von Proust verfasst: »Le seul véritable voyage, le seul bain de Jouvence, ce ne serait pas d'aller vers de nouveaux paysages, mais d'avoir d'autres yeux, de voir l'univers avec les yeux d'un autre, de cent autres, de voir les cent univers que chacun d'eux voit, que chacun d'eux est.«²⁶

Hier ist genauso die Identität zwischen dem Jenseits des Bekannten und dem Jenseits des Gesehenen klar, wie das, was im Zentrum des Chiasmus, zwischen der Öffnung der Schau bzw. der Erkenntnis und der Entdeckung neuer Landschaften steht: sein Kern. Was diesen Chiasmus formuliert, sein Kern, ist nur der unbezähmbare, radikale, gewalttätige und vielleicht illusorische Trieb, auf der Suche nach etwas über das Erscheinende hinauszuwachsen: die *Istoria*. Dieses Etwas ist die Antwort auf dieselben Fragen, die wir uns alle stellen:

»All he'd wanted were the same answers the rest of us want. Where did I come from? Where am I going? How long have I got?«²⁷

Dieses Werk gründet sich auf der Hoffnung, welche außerhalb der *Vanitas* fortbesteht, Spuren des Denkens zu hinterlassen, ohne dabei der Hoffnung als Selbstbehauptungs- oder als Anerkennungsmittel zu dienen, oder die *Vanitas* von irgendjemandem erleichtern zu können. Dies kennzeichnet *ipso facto* die Notwendigkeit zur *Demut*.

²⁴ I. Prigogine – I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, 1979, S. 52.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg, 1991, §55, S. 139.

²⁶ M. Proust, *La Prisonnière*, Paris, 1925, S. 69.

²⁷ Vgl. H. Fancher – D. Peoples, *Blade Runner, Movie Script*, 1982.

Einleitung

Denn die Spur als solche ist nur für jemand anderen, im Dienste von jemand anderem, sehr wahrscheinlich unbekannt, sobald derjenige, der sie hinterlassen hat, schon im Zufallsnebel verschwunden ist. Was bis zu diesem Verschwinden bleibt, ist der Geist der Erkundung und einer immer neu gesuchten *Öffnung der Schau*.

»Τί οὖν ποιήσεις
φιλοσοφίας πέρι;
πῆ τρέψῃ ἀγνοουμένων τούτων;«
Platon, *Parm.*, 135 c