

Das Phänomen des Neuen

Versuch zu einem Metaproblem in der Philosophie

Markus Eduard HODEC, 00703249

Innsbruck, Juni 2023

Dissertation

eingereicht an der Universität Innsbruck, Philosophisch-Historischen Fakultät
zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Doktoratsstudium Philosophie an der Philosophisch-Historischen Fakultät

Hauptbetreuerin:

Univ.-Prof. Dr. Paola-Ludovika CORIANDO

Institut für Philosophie, Philosophisch-Historische Fakultät

Betreuer:

doc. Dr. phil. Hans Rainer SEPP

Institut für Deutsche und Französische Philosophie, Faculty of Humanities
Charles University Prague

**Charles University
Faculty of Humanities**

Deutsche und Französische Philosophie



Das Phänomen des Neuen

Versuch zu einem Metaproblem in der Philosophie

Doctoral thesis

Mgr. Markus E. Hodec, BA

Supervisors: doc. Dr. phil. Hans Rainer Sepp

Univ.-Prof. Dr. Paola-Ludovika Coriando

2023

University of Innsbruck, Institute of Philosophy

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides statt durch meine eigenhändige Unterschrift, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle Stellen, die wörtlich oder inhaltlich den angegebenen Quellen entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht.

Die vorliegende Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form noch nicht als Magister-/Master-/Diplomarbeit/Dissertation eingereicht.

28.06.2023

Datum

Unterschrift



Declaration

Hereby I declare that I have written this doctoral thesis by myself, using solely the references and data cited and presented in this thesis. I declare that I have not been awarded any other degree or diploma for thesis or its substantial part. I give approval to make this thesis accessible by Charles University libraries and the electronic Thesis Repository of Charles University, to be utilized for study purposes in accordance with the copyrights.

Prague, 28th June 2023

Markus E. Hodec

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|------------|
| ZUSAMMENFASSUNG..... | III |
| ABSTRACT | IV |
| SCHLÜSSELBEGRIFFE | V |
| KEYWORDS | V |
| VORWORT..... | VI |
| EINLEITUNG..... | 1 |
| 1. GESCHICHTE DES NEUEN..... | 7 |
| 1.1. Zum Begriff des Neuen | 9 |
| 1.1.1. νέος und καινός..... | 9 |
| 1.1.2. Der Begriff des Neuen macht Epoche | 17 |
| 1.1.3. Das Problem der Definition | 23 |
| 1.2. Sein und Werden | 27 |
| 1.2.1. Elea und Ephesos | 27 |
| 1.2.2. Nietzsches Wiederkehr | 30 |
| 1.2.3. Hegels Vermittlung..... | 33 |
| 1.2.4. Kontinuität und Sprung..... | 38 |
| 1.3. Wissenschaftsgeschichte..... | 49 |
| 1.3.1. (Dis-)Kontinuierliche Wissenschaft | 50 |
| 1.3.2. (Dis-)Kontinuierliche Methodologie | 60 |
| 1.3.3. Grenzen der Wissenschaftsgeschichte | 67 |
| 1.4. Fortschritt | 72 |
| 1.4.1. Antike | 73 |
| 1.4.2. Bewegung des Fortschritts..... | 77 |
| 1.4.3. Vorschrift | 86 |
| 1.5. Das Neue als das Letzte..... | 94 |
| 1.5.1. Biblisches καινός und νέος | 94 |
| 1.5.2. Eschatologie..... | 99 |
| 1.5.3. Totalität und Vorläufigkeit | 107 |

| | |
|---|------------|
| 2. METHODE DER KÄNOLOGIE..... | 113 |
| 2.1. Neologie | 113 |
| 2.2. Känologie..... | 118 |
| 2.2.1. Dialektik | 132 |
| 2.2.1.1. Hegel | 133 |
| 2.2.1.2. Adorno | 143 |
| 2.2.1.3. Bewegung der Negation..... | 151 |
| 2.2.2. Negative Dialektik | 155 |
| 2.2.2.1. Statik und Dynamik | 156 |
| 2.2.2.2. Kritik an Hegel..... | 160 |
| 2.2.2.3. Das Negative der Dialektik | 166 |
| 2.2.2.4. Übergang zur Phänomenologie..... | 170 |
| 2.2.3. Phänomenologie | 176 |
| 2.2.3.1. Von Adorno zu Husserl..... | 177 |
| 2.2.3.2. Husserl | 183 |
| 2.2.3.3. Das Neue als Phänomen sui generis..... | 193 |
| 2.3. Känologische Methode | 197 |
| 2.3.1. Erste Person Singular..... | 204 |
| 2.3.2. Vom Datum zum Wesen..... | 215 |
| 2.3.3. Das eingeschlossene Dritte..... | 226 |
| 2.3.4. Subjekt-Objekt..... | 240 |
| 3. MATERIAL DER KÄNOLOGIE..... | 256 |
| 3.1. Kreativität | 261 |
| 3.1.1. Creatio ex nihilo | 265 |
| 3.1.2. Zufall..... | 269 |
| 3.1.3. Einfall | 272 |
| 3.2. Innovation | 284 |
| 3.2.1. Vor der Nutzbarkeit | 285 |
| 3.2.2. Ordnung und Organisation | 291 |
| 3.2.3. Innovationsmanagement..... | 298 |
| 3.3. Die Ware Neues..... | 304 |
| 3.3.1. Produktion des verdinglichten Neuen..... | 304 |
| 3.3.2. Konsumation des marktformigen Neuen..... | 309 |
| 3.3.3. Ausfall aus der Warenform..... | 317 |
| 4. FAZIT | 322 |
| 5. SIGLENVERZEICHNIS | 327 |
| 6. LITERATURVERZEICHNIS | 328 |

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit am Phänomen des Neuen versteht sich als einleitender Aufbau der Känologie. Damit verfolgt sie zwei Ziele. Einerseits handelt es sich um die Etablierung eines neuen philosophischen Begriffes und einer eigenständigen philosophischen Methode, der Känologie. Andererseits gilt der Hauptumfang dieser Untersuchung der erst beginnenden Problematisierung des Phänomens des Neuen.

Um die systematische Betrachtung des Neuen vorzunehmen, ist die Arbeit in drei Abschnitte geteilt, die jeweils ein eigenes Teilergebnis hervorbringen. Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit der Geschichte des Neuen. Exemplarisch Bezug nehmend auf die ontologische Opposition von Heraklit und Parmenides, weist das Neue sich als Phänomen aus, das präziser behandelt werden kann in Hinblick auf das *Werden*, anstatt in Hinblick das *Sein*.

Der zweite Abschnitt widmet sich der Methode. Die känologische Methode stützt sich dabei einerseits auf die Dialektik, wie sie von Hegel formuliert und von Adorno weiterentwickelt wird. Andererseits bezieht Känologie Anleihen bei der Methode der Phänomenologie, namentlich der Husserlschen. Aus der gegenseitigen Ergänzung beider Pionierleistungen ergeben sich für die Känologie vier methodologische Hauptelemente: *Erste Person Singular*, *Vom Datum zum Wesen*, *Das eingeschlossene Dritte* und *Subjekt-Objekt*.

Nachdem die *Geschichte des Neuen* nachgezeichnet und die *Methode der Känologie* aufgerichtet ist, gilt es das *Material des Känologie* in Augenschein zu nehmen. Waren die ersten beiden Abschnitte wesentlich notwendige Schritte in der Herauentwicklung der Känologie, so markiert der dritte Abschnitt ein kontingentes und partikulares Vorhaben mit einem dementsprechenden Ergebnis. Diese erste känologische Analyse widmet sich der europäischen Moderne, d. h. der Entwicklung des Neuen von der Kreativität der Aufklärung bis zur vollständigen Subordination unter geltende Marktmechanismen.

Innerhalb der vorliegenden Materialauswahl bezeichnet das Neue nicht nur ein Attribut besonders profitabler Waren und Güter, sondern entwickelt sich darüber hinaus selbst zu einem der Warenform angepassten Phänomen, dessen Gedeih oder Verderb der jeweils aktuellen Marktlogik unterworfen ist. Gerade der Ausfall aus der Warenform ist es jedoch, der, unter den vorfindlichen Bedingungen, das Neue in seiner Phänomenalität ausweist.

Känologie sucht nach einem belastbaren Begriff des Neuen, der die Breite des Phänomens abdeckt, auch wenn damit der Begriff seiner Definition verlustig geht. Doch ist das Phänomen des Neuen augenscheinlich und offensichtlich derart variabel und dynamisch, dass, sobald nur einige wenige scheinbar paradoxe Aspekte des Neuen benannt werden, das Vorhaben undurchführbar und unsinnig ist, sagen zu wollen: *Das ist das Neue*.

Abstract

The present work on the phenomenon of the new sees itself as an introductory structure of kainology. In doing so, it is pursuing two goals. On the one hand, it seeks the establishment of a new philosophical concept and an independent philosophical method, kainology. On the other hand, the main scope of this investigation applies to the problematization of the phenomenon of the new.

In order to take a systematic look at the new, the work is divided into three sections, each of which produces its own partial result. The first section deals with the history of the new. Exemplifying the ontological opposition of Heraclitus and Parmenides, the new emerges as a phenomenon that can be treated more precisely in terms of becoming rather than in terms of being.

The second section is dedicated to the method. The kainological method is based on the one hand on dialectics as formulated by Hegel and further developed by Adorno. On the other hand, kainology borrows from the method of phenomenology, namely Husserl's. The complementarity of the two pioneering achievements results in four main methodological elements for kainology: first person singular, from fact to Wesen, the included middle and subject-object.

After the history of the new has been traced and the method of kainology established, it is time to examine the material of kainology. If the first two sections were essentially necessary steps in the development of kainology, the third section marks a contingent and particular project with a corresponding result. This first kainological analysis is dedicated to European modernity, i. e. the development of the new between the creativity of the enlightenment and the complete subordination under current market mechanisms.

Within the present selection of materials, the new not only designates an attribute of particularly profitable goods, but also develops itself into a phenomenon adapted to the form of the goods, whose success or failure is subject to the current market logic. However, it is precisely the drop out of the commodity form that, under the existing conditions, reveals the new in its phenomenality.

Kainology is looking for a resilient concept of the new that covers the breadth of the phenomenon, even if this means a concept with lacking definition. But the phenomenon of the new is apparently and obviously so variable and dynamic that as soon as only a few seemingly paradoxical aspects of the new are named, it is impracticable and nonsensical to try to say: *This is the new.*

Schlüsselbegriffe

Neu, das Neue, Känologie, καινός, νέος, Werden, Bewegung, Statik, Dynamik, Kontinuität, Bruch, Wiederkehr, Sprung, Fortschritt, Eschatologie, Totalität, Vorläufigkeit, Negation, Dialektik, Phänomenologie, Kreativität, Innovation, das Neue als Ware, Heraklit, Hegel, Husserl, Adorno.

Keywords

New, the New, Kainology, καινός, νέος, becoming, movement, static, dynamic, continuity, break, return, leap, progress, eschatology, totality, provisionality, negation, dialectics, phenomenology, creativity, innovation, the New as a commodity, Heraclitus, Hegel, Husserl, Adorno.

Vorwort

Die Arbeit an dieser Dissertation war begleitet vom Verfassen unzähliger Förderanträge und Stipendienansuchen. Die Reaktionen fielen nicht nur gemischt, sondern ausgesprochen konträr aus. Kaum gab es lauwarmes Echo; entweder wurde das Projekt mit Lob beladen und damit jedwede Freiheit in der Ausarbeitung gestattet, oder das bloße Vorhaben eine Untersuchung des Neuen zu unternehmen hat zu erbittertster akademischen Ablehnung, ja zur ausgelebten Wut gereizt. Diese Polarisierung war mir davor nicht bewusst und der Affront, den einige in unserer philosophischen Gemeinschaft empfanden, war nicht beabsichtigt. Dafür möchte ich mich entschuldigen und hoffe mit der vorliegenden Dissertation eine Motivation bereitzustellen für eine mögliche wissenschaftliche Antwort. Ich versichere mit größtem Nachdruck, dass die Untersuchung des Neuen den Mittelpunkt meiner philosophischen Arbeit darstellt und ich schon aus Respekt vor dem Thema jeglicher Kritik an der hier präsentierten Herangehensweise offenstehe. Mehr noch, ich wünsche mir für das Neue einen akademischen Diskurs, der sich aus unterschiedlichen Perspektiven an der Problemstellung beteiligt.

So möchte ich den Einen danken für Ihr Vertrauen und Ihre Unterstützung, den Anderen danke ich vorneweg für Ihre Kritik am Phänomen und die Schärfung der Thematik.

Besonderer Dank gilt meiner Familie und meinen Freunden, allen voran meinen Eltern Elfriede und Eduard Hodec für ihre bedingungslose Unterstützung, Sofia Gandini für die liebevolle sowie scharfsinnige Begleitung, Manuel Froschauer für den logistischen Beistand und allen Freundinnen und Freunden, die, gefragt oder ungefragt, in den letzten Jahren mehr über das Phänomen des Neuen gehört und gesagt haben, als sie wohl erwartet gehabt hatten.

Außerdem möchte ich Hans Rainer Sepp dafür danken, mir die Philosophie als Verb, als Philosophieren, näher gebracht zu haben. Er ist ein Doktorvater, der beides vereint: philosophisches Profil und menschliche Größe. Auch Paola-Ludovika Coriando als Doktormutter gilt mein größter Dank. Sie war von Anfang an vom Thema überzeugt und hat niemals gezögert, mich bei der Umsetzung dieses Vorhabens zu unterstützen.

Weiterer Dank gilt allen hilfsbereiten Kolleginnen und Kollegen aus Philosophie, Griechischer Philologie, Sprachwissenschaft und anderen Disziplinen, sowie den Angehörigen der Universitäten in Prag und Innsbruck. Stellvertretend seien genannt: Marius Sitsch, Lutz Niemann, Paul Herden, Benjamin Kaiser, Filip Gurjanov, Lenka Vinterová, Karel Novotný, Georg Stenger, Roberto J. Walton, Christian Vogel, Alfred Dunshirn und Peter-Arnold Mumm.

Einleitung

Nichts in diesem Buch ist neu. Alles wurde bereits geschrieben oder gesagt. Doch es fand immer nur beiläufige Erwähnung. Das Neue ist in vielen Klassikern der Philosophie präsent. Es ist dies eine Präsenz des Statthalters, Stellvertreters und Substitutes für das Unsagbare und Unmessbare an ihm selbst, das Neue ist der Kitt für seinen selbstverschuldeten Bruch im Denken. Das Beiläufige in das Zentrum zu rücken ist die Motivation dieser Arbeit. Es handelt sich um den Versuch, konsequent eine Sache, das Neue, in den Fokus zu bringen. Dies erfordert die Bereitschaft selbst mit dem Philosophieren zu beginnen, wenn auch die Untersuchung nah an den angeführten Quellen bleibt. Groß ist der Respekt vor den philosophischen Pionierleistungen, doch meldet sich der Ruf eines Phänomens wie es das Neue ist manchmal zu laut, um ihm nicht zu folgen und dabei ausgetretene Pfade verlassen zu müssen, auch wenn das bedeutet, den Quellen nicht in jeder Konsequenz zu folgen. Das bedeutet durchaus Begriffe zu dehnen, sie in ihren janusköpfigen Wahrheiten ernst zu nehmen und ihre Funktionen auch im Bereich des Nichtbegrifflichen aufzusuchen. Wer grundsätzlich ausschließt, dass Vor- oder Nichtbegriffliches doch auch mit Begriffen beizukommen ist und dies ein probates Mittel des Philosophierens darstellt, wird diese Untersuchung kategorisch ablehnen. Wer meint, Vor- oder Nichtbegriffliches, die werdende Bewegung des Begriffes, sei von der Philosophie überhaupt nicht behandelbar, umso mehr. Das eigentliche Problem der Philosophie, wenn ihr denn einmal die Begriffe in Bewegung geraten, ist, nicht gänzlich die Sprache zu verlieren. Auf zweites wird gemeinhin und zurecht hoher Wert gelegt, doch wird das erste bitterlich vernachlässigt. Eine Philosophie des Neuen bedarf ebendieser Bewegung, um nicht *hic et nunc* zu veralten und sich selbst abzuschaffen.

Das Neue wird zum überwiegenden Großteil bloß exemplarisch, singular empirisch, beleuchtet. Einmal ist es ein Beispiel aus der Technik, ein andermal aus Kunst oder Sprache, wieder ein andermal aus Gesellschaft und Politik, usf. Eine Phänomenologie des Neuen bedeutet aber eben kein Beharren auf etwas Verfügbarem, sei es ein Telefon, ein Gemälde oder ein Modell der Warenzirkulation, sondern eine Erforschung des sich bis kurz vor der Verfügbarkeit Entziehenden. Die Frage nach der Verfügungsgewalt, also etwa darüber, ob eine „neue“ Theorie Eingang findet in den wissenschaftlichen Diskurs, ist von einer Phänomenologie des Neuen nicht zu klären. Sie kann höchstens Hinweise darauf geben, inwiefern Mode und Verbreitungsstrategien des Neuen, als das, was ihr nicht verwandt sein kann, ein ihr Verschiedenes darstellen.

Bis dato gibt es keine umfangreiche systematische philosophische Untersuchung des Phänomens des Neuen. Lediglich Stückwerk, wenn auch inspiriertes und inspirierendes, widmet sich dem Neuen. Das hat einen guten Grund: Das Neue ist philosophisch nicht ohne Weiteres behandelbar. Es muss erst in seinem Problemcharakter herausgestellt werden, bevor es bearbeitet werden kann. Der vorläufigen Erfassung des Problems überhaupt und dessen Prozesse, d. i. der Methode, ist der mehrheitliche Umfang dieser Untersuchung gewidmet. Die Notwendigkeit dieses Umstandes ist einfach dargelegt, denn wäre der Problemcharakter ohne Weiteres offenkundig und damit von vornherein wissenschaftlich thematisierbar, so wäre das Neue gewiss bereits weitaus intensiver beforscht. Eine grundlegende Erschwernis stellt der Umstand dar, dass das Neue nicht positiv fassbar ist. Es tritt nicht als wissenschaftliches Datum auf, welches sich wiederum mit einem standardisierten Verfahren abarbeiten lässt. Dadurch steht es im Bann entweder von willkürlicher Zufälligkeit oder immanenter Systematik. Nicht zu wissen wie es weiter gehen soll, mündet meist in der Aufgabe des Problems oder in einer ideologisierten Erstarrung. Diese Aporien sind das häufige Schicksal einer Philosophie des Neuen. Doch nur weil diese unergiebig polarisierende Inakzeptanz ist, nur weil weder Arbitrarität noch Tautologie eine überzeugende Alternative darstellen, so bedeutet das nicht, dem Phänomen sei schlicht nicht zu begegnen. Es bedeutet lediglich, dass eine Philosophie des Neuen nicht mit einer positiven Definition des Neuen schließen kann. Alle anderen Annäherungen bleiben indes intakt und offen. Sich nicht vom Fehlen des *einen* Zugangs, des vollständigen und abschließenden Zugriffs, entmutigen zu lassen, ist die Aufgabe aller Philosophie: Wird es unterlassen das Denken in jenem Bezirk des Unbestimmten anzustrengen, so gibt diese sich auf.

Die Un-Fassbarkeit eines Phänomens, die Notwendigkeit einer beweglichen und variablen Analyse ist im Übrigen vielen Wissenschaftsbereichen durchaus vertraut. Auf der Suche nach Invarianten wird, wo diese nicht eindeutig definiert werden können, der Variante, dem Variablen sein Recht zugestanden. Allen voran der Mathematik und den auf ihr aufbauenden Wissenschaften gestehen wir das Recht mit Variablen zu arbeiten fraglos zu, während die Philosophie ausnahmslos hin auf das Feste und Unbewegliche getrieben wird. So wie es der religiösen Beruhigung dient, nicht katholischer als der Papst sein zu müssen, wird im Gegenteil die Philosophie gezwungen, arithmetischer als die Mathematik zu sein. Die Verwendung von Variablen wird der Philosophie versagt.

Trotz aller Beiläufigkeit des Neuen innerhalb der Philosophie, ist es in all ihren Teildisziplinen vertreten. Tatsächlich gab und gibt es eine rege Auseinandersetzung mit dem Neuen in wissenschaftshistorischer und wissenschaftstheoretischer Hinsicht. Jedoch gehen selbst dort die Beiträge nur selten über den Umfang kurzer Aufsätze oder Tagungsbeiträge hinaus. Ohne Zweifel

weisen einige dieser Ausarbeitungen hohe Qualität und äußerst originelle Ansätze auf. Ungeachtet dessen wird dem Neuen nicht die Ehre einer umfassenden Betrachtung zuteil. Die vorliegende Arbeit widmet sich ebendiesem Auftrag. Das Thema des Neuen soll nicht nur kurz angerissen, sondern im Detail entwickelt werden. Die zugrundeliegende Motivation folgt der Überzeugung, dass mit der Arbeit am Neuen spezifische Probleme und Eigenheiten der Philosophie im Allgemeinen herausgestellt werden können, die die gründliche Bearbeitung erforderlich machen und einen großen Umfang des Forschungsprojektes legitimieren.

Die vorgeschlagene Methode zu einer Phänomenologie des Neuen ist dessen beweglicher Inhalt. Die Methode der vorliegenden Arbeit kann als eine systematisch aufgebrochene Dialektik unter phänomenologischer Perspektive benannt werden. Namensgebungen wie Dialektische Phänomenologie oder Phänomenologische Dialektik bieten sich an. Doch der Name tut vorläufig noch wenig zur Sache. Die Sache selbst, d. h. vor allem ihre Bewegung stehen im Mittelpunkt. Das Phänomen des Neuen in seiner spezifischen Bewegung und in seinem Werden herauszustellen, ist nicht nur eine inhaltliche Herausforderung, sondern ebenso sehr ein methodisches Wagnis, da das Neue in seiner Bewegung das klassische Bild einer zur ewiggleichen Anwendung geronnenen Methode übersteigt. Das Neue weist dynamische und paradoxe Aspekte auf, die es dem alltäglichen methodischen Ablauf, wonach zuerst eine Methode eindeutig formuliert wird, um sie danach auf ein Phänomen anzuwenden, entziehen. Deshalb wird vorgeschlagen, die sich an Offenheit und Beweglichkeit orientierten Teile zweier methodologischer Grundausrichtungen der modernen europäischen Philosophie, zu verbinden, um daraus eine spezifische Methode für das Phänomen des Neuen zu erarbeiten, wenn auch damit der Methodenbegriff im strengen Sinne überschritten wird. Auf der einen Seite liefert die phänomenologische Methode Edmund Husserls Anknüpfungspunkte für die Frage, wonach bei der Erforschung des Neuen überhaupt gesucht werden kann und welche Rolle dabei das Suchen selbst einnimmt. Auf der anderen Seite nimmt die vorliegende Untersuchung Anleihen bei der Dialektischen Philosophie, allen voran G. W. F. Hegels *Wissenschaft der Logik* und der darauf aufbauenden *Negativen Dialektik* von Theodor W. Adorno, um der Variabilität im Werden und der Dynamik des Neuen Rechnung zu tragen. Nur in ihrer Wechselwirkung, so die hier vorgebrachte methodologische Überzeugung, kann Phänomenologie ihren humanwissenschaftlichen Perspektivismus entfalten, ohne dabei auf den Begriff des Begriffes und der Gesellschaft verzichten zu müssen, und es kann andererseits Dialektik in ihrer negativen Gestalt derart zur Geltung kommen, dass dabei ihr grundlegender Anspruch, nämlich das Nichtbegriffliche mit den Begriffen aufzutun, eine erkenntnistheoretische Ausprägung bekommt, die das metaphysische Höhenstreben der Dialektik verhindert und damit das Neue als offenes und vor allem im

nachdrücklichen Sinne menschliches Phänomen überhaupt erst erforschbar macht. Die vorgestellte Methode ist dahingehend humanwissenschaftlich, als sie jegliches Hinaus- und Hinabgleiten über oder vom Menschen vermeidet, um den darin gründenden theologisierenden, naturalisierenden oder formalisierenden Abweichungen von der Sache selbst eine Absage zu erteilen.

Das Neue bewegt sich, in inhaltlicher wie in methodischer Hinsicht zwischen Wissenschaft und Philosophie. Die moderne und äußerst junge Differenzierung zwischen Wissenschaft und Philosophie, wenn überhaupt davon gesprochen wird, lässt sich als epistemologischer Grenzstreit bezeichnen. Während Wissenschaft davon handelt welche Fragen beantwortbar sind, geht es der Philosophie um die stellbaren Fragen. Beide fühlen sich dabei in ihrer Exklusivität wohlig fein. Jene in der der Exaktheit, diese in der des Umfangs. Auch in ihrer Vergessenheit über ihre eigene Geschichte teilen sie ein Los: einmal wird die Exaktheit als zeitlos geglaubt, ein andermal ist das Ganze ohne Zeit. Dabei spielt ihnen ihr je eigener Anspruch in die Karten. Die Wissenschaft kann sagen was exakt ist – die Antwort auf jeweils historisch beantwortbare Fragen –, die Philosophie kann prüfen, wonach zum Zeitpunkt der Fragestellung gefragt werden kann. Die Suche nach dem Neuen stellt dabei eine Ausnahme dar. Zwar wird das Neue wie jegliches andere Phänomen oder Problem entweder exakt oder umfassend behandelt. „Entweder“ in ausschließendem Sinne, denn es wird als zeitlos-exakte Antwort, oder aber als zeitlos-umfassende Frage behandelt. Jedoch weist das Neue als Phänomen mit höchst eigenwilliger Dynamik auf die Möglichkeit hin im Bewusstsein dieses Streites von eindeutiger Bestimmbarkeit und vieldeutiger Möglichkeit auf ihren eigenen Zeitkern hin. Das Phänomen des Neuen wird. Es kann nicht sein. Weder die spezifisch-exakte, noch die umfassend-schauende Strategie, die ihrerseits, abseits aller Verwertbarkeitsdiskussion, Schwierigkeiten hat ihren Umfang zu bezeichnen, füllen den Begriff des Neuen. Das aber ist deren Vorgabe. Sie beide wollen ausfüllend, d. h. abschließend Zugriff erhalten auf das Neue und scheitern eben daran. Diese Unzulänglichkeit zu reflektieren, sie nicht zu vergessen, ist der erste Schritt zu einer Phänomenologie des Neuen. Dialektik und Phänomenologie geben dabei lohnende Impulse, haben doch beide in ihrem Innersten jenen Kampf der eigenen Unzulänglichkeit auszutragen. Die paradigmatische Offenheit, sich nicht für die Frage oder die Antwort entscheiden zu müssen, gekoppelt mit dem Bewusstsein vom eigenen Werden, ihr Wissen über die Veränderlichkeit, gerät nämlich beiden zum Vorteil: der Frage nach dem Neuen und ihrer Beantwortung.

Die genannten Rahmenbedingungen bedingen eine gewisse Problematik bei der Textgestaltung. So gibt es denn Überschneidungen, auseinanderstrebende und kollidierende, inhaltliche und (philosophie-)historische Bezüge. Beim Aufbau des Buches musste folglich zwischen

historischer Chronologie und kategorialem Aufbau entschieden werden. Beide Architekturen haben ihre Vor- und Nachteile. Während die chronologische Folge ein besseres Verständnis der kontinuierlichen Entwicklung geben kann, darüber wie das Neue entlang der europäischen Geistesgeschichte konzeptualisiert wurde und wird, bietet die kategoriale Ordnung die Möglichkeit spezifische Teilaspekte des Neuen in den Blick zu nehmen, um so letztlich zu einer deutlicheren Komposition des Gesamtphänomens zu gelangen und eine gleitendere Darstellung zu ermöglichen. Um schließlich der Problematik einer Vermengung noch nicht entwickelter Unterkategorien und Teilbegriffe des Neuen zu entgehen, wurde der zweite Ansatz gewählt. Zudem ermöglicht der erste Ansatz nicht über das Neue nur im Präsens und nur in Präsenz zu sprechen und verliert damit die nötige Dynamik. Das Neue aber ist, wie zu zeigen sein wird, nur im Werden; wenn es also noch nicht da ist – denn ab dem Moment des Daseins wird es Historie. Das historisch unsagbare Präsens aber ist das einzig Interessante und das worüber zu sprechen ist. Das Präsens ist ein Kollidieren mit einer Wand. Der Weg zur Wand ist Historie. Der Weg hinter der Wand ist Religion. Relevant ist der ständige Aufprall. Friedrich Nietzsche hat den präsenten Aufprall mit seiner Genealogie in die Philosophie gebracht. Das Neue kann nur im Präsens, d. h. unvollendet und widersprüchlich, betrachtet werden. Ludwig Wittgenstein ist hierbei noch ernster zu nehmen, als auf den ersten Blick ersichtlich: „Der Widerspruch ist nicht als Katastrophe aufzufassen, sondern als eine Mauer, die uns zeigt, daß wir hier nicht weiter können.“¹ Nicht nur ist die Wand des Widerspruch keine Katastrophe, sie ist das innerste Bedürfnis der Philosophie ebendort anzusetzen.

Hieraus ergibt sich die Einteilung des vorliegenden Projekts in drei Abschnitte. Erstens behandelt die *Geschichte des Neuen* dessen Begriffsdebatten und Ausdifferenzierungen vom antiken Griechenland, seiner Aufteilung des Neuen in zwei unterschiedliche Begriffe und dem Disput zwischen Sein und Werden, über die moderne Wissenschaftsgeschichte, bis hin zum Fortschrittsbegriff und der Ausgestaltung des Neuen als dem Letzten in der christlichen Eschatologie. Zweitens gilt es eine *methodische Klärung* vorzunehmen, wie sich dem Phänomen des Neuen überhaupt zuzuwenden ist. Der Abschnitt zur Methode weist den größten Umfang auf und beinhaltet zweifellos die kontroversiellsten Einblicke in das Phänomen. Drittens und letztens widmet sich die Untersuchung der *materialen Entwicklung* des Phänomens des Neuen von der Kreativität, über die Innovation hin zu seiner Produktion als Ware.

Es scheint mir durchaus wahrscheinlich, dass das vorliegende Forschungsvorhaben auch mit anderen, gänzlich unähnlichen, philosophischen Vorgaben, als dies Hegel, Husserl und Adorno

¹ Wittgenstein, Ludwig: Zettel, Oxford 1967, S. §687.

sind, durchgeführt werden kann. In der Ausweisung des phänomenalen Nomadentums des Neuen, drängen sich allerdings die genannten Wegweiser auf. Die verfügbaren philosophischen Werkstoffe entfalten eine Betrachtung, die sich an Fundamenten abarbeiten, welche weitestgehend dem Wirkungsbereich der Phänomenologie und der Dialektischen Philosophie zuordenbar sind. Dies ist jedoch kein Appell die Suche nach dem Neuen jenen Perspektiven exklusiv zuzusprechen. Im Gegenteil, aus Respekt vor dem Thema ist es notwendig den vorgeschlagenen Weg für andere Zugangsweisen offenzuhalten und diese gar zu provozieren, wo sie sich dem Neuen als Thema höchster Ernsthaftigkeit widmen. Das sich daraus ergebende Gespräch kann einer Suche nach dem Neuen nur zuträglich sein. Dies erklärt auch die große Zahl zitierter Autorinnen und Autoren aus allen Teilgebieten der Philosophie und teils darüber hinaus. Mit Ausnahme von Hegel, Husserl und Adorno, trachtet die Untersuchung nach keiner systematischen Exegese aller erwähnten Quellen und der ihrer AutorInnen sonstigen veröffentlichten Schriften. Diese Untersuchung zielt – und das kann nicht oft genug betont werden – auf die Sache des Neuen. Das Phänomen hat oberste Priorität, selbst wenn dabei ein Textauszug einer bestimmten Quelle andere Verwendung findet, als das im Gesamtwerk der betreffenden Autorin oder des betreffenden Autors der Fall sein mag; auch und gerade dann. Das Phänomen des Neuen ist im nachdrücklichsten und exklusivsten Sinne in das Sichtfeld zu rücken. Es gilt darum auch darauf hinzuweisen, welche Stimmen nicht zu Wort kamen. Trotz des Umfangs des vorliegenden Buches musste auf eine eingehendere Bezugnahme auf die Schriften folgender Autoren verzichtet werden (weiterführende Studien und das hiernach angestrebte Habilitationsverfahren werden diesen Faden jedoch wieder aufnehmen): Aristoteles, Plotin, Francis Bacon, Charles Sanders Peirce, Henri Bergson, Alfred North Whitehead, Paul Tillich, Karl Mannheim, Karl R. Popper, Ernst Bloch, Eugen Fink und Imre Lakatos.

1. Geschichte des Neuen

Das Neue wird mit den unterschiedlichsten Konnotationen versehen. Einmal ist es Verheißung, ein andermal Verdammung, einmal radikale Singularität, ein andermal ewig wiederkehrendes Gleiches, einmal wird es temporal bestimmt, ein andermal als Qualität.

In diesem Abschnitt werden die unterschiedlichen Ansatzpunkte und Herangehensweisen zur Annäherung an das Phänomen des Neuen zusammengetragen. Abgesehen von wenigen Ausnahmen steht die europäische Geistesgeschichte zur Beobachtung.

Das erste Kapitel widmet sich dem *Begriff des Neuen*. Begriff ist hier noch (vorphilosophisch) als konzeptuelle semantische Einheit zu verstehen. Zu fragen ist, welche Wörter für das Neue in Anspruch genommen werden, wie es bestimmt wird bzw. wie sie bestimmt werden und welche Verschiebungen in der Bedeutung Hinweise geben auf mögliche Ansatzpunkte zur weiteren Untersuchung. Der Begriff des Begriffes nimmt im Verlauf der Beforschung des Neuen einen beweglichen und fließenden Charakter an, der in diesem Kapitel noch nicht entwickelt wird. Der Begriff des Neuen bedeutet hier die möglichst starre und leicht handhabbare Bedeutungseinheit des Wortes *neu* in der Geistesgeschichte. Zu Beginn steht eine Sammlung der Einträge in den unterschiedlichen Lexika zur Aufgabe, um einen groben semantischen Rahmen zu setzen. Hierbei geht es vor allem um die Sammlung von Kontinuitäten oder auch Widersprüchen und Umstellungen in der Geschichte des Begriffes des Neuen. Auf die Wörterbücher folgen Primärquellen. Zur Betrachtung kommt Literatur aus der Zeit der Vorsokratik und der griechischen Klassik, allen voran Platon; einige Hinweise aus der Renaissancephilosophie, Deutschem Idealismus sowie aus der (im vorliegenden Falle meist deutsch- oder französischsprachigen) Philosophie des 20. Jahrhundert; und schließlich den jüngsten Hinweisen auf Möglichkeiten zur Bearbeitung des Phänomens des Neuen.

Im zweiten Kapitel *Sein und Werden* stehen die ontologischen oder metaphysischen Grundlagen des Begriffes des Neuen zur Diskussion. Über das Pfeil-Paradoxon Zenons, das helle Feuer und den wechselhaften Fluss Heraklits bis zur ewigen Wiederkunft Nietzsches gelangt die Untersuchung zu den beweglichen Architekturen der Philosophien von Emmanuel Levinas, Gilles Deleuze und Jacques Derrida. Schließlich listet das Kapitel dialektische und geschichtsphilosophische Ansätze G. W. F. Hegels, Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos auf. Mutet es, für den heutigen philosophischen Jargon, als das altertümliche Kapitel des Abschnittes an, so muss festgestellt werden, dass es sowohl philosophiehistorisch, wie auch (proto-)methodologisch die eigentliche Grundlage der Auseinandersetzung darstellt.

Die *Wissenschaftsgeschichte* stellt das dritte Kapitel dieses Abschnittes dar. Wie bei allen anderen Teilbereichen, kann auch hier keine Vollständigkeit garantiert werden. Um dem Phänomen des Neuen in seiner Spezifität besonders nahe zu kommen, wird auf einen umfassenden Überblick verzichtet und nur aus eindeutigen Beispielen ausgewählt. Das Kapitel fokussiert sich im Großen und Ganzen auf zwei Autoren bzw. auf zwei exemplarische Werke, die sich wissenschaftstheoretisch explizit auf das Neue beziehen: Thomas S. Kuhn mit *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen* und Paul Feyerabend mit *Wider den Methodenzwang*. Problemstellung des Kapitels ist es Spezifika herauszuarbeiten, die die Philosophie in ihrer Suche nach dem Neuen mit den formalistischen Wissenschaften teilt, oder die beide in ihrer Methode trennen. Außerdem gilt es die Transdisziplinarität des Problemcharakters des Neuen herauszustellen.

Das vierte Kapitel behandelt den *Fortschritt*, einen der zentralen Begriffe für eine Phänomenologie des Neuen. Der Fortschrittsbegriff ist ohne Zweifel einer der meistbeforschten Begriffe aus dem Umfeld des Phänomens des Neuen und gibt deshalb die besondere Schwierigkeit auf, all jene Implikate auszulesen, die nicht direkt auf das Neue in seiner Phänomenalität verweisen. Als markante Konstante bei der Betrachtung des Fortschritts zeigt sich das Moment der subjektiven, gesellschaftlichen oder auch der ökonomischen *Wertung*. Im Fortschrittsbegriff zeigt sich erstmals die normative Komponente des Neuen. Die maßgeblichen Quellen liefern Eric R. Dodds, Adorno, Nietzsche und Walter Benjamin.

Das Neue als das Letzte betitelt das fünfte und letzte Kapitel des ersten Abschnitts. Es behandelt das Neue innerhalb der christlichen Heilsgeschichte bzw. der Apokalypse. Beide, Verheißung und Offenbarung, sind, in Anbetracht des Neuen, eng verknüpft, da das Neue in der christlichen Gestalt nach einer absoluten Absage des Alten und Bestehenden verlangt. Neben unterschiedlichen theologischen Quellen, liefern Hans Jonas, Ernst Bloch und Paul Tillich die wesentlichen Auskünfte.

Um einen ersten Einblick in die Vielfalt des Neuen zu geben, leitet der erste Abschnitt ein mit zwei Hinweisen von Heraklit und Charles Baudelaire:

„Die Sonne neu an jedem Tag.“ (DK 22B6)

„Die Gifte flöß uns ein, die wir zur Stärkung brauchen! | Wir wollen, so die Flammen unser Hirn entzünden, | Ob Himmel oder Hölle, tief in den Abgrund tauchen, | Tief in das Unbekannte, *Neues* dort zu finden!“¹

¹ Baudelaire, Charles: *Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen*, Stuttgart 1984, S. 279f.

1.1. Zum Begriff des Neuen

„Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά“ –

„Sokrates, sagt er [Meletos; MEH], frevle, indem er die Jugend verderbe und die Götter, welche der Staat annimmt, nicht annehme, sondern anderes neues Daimonisches.“ (Platon, Ap. 24b,c)

Um den Begriff des Neuen herauszustellen, gilt es zuvorderst seine für die philosophische Betrachtung relevante Genese aus der altgriechischen Sprache nachzuvollziehen. Dem Gemeinplatz, die antike Welt hätte in ihrem Traditionalismus keinen Begriff des Neuen gehabt und stets das Alte und Eingesessene nobilitiert, ist eine Absage zu erteilen. Die alten Griechen kannten sogar zwei Wörter für das Neue: Neos (νέος) und Kainos (καινός). Die genauere Bestimmung der einzelnen Wortbedeutungen, sowie deren Gemeinsamkeiten und Gegensätze stellen die ersten Schritte zur Herausstellung des Phänomens des Neuen und seiner Problematisierung dar.

1.1.1. νέος und καινός

Im Standardwerk von Henry George Liddel und Robert Scott¹ werden die Wörter wie folgt definiert: νέος als „young“, „youthful“, „suited to a youth“, „new“, „fresh, unexpected“, „strange“, „untoward“, „evil“, „lately“, „just now“, „most recently“, „anew“, „afresh“; und καινός als „new“, „fresh“, „newly-made“, „Newly“, „afresh“, „newly-invented“, „novel“. Auch finden sich bei καινός verstärkte Hinweise auf Momente des Unüblichen, „new-fashioned“, „unusual“ und „strangeness“.

Im *Cambridge Greek Lexicon*², herausgegeben von James Diggle, kommen die ersten Unterschiede und Gemeinsamkeiten noch klarer in den Blick: νέος wird bezogen auf Personen, „young in age“, „young“, „youthful“, „young man or woman“, „young creatures“ (auf Lebewesen im Allgemeinen ausgedehnt), auch bezogen auf Tiere, „newly born“, „young“, „fresh“. Gleichzeitig treten Bedeutungen auf wie „childish“, „new and unfamiliar“, „just begun“, „(of fish) recently caught“, „(of blood) freshly shed“, „additional to what went before (of pain, suffering)“, „succeeding or replacing what went before (of a race of men, generation of people)“, „first (day of the month)“, „unforeseen“, „untoward“, „disturbing“, „lately“, „recently“,

¹ Liddel, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart (Hg.): A Greek-English lexicon, Oxford 1996.

² Diggle, James (Hg.): The Cambridge Greek Lexicon, Cambridge 2021.

„freshly“, „once again“. καινός teilt mit νέος Bedeutungen wie „new“, „recent“, „fresh“, verstärkt allerdings die Gewichtung auf „replacing that which formerly existed“, „subversive“, „revolutionary“, „newly found und (of things) not commonly met with“, „strange“, „unheard of“, „unsettling“.

Bei Wilhelm Pape³ wiederum findet sich stark ausgeweitetes Bedeutungsspektrum von νέος: νέος bezeichnet zwar auch vorrangig Neues im Sinne des neuen oder jungen Menschen (als Gegensatz zu παλαιός), wird jedoch in Bezug auf Zustände sowohl verwendet für das noch nicht Dagewesene, wie für das noch nicht lange Daseiende. Es bezeichnet Unerwartetes, Befremdendes, Neuerungen, die gemacht werden (etwa in Staat und Politik), auch Unerfahrenheit, Leidenschaftliches und Übereiltes. καινός dagegen wird in seinem Umfang eingeschränkt. Es teilt sich bei Pape die Bedeutung des noch nicht Dagewesenen mit νέος, ist ungewöhnlich, fremd und unerwartet. Das Alte werde allerdings durch καινός nicht aufgehoben.

Robert Beekes sammelt die folgenden Bedeutungen in seinem etymologischen Wörterbuch⁴: νέος steht für „new“, „young“, „youthful“, „unusual“, „unheard“; lässt sich aber auch nachweisen in der Verwendung von „the last one“, „first member“, „tender“, „fresh“. Auch „to make new“ und „to renew“ finden sich neben „to innovate (in political organization)“. καινός erfährt eine schärfere Trennung von νέος. Es bedeutet „new“, „newlyfound“, „unexpected“, aber doch auch „a first member“, „introduce innovations“, „renovate“. Markant sind zwei Hinweise auf die Verwendung des Wortes: einmal im Bergbau, „cut out a new (type of) stone“ und ein andermal in der Religion, „consecration of a temple“, „inaugurate“.

Bei Hjalmar Frisk⁵ treten die Nuancen beider Wörter noch klarer zutage: νέος bedeutet „neu“, „jung“, „jugendlich“, „ungewöhnlich“, „unerhört“, „schlimm“; auch im Sinne von „novissimus“, „letzter“; „jung“, „jugendlich“, „zart“, „frisch“. Auch die Wiederholung tritt auf als „von Neuem“. „Neu machen“, „Neuern“, „(im Staatswesen) Neuerungen machen“, werden genannt. καινός bezeichnet das „Neue“, „Neuerfundene“, „Unerwartete“. Es wird als Ausdruck des Bergbaus ausgewiesen: „ein neues Gestein anhauen“. Außerdem wird es, gleich νέος, für Neuerungen im Staate verwendet und der Gebrauch als Handlung wird betont: „Erneuern“, „Neues bringen“, „zum ersten Mal benutzen“, „Tempelweihe“.

Das *Deutsche Wörterbuch*⁶ der Gebrüder Grimm nimmt beide, sich bereits abzeichnenden, Bedeutungsfelder in den Eintrag „neu“ auf. Neu sei sowohl erst oder unlängst entstanden,

³ Pape, Wilhelm: Handwörterbuch der griechischen Sprache in vier Bänden, Braunschweig 1842.

⁴ Beekes, Robert: Etymological dictionary of Greek, Leiden/Boston 2010.

⁵ Frisk, Hjalmar: Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1960.

⁶ Grimm, Jacob; Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, München 1984.

geschehen, gemacht oder beginnend, als auch das Ungebrauchte, nicht Abgenutzte und Frische, das verjüngt, verbessert, kräftigt und an die Stelle des Alten tritt. Es sei etwas anderes als das Vorhergehende, bilde aber andererseits eine Fortsetzung oder Wiederholung des Früheren. Es sei das bisher Unbekannte und Fremde, wodurch es ungewöhnlich und seltsam werde, oder aber der noch unerfahrene Neuling, bis hin zur neuerungssüchtigen und reformfreundlichen Person. Es bilde einerseits einen Gegensatz und andererseits keinen ausgesprochenen Gegensatz zum Alten heraus, oder sei schlicht etwas Neues, wie der Neumond, oder etwas frisch Gewachsenes, eine Erstlingsfrucht, Tau oder Schnee.

Auch Nachschlagewerke in christlicher Tradition verweisen auf die Begriffe *νέος* und *καινός*. Exemplarisch ist das von Lothar Coenen und Klaus Haacker herausgegebene *Theologische Begriffslexikon zum Neuen Testament*⁷ genannt, welches beide griechischen Begriffe im Eintrag „alt/neu/jung“ anführt. *νέος* wird abermals als „neu“, „frisch“, „jung“, „jugendlich“, aber auch als „noch nicht dagewesen“ beschrieben; der temporale Charakter wird betont als zum jetzigen Augenblick gehörig, neu, noch nicht dagewesen und neu in Erscheinung tretend. Im Spektrum von Umsturz, Revolution, neuerlangter Würde oder Stellung sowie jüngerem Alter, werde der Gebrauch von *νέος* im profanen Griechisch im zeitlichen Sinne verstanden. *καινός* wird definiert als „Neuheit“, als „Tätigkeit des neu Machens“, „Erneuern“, „Eröffnens und Weihens“. Betont wird, dass es „der Art nach neu“ sei, etwas, das „bisher noch nicht war“, oder „zum ersten Mal gebraucht oder gemacht“ werde. Das Wörterbuch verweist ausdrücklich auf den profanen Gebrauch des Wortes *καινός* als des im Vergleich zum Bisherigen Neuen im qualitativen Sinne, etwas, das besser sei als das Alte, im Unterschied zu *νέος* als einem zeitlichen noch nicht Dagewesenen. Gleichzeitig wird aber explizit darauf hingewiesen, dass die Unterscheidung zwischen *νέος* und *καινός* im Verlauf der weiteren Entwicklung des Profangriechischen sukzessive zurückging.⁸

Das *Historische Wörterbuch der Philosophie*⁹, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, bringt eine erste philosophisch relevante Ordnung in den zu entwickelnden Begriff

⁷ Coenen, Lothar; Haacker, Klaus (Hg.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Witten 2010.

⁸ In demselben Eintrag finden sich darüber hinaus Bezüge auf den Bedeutungskomplex des Neuen im hellenistischen Judentum, verdichtet in den Übersetzungen aus der hebräisch-aramäischen Bibel in die griechische Septuaginta. Die griechischen Vokabel *νέος* und *καινός* haben ihre hebräischen Parallelen. Ebenso wie sich in der griechischen Bibel mit *καινός* und *νέος* zwei Wörter für das Neue finden, weise der hebräische Tanach derer zwei auf: *הָדָשׁ* (*hadaš*) und *זָעִיר* (*zā'ir*). In der Übersetzung vom Hebräischen ins Griechische werde dabei „zā'ir“ in der Bedeutung von „jung“ stets mit *νέος* übersetzt, während „hadaš“ überwiegend in *καινός* sein Äquivalent finde; nur vier Ausnahmen mit der Verwendung von *νέος* bestätigen die Regel. Ohne Zweifel ließen sich hier noch weitere wertvolle Hinweise für eine weiterer Begriffsbestimmung finden. Dem Umfang dieser Untersuchung geschuldet, wird dies auf spätere Arbeiten verschoben.

⁹ Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1984.

des Neuen. Jürgen Moltmann und Norbert Rath definieren im dazugehörigen Eintrag *Neu, das Neue* das griechische Begriffspaar wie folgt: „Von den beiden griechischen Adjektiven bezeichnet νέος das Neue (N.) der Zeit und dem Ursprung nach, καινός das N. der Art und Qualität nach. Beide treffen sich in der Bedeutung: unbekannt, unerwartet, überraschend, unerhört, wunderbar.“¹⁰ Es wird allerdings davon ausgegangen, dass das Neue von der griechischen Philosophie nicht thematisiert wurde, da es Kontingenz in sich trägt und demzufolge dem Göttlich-Wahren nicht entspreche. Eine These, die zu prüfen sein wird; umso mehr als sehr wohl auf die antike Verwendung der Begriffe hingewiesen wird – genauer auf deren beiläufige Nennung. Eine konkrete begriffliche Ausformulierung des Neuen als eigenständige Thematik sehen die Autoren erst in den Apokalyptiken des Judentums und des Christentums.¹¹

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass sich νέος und καινός ein weites Bedeutungsspektrum teilen, welches mit „neu“, „jung“ und „frisch“ umfasst werden kann, während sich andererseits erste Spezifika und Differenzen bestimmen lassen. Einerseits weist νέος temporale Eigenschaften auf, die ein Alter bestimmen und (weitgehend) das Neue in eine Kontinuität mit dem Alten stellen, ohne dieses abzulösen. καινός auf der anderen Seite werden qualitative Eigenschaften beigemessen, die einen inhaltlichen Gegensatz zum Alten darstellen und dieses ablösen.

Im nächsten Schritt gilt es nun die Verwendung der Wörter νέος und καινός in der antiken griechischen, vornehmlich der philosophischen, Literatur abzuhandeln (dem Neuen im Kontext der Offenbarung ist das Kapitel 1.5. *Das Neue als das Letzte* gewidmet).

Ein erster und besonders ausdrucksvoller Bescheid findet sich in einer Passage aus dem *gefesselten Prometheus* von Aischylos:

„ἀλλ’ εἰσορῶ γὰρ τόνδε τὸν Διὸς τρόχιν, τὸν τοῦ τυράννου τοῦ νέου διάκονον· πάντως τι καινὸν ἀγγελῶν ἐλήλυθεν.“ (Aischyl. Prom. 941-943)

„Doch sieh! Kronions Läufer zeigt sich dort dem Blick, | Des jungen [νέου] Götteroberhauptes Beamteter; | Auf alle Fälle bringt er eine Neuigkeit [καινὸν].“¹²

Bzw. in modernerer Übersetzung:

„Doch sehe ich ja dort den Läufer nahn des Zeus, | Der seinem Oberherrn, dem jungen [νέου], Dienste tut. | Ganz sicher Neues [καινὸν] uns zu künden, kommt er her.“¹³

¹⁰ Vgl. Moltmann, Jürgen; Rath, Norbert: *Neu, das Neue*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel 1984, S. Sp. 725-.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Aischylos: *Der gefesselte Prometheus*, in: *Werke*, Stuttgart 1845.

¹³ Aischylos: *Der gefesselte Prometheus*, in: Zimmermann, Bernhard (Hg.): *Tragödien*, Mannheim 2011.

Besonders aussagekräftig ist die Textstelle, da in ihr beide Wörter, mitsamt deren Differenzen, aufscheinen. νέος, das ist der neue und noch junge Herrscher Zeus, der nicht etablierte Gott, dessen Macht nicht lange währen wird, glaubt man Prometheus; und καινός, das sind die Neuigkeiten, das Neue, das wir noch nicht wissen, das einen Gegensatz zum bereits Gewussten enthält.¹⁴ νέος gewinnt an dieser Stelle einen eindeutig pejorativen Charakter, während καινός wertfrei, weil gänzlich unbekannt, bleibt. Auch in den *Eumeniden* findet νέος abwertende Verwendung, wenn die Erinnyen erklären, „Welch ein Umsturz nun durch Zwang | Neuen [νέων] Rechts“ (Aischyl. Eum. 490-491).¹⁵

Platons Werk weist νέος und καινός, in deren unterschiedlichen Wortformen, an zahlreichen Stellen auf. Neos findet sich als „νέος“, „τὸ νέον“, „νέω“, „νέους“, etc. in zahlreichen Dialogen, ebenso wie Kainos als „καινός“, „καινόν“, „καινά“, „καινὰ“, „(οὐδὲν) καινότερον“, etc. Beispiele finden sich in den Dialogen *Symposion*, *Nomoi*, *Politeia*, *Alkibiades I*, *Phaidon*, *Parmenides* und der *Apologie des Sokrates*. So berichtet Sokrates im *Symposion* von seinem Gespräch mit Diotima über das Verhältnis von Natur und Liebe:

„Wenn du also glaubst, sprach sie, daß die Liebe von Natur auf das gehe, worüber wir uns oft schon verständigt haben, so wundere dich nur nicht, Denn ganz ebenso wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen, immer zu sein und unsterblich. Sie vermag es aber nur auf diese Art durch die Erzeugung, daß immer ein anderes Junges statt des Alten zurückbleibt. [ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ].“ (Platon, Smp. 207c,d)

Und direkt weiter:

„Denn auch von jedem einzelnen Lebenden sagt man ja, daß es lebe und dasselbe sei, wie einer von Kindesbeinen an immer derselbe genannt wird, wenn er auch ein Greis geworden ist: und heißt doch immer derselbe, ungeachtet er nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer [νέος] wird und altes verliert an Haaren, Fleisch, Knochen, Blut und dem ganzen Leibe.“ (Platon, Smp. 207d,e)

¹⁴ Eine andere Nennung beider Vokabeln in einem Satz aus Aischylos' *Persern* (Aischyl. Pers. 666; hier herangezogen: Aischylos: *Die Perser*, München 1944.) kommt auf Grund ihrer umstrittenen und ungeklärten Übersetzungsfragen für eine Begriffsklärung von καινός und νέος nicht oder nur begrenzt in Frage.

1) „ὅπως κοινὰ γὰρ κλύησις νέα τ' ἄχη.“

2) „ὅπως καινά τε κλύησις νέα τ' ἄχη.“

Da an dieser Stelle keine Entscheidung zwischen κοινὰ und καινά getroffen werden kann, muss diese Frage der Griechische Philologie überlassen werden und die Textstelle scheidet für die Betrachtung des Neuen aus.

¹⁵ Aischylos: *Eumeniden*, in: *Tragödien*, Mannheim 2011.

Das Neos-Neue bezeichnet hier zweierlei: einmal die Ablöse des Alten durch ein anderes Junges, ein andermal das Altern derselben (lebenden) Person. Dieses bedeutet eine zeitliche Änderung desselben, welches trotz aller Änderung stets dasselbe bleibt und eine Kontinuität ausbildet, während jenes scheinbar einen Bruch vollzieht. Scheinbar ist der Bruch jedoch, weil das Vermögen, die Motivation qua Zeugung unendlich und unsterblich zu sein als Generationensprung vollzogen wird, der zurückweist auf die angestrebte Unsterblichkeit der sterblichen Natur bzw. Liebe. In der Bewegung von Kontinuität bleibt auch eine Stelle in den *Nomoi*, wenn sie auch dem Begriff Komponenten hinzufügt.

„[A]lles was noch jung [τὸ νέον] ist seinem Körper und seiner Stimme keinen Augenblick Ruhe zu lassen vermag, sondern sich beständig zu bewegen und Töne hervorzubringen sucht und bald hüpfet und springt und vor Lust gleichsam scherzhafte Tänze aufführt, bald in alle möglichen Töne ausbricht.“ (Platon, Leg. 653d,e)

Neos ist das Unbeständige, dessen Beständigkeit eben darin liegt keine Ruhe zu finden, sich zu bewegen und in seiner dauerhaften Bewegung einen jugendlichen und sprunghaften Beiklang erhält. Dieser Sinn verstärkt sich noch in der *Politeia*.

„Nun weißt du doch, daß bei jeder Sache der Anfang das wichtigste ist, besonders bei einem jungen [νέω] und zarten Wesen. Denn da gerade wird es am ehesten geformt und so geprägt, wie man ein jedes geprägt haben will.“ (Platon, Rep. 377a,b)

Dem Jugendlichen, Sprunghaften und stets Unbeständigen wird das Zarte beigelegt, im Sinne des leicht Form- und Prägbaren, des in seinem Charakter (noch) Veränderbaren. Das Neos-Neue, νέος bzw. τὸ νέον, ist in den genannten Auszügen das Junge, welches es noch nicht lange gibt, es ist frisch und vital, es ist das noch nicht Alte, voller Bewegungsdrang, Formbarkeit und Veränderbarkeit. Es steht demzufolge in keinem inhaltlichen Gegensatz zum Alten und ist gleicher Art bzw. kann gleicher Art sein. Das Alte hinterlässt ein gleichartiges Neos-Neues. Demgegenüber bedeutet das Kainos-Neue bereits bei Platon einen (weitgehend) differenten Nebensinn. Ein erster Hinweis findet sich im – vielleicht nicht von Platon selbst verfassten, aber gewiss platonisch-akademischen – Dialog *Alkibiades I*.

„Wenn du etwas nicht Richtiges behauptest, und es ist gerade möglich dies durch eben die Rede nachzuweisen, wie schon früher, meinst du denn da etwas Neues [καινά] und andere

Beweise hören zu müssen, gleich als wären die alten abgenutzt wie Kleider[...]?“ (Platon, Alk. I 113e)

καίνος ist hier nicht das verbrauchte und veränderte Alte, oder das Altern selbst; καίνος, das sind nicht die verschlissenen Kleider, sondern es wären die neuen, anderen Kleider. Dadurch gewinnt in besagtem Auszug das Kainos-Neue die Konnotation keinen notwendigen Bedarf vorzuweisen. καίνος ist im *Alkibiades I* eine entbehrliche Neuerung, ein verzichtbarer Zusatz eines Anderen. Ganz ähnlich verhält es sich im *Phaidon*.

„Doch hast du deinen Freunden oder mir noch einen letzten Wunsch zu sagen, der Kinder wegen, oder – ist dir ein anderes besonders lieb, was wir erfüllen könnten? Nichts anderes [οὐδὲν καϊότερον], sprach er, mein lieber Kriton, als was ich immer sage[.]“ (Platon, Phd. 115b)

Das Andere, das Neue, welches καίνος birgt, oder bergen könnte, ist hier überflüssig. Sokrates bleibt in seiner letzten Botschaft beim bereits Gesagten und Alten, und für ein Anderes, ein unähnliches Neues, gibt es keinen Bedarf; nichts Besonderes oder Neues lässt er ausrichten. Dadurch bleibt das Kainos-Neue im Dunkeln und dem Publikum unbekannt. Die Verbindung von καίνος und Ähnlichkeit zeigt sich wieder im *Parmenides*, wenn auch in Form der weitaus komplexeren zur Debatte stehenden Ding-Begriff-Korrelation.

“Es ist also nicht möglich, daß etwas einem Begriff ähnlich ist, noch ein Begriff etwas anderem; wo nicht, so erscheint immer ein anderer Begriff über jenen, und wenn jener wieder ähnlich ist, noch einer, und niemals hört dieses Erscheinen eines neuen [καίνον] Begriffes auf, wenn der Begriff dem, was ihn in sich aufgenommen hat, ähnlich sein soll.“ (Platon, Prm. 132e-133a)

καίνος liefert hier eine Annäherung an die Diskontinuität des Neuen, doch gibt die Passage eine besondere Schwierigkeit auf, da sie ein Spiel mit der Mehrdeutigkeit von Ähnlichkeit treibt. Auf der einen Seite stellen die „neuen Begriffe“ eine eindeutige Folge dar, die auf einem Ablauf von Ähnlichem aufbaut. Auf der anderen Seite jedoch weisen die „neuen Begriffe“ eine innere Differenz auf, nämlich jene mit dem Ding, das sie bezeichnen sollen. Aus diesem Unterschied von Begriff zu Ding wiederum entspringt das unentwegte Erscheinen neuer Begriffe. So steht deren Erscheinung zwar in einer (mehr oder weniger) kontinuierlichen Folge und auch der Begriff zielt auf Ähnlichkeit mit dem Ding – beides sind semantische Komponenten eines Neos-Neuen –, der neue Begriff selbst aber ist vom alten Begriff als ihn ablösender unterschieden

und verweist damit auf Kainos-Neues. Besonders bemerkenswert dabei ist, dass die fortwährende Bewegung des Begriffs einer Konsequenz seiner Korrelation zum Ding entspringt, d. h. das Ding einen beständig sich wandelnden Begriff „über“ sich fordert. In den *Nomoi* wird das nicht Kontinuierliche und bisweilen ungreifbare Ereignen von καινός abermals thematisiert.

„Aber, beim Zeus, Freund, scheint man dir denn jetzt in den anderen Staaten so zu verfahren? Denn ich für mein Teil, soweit meine Wahrnehmung reicht, weiß nichts davon, dass das was du jetzt angibst, irgendwo geschähe, außer bei uns und bei den Lakedämoniern, sondern, dass stets einige Neuerungen [καινὰ] im Tanze, sowie überhaupt in allem was sonst zu den musischen Künsten gehört, vor sich gehen, und zwar nicht etwa durch gesetzliche Bestimmungen, sondern durch einen unregelmäßigen Geschmack, der weit entfernt davon ist immer derselbe zu bleiben und an demselben Genuss zu finden, wie du von den Ägyptern erzählst, und vielmehr jeden Augenblick wechselt.“ (Platon, Lg. 660a,b)

καινός, als Neuerung im Tanz oder den Künsten, gehe vor sich abseits gesetzlicher Bestimmungen, d. h. abseits einer gesetzten Bahn, und ist bestimmt als unregelmäßig, wechselhaft und in ständiger Änderung. Abermals zeigt sich das Kainos-Neue als variabler Lauf. Mit einem ausgesprochen anschaulichen Beispiel aus der *Apologie des Sokrates* wird die Bestandsaufnahme Platonischer Fingerzeige abgeschlossen.

„Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά“ –
„Sokrates, sagt sie, tue Unrecht, indem er die Jugend [νέους] verderbe und sich nicht an die Götter halte, an die sich die Stadt hält, sondern statt dessen an andere neue [καινά] dämonische Mächte.“ (Platon, Ap. 24b,c)

Es handelt sich dabei abermals um eine jener seltenen antiken Passagen, in denen beide Wörter vorkommen. νέος tritt wieder als Jugend auf. Es verweist auf den gefährdeten, weil leicht formbaren, Teil der Gesellschaft, der in Gefahr sei von den Lehren Sokrates' verdorben zu werden. Diese Gefahr wiederum geht von dem Umstand aus, dass Sokrates den (offiziellen) Gottheiten nicht folge – und nicht nur das –, sondern vielmehr „andere und neue dämonische Mächte“ annehme oder gar stifte. Das Neos-Neues tritt in seiner einfachsten Gestalt des zählbaren Alters auf, während das Kainos-Neue in aller Deutlichkeit den Bruch mit der Gegenwart ausdrückt, einen Bruch, der nicht einfach nur das Vorhandene bricht, sondern mittels einer Neuerung ablöst oder abzulösen versucht. καινός gipfelt in der Bedeutung des vormals (noch) nicht

Gewesenen und stellt einen inhaltlichen Gegensatz zum Alten dar. Es ist nicht gleicher Art des Alten und wird nicht von diesem hinterlassen.

Insoweit lässt sich resümieren, dass in der Griechischen Klassik das Neos-Neue überwiegend Temporales und das Kainos-Neue überwiegend Qualitatives bezeichnen. Das Neue als philosophische Problematik bleibt allerdings wenig bestimmt. Es kann zwar nicht davon gesprochen werden, die Griechische Klassik hätte es, dem Alten huldigend, gänzlich verpasst das Neue philosophisch zur Sprache zu bringen. Alleine das Vorhandensein zweier oszillierender Begriffe für das Neue widerlegt diesen Gemeinplatz der Geistesgeschichte. Es kann allerdings ebenso wenig behauptet werden, dass sich klare Definitionen und ein explizit gemachtes philosophisches Konzept zum Neuen finden lassen.¹⁶ Das Neue wird beiläufig erwähnt, zwar an äußerst relevanten Stellen der jeweiligen Werke, aber es bleibt beiläufig und in seiner Bedeutung implizit. Die erste explizite – und wahrlich emphatische – Konzeption des Neuen findet sich in der Epoche der Renaissance.

1.1.2. Der Begriff des Neuen macht Epoche

Die Renaissance zelebriert geradezu ihre Verkündung des Neuen. Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* hält fest: „Die Reflexion auf das N. und das Verständnis der eigenen Zeit als ‚neu‘ gehören seit der Renaissance zu den grundlegenden Orientierungs- und Selbstverständigungsleistungen des europäischen Denkens.“¹⁷ Und so fort:

„Mit der Renaissance bricht sich eine Hochschätzung neuer Kenntnisse, Erkenntnisse und Entdeckungen Bahn, die in früheren Zeiten so keine Parallele hat. Daß das N. um seiner selbst willen geschätzt wird, ist selbst etwas historisch Neues. Die Entdeckung des novus orbis, der

¹⁶ Ludger Jansen merkt an, dass es für Aristoteles ein Prinzip für die Entstehung des Neuen als solchem gar nicht geben könne; „[d]ie Entstehungsprinzipien, die beim Entstehen von Neuem mitwirken, sind zunächst einmal Prinzipien für das Entstehen von bereits Vorhandenem. Die Kombination mehrerer solcher Prinzipien aber schafft die *Möglichkeit* für Neues. Für das Neue, insofern es neu ist, kann es daher auch keine Erklärung seines Entstehens geben, sondern nur insofern es Elemente des Alten, schon dagewesenen, enthält.“ Jansen, Ludger: Aristoteles und das Problem des Neuen: Wie kreativ sind Veränderungsprinzipien?, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005, S. 24. Ohne Zweifel ist Aristoteles' Argument schlüssig, doch bleibt die Frage im Raum, wie Jansen bemerkt, ob nicht innerhalb des Bestehens die Entstehung von Neuem möglich sein könne; all das betrifft Neos-Neues. Die weitaus bedeutendere Frage ist, ob Aristoteles' Denkweg überhaupt sinnvoll beschritten werden kann, wenn nicht nach einem Prinzip verlangt würde. Denn die Erfahrung des Mangels einer Erklärung für Kainos-Neues (eben jenes noch nicht Dagewesene) kann schließlich nur auftreten, wenn der Frage nach dem Neuen ein absolutes Erstes, ein Prinzip, vorangehen muss. Die weitere Untersuchung wird darlegen, dass Begriffe wie Prinzip, Schema oder System auf der einen und Neues, Entstehen oder Werden auf der anderen Seite nicht ohne Weiteres korrespondieren.

¹⁷ Moltmann; Rath: Neu, das Neue, 1984.

Neuen Welt, zersprengt seit 1492 endgültig die räumlichen Vorstellungen des alten Weltbildes. Seit dem ausgehenden 16. Jh. erscheint eine Flut von Schriften, die das Signum ‚neu‘ im Titel führen, in allen Bereichen des damaligen Wissenschaftssystems, von der Medizin bis zur Astronomie.“¹⁸

Damit hat sich das Neue seinen Weg geebnet zu einer der wichtigsten (nicht nur) philosophischen Thematiken. Das Neue gewinnt von der Renaissance bis zur Moderne zunehmend an Wertschätzung und Hochschätzung.¹⁹ In der Französischen Revolution schließlich erstürmt das Neue alle Bereiche des Lebens, Denkens und Handelns der Menschen; selbst Datum und Uhrzeit werden, wenn auch bei der Dezimalzeit nur von kurzer Dauer und spärlichem Erfolg, einer grundlegenden Erneuerung unterworfen. Hegel spricht im Vorwort zur *Enzyklopädie* im Jahr 1817 von der „jugendlichen Lust der neuen Epoche [...], welche im Reiche der Wissenschaft wie in dem politischen aufgegangen ist.“²⁰ Seit der Hochrenaissance ein ersehntes Ideal, setze sich das Neue vor allem in den Wissenschaften und den Künsten durch und werde erst seit dem 19. Jahrhundert (wieder) verstärkt mit Skepsis betrachtet und kritisiert, eine Ambivalenz, die schließlich in der Moderne in einer grundlegenden Frage darüber münde, ob und wie Neues überhaupt möglich sei.²¹ So findet sich in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* eine gewagte These.

„[I]n der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor.“²²

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Dies geht soweit, dass im Frankreich des *Grand Siècle* selbst das Modernisierungsvorbild der Renaissance, nämlich die Antike, einem Alterungsprozess unterworfen wird, der die Gegenwart einmal mehr aufwertet. Charles Perrault rezitiert im Jahr 1687 in der Académie française:

„*La belle Antiquité fut toujours vénérable; | Mais je ne crus jamais qu'elle fût adorable. | Je voy les Anciens sans plier les genoux, | Ils sont grands, il est vray, mais hommes comme nous ; | Et l'on peut comparer sans craindre d'estre injuste, | Le Siecle de LOUIS au beau Siecle d'Auguste.*“ –

„Die schöne Antike verdiente immer Verehrung, | Doch nie, glaube ich, Anbetung. | Ich sehe die Menschen der Antike, ohne die Knie zu beugen, | Sie sind groß, das ist wahr, doch Menschen wie wir; | Und man kann den Vergleich anstellen, ohne ungerecht zu sein, | Zwischen dem Zeitalter von LOUIS und dem schönen des Augustus.“ Perrault, Charles: *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, München 1964, S. 165.

²⁰ Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik, Frankfurt/Main 1986 (TWA 8), S. 12f.

²¹ Vgl. Moltmann; Rath: *Neu, das Neue*, 1984. Ähnlich konstatiert Günter Figal: „In der Moderne wird das Neue zum Problem.“ Figal, Günter: *Rückbindungen des Neuen – Überlegungen zur Rettung einer Kategorie der Moderne*, in: Moog-Grünewald, Maria (Hg.): *Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne*, Heidelberg 2002, S. 101.

²² Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/Main 1986 (TWA 12), S. 74.

Das Neue wird in den geistigen Bereich verlegt und diesem alleine zugerechnet, während die Natur nichts Neues hervorbringe. Es lassen sich hier Parallelen zu den griechisch-antiken Wortbedeutungen finden. Auf der Seite der Natur geschieht nichts (wirklich) Neues, sondern ein vielförmiges Spiel von Gestaltungen herrsche vor. Das heißt, Veränderung geschieht sehr wohl, aber lediglich im Spektrum des Neos-Neuen, wie etwa im *Symposion*, als Alter oder Generationsprung. Die Veränderungen, die wahrlich Neues bringen, seien auf geistigem Boden zu suchen. Das wiederum bedeutet, dass sie die menschliche Tätigkeit des Denkens betreffen. So zeigt sich in der Retrospektive auf die antiken Quellen, dass Hegels Hinweis auch hier einer bereits bei Platon auffindbaren Tendenz²³ folgt: Das Kainos-Neue ist (zumindest auch) ein Denk-Akt²⁴; und das bedeutet erstens eine Tätigkeit, nämlich die Tätigkeit des Denkens, und zweitens die Anwesenheit eines Akteurs, nämlich des Menschen. Allerdings, mit dieser „Humanisierung“ des Neuen gerät nicht nur dessen Entstehung in den Blick, sondern eben deshalb auch dessen (Be-)Wertung. Das sichtbar Menschengemachte unterliegt sogleich einer Prüfung durch andere Menschen.

„Bei aller Spannweite der gegenwärtigen Diskussion des N. – sei sie nun modernitätsskeptisch oder modernitätsbejahend – zeichnet sich in ihr die einheitliche Konzeption ab, den Fortschritt zu immer neuem N. als ambivalent zu sehen.“²⁵

Diese bereits in der Antike angelegte Differenz zwischen den Begriffen für das Neue bzw. innerhalb des Begriffes des Neuen ist von großer Relevanz für dessen Untersuchung, denn mit dem Aspekt einer wahrnehmungs- und urteilsbezogenen Spannung, ergibt sich eine erste philosophische Stütze für das weitere Vorgehen, insofern der Begriff des Neuen in seiner Bewegung klarer in Erscheinung tritt.

An dieser Stelle gilt es die Untersuchung in ihrer Entfaltung zu drosseln. Es trifft nämlich zu, dass das Neue seit der Renaissance bis in die Moderne hinein eine Konjunktur erlebt und es ist ebenso zutreffend, dass die Spannweite der Diskussion weite Bereiche der Wissensproduktion

²³ Siehe oben: Beweis und Argumentation im *Alkibiades I*, Rede und Lehre im *Phaidon*, Begriffsbildung im *Parmenides*, Geschmack und Genuss hinsichtlich der Künste in den *Logoi* und schließlich sogar die Abkehr von der offiziellen Religion in der *Apologie*.

²⁴ Arbogast Schmitt hat darauf hingewiesen: „Das Neue der Neuzeit liegt im Sinn dieser Position also in einer Wende des Denkens, das sich von einer Orientierung an der äußeren Ordnung des Kosmos umwendet zu einer Orientierung an der inneren Evidenz der eigenen Denkakte.“ Schmitt, Arbogast: Die ‚Wende des Denkens auf sich selbst‘ und die Radikalisierung des Begriffes des Neuen in der Neuzeit, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002, S. 14.

²⁵ Moltmann; Rath: Neu, das Neue, 1984.

vereinnahmt. So scheint die These, das Neue sei unerforscht, oder zumindest unterforscht, auf den ersten Blick irrig zu sein. Tatsächlich lässt sich keine genuin philosophische systematische Analyse des Phänomens des Neuen finden, die über spezifische Betrachtungen einzelner Teilbereiche, sei es in der Kreativitäts-, oder in der Innovationsforschung hinausgehen. Das Neue bleibt stets und je eine Krücke zur Erforschung eines Einzelphänomens, ohne als Ganzes in den Blick zu rücken. Eine erste Stützung dieser Annahme findet sich bei Ernst Bloch, indem er in Bezug auf das Neue meint, nicht alles, was bekannt sei, sei auch gekannt.

„Das Neue: es geht seelisch in der ersten Liebe um, auch im Gefühl des Frühlings; letzteres hat trotzdem kaum einen Denker gefunden. Es erfüllt, immer wieder vergessen, den Vorabend großer Ereignisse, mitsamt einer höchst bezeichnenden Mischreaktion von Bangen, Gewappnetsein, Zuversicht; es fundiert, bei verheißenem Novum des Glücks, Adventsbewußtsein. Es geht durch die Erwartungen fast sämtlicher Religionen, soweit primitives, auch altorientalisches Zukunftsbewußtsein überhaupt richtig verstanden werden kann; es durchzieht die ganze Bibel, von Jakobs Segen bis zum Menschensohn, der alles neu macht, und dem neuen Himmel, der neuen Erde. Trotzdem ist die Kategorie Novum nicht im entferntesten zulänglich bezeichnet worden[.]“²⁶

Ganz ähnlich argumentiert Schmitt, wenn er festhält, dass das Neue stets aus dem Blick gerate oder nur beiläufig thematisiert werde; dies allerdings aufgrund der radikalen Abkehr vom Alten, wodurch das Neue nicht als folgerichtige Weiterentwicklung des Alten entdeckt werden könne.²⁷ Analog dazu schreibt Uwe Wirth, dem Neuen werde zwar als „revolutionärer Erkenntnisprung“ und „kühner Antizipation“ eine „zentrale epistemologische Rolle [zugewiesen], aber die Untersuchung der beim Entstehen neuer Erkenntnis involvierten Prozesse“ werde dezidiert ausgeklammert.²⁸ Das Neue hat noch keinen philosophischen Begriff. Es ist lediglich ein beliebtes Signum der philosophischen Verlegenheit und wird damit, wenn überhaupt, nur negativ bestimmt. Am drastischsten formuliert dies Figal.

„Als problematisch erweist sich dabei nicht nur die kontrastive Abhängigkeit des Neuen vom Alten – dies also, daß sich das Neue immer nur negativ, im Verhältnis zum Alten behaupten

²⁶ Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1, Frankfurt am Main 1976, S. 230f.

²⁷ Vgl. Schmitt: Die ‚Wende des Denkens auf sich selbst‘ und die Radikalisierung des Begriffs des Neuen in der Neuzeit, 2002, S. 34.

²⁸ Wirth, Uwe: Das Neue als witziger Einfall bei Kant, Jean Paul und Peirce, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002, S. 55.

und bestimmen läßt und darin als solches keine eigene, in sich bestimmte Sachlichkeit hat. Außerdem zeigt sich nun die Tendenz der Kategorie zur inneren Widersprüchlichkeit.“²⁹

Einmal ist das Neue „suspekt, riskant und schlimmer als das Bekannte“³⁰, ein andermal entzieht es sich gar der Zurechenbarkeit³¹, wieder ein andermal wird es so breit gefasst, dass es gleichzeitig alles und nichts bedeuten könnte, sich in Omnivozität verliert:

„Wenn ich vom Neuen im Substantiv spreche, dann meine ich nicht, dass es das Neue als eine abstrakte Idee in Platons Sinne gibt. Alles Neue umfasst schlicht alle Dinge oder Vorgänge, die es noch nicht gab oder gibt oder noch nicht bekannt waren oder sind. Ich verwende den Ausdruck ‚das Neue‘ im Sinne von ‚ist neu‘, also als Eigenschaft bzw. als ein- oder mehrstelliges Prädikat, wobei der Anwendungsbereich schwanken wird, je nach dem, ob die in Frage stehenden Dinge oder Ereignisse ohne weiteren Bezug oder mit Bezug auf Zeit, Raum oder Bewusstsein als neu charakterisiert werden sollen.“³²

Wird einerseits das Unumstößliche der Definition gefordert und gleichzeitig die Variabilität ins Unendliche getrieben, so ist der Pyrrhussieg der formalen Wissenschaft innerhalb der Philosophie errungen: die positivistische Motivation zur Wissensproduktion schadet sich selbst in der Aufgabe eines für sie unlösbaren Problems. Die Untersuchung des Neuen indes kommt nicht voran. Das Neue fordert – die philosophischen Bedeutungsschwankungen seit der Antike bezeugen es – eine flüssige Begriffsarbeit. Andernfalls läuft es Gefahr zwischen den Extremen Dogma und Arbitrarität abzuwechseln. Flüssige Begriffsarbeit bedeutet die Lehren der Antike ernst zu nehmen und dem Hinweis Hegels zu folgen, vom menschlichen Akt des Denkens auszugehen. Wenn Jacques Derrida meint, der Sinn sei weder vor, noch nach dem Akt³³, so heißt dies, den Akt selbst in seiner Tat höher zu schätzen, denn die Zäsur bringe den Sinn zunächst hervor.³⁴ Geschieht dies nicht, so kommen unterschiedliche Begriffe des Neuen durcheinander, oder es wird dem Wunsch nach Ontologisierung, Materialisierung oder Formalisierung

²⁹ Figal: Rückbindungen des Neuen – Überlegungen zur Rettung einer Kategorie der Moderne, 2002, S. 101.

³⁰ Pluth, Ed: Badiou - eine Philosophie des Neuen, Hamburg 2012, S. 166.

³¹ Vgl. Heidbrink, Ludger: Das Neue in der Verantwortung, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008, S. 132.

³² Sukale, Michael: Nichts Neues über Neues?, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008, S. 9.

³³ Vgl. Derrida, Jacques: Kraft und Bedeutung, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 2016, S. 23.

³⁴ Vgl. Derrida, Jacques: Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 2016, S. 111.

nachgegeben, was wiederum die Bewegung des Begriffes stocken lässt. Um ein Beispiel zu geben, inwiefern sich aus einer Konfusion die Mystifizierung des Neuen ergeben kann:

„Das Neue entwickelt sich zu einem temporalisierten Kontrastbegriff, der seine Bedeutung durch die geschichtliche Abgrenzung vom Alten, Überlieferten und Bekannten erhält. Als historische Verlaufsfigur tritt das Neue in Gestalt der Revolution und des Fortschritts, aber auch der Krise und der Katastrophe auf. Es besetzt, insbesondere in der Philosophie und Kunst, die Stelle des Überraschenden und Utopischen, dem in der Wissenschaft die Entdeckung und Erfindung entsprechen.“³⁵

Die Vermengung unterschiedlicher Begriffe des Neuen entzieht es der philosophischen Handhabbarkeit und mystifiziert es; Adjektiv, Substantiv, Historizität, Relationalität, Differenz, Kontinuität, Fortschritt und Revolution, Krise und Katastrophe werden allesamt und in gleicher Weise über alle Bereiche menschlicher Denktätigkeit (mit dem Vermerk auf die Besonderheit von Philosophie und Kunst) ausgebreitet, ohne auch nur Entdeckung und Erfindung in ihren Idiosynkrasien zu schonen.³⁶ Auch wird das Neue nicht nur mystifiziert, als Folge der unbestimmten Definition, sondern, so widersprüchlich es scheinen mag, seinem ganzen „Zauber“ entledigt, indem es in die blanke Relationalität mit dem Alten gesetzt wird. „Unser Blick auf das Neue ist paradoxerweise oft auf das Alte gerichtet“³⁷, schreibt Thomas Widlok. Dieser Satz ist in seiner Kritik ernst zu nehmen, denn er bezeichnet den Umstand dem Neuen als historischer Kategorie zu begegnen und nicht als Phänomen. Es wird retrospektiv als das Geschehen des Neuen im Alten erforscht, wodurch das Neue zur Historie nivelliert ist und seine Neuheit „auszieht“, wie Friedrich Nietzsche meint.³⁸ „Das ‚Wieso?‘ und ‚Wozu?‘ wird mit ‚Woher kommt es?‘ verschmolzen und erschöpft sich mitunter darin.“³⁹ Die Frage nach dem Woher allerdings

³⁵ Heidbrink: Das Neue in der Verantwortung, 2008, S. 145.

³⁶ In ähnlicher Breite wird das Neue schon im 18. Jahrhundert versucht zu definieren: „1) νεον, nouum heißt *unerhört*, erstaunenswert [...] 2) v. *unerwartet*, sonst eben nicht unerhört, nur hier unerwartet, frappant, auffallend [...] 3) v. *ungewöhnlich* d. h. nicht ganz und gar ungebräuchlich, fremd, selten, auch bizarr [...] 4) *neugemacht*, neugebacken, neugeformt. In der Rücksicht wird eine neue Sache nicht erst hervorgebracht, sondern nur neuzusammengesetzt, geformt, aufgestutzt, wo aufgestellt, wo sie noch nicht erschien [...] 5) νεον heißt auch jung, (doch nicht nouus) im Gegensatz des Alters (γερως)[.]“ Ein protestantischer Theologe: Über die heutige und künftige Neologie, Jena 1792, S. 9f.

³⁷ Vgl. Widlok, Thomas: Vergessene technische und soziale Erfindungen, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008, S. 151.

³⁸ „Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken! Es ist nicht lange her, da wart ihr noch so bunt, jung und boshaft, voller Stacheln und geheimer Würzen, dass ihr mich niesen und lachen machtet – und jetzt? Schon habt ihr eure Neuheit ausgezogen, und einige von euch sind, ich fürchte es, bereit, zu Wahrheiten zu werden: so unsterblich sehn sie bereits aus, so herzbrechend rechtschaffen, so langweilig!“ Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, München 1999 (KSA 5), S. 239.

³⁹ Widlok: Vergessene technische und soziale Erfindungen, 2008, S. 151.

ist lediglich als historistische wenig aufschlussreich für eine Suche nach dem Neuen; als genealogische Frage vermag sie ungleich mehr zu entschlüsseln. Dafür gilt es den Begriff des Neuen in Bewegung zu halten und das heißt auch nicht davon auszugehen, dass die philosophische Untersuchung starr in ihrer Beobachtung des Neuen verharren kann, während sich das Phänomen selbst beständig verändert.⁴⁰ In dieser Bewegung der Gegenwärtigkeit des Denkens in der Ausführung tritt (beispielsweise) Gilles Deleuze und Félix Guattari zufolge der Wunsch nach Anfang und Ende, das historisch Abschließende, zurück.

„Denken bedeutet experimentieren, doch das Experiment ist stets das, was sich gerade ereignet – das Neue, das Ausgezeichnete, das Interessante, die an die Stelle der Erscheinung der Wahrheit treten und anspruchsvoller als diese sind. Was sich gerade ereignet, das ist nicht, was zu einem Ende kommt, aber ebensowenig das, was beginnt.“⁴¹

Deleuze und Guattari betonen die Aktualität des Aktes:

„Das Neue, Interessante, das ist das Aktuelle. Nicht das, was wir sind, vielmehr das, was wir werden, was wir dabei sind zu werden, das heißt das Andere, unser Anders-Werden ist das Aktuelle. Das Gegenwärtige dagegen ist das, was wir sind und dadurch gerade auch schon wieder nicht mehr sind. Wir müssen nicht nur den Teil des Vergangenen und den des Gegenwärtigen unterscheiden, sondern tiefer noch den des Gegenwärtigen und den des Aktuellen.“⁴²

1.1.3. Das Problem der Definition

Begriffsarbeit, die der Bewegung des Begriffes und des Phänomens gerecht werden will, kann nicht auf die Definition in ihrem starken Wortsinn zurückgreifen. Den Beginn einer Untersuchung mit einem abgeschlossenen und eben darum de-finiten Bedeutungsspektrum eines Wortes einzuleiten ist für ein dynamisches Phänomen, wie es das Neue schon in analytisch-apriorischem Sinn ist, inkonsequent. Nicht zuletzt Nietzsche hat auf diese Gefahr in noch viel

⁴⁰ Karel Kosík versucht in seiner Vermengung von Phänomenologie und Dialektik dem gerecht zu werden: „Man geht stillschweigend von der Voraussetzung aus, daß in der Geschichte ökonomische Formationen einander abgelöst haben, daß Throne stürzten und Revolutionen siegten, aber die Fähigkeit des Menschen, die Welt ‚wahrzunehmen‘, hat sich angeblich von der Antike bis heute nicht geändert.“ Kosík, Karel: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, Frankfurt am Main 1986, S. 129.

⁴¹ Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: Was ist Philosophie?, Frankfurt am Main 2000, S. 129.

⁴² Ebd., S. 130.

allgemeinerer und grundlegender Weise hingewiesen.⁴³ Statt einer kategorisierenden Vermengung der Begriffe für das Neue bietet sich, aufgrund des Umstandes, dass das Neue im traditionellen Sinne ungeeignet ist einen definitiven Begriff auszubilden, die Möglichkeit den Begriff des Neuen in seiner Konstellation zu sehen. Es gilt darauf zu achten, wo und wie er verwendet wird, wer ihn wann und warum verwendet, worauf er hier und dort hindeutet. Steht das Neue bei Nietzsche neben dem Abweichenden, dem Anderen, dem Kühnen oder Reizenden, dem mit Gewalt Auftretenden⁴⁴, dem Widerspruchs- und Zukunftsvollen⁴⁵, bei Günter Anders neben dem momentan Beunruhigenden⁴⁶, bei Adorno dialektisch vermittelt neben dem Alten und Bekannten⁴⁷, so tritt es in Levinas' *Totalität und Unendlichkeit* als ethische Kategorie auf⁴⁸, Friedrich Schlegel bedeutet es, „wornach auf dem höchsten und niedrigsten Standpunkte, dem Standpunkte der Geschichte, und dem der Neugierde, bei einem Werk gefragt wird“⁴⁹, bei Søren Kierkegaard ist es das Hinzutreten von nicht bereits Enthaltenem⁵⁰ und für Paul Tillich ist das Neue, ob nun besser oder schlechter, jedenfalls die Erscheinung der Krisis des Alten.⁵¹ Die Lösung der begrifflichen Problematik ist ein Fingerzeig auf die Methode dieser Untersuchung. Die vorläufigen Marken lauten wie folgt: es gibt eine produktive Differenz von *νέος* und *καινός*, das Neue ist eine Tatsache des menschlichen Denkaktes, der Begriff des Neuen ist als Konstellation zu fassen. Die Konstellation wiederum bedeutet seine dialektische Verschränkung sowohl mit dem Gegenstand, als auch mit sich selbst.

⁴³ „Die *andre* Idiosynkrasie der Philosophen ist nicht weniger gefährlich: sie besteht darin, das Letzte und das Erste zu verwechseln. Sie setzen Das, was am Ende kommt – leider! denn es sollte gar nicht kommen! – die ‚höchsten Begriffe‘, das heisst die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunstenden Realität an den Anfang *als* Anfang.“ Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, München 1999 (KSA 6), S. 76.

⁴⁴ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, München 1999 (KSA 3), S. 26, 124, 206, 310; Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, München 1999 (KSA 5), S. 358.

⁴⁵ Vgl. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1999, S. 323.

⁴⁶ Vgl. Anders, Günther: *Wesen und Eigentlichkeit, namentlich bei Heidegger*, in: Anders, Günther: *Über Heidegger*, München 2001, S. 33.

⁴⁷ Vgl. Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 2015 (Gesammelte Schriften 6), S. 72.

⁴⁸ Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg und München 2014, S. 317, 362, 402.

Ebenso wie in jüngeren Ansätzen, etwa von Reinhold Görling: „Jenseits des Neuen ist also das Andere, es ist die Möglichkeit des Neuen. Das Neue aber ist schon eine profane Kategorie, etwas, das der Agora und nicht der Aura angehört.“ Görling, Reinhold: *Unerhörtes: Von der Epistemologie zu einer Ethik des Neuen*, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): *Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne*, Heidelberg 2002, S. 140.

⁴⁹ Schlegel, Friedrich: *Athenäums-Fragmente*, in: Strack, Friedrich; Eicheldinger, Martina (Hg.): *Fragmente der Frühromantik*, Bd. 1 Edition, Berlin/Boston 2011, S. 26.

⁵⁰ Vgl. Kierkegaard, Søren: *Die Wiederholung*, München 2015, S. 351.

⁵¹ Vgl. Tillich, Paul: *Kairos I*, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6), S. 15.

„Die Kunst nun oder die Aufgabe, vor welche der Gebrauch der Begriffe die dialektische Methode stellt, ist nun, dieses in jedem Begriff Enthaltene zu bewahren, es also nicht abzuschneiden, nicht durch willkürliche Setzungen oder Festlegungen zu verdecken, aber es gleichzeitig so zum Bewußtsein zu erheben, daß es doch eben aus der Sphäre der Zweideutigkeit oder der schlechten Vagheit eigentlich heraustritt. Das geschieht nun aber nicht durch die Definition, sondern statt dessen durch die Konstellation, in welche die Begriffe treten.“⁵²

Die Schwierigkeit und Aufgabe in der weiteren Bestimmung des Neuen ist demnach dessen eigene Bewegung zuzulassen und zu untersuchen. Der Umstand, dass es sich beim Neuen um einen Begriff *sui generis* handelt, der sich in besonderer Art der Definition entzieht, belegt die philosophischen Schwierigkeiten, nicht jedoch die Unmöglichkeit einer Bearbeitung. Unmöglich bleibt lediglich der Startpunkt als Definition – alles andere ist offen und der philosophischen Bearbeitung zuzueignen. Die Warnung Adornos vor dem Frevel, dass, was nur Resultat und Prozess sein könne, nämlich die Definition, an den Anfang zu stellen, wird beachtet.⁵³ Die sprachliche Herausforderung, ohne Definition nicht in Schweigen verfallen zu müssen, mit Sprache auszudrücken, wofür es vorerst keinen finiten Begriff gibt, kann nicht vermieden werden, jedoch: „Jeder Begriff ist eigentlich ein in sich Dynamisches, und die Aufgabe besteht eigentlich darin, daß man dieser Dynamik irgendwie gerecht wird. Und dabei wird sehr vielfach eben die Sprache als ein Kanon des Gebrauchs der Begriffe zu fungieren haben.“⁵⁴ Damit ist die metabegriffliche Problematik vorerst gelöst und das Problem verschiebt sich in die Methodologie.

Der Begriff des Neuen ist nunmehr das inhaltliche Ziel dieser Untersuchung und nicht dessen formaler Anfang. Die Verwechslung eines Einstiegs in die philosophische Untersuchung mit der Definition seines Begriffes ist nur ein weiterer – wenn auch außerordentlich tiefgründiger – Hinweis auf das grundlegende Missverständnis des Phänomens des Neuen in seiner inwendigen Dynamik.

„Begriffe müssen in ihrer Konfiguration genommen werden. | Daß der Begriff erst im Zusammenhang wahr wird, drückt die Insuffizienz jedes einzelnen aus. – Begriffe bestimmen sich durch ihre Relation | Zumutung: daß es eine Einzelwahrheit überhaupt nicht gibt.“⁵⁵

⁵² Adorno, Theodor W.: Einführung in die Dialektik (1958), Frankfurt am Main 2017, S. 281.

⁵³ Vgl. ebd., S. 286.

⁵⁴ Ebd., S. 283.

⁵⁵ Ebd., S. 339.

Sowie gleich darauf:

„Die Kunst ist nun: dies in ihm an sich Enthaltene zu bewahren, aber zum Bewußtsein zu heben. | Das geschieht durch die Konstellation.“⁵⁶

Das Neue erneuert sich stets, schwankt und wechselt, es muss sich stets erneuern, um neu zu sein, um neu zu werden, um neu zu bleiben. Doch was bedeutet dieser Satz? Es ist hinreichend offensichtlich, dass Begriffe, allen voran jener des Neuen einem Wandel unterliegen. Darum wird es unvermeidbar sein vom Begriff des Neuen am Ende dieses Buches, wenn dieses mehr sein will als bloße Tautologie, anders zu sprechen, als zu Beginn. Der Begriff des Neuen birgt sein Werden.

⁵⁶ Ebd., S. 343.

1.2. Sein und Werden

Das Neue, um das es hier zu tun ist, ist seinem Begriffe nach vieles und einiges, wie im vorhergehenden Kapitel auseinandergelegt. Das folgende Kapitel untersucht das Neue im Gebiet der metaphysischen oder vielmehr ontologischen Nennungen und Konzeptualisierungen. Das Neue, das offensichtlich noch nicht ist, oder noch nicht seit Langem ist – *ist* es, oder *wird* es? Um diese Frage zu klären, gilt es das Neue ausfindig zu machen, wo es mit dem Sein und (weit augenfälliger) mit dem Werden in Verbindung gebracht wird, denn, Schmitt hat darin ganz recht, das Neue wird oftmals als „Resultat und Produkt eines inhaltlich bestimmten Wandlungsprozesses“ bestimmt.¹ Die Ontologie des Neuen setzt sich auseinander mit Werden und Bewegung, Wandel und Veränderung, aufbauend auf dem Begriff des Neuen in all seiner Vorläufigkeit, denn nach Wandel und Bewegung zu fragen sei möglich nur „in einer so radikalen Phänomenologie, dass nicht Begriffe aufgestellt werden wie die Fallen der Wilderer und der Expeditionen.“² Der bewegliche Begriff des Neuen ermöglicht seine Bewegung und sein Werden aufzuklären.

1.2.1. Elea und Ephesos

Die ersten beiden idealtypischen philosophischen Auslegungen besorgen die Eleaten Parmenides und Zenon auf der einen Seite und der Epheser Heraklit auf der anderen. Zenons *Pfeil-Paradoxon*, wonach Bewegung unmöglich sei, ist ebenso in die Philosophiegeschichte eingegangen, wie der strikte Ontomonismus des Parmenides. Zenon hebt die Bewegung auf, indem er behauptet, das Bewegte bewege sich weder im Raum in dem es ist, noch in dem es nicht ist (Vgl. DK 29B4), der abgeschossene Pfeil *ist* folglich immer nur an einem bestimmten Punkt, er bewegt sich nicht, er wird nicht; und doch, der Pfeil bewegt sich paradoxerweise in seinem Flug. Parmenides wiederum verschließt das Sein allem Nichtseienden, und damit auch allem Noch-nicht-Seienden, „[d]enn unaussprechbar und undenkbar ist, daß NICHT IST ist“ (DK 28B8). Werden, sofern es für die Parmenideische Philosophie gerettet werden sollte, kann folglich nur im Bestehenden und als bereits Bestehendes auftreten, wodurch es für eine Philosophie des Neuen unbrauchbar wird, da es restlos im Sein bzw. im bereits Daseienden aufginge. Ein

¹ Schmitt: Die ‚Wende des Denkens auf sich selbst‘ und die Radikalisierung des Begriffs des Neuen in der Neuzeit, 2002, S. 13.

² Lippe, Rudolf zur: Wandel und Bewegung: Das Neue als Ordnung im Zwischen – Eine Ankündigung, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008, S. 187.

Werden führt innerhalb einer monistischen Seinsauslegung notwendig zum Widerspruch, da es gleichzeitig sein und nicht sein müsste und damit den Monismus selbst abschaffte. Der sich daraus ergebende Widerspruch jedoch ist nicht zwangsläufig die Mauer vor welcher Philosophie zum Stillstand kommt; manche Philosophie setzt ebendort erst an:

„Es bewegt sich etwas nur, nicht indem es in diesem Jetzt hier ist und in einem anderen Jetzt dort, sondern indem es in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist. Man muß den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht, daß darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr, daß die Bewegung der *daseiende* Widerspruch selbst ist.“³

Was Hegel in Bewegung geraten lässt, der Widerspruch, ist Ausdruck der antiken Gegenposition zu den Eleaten. Am anderen Ende des griechischen Kolonialreichs, im persisch geprägten Ephesos, findet sich in den Fragmenten Heraklits und seinen stilprägenden Bildern des Feuers und des Flusses ein Ansatz mit diesem Widerspruch nicht nur umzugehen, sondern ihn vielmehr einzufordern. Die Weltordnung ist für Heraklit „ewig lebendiges Feuer, erglommend nach Maßen und erlöschend nach Maßen“ (DK 22B30). Nicht das Feuer selbst, als ein Urprinzip (*ἀρχαί*) unter anderen⁴, sondern dessen eigene und innere Bewegung rückt in den Fokus. Das Werden, und damit Entstehen und Vergehen, in diesem Fall Aufflammen und Auslöschen, wird zum eigentlichen Thema. Heraklit veranschauliche, in den Worten Kosíks, „das dialektische Erfassen der Wirklichkeit in dem genialen Bild von der Welt als einem gesetzmäßig sich entzündenden und erlöschenden Feuer, womit vor allem die *Negativität* der Wirklichkeit betont wird“.⁵ Die Alternative zwischen „das Feuer ist“ und „das Feuer ist nicht“, genügt Heraklit nicht. Gerade dieser ontologische Widerspruch, die Negativität zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein, ergibt dabei ein Werden, das sich bei Heraklit in der Dualität zwischen Verzehren und Aufkommen bewegt, wobei das Eine stets im Anderen enthalten sei: „Sich wandelnd ruht es aus (*das ätherische Feuer im menschl. Körper*)“ (DK 22B84a). Die Negativität des Widerspruches wird damit ebenso zur Positivität, „aus dem Werden hat er [Heraklit; MEH] eine Bejahung

³ Hegel, G.W.F.: Wissenschaft der Logik II, Frankfurt/Main 2017 (TWA 6), S. 76.

⁴ In der Frühphase der europäischen Philosophie gilt es besonderes Augenmerk auf Residuen mythischer Weltauslegung zu legen, etwa jenes Archaische der *ἀρχαί*, worauf Max Horkheimer und Adorno hinweisen: „Die Feuchte, das Ungeschiedene, die Luft, das Feuer, die dort als Urstoff der Natur angesprochen werden, sind gerade erst rationalisierte Niederschläge der mythischen Anschauung.“ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 2008, S. 11.

⁵ Kosík: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, 1986, S. 45.

*gemacht.*⁶ Die ontologische Verschränkung des Widerspruchs in Heraklits Dialektik tritt noch klarer in der Flussparabel zutage: „In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht“ (DK 22B49a). Damit eröffnet sich eine inwendige Dialektik, wenn sie auch (noch) strikt dualistisch bleibt, indem sie aufstellt, es sei „immer ein und dasselbe was in uns wohnt: Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges [véov] und Altes. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses“ (DK 22B88). Die Dialektik des Werdens entfaltet sich über Epochen und Geographie hinweg in den unterschiedlichen zur Verfügung stehenden Schriftquellen.

„Und da ich schon einmal über die weite See dahinfahre und all meine Segel im Winde schwellen ließ, so höret: Nichts gibt es auf der ganzen Welt, was Bestand hätte! Alles fließt, und jede Erscheinung wandelt sich im Lauf der Zeit. Auch sie selbst, die Zeit, gleitet in ewiger Bewegung wie ein Strom dahin. Weder ein Strom noch die flüchtige Stunde vermag ja stillzustehen, sondern so, wie eine Welle die andere treibt, wie dieselbe, die da kommt, von einer bedrängt wird und die vor ihr bedrängt, genauso enteilen, genauso folgen einander die Zeiten und sind immerdar neu. Denn was früher war, ist vorbei; es entsteht, was es nicht gab, und jeden Augenblick geschieht etwas Neues.“⁷

Auch im Tanach/Alten Testament lässt sich diese Dialektik auffinden.

„Eine Generation geht, eine andere kommt. / Die Erde steht in Ewigkeit. | Die Sonne, die aufging und wieder unterging, / atemlos jagt sie zurück an den Ort, wo sie wieder aufgeht. | Er weht nach Süden, dreht nach Norden, dreht, dreht, weht, der Wind. / Weil er sich immerzu dreht, kehrt er zurück, der Wind. | Alle Flüsse fließen ins Meer, / das Meer wird nicht voll. Zu dem Ort, wo die Flüsse entspringen, / kehren sie zurück, um wieder zu entspringen. | Alle Dinge sind rastlos tätig, / kein Mensch kann alles ausdrücken, nie wird ein Auge satt, wenn es beobachtet, / nie wird ein Ohr vom Hören voll. | Was geschehen ist, wird wieder geschehen, / was man getan hat, wird man wieder tun: / Es gibt nichts Neues unter der Sonne. | Zwar gibt es bisweilen ein Ding, von dem es heißt: / Sieh dir das an, das ist etwas Neues - / aber auch das gab es schon in den Zeiten, die vor uns gewesen sind. | Nur gibt es keine Erinnerung an die Früheren / und auch an die Späteren, die erst kommen werden, auch an sie wird es keine Erinnerung geben / bei denen, die noch später kommen werden.“ (Koh 1,4-11)

⁶ Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, München 1976, S. 29.

⁷ Ovid: Metamorphosen, Düsseldorf/Zürich 2004, S. 755.

Eine Besonderheit in der Nuance weist Kohelet jedoch auf, die von großer Relevanz ist. Dem Fließen wird das Beständige der eigenen Wiederkehr mit Nachdruck beigelegt, sodass es „nichts Neues unter der Sonne“ gebe. Diese Dialektik findet sich zwar bereits bei Heraklits *ewigem* Feuer, auch in den Parabeln des Feuers und des Flusses wird das beständige Substantiv der Bewegung über die beiden tatsächlichen Bewegungen (etwa Aufflammen und Erlöschen) gestellt, doch geschieht dies nicht mit der Eindringlichkeit mit welcher Kohelet zu einer Einheit zurückfindet. In den griechisch-jüdischen Wurzeln europäischer Geistesgeschichte angelegt, gelangt diese Metaphysik des Werdens im 19. Jahrhundert zu ihrem vorläufigen Höhepunkt.⁸ Das drastischste Arrangement eines ungebremsten Werdens, welches gleichzeitig im beständigen Immergleichen seiner Bewegung zur Ruhe kommt, formuliert Nietzsche: „Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*.“⁹

1.2.2. Nietzsches Wiederkehr

„Oh Mensch! Gieb Acht! | Was spricht die tiefe Mitternacht? | Ich schlief, ich schlief – | Aus tiefem Traum bin ich erwacht: – | Die Welt ist tief, | Und tiefer als der Tag gedacht. | Tief ist ihr Weh – | Lust – tiefer noch als Herzeleid: | Weh spricht: Vergeh! | Doch alle Lust will Ewigkeit – | – will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ (404)¹⁰

Das 19. Jahrhundert zweifelt am Sein, wie es am Werden zweifelt. Nietzsche fragt: „Muss nicht, was laufen *kann* von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn *kann* von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?“¹¹ Und auch in Baudelaires *Blumen des Bösen*, dem lyrischen Idealtypus des fragenden 19. Jahrhundert, geraten Sein und Werden gleichermaßen in den gelangweilten Sog des *Ennui*. Das Sein habe nichts zu sagen – „Ewig und stumm, wie unbelebtes Sein“¹² –, und die Bewegung widerstrebt dem Willen: „Bewegung hasse ich, sie ändert die Gestalt, | Noch niemand sah mich

⁸ Wobei Bergsons Hinweis ernst zu nehmen ist, antike Philosophie habe sich dagegen gesträubt, das ihr eigene Hervorbringen von Neuem einzuräumen: „But the truth is that philosophy has never frankly admitted this continuous creation of unforeseeable novelty. The ancients already revolted against it because, Platonists to a greater or less degree, they imagined that Being was given once and for all, complete and perfect, in the immutable system of Ideas: the world which unfolds before our eyes could therefore add nothing to it[.]“ Bergson, Henri: *The creative mind. An introduction to metaphysics*, Mineola (N.Y.) 2007, S. 111.

⁹ Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, München 1999 (KSA 12), S. 312.

¹⁰ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, München 1999 (KSA 4), S. 404.

¹¹ Ebd., S. 200.

¹² Baudelaire: *Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen*, 1984, S. 41.

weinend oder lachend.“¹³ Beidem schließlich zu entkommen, dem Sein und dem Werden, erscheint Baudelaire unmöglich: „Mein Geist, der immer quälend einen Schwindel spürt, | Neidet dem Nichts, daß es so ungerührt. | - Ach! niemals zu entgehn den Zahlen und dem Sein!“¹⁴ Der in den *Blumen des Bösen* in dem Reim gesetzte Werdensschmerz ist dem etwas jüngeren Zeitgenossen Nietzsche zuwider: „Oh wo ist die Erlösung vom Fluss der Dinge und der Strafe ‚Dasein‘? Also predigte der Wahnsinn.“¹⁵ Die alte Tradition des beständigen Seins als eines Guten, als des Guten qua Alten, gerät ebenso in die Krise, wie die traditionelle Schwäche der Unbeständigkeit des Werdenden auf der einen Seite beibehalten wird und bis in den Vorabend des Ersten Weltkrieges noch zunimmt – „Wie scheint doch alles Werdende so krank“¹⁶ –, andererseits aber dialektisch zu einer Beständigkeit und Stärke erhoben wird.

„Die Bejahung des Vergehens und *Vernichtens*, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das *Werden*, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs ‚Sein‘ – darin muss ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist. Die Lehre von der ‚ewigen Wiederkunft‘, das heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge – diese Lehre Zarathustra’s *könnte* zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein.“¹⁷

In diesem Wechselspiel von Beständigkeit und Veränderung innerhalb des Werdens verläuft die Untersuchung des Neuen. Der Ort des Seins ist damit verlassen und Ontologie im eigentlichen Sinne für eine Erforschung des Neuen unerheblich; lediglich jenes ontologische Residuum, welches innerhalb des Werdens wirkt, kann Einfluss auf das Neue geltend machen. Die Veränderung, das Werden, ist dem Neuen – es wird stets darauf hingewiesen¹⁸ – das Wesentliche. Die Absage an die Ontologie, insbesondere bei der Debatte rund um Nietzsches *Ewige Wiederkehr*, birgt jedoch philosophische Schwierigkeiten, da das Sein beständig dazu verleitet einen Standpunkt abschlusshaft einnehmen zu können. Deleuzes Nietzsche-Interpretation belegt das.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., S. 297.

¹⁵ Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1999, S. 181.

¹⁶ Trakl, Georg: Heiterer Frühling, in: Trakl, Georg: Gedichte, Leipzig 1913, S. 42.

¹⁷ Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist, München 1999 (KSA 6), S. 313.

¹⁸ „Veränderung und wie diese sich vollzieht, wahrgenommen wird oder gestaltet werden kann, sind die Themen, die eine Philosophie des Neuen verheißt zu klären.“ Seele, Peter: Vorwort [Philosophie des Neuen], in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008, S. 7.

„Es wäre widersinnig, wollten wir im Ausdruck ‚ewige Wiederkehr‘ verstehen: Wiederkehr des Selben. Nicht das Sein kehrt wieder, sondern die Wiederkehr selbst macht das Sein aus, insoweit dieses im Werden und im Vergehenden sich bejaht. Nicht das Eine kehrt wieder, sondern das Wiederkehren selbst ist das Eine, das sich im Verschiedenen oder Vielen bejaht.“¹⁹

Ebendiese Hypostasis gilt es aber zu vermeiden, soll das Werden aus der Perspektive des Neuen untersucht werden. Der Rückzug auf das Sein, so verlockend er für die Konzeption von Bewegung und Werden erscheinen mag, unterbricht die Dynamik, auch wenn diese Unterbrechung erst, wie bei Deleuze, in eine übergeordnete Kategorie hinaufgeschoben wird, oder, ebenfalls bei Deleuze und Guattari, das Werden als chronologischer Ablauf zweier Zeitpunkte zur schlichten Spanne zwischen diesen herabdekliniert wird: „Zwischen zwei Augenblicken befindet sich nicht mehr die Zeit, vielmehr ist das Ergebnis selbst eine Zwischen-Zeit: Die Zwischen-Zeit ist nicht Ewigkeit, aber auch nicht Zeit überhaupt, sie ist Werden.“²⁰ Das beständige Verharren auf dem Sein als einem Positiven hält Deleuze in der Ontologie fest. Ewige Wiederkehr bedeutet ihm, „daß das Sein Auslese, Züchtigung ist. Nur das kehrt wieder, was selbst bejaht oder was bejaht wird.“²¹ Die Bejahung des Seins, in weiterer Folge die Wahrheit des Seins, ist die alte Konzeption des Parmenides und damit aus genannten Gründen für die Untersuchung des Neuen ausgeschlossen.

Das Neue ist Werden, das Neue wird. Das bedeutet aber nicht, dass die alte philosophische Konstante, ausgedrückt in den Worten Heideggers, Philosophie habe „von altersher Wahrheit mit Sein zusammengestellt“²², aufgehoben wird, sondern dass vielmehr ein Anzeichen vorliegt, wonach das Neue nicht mit dem traditionellen Begriff von Wahrheit korreliert. Beachtlich ist an dieser Stelle die Nähe von Adorno und Heidegger bezüglich ihrer Anklage der Vermengung von Sein und Wahrheit im Lichte des Werdens. Adorno zum einen schreibt: „Mit der Unterschiebung des Bleibenden als des Wahren wird der Anfang der Wahrheit zum Anfang der Täuschung. Es ist ein Fehlschluß, was dauert, sei wahrer, als was vergeht.“²³ Heidegger andererseits postuliert, dass sich das eigentliche Wesen zeigen könnte, „wenn wir unterwegs bleiben. Wir

¹⁹ Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, 1976, S. 55.

²⁰ Deleuze; Guattari: Was ist Philosophie?, 2000, S. 184.

²¹ Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, 1976, S. 204.

²² Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 2006, S. 212. – Eine parallele, jedoch kritische Formulierung findet sich bei Bergson: „Philosophy stands to gain in finding some absolute in the moving world of phenomena.“ Bergson: The creative mind. An introduction to metaphysics, 2007, S. 112.

²³ Adorno, Theodor W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, in: Adorno, Theodor W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel, Frankfurt am Main 2022 (Gesammelte Schriften 5), S. 25.

sind unterwegs. Was meint dies? Wir sind noch unter Wegen, inter vias, zwischen verschiedenen Wegen.“²⁴ Systematisch ausformuliert wird dieser Umstand des Zwischen in der Dialektik von Sein und Nichts, welche sich bezeichnenderweise sowohl bei Hegel als auch bei Nietzsche findet. Werden wird, und das gilt es genauer auszuführen, sowohl als Sein als auch als Nichts formuliert; diese Gleichzeitigkeit von Sein und Nichts scheint deshalb paradox, weil der Satz in einer noch immer auf Ontologie abzielenden Sprache gesprochen wird. Es handelt sich immer noch um den Satz des Parmenides, wonach etwas eben nur entweder sein oder nicht sein könne. Ist das Andere (des Seins) nicht bereits enthalten, so bleibt Sein eben Sein, ohne je ein Werden aufzuweisen. Levinas ist hierbei teilweise zu folgen. Einerseits weist er geradewegs auf die Unbeweglichkeit der Ontologie hin, wenn er meint, „[d]ie Philosophie, die vom Sein bestimmt wird, ist Unterdrückung des Pluralismus.“²⁵ Andererseits aber verkürzt er die Wirksamkeit seines Argumentes, indem er behauptet, „[n]ur die Singularität der Empfindung realisiert einen Begriff des Werdens, der den Parmenideischen Monismus zu destruieren vermag.“²⁶ Mögen Empfindung und deren Singularität treffliche Beispiele für die Realisierung eines Begriffes des Werdens sein (bei Levinas treten sie gar als ausschließliche Kategorie auf), so wäre es weitaus wirkungsvoller die Ontologie in ihrem eigenen Bezirk des heimlichen Werdens zu überführen.²⁷ Denn auch auf der Ebene der Metaphysik bzw. der Metaphysikkritik lässt sich der eleatische Ontomonismus destruieren; der direkte Verweis lässt für gewöhnlich die Kritik durchschlagender auftreten.

„Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen *krummen* Wegen er gehen muss!“²⁸

1.2.3. Hegels Vermittlung

Eine bedeutende systematische Vermittlung von Sein und Nichts findet sich bei Hegel; einmal mehr macht einer seiner nachfolgenden Opponenten, nämlich Kierkegaard, darauf aufmerksam: „Die griechische Entwicklung der Lehre vom Sein und Nichts, die Entwicklung des

²⁴ Heidegger, Martin: Was heißt denken?, Tübingen 1984, S. 61.

²⁵ Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, 2014, S. 320.

²⁶ Ebd., S. 78.

²⁷ An einigen Stellen von *Totalität und Unendlichkeit*, wie etwa in der folgenden, schimmert dies hervor: „Das Sein ereignet sich als Mannigfaltiges und als gespalten in Selbes und Anderes. Dies ist seine äußerste Struktur. [...] So verlassen wir die Philosophie des parmenideischen Seins. Die Philosophie selbst stellt ein Moment dieses temporalen Vollzugs dar, sie ist eine Rede, die sich immer an einen Anderen wendet.“ Ebd., S. 394.

²⁸ Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1999, S. 148.

„Augenblicks“, des „Nicht-Seienden“ und so weiter läßt Hegel weit hinter sich.“²⁹ Hegels Antwort auf die Frage nach dem Werden ist eine dialektische Vermittlung von Sein und Nichts zu Beginn der *Wissenschaft der Logik*.

„Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. 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. [...] Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung des* unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“³⁰

Hegels Werden ist der direkte Widerspruch zu Parmenides' Ontologie. Auch bezieht er sich auf dessen zeitgenössischen Widerpart Heraklit welcher den höheren totalen Begriff des Werdens hervorgehoben und Alles, das Sein und das Nichts, im Werden aufgehen haben lasse und versichert habe, „daß es nirgend im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides. Sein und Nichts, in sich enthielte.“³¹ Hegel verharret jedoch nicht im Herakliteischen Dualismus, sondern – und das ist die vielleicht für die gesamte Hegelsche Philosophie entscheidende Bewegung – er löst den Widerspruch als in sich aufgehobenen auf, woraus das Werden resultiert.

„Insofern nun der Satz ‚*Sein und Nichts ist dasselbe*‘ die Identität dieser Bestimmungen ausspricht, aber in der Tat ebenso sie beide als unterschieden enthält, widerspricht er sich in sich selbst und löst sich auf. [...] Damit aber geschieht an ihm selbst das, was seinen eigentlichen Inhalt ausmachen soll, nämlich das *Werden*.“³²

Hegels Metaphysik des Werdens legt zweierlei fest: erstens wird sowohl dem Sein als auch dem Nichts zugesprochen, dass sie *seien*, wodurch sie überhaupt erst in Widerspruch stehen können und zweitens bilde ebendieser Widerspruch eine Identität von beiden aus. Die Besonderheit dieser Identität als aufgehobener Widerspruch nun ist das Werden, als solches verstanden, dass dieses Werden keine *Einheit* bildet³³, da sie aus Mehrererlei besteht, sondern eben einen aufgehobenen Widerspruch.

²⁹ Kierkegaard: Die Wiederholung, 2015, S. 351.

³⁰ Hegel, G.W.F.: Wissenschaft der Logik I, Frankfurt/Main 2017 (TWA 5), S. 83.

³¹ Vgl. ebd., S. 84, 86.

³² Ebd., S. 93.

³³ Dies bildet einen weiteren Gegensatz zu Parmenides ab, welcher das Sein definiert als: „weil ungeboren ist es auch unvergänglich, denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel und es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes (Kontinuierliches)“ (DK 28B8). Auch formuliert Parmenides an anderer Stelle bereits Kritik an einer gegenteiligen

„Das Werden ist auf diese Weise in gedoppelter Bestimmung; in der einen ist das Nichts als unmittelbar, d.h. sie ist anfangend vom Nichts, das sich auf das Sein bezieht, d.h. in dasselbe übergeht, in der anderen ist das Sein als unmittelbar, d. i. sie ist anfangend vom Sein, das in das Nichts übergeht, – *Entstehen* und *Vergehen*.“³⁴

Das Werden gelangt in der *Wissenschaft der Logik* zu ihren Richtungsbestimmungen Entstehen und Vergehen, je nachdem, ob es vom Nichts zum Sein oder aber vom Sein zum Nichts werde. Diese Doppelbestimmung, notwendig für die Balance der Hegelschen Architektur, führt nun allerdings zu einem ersten scheinbaren Problem, da sich damit das Werden als ein Gleichgewicht von Entstehen und Vergehen wiederfinde, welches in eine *ruhige Einheit* zusammengehe und in ein ruhiges Resultat zusammensinke.³⁵ Damit gelangt das Werden doch wieder zu einer *Einheit*, zu einem positiven Sein und damit zu einem Ontomonismus. Diese Einheit resultiert aus der Frage, die an das Werden gestellt wird: „Was ist das Positive darin?“³⁶ Postwendend hält Hegel jedoch fest, dass dieses neue Positive, als neue Grenze selbst wieder nur ein solches sei, „das aufzuheben oder über das hinauszugehen ist. Somit ist wieder das Leere, das Nichts entstanden, in welchem ebenso jene Bestimmtheit, eine neue Grenze, angetroffen wird – *und so fort ins Unendliche*.“³⁷ Die von Hegel geforderte Einheit – als aufgehobener Widerspruch – ist damit von der ontologischen Einheit des Parmenides unterschieden, welche als Einheit, als Eins, keines Anderswerdens fähig und somit unveränderlich sei.³⁸ Die Hegelsche Einheit unterscheidet sich damit jedoch nicht nur von der Parmenideischen, sondern ebenso von Heraklitischen Metaphysik, welche ihrerseits im Dualismus von Sein und Nichts verharret, ein

Auffassung, die sowohl auf Heraklit als auch – über die Jahrtausende hinweg – auf Hegels Ansatz abzielt: „Nötig ist zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist, denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht; das hieße ich dich wohl beherzigen. Denn das ist der erste Weg der Forschung, von dem ich dich fernhalte. Aber dann auch von jenem, auf dem da nichts wissende Sterbliche einerschwanen, Doppelköpfe. Denn Ratlosigkeit steuert in ihrer Brust den hin und her schwankenden Sinn. Sie aber treiben dahin stumm zugleich und blind, die Verblödeten, unentschiedene Haufen, denen das Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe und für die es bei allem eine gegenstrebige Bahn gibt“ (DK 28B6).

Hegel für seinen Teil erwidert auf die geforderte Einheit des Seins wie folgt: „Es geht aus dem Bisherigen hervor, welche Bewandnis es mit der Dialektik gegen den *Anfang der Welt*, auch deren Untergang hat, wodurch die *Ewigkeit* der Materie erwiesen werden sollte, d. i. mit der Dialektik gegen *das Werden*, Entstehen oder Vergehen überhaupt [...] Jene einfache gewöhnliche Dialektik beruht auf dem Festhalten des Gegensatzes von Sein und Nichts.“ Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt/Main 2017 (TWA 5), S. 109.

³⁴ Ebd., S. 112.

³⁵ Vgl. ebd., S. 113.

³⁶ Ebd., S. 154.

³⁷ Ebd., S. 154.

³⁸ Vgl. ebd., S. 183.

Dualismus über den Hegel die dialektische Vermittlung zur Einheit in ihrem speziellen Begriff versteht.

„Das Eins in dieser Form von Dasein ist die Stufe der Kategorie, die bei den Alten als das *atomistische Prinzip* vorgekommen ist, nach welchem das Wesen der Dinge ist – das *Atome* und das *Leere* (*to atomon* oder *ta atoma kai to kenon*). Die Abstraktion, zu dieser Form gediehen, hat eine größere Bestimmtheit gewonnen als das *Sein* des Parmenides und das *Werden* des Heraklit.“³⁹

Doch auch in dieser, vermeintlich auf ein Positives abzielenden, spezifischen Einheit, erreicht das Arrangement der *Wissenschaft der Logik* nicht ihr Ziel. Denn es findet sich an dieser Stelle ein weiteres Spezifikum der Hegelschen Logik, welches sich als von hoher Relevanz für eine Phänomenologie des Neuen herausstellt: die Negativität. „Die Ansicht, daß das Leere den Grund der Bewegung ausmache, enthält den tieferen Gedanken, daß im Negativen überhaupt der Grund des Werdens, der Unruhe der Selbstbewegung liegt[.]“⁴⁰ Der eigentliche Impuls der Bewegung findet sich demnach im Nichts, das heißt in der einfachen Negation des Seins. Das Werden gründet damit, bevor es in die vermittelte Einheit und in den aufgehobenen Widerspruch übergeht, im Widerspruch zum Sein, also im Nichts. Das ist deshalb von Belang, weil damit ein kontinuierliches Übergehen von einem Sein zu einem anderen Sein verneint wird, indem das Werden als Resultat der Negation des Seins einen Bruch mit diesem vollzieht. Wird in diesem Sinne von Werden gesprochen, so entfällt das positive Sein als einziges Vehikel des Werdens und damit entfällt jene Kontinuität, wie sie beim Neos-Neuen aufgetreten ist.

„*Es gibt keinen Sprung in der Natur*, wird gesagt; und die gewöhnliche Vorstellung, wenn sie ein *Entstehen* oder *Vergehen* begreifen soll, meint, wie erinnert, es damit begriffen zu haben, daß sie es als ein *allmähliches* Hervorgehen oder Verschwinden vorstellt. Es hat sich aber gezeigt, daß die Veränderungen des Seins überhaupt nicht nur das Übergehen einer Größe in eine andere Größe, sondern Übergang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmählichen und ein qualitativ Anderes gegen das vorhergehende Dasein ist.“⁴¹

³⁹ Ebd., S. 184f.

⁴⁰ Ebd., S. 186.

⁴¹ Ebd., S. 440.

Das in seiner Konstellation kontinuierliche „Werden“ des Neos-Neuen, wird in einen stärkeren Begriff vom Werden des Kainos-Neuen überführt. Mit dieser Aufladung des Werdensbegriffes mittels des Kainos-Neuen, gleitet jener des Neos-Neuen ob all seiner Kontinuität in die Problematik der Irrelevanz für eine Werdensmetaphysik ab. Er ist, ebenso wie das Alter, der Haarwuchs und die vermeintlich leicht zu prägende Jugend der Übergang eines Positiven in ein anderes Positives. Das Fehlen der Negativität des qualitativen Sprunges innerhalb dieses kontinuierlichen Übergangs, führt dazu beide Positiva als gleich oder gleichwertig einzuordnen, wodurch sie fortwährend Gleiches produzieren und damit der Dynamik der dargelegten Werdensmetaphysik nicht entsprechen. Hegel formuliert dies noch schroffer:

„Das Begreiflichmachen eines Entstehens oder Vergehens aus der Allmählichkeit der Veränderung hat die der Tautologie eigene Langweiligkeit; es hat das Entstehende oder Vergehende schon vorher ganz fertig und macht die Veränderung zu einer bloßen Änderung eines äußerlichen Unterschiedes, wodurch sie in der Tat nur eine Tautologie ist. Die Schwierigkeit für solchen begreifen wollenden Verstand liegt in dem qualitativen Übergang von Etwas in sein Anderes überhaupt und in sein Entgegengesetztes[.]“⁴²

Um der Bewegung des Neuen auf die Spur zu kommen, gilt es demnach das Werden als Negatives – oder zumindest als durch Negatives Vermitteltes – zu konzipieren und damit das Augenmerk auf das Kainos-Neue zu richten. Löwiths Kritik des tatenlosen Werdens bei Hegel kann damit aufgrund der Negativität des Hegelschen Systems zumindest in ihrer vollen Konsequenz bezweifelt werden, die ausformuliert lautet: „Die Synthese des ‚Werdens‘ aus dem reinen Sein und dem Nichts ist ein Schein.“⁴³ Gadamers Feststellung wiederum, wonach Sein und Nichts in der Hegelschen Logik als analytische Momente im Begriff des Werdens zu werten seien⁴⁴, weist ebenso auf die ausstehende Tat des Werdens zwischen Sein und Nichts hin. Denn es ist kaum zu übersehen, dass die Synthesis, die *Tat* des Werdens eben im „qualitativen Übergang von Etwas in sein Anderes“ begründet liegt.

⁴² Ebd., S. 441.

⁴³ Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Hamburg 1995, S. 131. Der „Schein“ wird bei Löwith alltagssprachlich verwendet und nicht in der Ausformulierung der *Wissenschaft der Logik*. Ein Umstand, der, wäre er umgekehrt, den Tadel Löwiths in ein Lob verwandeln würde. – Kurz davor schreibt Löwith: „Indem Hegel den Einzelnen ausläßt, ist auch seine Rede vom fortschreitenden ‚Werden‘ ein Schein. In Wahrheit versteht er die Weltgeschichte als Abschluß des schon gewordenen Seins und unter Ausschluß eines wirklichen Werdens, zu dem Tat und Entscheidung gehören.“ Ebd., S. 128.

⁴⁴ Gadamer, Hans-Georg: Die Idee der Hegelschen Logik, in: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen 1987 (Gesammelte Werke 3), S. 78.

Festzuhalten sind vorerst drei Wegmarken. Erstens, das Neue wird als Kainos-Neues thematisiert, das heißt, es wird in die Kategorie der Qualität und damit der möglichen Andersheit gebracht. Zweitens beinhaltet das Kainos-Neue eine sprunghafte und nicht kontinuierliche Werdensmetaphysik. Drittens, weist das Kainos-Neue eine zum Resultat erstarrte Einheit verhindernde Negativität auf. Ohne diese drei Momente hebt sich das Kainos-Neue nicht hinlänglich vom Neos-Neuen ab.

1.2.4. Kontinuität und Sprung

Vor allem aus der genannten Sprunghaftigkeit des Neuen ergeben sich grundlegende Probleme, die von der Metaphysik des Werdens hinführen zu geschichtsphilosophischen Entscheidungen, wie umzugehen sei mit der Unberechenbarkeit des Werdens und der Annahme, oder Absage, an ein Ziel der Geschichte. Die fundamentalen (vor-)philosophischen Vorannahmen über das Werden von Geschichte legt Nietzsche (polemisch) dar. Auf der einen Seite unterstellt er der Philosophie, das heißt in diesem Fall der deutschen, einen amourösen Hang zum Werden unter Vernachlässigung des Seins.

„Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir (im Gegensatz zu allen Lateinern) dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicheren Werth zumessen als dem, was ‚ist‘[.]“⁴⁵

„Der Deutsche selbst *ist* nicht, er *wird*, er ‚entwickelt sich‘. ‚Entwicklung‘ ist deshalb der eigentlich deutsche Fund und Wurf im grossen Reich philosophischer Formeln: – ein regierender Begriff, der, im Bunde mit deutschem Bier und deutscher Musik, daran arbeitet, ganz Europa zu verdeutschen. Die Ausländer stehen erstaunt und angezogen vor den Rättseln, die ihnen die Widerspruchs-Natur im Grunde der deutschen Seele aufgiebt (welche Hegel in System gebracht, Richard Wagner zuletzt noch in Musik gesetzt hat).“⁴⁶

Auf der anderen Seite und weit ausholender und brüsker geht er den geschichtsphilosophischen Grundtenor an, der sich gänzlich vom Werden abwendet, um das Sein zu überhöhen. Die Mumifizierung im Alten Ägypten versinnbildlichend, bezeichnet er den Kult um das

⁴⁵ Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, München 1999 (KSA 3), S. 599.

⁴⁶ Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1999, S. 185.

unveränderliche Sein, den, wie er sagt, Philosophen-Hass gegen die Vorstellung des Werdens, despektierlich als *Ägyptizismus*.⁴⁷

„Sie glauben einer Sache eine *Ehre* anzuthun, wenn sie dieselbe enthistorisieren, sub specie aeterni, – wenn sie aus ihr eine Mumie machen. Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen.“⁴⁸

„Was ist, *wird* nicht; was wird, *ist* nicht ... Nun glauben sie Alle, mit Verzweiflung sogar, an's Seiende.“⁴⁹

So wird, es überrascht nicht, Heraklit in hohen Tönen gelobt; eine Handlung, die bei Nietzsche selten aufzufinden ist. Heraklit erhalte Vielheit und Veränderung in seiner Philosophie und verwerfe andererseits die Unterstellung seiner Widersacher, dass „sie die Dinge zeigten, als ob sie Dauer und Einheit hätten“, denn „damit wird Heraklit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist.“⁵⁰ Doch – und dieser Umstand ist zentral bei Nietzsche – wird dem Werden die Zerstörung als Notwendigkeit beiseitegestellt. Der Topos des Krieges und der Zerstörung taucht bereits bei Heraklit auf, gelangt jedoch nicht eindeutig über den Dualismus mit dem Frieden hinaus⁵¹, während Nietzsche der Zerstörung einen noch gewichtigeren Platz einräumt, wenn er schreibt: „Das Werden schleppt das Gewesensein hinter sich her[.]“⁵² Das bedeutet, das Werden in seiner Zerstörung des Alten hat dieses überhaupt erst ins Perfekt gebracht, es

⁴⁷ Vgl. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1999, S. 74.

⁴⁸ Ebd., S. 74.

⁴⁹ Ebd., S. 74. – Lippe wiederholt im Jahr 2008 Nietzsches Zeugnis der Gewichtung des Seins innerhalb der Philosophie: „Die abendländische Zivilisationsgeschichte hat vielleicht gerade deshalb schließlich die Ideologie des Neuen hervorgebracht, weil sie sich schon sehr früh vom Erleben und Denken in Figuren des Wandels abgewendet hat.“ Lippe: *Wandel und Bewegung: Das Neue als Ordnung im Zwischen – Eine Ankündigung*, 2008, S. 185. – Und weiter: „Das Unveränderliche hat [in der abendländischen Philosophie; MEH] den höheren Rang gegenüber dem Veränderlichen bekommen.“ Ebd., S. 188.

⁵⁰ Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1999, S. 75. – Überaus fraglich ist deshalb eine Interpretation des Herakliteischen Werdens, wie sie Michael Sukale formuliert, der schreibt: Für Heraklit „galt im Gegensatz zu Parmenides, dass das Sein eine ewige Bewegung ohne Wiederkehr ist und daher grundsätzlich alles, was geschieht, neu und einmalig sein muss[.]“ Sukale: *Nichts Neues über Neues?*, 2008, S. 15. – Vor allem Nietzsches Interpretation des Werdens bei Heraklit, aber auch die Ausdeutung Deleuzes, widersprechen der angeführten, indem sie einmal der dynamischen Wiederkehr und ein andermal der Einheit des Seins in ihrer Differenz, nicht aber deren Einmaligkeit, Nachdruck verleihen. Andererseits weisen Dialektiker wie Havemann ausdrücklich auf die Einmaligkeit des Neuen hin, sofern es einem Werdensprozess entspringt, welcher nicht Natur ist: „Der historische Prozeß unterscheidet sich vom Naturprozeß – von den Vorgängen in der Natur – durch seine Einmaligkeit.“ Havemann, Robert: *Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Frankfurt am Main 1971, S. 147.

⁵¹ „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien“ (DK 22B53).

„Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger“ (DK 22B67).

⁵² Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 1999, S. 54.

zum Gewesenen gemacht. Nietzsche zufolge bedinge das Werden als Zukunft Verbürgendes den Schmerz und schließe gar die Lust am Vernichteten mit ein.⁵³ Nietzsches Werdensmetaphysik ist eindeutig am Vorzug der vielseitigen Dynamik der Veränderung entgegen einer zur starren Einheit aufsteigenden Geschichtsphilosophie zu erkennen. Es lassen sich zwar immanenzphilosophische Beispiele für eine Interpretation Nietzsches anführen, die das Werden in seiner Bewegung aufnimmt, aber es sogleich in der Immanenz der Einheit zurückweisen und zur Erstarrung bringen. So etwa bei Deleuze: „Das Viele ist die nicht zu trennende Manifestation, die wesentliche Metamorphose, das beständige Symptom des Einen. Das Viele ist die Bejahung des Einen, das Werden die Bejahung des Seins.“⁵⁴ Das Werden schleppt zwar, wie weiter oben angeführt, das Gewesensein hinter sich her, doch ist dieses *Gewesensein* ein allzu kleiner Faktor innerhalb der Nietzscheschen Werdensmetaphysik, um deshalb die „leere Fiktion des Seins“, die Vielheit der Lebendigkeit und das Moment der Zerstörung im Werden zugunsten des *Einen Seins* zu unterschlagen. Eine ontomonistische Interpretation Nietzsches ist zumindest für eine Philosophie des Neuen unbrauchbar, wenn nicht überhaupt eine allzu ungerechtfertigte Verzerrung Nietzsches.

Der Gedanke der Lebendigkeit und damit der Unberechenbarkeit des Werdens findet sich gleichfalls bei Hannah Arendt, die schreibt, dass ein jeder Anfang, im Sinne des jetzt Daseienden und vorhin eben noch nicht Gewesenen oder Geschehenen, „von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht.“⁵⁵ Und sie formuliert im Ton weitaus vorsichtiger, im Thema jedoch nachdrücklich: „Der Untergang des Alten und die Geburt des Neuen ist nämlich nicht notwendigerweise eine Sache der Kontinuität.“⁵⁶ Eine ähnliche geschichtsphilosophische Grundhaltung findet sich in der frühen Schrift Adornos zur *Idee der Naturgeschichte*.

„Geschichte besagt jene Verhaltensweise der Menschen, [...] die charakterisiert wird vor allem dadurch, daß in ihr qualitativ Neues erscheint, daß sie eine Bewegung ist, die sich nicht abspielt in purer Identität, purer Reproduktion von solchem, was schon immer da war, sondern in der

⁵³ Vgl. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, 1999, S. 159f. – Nicht einmal der Zarathustra Nietzsches entkommt diesem Schicksal, wenn „die stillste Stunde spricht“: „Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich!“ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1999, S. 188.

⁵⁴ Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, 1976, S. 29.

⁵⁵ Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2013, S. 216.

⁵⁶ Arendt, Hannah: *Nicht mehr und noch nicht – Hermann Brochs ‚Der Tod des Vergil‘ (1946)*, in: Lützel, Paul Michael (Hg.): *Briefwechsel 1946 bis 1951*, Frankfurt am Main 1996, S. 169.

Neues vorkommt und die ihren wahren Charakter durch das in ihr als Neues Erscheinende gewinnt.“⁵⁷

Noch prägnanter formuliert dies Benjamin: „Damit ein Stück Vergangenheit von der Aktualität betroffen werde, darf keine Kontinuität zwischen ihnen bestehen.“⁵⁸ Aus der Frage der Kontinuität des Werdens, einem bereits herausgestellten Charakteristikum der Differenz im Begriff des Neuen, ergibt sich eines der geschichtsphilosophischen Hauptprobleme, welches auch für die Untersuchung des Neuen von Belang ist: die Frage nach Anfang und Ziel von Geschichte. Denn, soviel ergibt sich bereits aus dem Gesagten, Kontinuität erfordert Anfang und Ende. Der Anfang ist, woraus das Werden kontinuierlich sich entwickeln kann und das Ende ist, wohin sich dieses kontinuierlich entwickelt. Abseits dieser beiden Richtungsursprünge kann nicht sinnvoll von Kontinuität gesprochen werden. Um also genauer auf das Problem der Kontinuität im Werden einzugehen, empfiehlt es sich den Anfang und vor allem das Ende, das Ziel in den Blick zu nehmen.

Der Anfang erweist sich innerhalb der ontologischen Klärung des Neuen als wenig praktikable Region, da sein Begriff vieldeutige Anwendung findet. Das eine Mal erscheint er als Beginn einer Kontinuität, als kontinuierlicher Vorgriff auf (allerlei) Kommendes, während er das andere Mal nahe dem Kainos-Neuen verwendet wird, als noch nicht Dagewesenes und den Sprung Bezeichnendes⁵⁹; oder aber drittens – diese komplexere Anordnung findet sich in Edmund Husserls *Krisis*-Schrift –, der Anfang wird innerhalb einer Teleologie des geschichtlichen Werdens als „Rückfrage auf die Urstiftung der Ziele“ verstanden sowie Anfang und Ende direkt miteinander verbunden: „Wesensmäßig aber gehört zu jeder Urstiftung eine dem historischen Prozeß aufgegebene Endstiftung.“⁶⁰ Das Phänomen des Neuen betreffend ist der geschichtsphilosophische Begriff vom Ende, Ziel oder Telos der Geschichte weitaus leichter handzuhaben als der Anfang und in seiner Konzeptualisierung eindeutiger in der Domäne einer Werdensmetaphysik abzuhandeln, die in diesem Falle nicht ontologisch zu fassen ist. Vom Ende wird hier

⁵⁷ Adorno, Theodor W.: Die Idee der Naturgeschichte, in: Philosophische Frühschriften, Frankfurt am Main 1973 (Gesammelte Schriften 1), S. 346.

⁵⁸ Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften 5), S. 587.

⁵⁹ Diese Verwendung findet sich bei Arendt, wenn sie auf die Schwierigkeiten hinweist, den Anfang, als das unkontinuierlich Neue in Betrachtung zu bringen: „What is so very troublesome is the notion of an *absolute* beginning[.] [...] No doubt the very hypothesis of an absolute beginning goes back to the Biblical doctrine of Creation, as distinct from the Oriental theories of ‚emanation,‘ according to which pre-existing forces developed and unfolded into a world. But this doctrine is a sufficient reason in our context only if one adds that God’s creation is *ex nihilo*, and of such creation the Hebrew Bible knows nothing; it is an addition of later speculations.“ Arendt, Hannah: The Life of the Mind, San Diego/New York/London 1978, S. 29.

⁶⁰ Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Den Haag 1954 (Husserliana 6), S. 72f.

als von einer historischen Richtungsbestimmung gesprochen; einen Überblick über die Bestimmung des Wesens des Endes als Eschatologie, als Lehre von den letzten Dingen (τὰ ἔσχατα), findet sich in Kapitel 1.5. *Das Neue als das Letzte*.

Kierkegaard weist auf den Umstand hin, dass vom Ende stets nur als von einem nicht erfahrenden Ausgriff in die Zukunft gesprochen werden kann.

„Fahr hin! Du flüchtiger Fluß! der einzige, der recht weiß, was er will; denn du willst bloß rinnen, dich ins Meer verlieren, das nie voll wird! Fahre fort, du Schauspiel des Lebens, das niemand Komödie nennt, niemand eine Tragödie, weil niemand das Ende gesehen hat!“⁶¹

Die von Kierkegaard angesprochene Unbestimmtheit, ob Komödie oder Tragödie, ist von hoher geschichtsphilosophischer Relevanz, da sie für die Vielheit innerhalb der Debatte um das Sein argumentiert. Abermals ist es das *Eine des Seins*, das in dem Mittelpunkt der Kritik rückt. Dasselbe Muster findet sich bei Levinas wieder, wenn dieser auseinanderlegt, dass unsere Logik eben auf jener Verbindung von Einem und Sein beruhe, weshalb der Plural, die Vielheit, dem Sein äußerlich werde, und sich deshalb eine Philosophie des Werdens freimacht von einer Kategorie des Einen, einer Kategorie, die Levinas zufolge, die Transzendenz kompromittiere.⁶² Eine Transzendenz, ohne die der Aufbau von Bewegung und Werden im Levinasschen System nicht denkbar wäre. Das *Eine des Seins*, es ist erkennbar nur, wenn das Ende gewusst werden kann, doch „[d]ie Zeit fügt dem Sein Neues hinzu, absolut Neues.“⁶³ Auch Deleuze schließt sich an und bezieht sich dabei auf Nietzsche. „Hätte das All eine Gleichgewichtslage, so Nietzsche, hätte das Werden ein Ziel oder einen Endzustand, dann hätte es ihn schon erreicht.“⁶⁴ Dieses Argument ist deshalb kein Kalauer, weil es auf das Fundament des Ontomonismus geht. Wird das *Eine des Seins* und damit die Kontinuität des Werdens, konsequent durchgeführt, so wäre das Neue nicht vom Alten zu unterscheiden, ebenso wie sich das Alte nicht vom Neuen unterscheidet, ist es doch Eines⁶⁵; das Ziel oder das Ende könnte schlicht nichts anderes sein als das jeweils jetzige Sein. Neben Nietzsche habe einzig Heraklit gewagt, sich diesen Gedanken

⁶¹ Kierkegaard: *Die Wiederholung*, 2015, S. 385.

⁶² Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 2014, S. 401f.

⁶³ Ebd., S. 414.

⁶⁴ Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, 1976, S. 53.

⁶⁵ „Und in der Tat läuft es auf dasselbe hinaus zu sagen, daß das Werden, hätte es einen Endzustand, diesen erreicht hätte, wie, daß es, hätte es einen Anfangszustand, aus diesem nie herausgetreten wäre.“ Ebd.

des „reinen Werdens“ auszusetzen.⁶⁶ Werden bedeute ausdrücklich etwas Neues zu schaffen, es beinhalte, so Deleuze und Guattari, weder Anfang noch Ende.⁶⁷

Auch bei Derrida findet sich die Absage an ein Ziel des Werdens. Die Annahme eines Endes als Ziel des Werdens und der Geschichte – und damit die Unmöglichkeit von Neuem – wäre nicht zuletzt eine Aporie der ursprünglichen Sinngene.

„Da das Telos *völlig* offen, ja die Öffnung selbst ist, bedeutet es keineswegs, es als statischen und bestimmten Wert zu kennzeichnen, der die Genesis des Seins und des Sinns gestalte und einschliesse, wenn man behauptet, es sei das mächtigste strukturelle *Apriori* der Historizität. Es ist die konkrete Möglichkeit, die Geburt der Geschichte und des Sinns des Werdens überhaupt. Es ist somit struktural die Genesis selbst, als Ursprung und als Werden.“⁶⁸

Die Problematik von Anfang und Ende betrifft die ontologische Debatte ebenso sehr, wie sie die vorangegangene begriffstheoretische Debatte betrifft. Sukale weist darauf hin, dass bei der Arbeit an der Abgrenzung des Phänomens des Neuen zwei unterschiedliche Dimensionen miteinander gekreuzt werden, nämlich „eine *ontologische* (Sein und Nicht-Sein) mit einer *erkenntnistheoretischen* (Wissen und Nicht-Wissen), um dem Neuen ein begriffliches Umfeld zu geben, innerhalb dessen es abgegrenzt werden kann.“⁶⁹ Wo das Sein oder Wissen beginnt und wo und wann das Nicht-Sein oder das Nicht-Wissen wiederum aufhört, ist die ausschlaggebende Frage für eine Seinslehre des Neuen; während deren Beantwortung für das Werden des Neuen keinerlei Wesensnotwendigkeit darstellt. Es ist deshalb von geringer Bedeutung, weil das Werden des Kainos-Neuen aufgrund seines Differenzcharakters zum Alten die starke geschichtsphilosophische Bedeutung von Anfang und Ende als kosmologischer Kategorie untergräbt und beide Begriffe auf das Niveau der individuellen phänomenalen Vergänglichkeit herunterbringt.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 54. – Eine ähnliche Skepsis an Einheit und Idealität des geschichtlichen Werdens findet sich bei Michel Foucault: „Die Geschichte mit ihren Mächten und Ohnmachten, mit ihren geheimen Rasereien und ihren Fieberstürmen ist der Leib des Werdens. Nur ein Metaphysiker kann ihr eine Seele in der fernen Idealität des Ursprungs suchen wollen.“ Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt am Main 1987, S. 73. – „Der historische Sinn [...] führt alles wieder dem Werden zu, was man am Menschen für unsterblich gehalten hatte.“ Ebd., S. 79. – Der Herausgeber Foucaults, Martin Stingelin, sieht Nietzsche diesbezüglich als Foucaults philosophischen Lehrmeister und resümiert, dass Geschichte für beide kein Ziel habe. Vgl. Stingelin, Martin: Foucault-Lektüren. Die Literatur im Denkraum der drei Dimensionen Wissen, Macht und Selbstverhältnis, in: Foucault, Michel: Schriften zur Literatur, Frankfurt am Main 2012, S. 392.

⁶⁷ Vgl. Deleuze; Guattari: Was ist Philosophie?, 2000, S. 110, 128.

⁶⁸ Derrida, Jacques: ‚Genesis und Struktur‘ und die Phänomenologie, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 2016, S. 257.

⁶⁹ Sukale: Nichts Neues über Neues?, 2008, S. 12.

Das Kainos-Neue, oder im Wort Sukales, das *radikal Neue* sei in besonderer Weise neu: „es hat nicht nur nichts Gleiches als Ursache vor sich sondern auch nichts Gleiches neben sich. Es muss ein neuer *Anfang* und das Ganz-Andere sein, und es setzt das endgültige Ende des Vorherigen voraus.“⁷⁰ Augenscheinlich bleibt jedoch das Bedürfnis das Werden ins Sein zu bringen, um es handhabbar zu machen, denn bei aller Dynamisierung des Neuen in der Herangehensweise Sukales, tritt das Neue doch erst wieder nach dem abgeschlossenen Werdensprozess, als Sein nämlich, zutage. Das Werden wird mittels *Alpha* und *Omega* unter ein oder das Sein subsumiert, wie es sich auch bei Heidegger finden lässt (siehe Kapitel 2.2.3.2. *Husserl*). Die Frage nach dem Werden des Neuen ist der Heideggerschen nach dem Sein als strikt negative verwandt. In dem Sinne nämlich, als die von Heidegger so klagend bezeugte Vernachlässigung des Seins, in derselben Dynamik konzipiert ist, die das Werden des Neuen stets unter einem Sein erstarren lässt; nur ist die Antwort Heideggers umzukehren. Heideggers Ansatz in *Sein und Zeit* ist für eine Werdensmetaphysik des Neuen in seiner Bewegung ebenso fruchtbar, wie er in der Konsequenz grundlegend zu verwerfen ist, da alles zum Sein gefroren wird. In zwei Sätzen seines Hauptwerkes formuliert Heidegger eindeutig die konzipierte Hierarchie von Sein und Werden, wenn er schreibt, das Dasein⁷¹ müsse „als es selbst, was es noch nicht ist, *werden*, das heißt *sein*. Um sonach das *daseinsmäßige Sein des Noch-nicht* vergleichend bestimmen zu können, müssen wir Seiendes in Betracht nehmen, zu dessen Seinsart das Werden gehört.“⁷² Die Dialektik Heideggers bedient sich dabei dem Bild der Knospe in Hegels *Phänomenologie des Geistes*: „Die unreife Frucht zum Beispiel geht ihrer Reife entgegen. Dabei wird ihr im Reifen das, was sie noch nicht ist, keineswegs als Noch-nicht-vorhandenes angestückt. Sie selbst bringt sich zur Reife, und solches Sichbringen charakterisiert ihr Sein als Frucht.“⁷³ Und doch wird zuletzt die ganze Dynamik zerschlagen: „Das Noch-nicht ist schon in ihr eigenes Sein einbezogen und das keineswegs als beliebige Bestimmung, sondern als Konstitutivum. Entsprechend *ist* auch das Dasein, solange es ist, *je schon sein Noch-nicht*.“⁷⁴ Das Werden wird gewaltsam dem Sein attribuiert.

Die Frage nach Anfang und Ende von Sein und Werden gerät an dieser Stelle zur Frage nach dem Sprung. Bemerkenswert dabei ist, dass es gleichgültig ist, in welcher Art Anfang und Ende konzipiert werden. Es ist sogar bis zu einem gewissen Grad gleichgültig, ob die metaphysische

⁷⁰ Ebd., S. 17.

⁷¹ Die unterschiedlichen Interpretationen möglicher Differenzierungen von Sein und Dasein werden als, die Dynamik des Werdens betreffend, irrelevant angenommen.

⁷² Heidegger: *Sein und Zeit*, 2006, S. 243.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd., S. 244.

Entscheidung zugunsten des Seins oder des Werdens ausfällt. Der Sprung des Neuen springt. Ob er nun unter die Immanenz des Seins oder unter die Transzendenz des Werdens gebracht wird, ist dem Sprung als Sprung indifferent. Adorno spekuliert, „daß in der Tat das Entspringende ein qualitativ Anderes ist oder sein kann als das, woraus es entsprungen ist[.]“⁷⁵ Und noch prägnanter formuliert er: „Das Neue ist der qualitative Sprung.“⁷⁶ Bezeichnenderweise findet sich bei Heidegger, die fundamentale ontologische Differenz zwischen beiden Autoren muss kaum betont werden, dieselbe Annäherung an der Kainos-Neue:

„Im Unterschied zu einem stetigen Fortgang, auf dem wir unvermerkt von einem zum anderen gelangen und alles sich gleich bleibt, bringt uns der Sprung jäh dorthin, wo alles anders ist, so, daß es uns befremdet. Das Jähe, das Gähe, ist das plötzlich steil Abfallende oder Ansteigende. Es bestimmt den Rand der Kluft. Auch wenn wir bei solchem Sprung nicht stürzen, bestürzt uns dagegen Jenes, wobei wir im Sprung ankommen.“⁷⁷

Das Jähe, die neue Qualität im Sprung des Kainos-Neuen ist allerdings nicht als vollständige Metabasis zu verstehen. „Von einem zum anderen hinüber“ heißt griechisch μετά⁷⁸, lehrt Heidegger und es ist eben diese Aristotelische μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, der willkürliche Sprung eines Begriffes von einem Sachgebiet in ein anderes, das dem Sprung des Neuen seine metaphysische Grenze setzt. Die Metabasis besteht zwischen zwei bekannten Entitäten, Kategorien oder Daten, ihr Werden spiegelt sich in der Beständigkeit ihrer jeweiligen Teilelemente; nichts vergeht, nichts entsteht. Der Sprung des Neuen ist aber kein hinüber von einem zum anderen, sondern der Sprung von einem. Erst im Werden des Neuen springt der Sprung. Wie der Blitz Hegels, der „in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.“⁷⁹ Damit wird nicht nur die übergeordnete Immanenz des Immergleichen, wie sie bei Deleuze zu finden ist, in Abrede gestellt, sondern ebenso die kleinteilige Immanenz des frühen Wittgenstein. Sein Verdikt ist, was übersprungen wird: „Wenn ich einen Gegenstand kenne, so kenne ich auch sämtliche Möglichkeiten seines Vorkommens in Sachverhalten. [...] Es kann nicht nachträglich eine neue Möglichkeit gefunden werden.“⁸⁰ Genau in dieser neuen Möglichkeit liegt das Wesen des Sprungs vom Kainos-Neuen. Adorno erkennt, dass die Rechnung des Werdens nie restlos aufgeht.

⁷⁵ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 269.

⁷⁶ Ebd., S. 331.

⁷⁷ Heidegger: Was heißt denken?, 1984, S. 48.

⁷⁸ Ebd., S. 135.

⁷⁹ Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1986 (TWA 3), S. 19.

⁸⁰ Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus, in: Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1995, S. 12.

„Dieses Verhältnis, daß der Begriff immer zugleich weniger und zugleich mehr ist als die Elemente, die unter ihm befaßt werden, – dieses Verhältnis ist nun nichts Irrationales, nichts Zufälliges, sondern die philosophische Theorie, die philosophische Kritik kann dieses Verhältnis und muß dieses Verhältnis bis ins einzelne bestimmen.“⁸¹

Die Bestimmung des im Sprung sich entfaltenden Verhältnisses ist Aufgabe der Philosophie. Benjamins Hinweis, dass es der Sprung selbst ist, also das Werden des Phänomens und nicht dessen Sein, welcher die Verheißung der Ewigkeit (als Vergänglichkeit) wahr werden lässt, zeigt den Einfluss Nietzsches und die vordergründige Tragik einer Philosophie des Neuen. Der Sprung ist nicht nur das Entstehen des Neuen –, wie auch immer dieses bewertet werden mag –, es ist ebenso das Vergehen des Alten.

„Wovor werden die Phänomene gerettet? Nicht nur, und nicht sowohl vor dem Verruf und der Mißachtung in die sie geraten sind als vor der Katastrophe wie eine bestimmte Art ihrer Überlieferung, ihre ‚Würdigung als Erbe‘ sie sehr oft darstellt. - Sie werden durch die Aufweisung des Sprungs in ihnen gerettet. - Es gibt eine Überlieferung, die Katastrophe ist.“⁸²

Der Sprung des Neuen erweist sich damit als Dynamik bar jeglicher normativer Bürgschaft. Er entzieht sich auf der Ebene seines prozessualen und metaphysischen Vorgehens den Kategorien des Wünschenswerten, Guten oder auch der Struktur des Fortschritts als aufstrebender Bewegung. Folglich ist der Sprung, sofern er als alleiniges Bewegungsmerkmal definiert wird, ebenso wie die Statik des reinen Seins, ein die Pluralität des Werdens vereinheitlichendes Phänomen.

„Konkreter heißt Dynamik, in der Geschichte bis heute, zunehmende Beherrschung äußerer und innerer Natur. Ihr Zug ist eindimensional, geht zu Lasten der Möglichkeiten, die der Naturbeherrschung zuliebe nicht entwickelt werden; stur, manisch das Eine verfolgend, verschlingt die losgelassene Dynamik alles andere.“⁸³

⁸¹ Adorno, Theodor W.: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, Frankfurt am Main 2014, S. 18.

⁸² Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 591.

⁸³ Adorno, Theodor W.: Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in: Soziologische Schriften 1, Frankfurt am Main 2003 (Gesammelte Schriften 8), S. 235.

Die Hegelsche Vermittlung von Sein und Nichts entwickelt sich zur ausgebliebenen Vermittlung von Sein und Werden. „Der befriedete Zustand wäre weder der reglose der totalitären Ordnung noch der unersättlich weiterschweifende; der Gegensatz verschwände in der Versöhnung.“⁸⁴ Eine parallel laufende und nah an Nietzsche sich wiederfindende Interpretation findet sich bei Heidegger, der die Dynamik des Werdens auf die Jetztfolge von Zeit als dialektisch vorstellt „dadurch, daß sie, in jedem Jetzt fließend, ein Jetzt ist, je auch ein anderes Jetzt. Als Anblick des Bleibens bietet sie zugleich das Bild des reinen Wechsels im Bleiben.“⁸⁵

Es wird vorläufig resümiert, dass das Verhältnis von Sein und Werden, genauer, die Selbstbewegung des Werdens, ein zentrales Charakteristikum des Kainos-Neuen darstellt, welches bei einem Übergewicht ontologischer Teilmomente ihrer Dynamik verlustig geht. Es ist dabei unerheblich, ob dem nur statischen oder dem nur dynamischen Moment das Primat zugesprochen wird. Der Sprung des Neuen kann ohne das Sein ebenso wenig ansetzen, wie er einzig aus seinem Sein heraus alle Möglichkeiten präexistent vorfindet. „Die Welt, in der wir leben, ist nicht einfach Fortsetzung des Vergangenen, sondern sie ist Wandlung des Vergangenen, immerwährende Erzeugung von Neuem, von noch nicht Existentem.“⁸⁶ Aber Welt bleibt damit in ihrem Wandel sich selbst und ihrem Sein gleichermaßen verbunden, wie dem Sein des durch den Sprung des Neuen erst Werdenden. „Veränderungen und Übergänge sind nicht ohne reale Widersprüche denkbar.“⁸⁷ Der alte Streit zwischen Parmenides und Heraklit verlangt nach einer der Ontologie paradoxalen, nach einer dialektischen Antwort.

„Da die Welt *ist*, darf Nichtsein nicht *gedacht* werden, statuiert Parmenides; und es ist darauf zu achten, daß hier ein Denk- und Aussageverbot formuliert wird. Sein Schüler Zenon hat durch die bekannten Paradoxien darauf aufmerksam gemacht, daß Vielheit und Bewegung nicht widerspruchsfrei *gedacht* werden können[.]“⁸⁸

Dem Blick auf das Neue und seinen Sprung ist damit die historische Perspektive in strengem Sinne verwehrt, da mit dem vorherigen Fallenlassen des Anfanges und Ursprunges die

⁸⁴ Ebd., S. 237.

⁸⁵ Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/Main 2010, S. 107.

⁸⁶ Havemann: Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1971, S. 140.

⁸⁷ Holz, Hans Heinz: Hinleitung zu den Problemen, in: Bartels, Jeroen (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln 1986, S. 25.

⁸⁸ Holz, Hans Heinz: Identität und Veränderung – Zur Problemgeschichte der Dialektik, in: Bartels, Jeroen (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln 1986, S. 31.

Seinsebene ebenfalls verlorengeht. Skurril genug, ist ausgerechnet Heidegger Zeuge dieser genealogischen Bewegung: „Was eine ‚Geschichte hat‘, steht im Zusammenhang eines Werdens. Die ‚Entwicklung‘ ist dabei bald Aufstieg, bald Verfall.“⁸⁹

„Man kann also auch sagen, die Vermittlung ist das Moment des Werdens, das in einem jeglichen Sein notwendig gesetzt ist. Und wenn die Dialektik die Philosophie von der universalen Vermittlung ist, dann heißt das soviel, als daß es eigentlich kein Sein gibt, das nicht, indem Sie es als solches zu bestimmen versuchen, gleichzeitig zu einem Werden eben würde.“⁹⁰

„[D]aß die Wahrheit selber eigentlich dynamisch sei“, dass es sich bei der Philosophie des Neuen folglich um eine „Art von Auflösung des Wahrheitsbegriffs“⁹¹ handelt, stellt die hauptsächlichste metaphysische Herausforderung dar, welche das Neue selbst in seinem Werden aufgibt. Diese Schwierigkeit betrifft mitnichten nur ontologische Fragen. Der Versuch sich an das Werden des Neuen anzunähern genießt einen mit der Ontologie vergleichbar hohen Stellenwert in der Geschichte der wissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen. Das nächstfolgende Kapitel widmet sich dieser wissenschaftshistorischen Perspektive auf das Neue.

⁸⁹ Heidegger: Sein und Zeit, 2006, S. 378.

⁹⁰ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 32.

⁹¹ Ebd.

1.3. Wissenschaftsgeschichte

„Definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.“¹

Das Verhältnis vom Neuen zu seiner Geschichte ist, besonders in Anbetracht einer Geschichte der Wissenschaft, von besonderer Bedeutung. Die Wissenschaftsgeschichte, die kaum soweit gänzlich Geschichtsschreibung bleibt, als sie rundherum auf eine Theorie der Wissenschaft verzichten könnte, hat ein intrinsisches Interesse an der Frage nach dem Neuen und dessen methodologisch-theoretischen Entwicklungsgesetzen. Spätestens im 17. Jahrhundert bei Baltasar Gracián lassen sich die spezifischen Facetten des wissenschaftlich-philosophischen Interesses am Neuen nachweisen.

„[E]ine treffende Wahl ist Vielen gelungen, eine gute Erfindung Wenigen, und zwar nur den Ersten, dem Werth und der Zeit nach. Die Neuheit schmeichelt, und war sie glücklich, so gibt sie dem Guten einen doppelten Glanz. In Sachen des Urtheils ist die Neuheit gefährlich, wegen des Paradoxen; in Sachen des Genies aber löblich; jedoch wenn gelungen, verdient die Eine wie die Andere Beifall.“²

Aufgrund der weit auffächernden Wirkungen und Entstehungsbedingungen des Neuen ist es umso wichtiger an dieser Stelle (vorerst weiterhin) zu differenzieren und das Neue möglichst linear innerhalb der historischen Perspektive der Wissenschaftsgeschichte herauszustellen. Von exemplarischem Belang sind hierbei vor allem Thomas S. Kuhn, d. h. die *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, und Paul Feyerabends *Wider den Methodenzwang*. Beide Denker präsentieren, wenn auch sehr unterschiedliche, Herangehensweisen an Phänomene der wissenschaftlichen Entwicklungsgeschichte, die einen Fokus auf das Neue legen, wenn dieser auch bisweilen nur implizit formuliert wird. Während Kuhn rückblickend „die Wissenschaft“ in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, ist es bei Feyerabend „die Methode“ oder „die Methodologie“ als Möglichkeitsbedingung. Beide forschen nach dem Neuen als einem Kainos-Neuen und suchen es in einem dynamischen Werdensprozess aufzufinden. Diesem Umstand geschuldet, steht das nachfolgende Kapitel beinahe ausschließlich im Licht der genannten Werke. Weder soll hiermit die Wissenschaftsgeschichte auf Kuhn und Feyerabend nivelliert werden, noch deren Wirken in ausschließlichem Sinne für die gesamte Wissenschaftsgeschichte Geltung

¹ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1999, S. 317.

² Gracian, Balthazar: Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, Leipzig 1871, S. 181f.

erfahren; die herausragende Bedeutung beider Autoren für eine Philosophie des Neuen ergibt sich aus deren intensiver Beschäftigung mit dessen Werden und Wirken. Sie versuchen Nietzsche zu widerlegen; nämlich dem Neuen eine Geschichte zu geben, um es dadurch definierbar zu machen.

Dieses Vorgehen stößt zwar im weiteren Verlauf auf eine Grenze, nämlich die wissenschaftshistorische Grenze des Kainos-Neuen, liefert jedoch bis dorthin eine Vielzahl von Anhaltspunkten und Herden möglicher kritischer Auseinandersetzung. Die von Joachim Küpper formulierte klassische Vorgehensweise – „Im Prozeß der Konzeptualisierung wird das Neue zunächst auf eine Variante des Bekannten reduziert“³ – ist vorerst nicht als Kritik zu werten, sondern in ihrer produktiven Kraft zu erkennen, das Bekannte zu variieren. Damit erhält die Wissenschaftsgeschichte große Relevanz für eine Philosophie des Neuen. Abgesehen davon, stellt das Neue innerhalb der Wissenschaftsgeschichte ein vielbeachtetes Phänomen dar. Peter Seele und Till Wagner gehen gar von einer privilegierten Position der Wissenschaftsgeschichte aus: „Das Neue zu thematisieren stellt stets ein metatheoretisches Unterfangen dar und die Wissenschaftsgeschichte ist per Definitionem der richtige Adressat für Fragen wie die nach dem Neuen.“⁴ Sie beide sehen im Sprungcharakter des Paradigmenwechsels der Kuhnschen Herangehensweise den zentralen Anhaltspunkt für die Frage nach dem Neuen.

„Für die Frage nach der Entstehung des Neuen ist der von Kuhn für den Paradigmenwechsel konstitutiv angeführte Begriff der Inkommensurabilität von höchster Bedeutung. Die Inkommensurabilität stellt demnach eine Beschreibung des Übergangs dar, welcher als Wechsel zwischen ‚normaler‘ Tradition und der nächsten ‚normalen‘ Tradition durch eine transitorische, ‚außergewöhnliche‘ Phase der Revolution geprägt ist.“⁵

1.3.1. (Dis-)Kontinuierliche Wissenschaft

Kuhns Beschäftigung mit dem Neuen durchzieht sein ganzes wissenschaftshistorisches Wirken. Das Neue steht im Zentrum des Interesses seines Klassikers *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Nicht zuletzt die häufige Verwendung des Wortes „neu“ belegt dies, wenn auch das Neue nicht in den Rang der ausdrücklich formulierten Hauptbegriffe gelangt. Kuhns

³ Küpper, Joachim: Tradiertes Kosmos und Neue Welt – Die Entdeckungen und der Beginn der Geschichtlichkeit, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002, S. 189.

⁴ Seele, Peter; Wagner, Till: Eine kleine Geschichte des Neuen, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008, S. 62.

⁵ Ebd., S. 62f.

zentrale Begrifflichkeiten sind *Paradigma*, *Norm* und *Inkommensurabilität*. Die darunter liegende Frage ist jene nach Kontinuität und Diskontinuität von Wissenschaft in historischer Hinsicht.

Kuhn gibt eine prägnante Formulierung seines Begriffes vom Paradigma: „Darunter verstehe ich allgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen, die für eine gewisse Zeit einer Gemeinschaft von Fachleuten maßgebende Probleme und Lösungen liefern.“⁶ Das bedeutet, ein wissenschaftliches Paradigma zeichnet sich durch fachspezifische Bewertung zu einem gegebenen Zeitpunkt, sowie das Eröffnen und Abschließen von wissenschaftlicher Forschung aus. Dieser lineare Verlauf wissenschaftlicher Entwicklung gilt allerdings stets nur für den je geltenden paradigmatischen Horizont, während Kuhn die Bewegung der Wissenschaft an der Entstehung bzw. am Wechsel ebenjener Horizonte festzumachen gedenkt. Dies führt dazu, dass es schwer sei, „die wissenschaftliche Entwicklung als Wachstumsprozeß zu betrachten.“⁷ Damit ist das Hauptinteresse der Kuhnschen Wissenschaftsgeschichte formuliert. Es geht nicht darum den wissenschaftlichen Fortschritt im je gegeben Feld der normalen Wissenschaft, d. h. des geltenden Paradigmas, herauszustellen, sondern vielmehr dessen eigene diskontinuierliche Genesis. Damit aber stellt sich der paradigmatische Anspruch eines Paradigmas in Frage. „Die normale Wissenschaft als die Betätigung, mit der die meisten Wissenschaftler zwangsläufig fast ihr ganzes Leben verbringen, gründet auf der Annahme, daß die wissenschaftliche Gemeinschaft weiß, wie die Welt beschaffen ist.“⁸ Dieses totale Wissen über die Welt ist in wissenschaftshistorischer Hinsicht nicht nur nicht haltbar, sondern zeige darüber hinaus inverses Neues an: „Die normale Wissenschaft unterdrückt zum Beispiel oft fundamentale Neuerungen, weil diese notwendigerweise ihre Grundpositionen erschüttern.“⁹ Das Neue erscheint damit zuerst als ein Widerspruch zur geltenden Norm. Dieses Moment des Widerspruches ist das Vehikel wissenschaftlicher Neuerungen.

„Die außerordentlichen Episoden, in denen jener Wechsel der fachlichen Positionen vor sich geht, werden in diesem Essay als wissenschaftliche Revolutionen bezeichnet. Sie sind die traditionszerstörenden Ergänzungen zur traditionsgebundenen Betätigung der normalen Wissenschaft.“¹⁰

⁶ Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/Main 2014, S. 10.

⁷ Ebd., S. 17.

⁸ Ebd., S. 19f.

⁹ Ebd., S. 20.

¹⁰ Ebd.

Relevant für eine Philosophie des Neuen sind hierbei vor allem die Dynamiken des Wechsels, des Um- und Abbruchs, sowie der kritische Moment kurz vor dem Etablieren eines neuen Paradigmas oder neuer fachspezifischer Paradigmata nach einer wissenschaftlichen Revolution.

„Jede [wissenschaftliche Revolution; MEH] brachte eine Verschiebung der für die wissenschaftliche Untersuchung verfügbaren Probleme und der Maßstäbe mit sich, nach denen die Fachwissenschaft entschied, was als zulässiges Problem oder als legitime Problemlösung gelten sollte. Und jede wandelte das wissenschaftliche Denken in einer Weise um, die wir letztlich als eine Umgestaltung der Welt, in welcher wissenschaftliche Arbeit getan wurde, beschreiben müssen. Derartige Änderungen sind, zusammen mit den Kontroversen, die sie fast immer begleiten, die bestimmenden Charakteristika wissenschaftlicher Revolutionen.“¹¹

Dass sich das Verständnis von Welt mit der Verschiebung mehr oder weniger spezifischer Verständnisse von Wissenschaft im Allgemeinen oder wissenschaftlicher Erkenntnisse im Speziellen selbst verschiebt, ist von großer Relevanz. Auch bei Ed Pluth findet sich in Hinsicht auf Badiou Interpretation der von Galilei ausgelösten Neuerungsprozesse der Hinweis auf die Notwendigkeit einer neuen Situation für die Wissenschaft, um überhaupt erst die konzeptuellen Neuerungen prüfen zu können.¹² Hier zeigt sich augenscheinlich die Relevanz der Wissenschaftsgeschichte für die Suche nach dem Neuen, indem jene nicht nur das eine spezifische Neue einer Entdeckung, Entwicklung oder Erfindung in Anschlag bringt, sondern ebenso die jeweiligen Rahmenbedingungen im weitesten Sinne, nämlich das geltende wissenschaftliche Verständnis von Welt. Damit steht das Neue nicht nur im (möglichen) Gegensatz zu älteren spezifischen wissenschaftlichen Erkenntnissen, sondern übt darüber hinaus immer auch eine fundamentale Kritik am je gängigen Selbstverständnis von Wissenschaft selbst aus. „Die Einführung neuartiger Theorien ruft regelmäßig und mit Recht die gleiche Reaktion seitens einiger der Fachleute hervor, deren spezielles Gebiet betroffen ist.“¹³ Diese Reaktion ist Ablehnung, nicht weil Spezifika, sondern weil Grundlegendes in Frage gestellt wird.¹⁴ Harscher formuliert noch findet sich diese Sicht bereits bei Heraklit: „Hunde bellen die an, die sie nicht kennen“ (DK 22B97). Um jedoch als Neuerung verständlich zu bleiben und als solche überhaupt erst wirken zu können, d. h. von der Wissenschaft als Neuerung aufgenommen werden zu können,

¹¹ Ebd., S. 21.

¹² Vgl. Pluth: Badiou - eine Philosophie des Neuen, 2012, S. 121.

¹³ Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2014, S. 21.

¹⁴ Ähnlich steht bei Nietzsche: „Viele erscheinen gereizt, wenn man ihnen eine Neuigkeit erzählt, sie empfinden das Übergewicht, welches die Neuigkeit Dem giebt, der sie früher weiss.“ Nietzsche: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, 1999, S. 217.

muss sie jedoch, so Kuhn, bei einem Teil der wissenschaftlichen Gemeinschaft Interesse hervorrufen. Das Neue kann in diesem Sinne nicht gänzlich mit den Grundlegungen eines Paradigmas brechen, sondern müsse einen Wettstreit zwischen Teilgruppen der wissenschaftlichen Gemeinschaft hervorrufen, um überhaupt erst die Möglichkeit der Anerkennung zu erfahren.¹⁵ Kuhn erläutert dies etwa am Beispiel der Aristotelischen *Physik*.

„Ihre [z. B. die *Physik* des Aristoteles; MEH] Leistung war neuartig genug, um eine beständige Gruppe von Anhängern anzuziehen, die ihre Wissenschaft bisher auf andere Art betrieben hatten, und gleichzeitig war sie noch offen genug, um der neuen Gruppe von Fachleuten alle möglichen ungelösten Probleme zu stellen. Leistungen mit diesen beiden Merkmalen werde ich von nun an als ‚Paradigmata‘ bezeichnen, ein Ausdruck, der eng mit dem der ‚normalen Wissenschaft‘ zusammenhängt.“¹⁶

Nichts desto trotz ergibt sich aus dem neuen Paradigma eine Ablehnung des alten. Sukale schreibt unmissverständlich: „Umso wichtiger ist es für uns, unsere Grenzen kennen zu lernen und auszuloten, denn es sind die Grenzen des *für uns Neuen*, und wer sie je übersteigen wird, der mag dann aus uns entsprungen sein, aber er gehört nicht mehr zu uns.“¹⁷ Daraus ergibt sich die naheliegende Konsequenz, dass für den von Kuhn als normal bezeichneten standardisierten Ablauf von Wissenschaft das Auffinden des Neuen kein zu erstrebendes Ziel darstellt. „In keiner Weise ist es das Ziel der normalen Wissenschaft, neue Phänomene zu finden; und tatsächlich werden die nicht in die Schublade hineinpassenden oft überhaupt nicht gesehen.“¹⁸ Und er

¹⁵ Vgl. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2014, S. 22.

¹⁶ Ebd., S. 25.

¹⁷ Sukale: Nichts Neues über Neues?, 2008, S. 23. – Bei Kuhn findet sich Ähnliches: „Die Arbeit im Zeichen des Paradigmas kann auf keine andere Weise durchgeführt werden, und vom Paradigma abfallen hieße, die Wissenschaft, die es definiert, nicht mehr ausüben.“ Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2014, S. 47f. – Ähnlich äußert sich auch Michel Foucault: „Man hat sich oft gefragt, wie die Botaniker oder die Biologen des 19. Jahrhunderts es fertiggebracht haben, nicht zu sehen, daß das, was Mendel sagte, wahr ist. Das liegt daran, daß Mendel von Gegenständen sprach, daß er Methoden verwendete und sich in einen theoretischen Horizont stellte, welche der Biologie seiner Epoche fremd waren. [...] Dieser neue Gegenstand erfordert neue begriffliche Instrumente und neue theoretische Begründungen. Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht ‚im Wahren‘ des biologischen Diskurses seiner Epoche[.]“ Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France 2. Dezember 1970, Frankfurt am Main 2010, S. 24f. – Wiederum anders formuliert findet sich dieselbe Sicht bei Havemann: „Naturwissenschaftliche Theorien und überhaupt alle wissenschaftlichen Theorien streben zweifellos der Axiomatisierung zu. Wenn sie sie erreicht haben, entsteht aber gewöhnlich eine Situation, in der bereits innere dialektische Widersprüche des Axiomensystems sichtbar werden. Ganz sicher folgen bald darauf neue Einsichten der Wissenschaft, die mit dem betreffenden Axiomensystem überhaupt unvereinbar sind und die Wissenschaft dazu zwingen, weiterzuschreiten und schließlich neu zu axiomatisieren.“ Havemann: Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1971, S. 224f.

¹⁸ Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2014, S. 38.

geht noch weiter, wenn er präzisiert, dass wissenschaftliche Norm vor allem in der Klärung von regelhaftem Bestehenden liegt, statt in der darüber hinausweisenden Öffnung.

„Normalerweise erheben die Wissenschaftler auch nicht den Anspruch, neue Theorien zu finden, und oft genug sind sie intolerant gegenüber den von anderen gefundenen. Normalwissenschaftliche Forschung ist vielmehr auf die Verdeutlichung der vom Paradigma bereits vertretenen Phänomene und Theorien ausgerichtet.“¹⁹

Es zeigt sich, dass die Wissenschaftsgeschichte, zumindest im Sinne Kuhns, das Neue vorwiegend als nicht erstrebenswerten Abfall von der wissenschaftlichen Norm ausweist. „Selbst ein Projekt, dessen Ziel eine Paradigmaartikulation ist, erstrebt nicht die *unerwartete* Neuheit.“²⁰ Wissenschaft ist wesentlich nicht darauf ausgerichtet eine Offenheit gegenüber dem Neuen zu forcieren, sondern im Gegenteil ist es gerade die paradigmatische Herausforderung und Aufgabe von Wissenschaft die mit dem Neuen verbundene Beanstandung des Bestehenden möglichst zu vermeiden. Dies ist nicht im Sinne einer konservativen Wissenschaftspolitik zu verstehen, sondern ist das Wesensmerkmal normaler Wissenschaft und gleichzeitig ihr Garant für (schnellen) Fortschritt; es gilt, sich auf Probleme zu konzentrieren, an deren Lösung nur Mangel an Scharfsinn hindern könnte.“²¹ Die Grundlegende Infragestellung des Bestehenden kann dabei, es liegt auf der Hand, kein Bestandteil gängiger Theoriekonzepte und Wissenschaftsleitlinien sein. „Die normale Wissenschaft strebt nicht nach neuen Tatsachen und Theorien und findet auch keine, wenn sie erfolgreich ist.“²² Die sich daraus ergebende Frage lautet nun, wie dieses Neue, das augenfällig in längeren oder kürzeren Abständen in den wissenschaftlichen Ablauf einzubrechen pflegt, wissenschaftshistorisch zu fassen sein kann.

Die erste und offensichtlichste wissenschaftliche Öffnung wider Willen, ist die Überraschung, der Zufall. Hierzu zählt beispielsweise die Entdeckung der Röntgenstrahlen. Der Zufall ist, Kuhn zufolge weit häufiger am Werk, „als die Regeln der unpersönlichen wissenschaftlichen Berichterstattung uns auf den ersten Blick erkennen lassen.“²³ Daraus ergeben sich unerbetene Konsequenzen für die wissenschaftliche Forschung.

¹⁹ Ebd. – Oder an anderer Stelle: „Die vielleicht überraschendste Eigenart der normalen Forschungsprobleme, denen wir soeben begegnet sind, ist, daß sie so wenig bestrebt sind, bedeutende Neuheiten hervorzubringen, sei es als Begriff oder als Phänomen.“ Ebd., S. 49.

²⁰ Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2014, S. 49.

²¹ Ebd., S. 51.

²² Ebd., S. 65.

²³ Ebd., S. 70.

„Sollten wir aus der Häufigkeit, mit der solche instrumentellen Festlegungen sich als irreführend erweisen, den Schluß ziehen, daß die Wissenschaft sich von Standardtests und Standardinstrumenten abwenden müsse? Das würde zu einer undenkbaren Forschungsmethode führen. Paradigmaverfahren und -anwendungen sind für die Wissenschaft so wichtig wie Paradigmagesetze und -theorien, und sie haben die gleiche Wirkung. Sie schränken das Gebiet der Erscheinungen, das für die wissenschaftliche Forschung zu einem gegebenen Zeitpunkt zugänglich ist, zwangsläufig ein.“²⁴

Doch bezeichnet der Zufall einen Spezialfall der Genese des Neuen (siehe Kapitel 3.1.2. *Zufall*). Die an dieser Stelle weitaus ergiebigere Annäherung an das Phänomen des Neuen innerhalb der Wissenschaftsphilosophie liefert die Auseinandersetzung mit der Abweichung bzw. der Unregelmäßigkeit. Die Abweichung nämlich bezeichnet einerseits das Unvorhergesehene, als auch andererseits die ablehnende Reaktion des von ihr herausgeforderten Alten. „In der Wissenschaft tritt das Neue [...] nur mit einer sich durch Widerstand manifestierenden Schwierigkeit zutage, und zwar vor einem durch Erwartung gebildeten Hintergrund.“²⁵ Kuhn spricht hier eindeutig von einem Kainos-Neuen, denn nicht die kontinuierliche Entwicklung innerhalb einer paradigmatischen Einheit steht zur Debatte, sondern das Geschehen eines außerhalb von Einheit und Erwartung des Bestehenden liegenden Neuen. Dieselbe Bewegung beschäftigt den Historiker Bernd Roeck in seiner *Geschichte der Renaissance*.

„Irgendwo muß ein aller Rekonstruktion entzogener Augenblick gekommen sein: der Moment, in dem das Denken die Richtung wechselt und wirklich Neues entsteht – als Gutenberg mit Buchstaben zu spielen begann; als Kopernikus, um 1514 muß es gewesen sein, die Sonne anhielt; als Watt 1784 den nach ihm benannten genialen Mechanismus erfand. Dabei ergibt sich *Serendipität*: ein glücklicher Zufall, aus dem weiterführende Schlußfolgerungen gezogen werden.“²⁶

Und doch ist es eben in wissenschaftshistorischer Hinsicht nicht (nur) der Zufall, denn „[w]ir beobachten komplex strukturierte, miteinander interferierende Ströme, die in Möglichkeitsräumen zusammenfließen und grundstürzend Neues hervorbringen.“²⁷ Mehr noch, Kuhn zufolge

²⁴ Ebd., S. 73.

²⁵ Ebd., S. 76.

²⁶ Roeck, Bernd: *Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance*, München 2019, S. 1057.

²⁷ Ebd.

sind es gerade die normierenden Faktoren, die überhaupt erst das Neue als etwas von ihnen Abweichendes hervorbringen.

„Ohne die Spezialapparate, die in erster Linie für erwartete Funktionen konstruiert werden, könnten die letztlich zur Neuheit führenden Ergebnisse nicht eintreten. Und selbst wenn der Apparat existiert, taucht die Neuheit gewöhnlich nur für den auf, der *genau weiß*, was er erwarten sollte, und dadurch in der Lage ist zu erkennen, daß etwas nicht richtig läuft.“²⁸

Die Abweichung ist der zentrale wissenschaftshistorische Faktor bei der Genese, beim Werden des Neuen. Ihre Besonderheit ist, dass sie zwar als Überraschendes mit den Erwartungen bricht, aber gleichzeitig doch nur innerhalb des zu Erwartenden auch tatsächlich überraschen kann. Dies alles trifft auf das wissenschaftshistorische Neue als bereits Eingetretenes zu. Kuhn geht aber noch einen Schritt weiter zurück und fragt nach der Motivation dieses Neue in die Wissenschaft bringen zu *wollen* noch bevor es tatsächlich gemessen wird, oder in der Apparatur der Versuchsanordnung zu Widersprüchen führt. Diese Frage ist deshalb von Belang, weil sie zur Klärung des Wesens des Neuen als sowohl destruktives wie auch konstruktives beiträgt, indem sie das Versagen der alten Norm mit der Suche nach einer neuen in Verbindung bringt, wie Kuhn am Beispiel des krisenhaften Zustands der Ptolemäischen Astronomie in Bezug auf ihre eigenen traditionellen Probleme zur Zeit des Kopernikus illustriert.²⁹ Kuhn betrachtet die Beispiele der Kopernikanischen Revolution, der Entdeckung des Sauerstoffs oder auch den Relativismus in der Physik als typisch: „In jedem Falle trat eine neue Theorie erst zutage, nachdem eine normale Problemlösungsfähigkeit offensichtlich versagt hatte“; und das bedeute, so Kuhn weiter: „Die neue Theorie scheint eine unmittelbare Antwort auf die Krise zu sein.“³⁰ Das Neue tritt damit als Konsequenz des Scheiterns des Alten zutage oder wird davon zumindest in Gang gesetzt. Eine derartige Krise des Alten ruft stets ein Kainos-Neues hervor, denn ein Neos-Neues verbleibt stets in den bekannten Grenzen des Bestehenden und damit im Krisenhaften. Sowohl Husserl als auch Heidegger haben die grundlegende Forderung nach Neuerung im Zuge einer Krise betont. Jener stellt fest, eine wissenschaftliche Krise besage nichts weniger, „als daß ihre

²⁸ Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2014, S. 77.

²⁹ Vgl. ebd., S. 79ff. – Historisch ausdifferenziert findet sich bei Havemann außerdem der Hinweis, dass die Leistung des Neuen unter anderem auch darin besteht mittels klarer Grenzziehung zur weiteren Klärung des Alten beizutragen: „Es ist nämlich nicht richtig, daß die Quantenmechanik und die Relativitätstheorie etwa die klassische Mechanik widerlegt und außer Kraft gesetzt hätten. Im Gegenteil: durch diese modernen Theorien wurde die klassische Mechanik erst vollständig gesichert, indem die Grenzen klar dargelegt wurden, innerhalb derer sie gültig ist.“ Havemann: Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1971, S. 99.

³⁰ Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2014, S. 87.

echte Wissenschaftlichkeit, daß die ganze Weise, wie sie sich ihre Aufgabe gestellt und dafür ihre Methodik ausgebildet hat, fraglich geworden ist“³¹, während dieser gar die Möglichkeit wissenschaftlicher Offenheit und Bewegung in der Notwendigkeit zur Krisenfähigkeit sieht: „Die eigentliche ‚Bewegung‘ der Wissenschaften spielt sich ab in der [...] Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* ist.“³² Die Krise erhält damit die bereits erwähnten Ambiguität von Konstruktion und Destruktion. Das Alte wird nur einem Neuen zuliebe zerstört, während dieses Neue als mehr oder weniger direkte Reaktion auf das Alte überhaupt erst entstehen kann; so zumindest der bisherige wissenschaftshistorische Standpunkt. Kuhn stellt unmissverständlich klar: „[e]in Paradigma ablehnen, ohne gleichzeitig ein anderes an seine Stelle zu setzen, heißt die Wissenschaft selbst ablehnen.“³³ Es geht nicht darum, den Wissenschaftsbegriff Kuhns zu analysieren. Relevant für den historischen Überblick zur Arbeit am Phänomen des Neuen ist an dieser Stelle das Oszillieren des Kainos-Neuen zwischen radikalem Bruch mit dem Alten und Bestehenden und gleichzeitig dessen Notwendigkeit auf dem Alten aufzubauen und es diesem gleichzumachen. Eine wissenschaftliche Krise gilt dabei als das Epizentrum der wissenschaftlichen Entwicklung und stellt die wissenschaftliche Gemeinschaft vor ein in der Tat unlösbares Problem. „Wie die Wahl zwischen konkurrierenden politischen Institutionen erweist sich die zwischen konkurrierenden Paradigmata als eine Wahl zwischen unvereinbaren Lebensweisen der Gemeinschaft.“³⁴ Die alte Wissenschaft und die neue Wissenschaft teilen keinen Begriff von Wissenschaft, zumindest nicht aus Sicht der Alten oder der Neuen. Erst nachträglich, das heißt in der Perspektive auf ein Altes und ein noch Älteres, kann die Wissenschaftsgeschichte diesen krisenhaften Übergang verständlich formulieren. Während der Krise sei die Entscheidung für das neue oder das alte Paradigma noch nicht einmal durch Logik oder Experiment eindeutig zu entscheiden.³⁵ Daraus ergibt der Hauptbegriff des Kuhnschen Ansatzes, nämlich jener der Inkommensurabilität. Das Alte und das Neue, so die Vermutung, seien durch eine schlicht unübersetzbare Brücke voneinander getrennt; und damit sei das etablierte Neue, das „aus einer wissenschaftlichen Revolution hervorgeht, [...] mit dem Vorangegangenen nicht nur unvereinbar, sondern oft sogar inkommensurabel.“³⁶ Whitehead hat bereits einige Jahrzehnte

³¹ Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954, S. 1.

³² Heidegger: Sein und Zeit, 2006, S. 9.

³³ Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2014, S. 92.

³⁴ Ebd., S. 106.

³⁵ Vgl. ebd., S. 106f.

³⁶ Ebd., S. 116.

davor diese Sicht aus der Perspektive des Neuen heraus formuliert: „A science which hesitates to forget its founders is lost.“³⁷

Die Krise, sofern sie in Neues übergeht, lässt folglich das Alte hinter sich, womit sich die Frage nach dem Umgang mit diesem Veralteten stellt. Kuhn zufolge bleibt durchaus einiges Altes im Neuen erhalten.

„Es handelt sich jedoch um mehr als nur die Inkommensurabilität von Normen. Da neue Paradigmata aus alten geboren werden, schließen sie gewöhnlich vieles vom Vokabular und der Ausrüstung ein – sowohl begrifflich wie auch verfahrensmäßig –, was vom traditionellen Paradigma vorher bereits verwendet wurde. Selten aber verwenden sie diese geborgten Elemente völlig im traditionellen Sinne. Innerhalb des neuen Paradigmas treten alte Ausdrücke, Begriffe und Experimente in ein neues Verhältnis zueinander.“³⁸

Dies führt zum zweiten zentralen Vehikel des Kuhnschen Ansatzes neben der Abweichung: dem Sprung.

„Gerade weil es ein Übergang zwischen inkommensurablen Dingen ist, kann er nicht Schritt um Schritt vor sich gehen, von Logik und neutraler Erfahrung eindeutig erwirkt. Er muß, wie der Gestaltwandel, auf einmal (wenn auch nicht notwendigerweise in einem Augenblick) geschehen oder überhaupt nicht.“³⁹

Der Sprung ist ein eindeutiges Indiz für das Kainos-Neue. So ist es das Neos-Neue, dass dem nicht-krisehaften Zustand der Wissenschaft Material und Theorie liefert. Es gibt weder Bedarf nach einem umstürzenden Neuen, noch wäre dieses fähig die aktuelle Wissenschaft mittels einer „besseren Wahrheit“ herauszufordern. Erst die Krise des Alten ermöglicht das Kainos-Neue, welches auf jenem aufbaut; und doch – darin liegt die vermeintliche Paradoxie – ist diese Entwicklung nur als überwindender Sprung möglich.

„Neuheit um ihrer selbst willen ist in der Wissenschaft kein Desideratum, wie in so vielen anderen kreativen Bereichen. Daraus ergibt sich, daß neue Paradigmata, auch wenn sie selten oder niemals alle Fähigkeiten ihrer Vorgänger besitzen, gewöhnlich doch eine große Zahl der

³⁷ Whitehead, Alfred N.: *The Organization Of Thought*, London 1917, S. 115.

³⁸ Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2014, S. 160.

³⁹ Ebd., S. 161.

konkretesten Bestandteile vergangener Leistungen bewahren und immer zusätzliche konkrete Problemlösungen gestatten.“⁴⁰

Daraus ergeben sich Übersetzungsprobleme, an deren nachträglicher Lösung die Wissenschaftsgeschichte steht. Bleiben die Einzelstandpunkte unterschiedlicher Paradigmata stets, ähnlich einem Schulenstreit, bis zu einem gewissen Grad einander unverständlich, so ist die Entwicklung nachträglich als Übersetzungsarbeit zu verstehen. Friedrich Hayek etwa weist darauf hin, wenn er schreibt, dass alte Weisheiten nur dann Einfluss behalten können, wenn „sie von Zeit zu Zeit in der Sprache und den Begriffen der nachfolgenden Generationen neu formuliert werden.“⁴¹ Um folglich als Sprung wirken zu können, muss das Neue retrospektiv mit dem Alten in Einklang gebracht werden, oder doch zumindest einigermaßen gegenseitig verständliche Sinnstrukturen aufweisen. Der wissenschaftshistorische Sprung dient damit der Beschreibung von Abweichungen und Krisen, kann allerdings nur punktuell und metaphorisch verstanden werden, da er, sobald in die historisch-chronologische Ordnung gebracht, nicht mehr Sprung ist, sondern Kontinuität, so brüchig diese auch sein mag. Dem Kainos-Neuen wird mit dem Neos-Neuen beigegeben. Oder anders formuliert: Die Wissenschaftsgeschichte definiert das Neue als weniger Altes relativ zu anderem Alten und leistet damit ihrem Ordnungsanspruch Folge. Neues wird erst behandelbar als bereits wieder Veraltetes im Rekurs auf das noch Ältere. „Nachdenken über das Neue heißt also über die Ausnahmestände nachzudenken, die zu den nächsten Normalzuständen führen.“⁴² Tatsächlich behandelbar bleiben dabei die Normalzustände, während die Ausnahmestände mittels Zuhilfenahme des Zufalls oder des Fehlers eilig beiseitegeschoben werden. Die Kontinuität ist, womit sich die Wissenschaftsgeschichte, mitsamt all deren Revolutionen, Paradigmenwechsel und Inkommensurabilität, beschäftigt.

„Das heißt, daß, um so etwas wie wissenschaftliche Ordnung möglich zu machen, vorausgesetzt wird, daß in dem Gegenstand der Erkenntnis selbst eine sprunglose und kontinuierliche Ordnung herrscht, denn wenn ich diese Annahme nicht machte, könnte ich gewissermaßen mit gutem Gewissen eine wissenschaftliche Ordnung gar nicht aufbauen.“⁴³

Ein Versuch sich dem Primat der Ordnung zu entziehen findet sich bei Paul Feyerabend.

⁴⁰ Ebd., S. 181.

⁴¹ Hayek, Friedrich A. von: Die Verfassung der Freiheit, Tübingen 2005, S. 1.

⁴² Seele; Wagner: Eine kleine Geschichte des Neuen, 2008, S. 63.

⁴³ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 210.

1.3.2. (Dis-)Kontinuierliche Methodologie

„Schlechte Luft! Schlechte Luft! Diese Werkstatt, wo man *Ideale fabriziert* – mich dünkt, sie stinkt vor lauter Lügen.“⁴⁴

Kuhns Frage ist die nach der kontinuierlichen und nicht-kontinuierlichen Bewegung von Wissenschaft in ihrer Geschichte. Feyerabend übersetzt diese Frage in die Methodologie. In Anbetracht einer Philosophie des Neuen, die ihrerseits auf das Werden des Neuen abzielt, ist diese kategoriale Differenz von geringem Belang, da die Bewegung der Feyerabendschen Methodologie ohne weiteres mit der Bewegung der Kuhnschen Wissenschaftshistorie in Einklang zu bringen ist. Feyerabend bedient das gleiche wissenschaftshistorische Vokabular, während er sogleich einen gänzlich anderen historischen Zugang präsentiert. „Die Idee einer elastischen und historisch verstandenen Methodologie war übrigens im 19. Jahrhundert eine Selbstverständlichkeit.“⁴⁵ Da dies heute nicht mehr so sei, gelte es nach Feyerabend sogleich „alle starren Traditionen [zu] verwerfen.“⁴⁶ Feyerabends Programm ist es von Anfang an auf das Ordnungsprinzip, in dem die Kuhnsche Perspektive zuletzt kulminiert, zu verzichten. Ist das Weltverständnis bei Kuhn in der jeweils geltenden Wissenschaft gegeben und kann von einem anderen abgelöst werden, so ist bei Feyerabend Welt stets „etwas weitgehend Unbekanntes. Daher müssen wir uns offenhalten, dürfen uns nicht im voraus beschränken.“⁴⁷ Feyerabends Anspruch geht, weg vom formalistischen Ordnungsprinzip einer Geschichte der Wissenschaft, hin zu einem Primat von Welt vor ihrer (retrospektiven) Chronologisierung. Der methodologischen Ausformulierung dieses Projekts ist sein Werk *Wider den Methodenzwang* gewidmet. „*Und meine These ist, daß der theoretische Anarchismus zum Fortschritt in jedem Sinne beiträgt, den man sich aussuchen mag.*“⁴⁸

Schnell wird klar, dass der disruptiv-kontinuierlichen Bewegung der Wissenschaft, wie sie Kuhn formuliert, eine weitaus weniger harmonische Entwicklung von wissenschaftlichen Theorien und Methoden entgegengestellt wird.

⁴⁴ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1999, S. 282.

⁴⁵ Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/Main 2013, S. 14.

⁴⁶ Ebd., S. 18.

⁴⁷ Ebd., S. 17. – Auf diese Spannung zwischen Welt und Wissenschaft weist auch Daniela Bailer-Jones mit dem Verweis auf Sonnensystemmodelle hin: „Unsere Vorstellungen von Planetensystemen sind nicht mehr die, die wir hatten, als unser Sonnensystem das einzige Beispiel für ein Planetensystem war. Das heißt nicht, dass sich das, was sich in der Natur vorfinden lässt, verändert hat, sondern das, was Menschen in der Natur finden.“ Bailer-Jones, Daniela: Was ein Phänomen ist und wie es sich verändert; die Entdeckung extrasolarer Planeten, in: Abel, Günter (Hg.): *Kreativität*. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 865.

⁴⁸ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, 2013, S. 31.

„Erkenntnis in diesem Sinne ist keine Abfolge in sich widerspruchsfreier Theorien, die gegen eine Idealtheorie konvergieren; sie ist keine allmähliche Annäherung an eine ‚Wahrheit‘. Sie ist ein stets anwachsendes *Meer miteinander unverträglicher (und vielleicht sogar inkommensurabler) Alternativen*[.]“⁴⁹

Der Antrieb Feyerabends dabei ist „*die schwächere Sache zur stärkeren zu machen*“, wie es die Sophisten ausgedrückt haben, *und so das Ganze in Bewegung zu halten*.“⁵⁰ Denn Feyerabend geht davon aus, dass im gängigen Wissenschaftsbetrieb Altes grundsätzlich im Vorteil gegenüber dem Neuen sei; und dies „nicht weil es einen Vorzug besäße – etwa weil es besser durch Beobachtungen gestützt wäre als das neu Aufgekommene oder weil es eleganter wäre –, sondern weil es alt und vertraut ist.“⁵¹ Wichtig hierbei ist festzuhalten, dass Feyerabend im Präsens denkt, während Kuhns Theorie stets Vergangenes im Blick hatte. Wenn Feyerabend moniert, dem Neuen würde geringere wissenschaftliche Beachtung geschenkt, wenn er davon spricht, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, dann bedeutet das im gegenwärtigen wissenschaftlichen *status quo* nach Möglichkeiten zu suchen, dem Neuen Eingang in den wissenschaftlichen Betrieb zu bieten. Nicht handelt es sich dabei um eine Bewertung vorangegangener Neuerungen wie jener der Renaissance, der Entdeckung des Sauerstoffs oder der Relativitätstheorie, die im Nachhinein als bahnbrechende Neuerungen festgehalten und als solche allgemein anerkannt werden. Braucht es schließlich nicht viel, um etwa die Renaissance 500 Jahre später als wahrhaft epochemachenden Umbruch zu bezeichnen, so ist es umso schwieriger den wissenschaftshistorischen Standpunkt zu vertreten, dass schließlich auch unser gegenwärtiges Weltverständnis und Wissenschaftstreiben gegenüber einer (noch unabsehbaren) zukünftigen Entwicklung in einem Verhältnis steht, das heißt, in ein zukünftig retrospektives Verhältnis gestellt worden sein wird, wie etwa das Mittelalter zur Renaissance. Die Hybris jeglicher Wissenschaft aufgrund ihrer Überwindung der Vergangenheit am Ende der Entwicklung zu stehen, ist dabei kein neuzeitliches oder modernes Phänomen, wenn Feyerabend schreibt, „die Aristotelische Philosophie [konnte sich] auf den weitverbreiteten, von Newton geteilten Glauben stützen, die meisten Neuerungen seien von geringer Bedeutung und alles Wesentliche sei schon entdeckt.“⁵² Es ist auch immer schon alles *Wesentliche* entdeckt, sonst würde die Wissenschaft an sich und ihren Ansprüchen zugrunde gehen. Hinweggesehen wird jedoch über die

⁴⁹ Ebd., S. 34.

⁵⁰ Ebd., S. 35.

⁵¹ Ebd., S. 40.

⁵² Ebd., S. 273.

Wesensänderung im Zuge einer Entdeckung oder einer Neuerung. Das heißt, sie wird zwar nachträglich, historisch als selbstverständlich an- und abgelegt, aber in ihrem Werden stets ausgeschlossen. Die Kritik daran ist der vom Präsens ins Futur gerichtete Blick Feyerabends. Seine Kritik an der Wissenschaftsgeschichte hieße im Endreim: Alte Sprünge sind je gut, zu neuen fehlt der Mut. Und doch treffen sich Feyerabend und Kuhn eben in diesem Punkt des gegenseitigen nicht verstehen Könnens unterschiedlicher Paradigmata, in der wissenschaftshistorischen Inkommensurabilität von Altem und Neuem.

„Philosophen, die neue Auffassungen einführen und prüfen möchten, sehen sich also keinen *Argumenten* gegenüber, auf die sie höchstwahrscheinlich eine Antwort wüßten, sondern einer undurchdringlichen Mauer eingewurzelter *Reaktionen*. Das entspricht genau der Haltung von Menschen, die fremde Sprachen nicht beherrschen und den Eindruck haben, eine bestimmte Farbe werde viel besser durch ‚rot‘ als durch ‚rosso‘ beschrieben.“⁵³

Deshalb wundert es nicht, dass dem destruktiven Moment des Neuen von Feyerabend eine stärkere Position zugesprochen wird, wenn er in Anlehnung auf Auguste Comte davon spricht, dass es in der Wissenschaft „oft schwierig [sei], ohne einen kurzen Abschnitt der Zerstörung etwas Neues aufzubauen.“⁵⁴ Die deskriptive Prägnanz seiner Analyse darf dabei nicht von seiner „anarchistischen“ Verve eingetrübt werden. Allen voran ist *Wider den Methodenzwang*, abseits der vielgestaltigen Bewertung der Schlussfolgerungen, als präzise Analyse des aktuellen Wissenschaftsbetriebes zu behandeln, vor allem in Anbetracht auf das Neue. „Denn Wissenschaftlichkeit im hier diskutierten (und kritisierten) Sinn heißt richtiges Verhalten in bezug auf *bestehende* Erkenntnisse und Maßstäbe *und nicht* in bezug auf die Maßstäbe und Theorien und Beobachtungen einer unbekanntem Zukunft.“⁵⁵ Dies ist eine für die Philosophie des Neuen zentrale Textpassage. Nicht nur wegen ihrer Kritik und ihren möglichen Folgerungen, sondern vor allem wegen ihrer wissenschaftstheoretischen Bestandsaufnahme. Wissenschaft im Alltäglichen muss und kann auch nur dem Bestehenden gewidmet sein, will sie Wissenschaft sein. Es ist dies dieselbe Bewegung des Denkens, die Meletos über zwei Jahrtausende zuvor als Sieger

⁵³ Ebd., S. 102f. – Das führt zu folgendem Problem: „Wieder einmal muß ein Methodologe zugeben, daß sich der Streit zwischen dem Alten und dem Neuen nicht rational rekonstruieren läßt. Mindestens läßt sich eine solche Rekonstruktion *zur Zeit des Streites* nicht angeben.“ Ebd., S. 274. – Kuhn übrigens teilt diesen aporetischen Pessimismus: „Die Ursprünge wissenschaftlicher Ideen sind notorisch unanalysierbar.“ Kuhn, Thomas S.: Die Erhaltung der Energie als Beispiel gleichzeitiger Entdeckung, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978, S. 144.

⁵⁴ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, 2013, S. 130.

⁵⁵ Ebd., S. 182.

über Sokrates in die Geschichte eingehen ließ, als dieser den Jungen das Neue und Andere lehren wollte. Mag Nietzsche auch vehement statuieren, ein junger Mensch sei besonders davon verdorben, „wenn man ihn anleitet, den Gleichdenkenden höher zu achten, als den Andersdenkenden“⁵⁶, so ist er an einer anderen Stelle dem äußerst deskriptiven Gehalt der wissenschaftshistorischen Betrachtung des Neuen deutlich näher, wenn er schreibt: „Die Regel ist mir immer interessanter, als die Ausnahme‘ – wer so empfindet, der ist in der Erkenntnis weit voraus und gehört zu den Eingeweihten.“⁵⁷ Jegliche mögliche Ironie und beißende Kritik ist dabei zu überhören. Nietzsches Wort ist eine kühle Tatsachenbeschreibung des Wissenschaftsalltags, nicht mehr und nicht weniger. Und auch wenn Adorno sich darüber empört, „daß die arbeitsteilig organisierten Wissenschaften illegitim ein Monopol der Wahrheit an sich rissen“⁵⁸, so ändert dies schließlich nichts an, sondern bestätigt vielmehr die Aussage Feyerabends, dass jene Farbe eben besser mit „rot“, denn mit „rosso“ beschrieben wird, vorausgesetzt das deutschsprachige Argument kann eine geringere Abweichung vom Bestehenden nachweisen, als es das italienische zustande bringt.

Nietzsche wünscht sich „ein wenig Stille, ein wenig tabula rasa des Bewusstseins, damit wieder Platz wird für Neues.“⁵⁹ Ebendieser Wunsch ist nicht nur der Wunsch nach dem Neuen, sondern es ist der Wunsch nach einer Aufhebung des Alten; die tabula rasa ist der Tisch, der gerade noch mit Bestehendem beladen war. Abermals dient Kopernikus als wissenschaftshistorisches Exempel: „[Z]ur Prüfung der Kopernikanischen Lehre bedarf es einer neuen Weltauffassung, mit einer neuen Anthropologie und einer neuen Theorie der Erkenntnis.“⁶⁰ Diese für die Kopernikanische Revolution grundlegend notwendige neue Weltauffassung, Anthropologie und Theorie ist Nietzsches Forderung nach einer *tabula rasa*. Es ist dies ein weiteres Charakteristikum des Kainos-Neuen gegenüber einem Neos-Neuen, das etwa die für die wissenschaftlichen Forschung überaus produktive und notwendige Aufgabe übernahm Ptolemäische Berechnungen zu präzisieren.

Das wissenschaftshistorische Hauptproblem liegt darin, es liegt auf der Hand, dem Neuen einen Platz zuzuschreiben, der seiner Charakteristika gerecht werden und seinen Widersprüchlichkeiten bestehen kann.

⁵⁶ Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, 1999, S. 221.

⁵⁷ Ebd., S. 269. – Horkheimer und Adorno formulieren diesen Gedanken in der *Dialektik der Aufklärung* noch schroffer, wenn sie schreiben, „[d]ie Geschlossenheit des Immergleichen wird zum Surrogat von Allmacht“ und „Auftragswissenschaft“ in einem Zug mit „Paranoia“ nennen. Horkheimer; Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 2008, S. 200. und Vgl. ebd., S. 204f.

⁵⁸ Adorno: *Negative Dialektik*, 2015, S. 381.

⁵⁹ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1999, S. 291.

⁶⁰ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, 2013, S. 196.

„Der Wissenschaftstheoretiker, der mittels der deduktiven Logik – in der es keinen Widerspruch gibt – gewissen Eigenschaften einer wissenschaftlichen Argumentation analysiert hat, führt *danach* niemals die Widersprüche wieder in die Argumentation ein; er nimmt an, daß die Welt nur widerspruchsfreie theoretische Systeme enthält.“⁶¹

Es zeigt sich, dass der Widerspruch selbst nicht das Problem ist, sondern seine nachträgliche Entschärfung. Nicht einmal die nicht-klassischen formalen Systeme vermögen dieses Problem zu lösen. Sie führen den Widerspruch zwar postum wieder dem System hinzu, aber nicht als Widerspruch, sondern als nicht (sich) widersprechende Ausnahme. Damit wird die Einheitlichkeit der Wissenschaft als ausschließliche konsolidiert. „Niemand gibt zu, daß es verschiedene Formen der Erkenntnis geben könnte und daß es vielleicht nötig ist, sich zwischen ihnen zu entscheiden.“⁶² Die Beziehung unterschiedlicher Sichtweisen auf ein Phänomen wird grundsätzlich wissenschaftshistorisch nivelliert, da Abweichungen im je gängigen Bestehenden nicht anders als unlogisch und widersprüchlich interpretiert werden können. Das Erlauben von gleichzeitigem Widersprüchlichen ist für ein bestehendes Paradigma immer nur Relativismus, schlicht weil es von der Leitlinie des Paradigmas abweicht.

„Werfen wir daher einen Blick auf das Phänomen der Inkommensurabilität, das nach meiner Auffassung ein Problem für alle Theorien der Rationalität ist, die Methodologie der Forschungsprogramme eingeschlossen. Diese geht davon aus, daß konkurrierende Theorien und Forschungsprogramme stets bezüglich ihres Inhalts vergleichbar seien. Dem scheint das Phänomen der Inkommensurabilität zu widersprechen.“⁶³

Hierbei handelt es sich um ein prototypisches Beispiel von der Notwendigkeit zur Differenzierung von *véος* und *καίνος*. Konkurrenz, das Zusammen des „*con-currere*“ deutet es an, ist eine Kategorie des mutuell fungiblen *véος*, während Inkommensurabilität den inwendig paradoxen Charakter des *καίνος* mit sich führt.

„Die Wissenschaftsentwicklung, die von einer Darstellungsweise zu einer anderen führt, macht oft das bisher Vorstellbare unvorstellbar, und umgekehrt, und führt so zu einem grundlegenden

⁶¹ Ebd., S. 241f.

⁶² Ebd., S. 285.

⁶³ Ebd., S. 287.

Wandel der Kosmologie: wir betreten eine neue Welt mit neuen Gegenständen, die in neuen und überraschenden Beziehungen zueinander stehen.“⁶⁴

Damit tritt neuerdings die bereits genannte Verpflichtung zur anfänglichen Begriffsklärung zutage, um überhaupt erst wissenschaftlich tätig werden zu können.

„Die Diskussion darf erst beginnen, *nachdem* ihre Anfangsschritte auf die beschriebene Weise geformt worden sind. So wird jede Untersuchung in die engen Geleise des bereits Bekannten umgelenkt, und die Möglichkeit einer grundlegenden theoretischen Entdeckung (oder eines grundlegenden theoretischen Wandels) wird erheblich verringert. Grundlegender theoretischer Wandel setzt ja neue Weltauffassungen und neue Sprachen voraus, um sie auszudrücken. Nun ist der Aufbau einer neuen Weltauffassung und einer entsprechenden neuen Sprache etwas recht langwieriges, in der Wissenschaft wie in der Metawissenschaft.“⁶⁵

Wissenschaft, in ihrer Tätigkeit wie in ihrer Geschichte, ist dazu angehalten Neues immer zu Anfang auf Bekanntes herunterzubrechen. Wie in der Begriffsarbeit zu *véος* und *καίνός* und der ontologischen Debatte zum Werden des Neuen, ist die Frage nach Anfang und Ursprung (und die Kritik daran) auch für die Wissenschaftsgeschichte ein zentraler Bestandteil der Erforschung des Neuen. Feyerabends gegenläufige Antwort, oder zumindest sein Versuch zu antworten, zeigt sich in der Mahnung, „*daß man lernen muß, mit unerklärten Begriffen zu argumentieren und Sätze zu verwenden, für die noch keine klaren Gebrauchsregeln vorhanden sind.*“⁶⁶ Damit stehen wissenschaftlich-methodologische Prinzipien im strengen Wortsinn zur Debatte. „Es heißt auch, wenn man Inkommensurabilität in der Wissenschaft zulasse, könne man nicht mehr entscheiden, ob eine neue Auffassung das *erkläre*, was sie erklären soll, oder ob sie in ganz andere Gebiete abwandere.“⁶⁷ Und nicht erst eine interdisziplinäre Metabasis gefährdet den Standardbetrieb der Wissenschaft, sondern die Beweglichkeit der Begriffe führt zu einer Beweglichkeit der Phänomene und schließlich zur Beweglichkeit von Welt und ihrem Verständnis. „Man gibt zu, daß die Welt in der wir leben, von uns nicht nur erkannt, sondern

⁶⁴ Ebd., S. 302.

⁶⁵ Ebd., S. 335.

⁶⁶ Ebd., S. 336. – Vorsichtiger formuliert dies Rüdiger Bubner: „Das Neue besitzt eine Wahrheit, die nicht mit dem simplen Faktum der Novität zusammenfallen kann. Im Kontrast zu dem aggressiven Feldgeschrei der Manifeste des Modernismus liegt die Wahrheit des Neuen nicht in der offen erklärten Absicht, sich gegen das Alte zu wenden, das Verstaubte zu stürzen und alle Konventionen zu brechen. Das Neue sei vielmehr zu schätzen als das nicht bereits *Besetzte*, d. h. dasjenige, das frei hervortritt, ohne daß wir es uns schon angeeignet hätten und zum Ausdruck unserer Pläne erklärten.“ Bubner, Rüdiger: *Wie alt ist das Neue?*, in: Moog-Grünewald, Maria (Hg.): *Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne*, Heidelberg 2002, S. 2.

⁶⁷ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, 2013, S. 367.

durch unseren Erkenntnisprozeß auch fortwährend neu geschaffen wird.“⁶⁸ Diese Erkenntnis, in der Quantentheorie längst verbreitet, ist bei den meisten wissenschaftlichen Disziplinen und nicht zuletzt auch in der Philosophie⁶⁹ mit einem Verlassen der wissenschaftlichen Episteme gleichgesetzt. Das Verlassen des Altbekanntes zugunsten einer Forschungsstrategie mit (noch) unklaren Begriffen wird gemeinhin als Arbitrarität verstanden. Es wird damit nicht nur dem forschenden Blick, sondern auch der Sache selbst das Werden entzogen. Feyerabend versucht nicht, wie Kuhn, das Werden als wissenschaftshistorische Anomalie zu konzipieren, sondern sucht es in die vorläufige Methode zu implementieren.

„Kuhns Ideen, die ich 1959 zum erstenmal las, unterscheiden sich von den meinen auf die folgende Weise: sie neigen mehr in die Richtung der Psychologie und sie legen nahe, daß *jede* wissenschaftliche Veränderung (a) zu einer Verschiebung des Sinns *und daher* (b) zu Inkommensurabilität führt.“⁷⁰

In diesem Sinne ist Feyerabends Ansatz, es scheint zunächst kontraintuitiv, weniger von wissenschaftlichen Umstürzen abhängig als der Kuhns und vermag somit das Kainos-Neue bis zu einem gewissen Grad in die von Neos-Neuen geprägte Wissenschaftsgeschichte zu integrieren und dadurch der Wissenschaft ihren Begriff von der Suche nach dem Neuen zu vindizieren, der, so die These, vom Ordnungsprinzip gegenwärtiger wissenschaftlicher Prinzipien *ad acta* gelegt wurde. Feyerabend versucht einen methodologischen Ausweg aus der Bestandsaufnahme Adornos zu finden, wonach Wissenschaft nur gemacht werde, „solange noch etwas dafür bezahlt wird. Vertrauen aber hat man weder in die Relevanz noch in die Verbindlichkeit der Befunde.“⁷¹

⁶⁸ Ebd., S. 371.

⁶⁹ Adorno notiert: „Aus Pietät, Schlamperei und Berechnung läßt man die Philosophie in immer engerem akademischen Rahmen weiterwursteln und ist selbst dort stets mehr bestrebt, durch die organisierte Tautologie sie zu ersetzen.“ Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 2014 (Gesammelte Schriften 4), S. 74. – Oder an andere Stelle: „[D]er Wert eines Gedankens mißt sich an seiner Distanz von der Kontinuität des Bekannten.“ Ebd., S. 90.

⁷⁰ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, 2013, S. 375.

⁷¹ Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 2014, S. 297.

1.3.3. Grenzen der Wissenschaftsgeschichte

„Warum verträgt man jetzt die Wahrheit schon über die jüngste Vergangenheit? Weil immer schon eine neue Generation da ist, die sich *im Gegensatz* zu dieser Vergangenheit fühlt und die Erstlinge des Gefühles der Macht in dieser Kritik genießt.“⁷²

Die Wissenschaftsgeschichte des Neuen stößt unweigerlich an die Grenze ihrer eigenen Chronologie. Sie muss – zumindest derzeit – linear geschrieben werden, um wissenschaftsgeschichtliche Relevanz zu besitzen. Das erklärt auch Nietzsches Verwunderung über die leichte Bekömmlichkeit der jüngsten Vergangenheit: der Wissenschaftstheorie ist das Neue letztlich eine mehr oder weniger direkte Konsequenz aus dem Alten. Der Sprung des Neuen aber ist die eigentliche Grenze der Wissenschaftsgeschichte.

Das Neue ist nicht nur ein Wechsel eines Paradigmas (wie bei Kuhn), sondern qua Phänomen schlicht außerhalb des paradigmatischen Korsetts. Verweigert sich eine Untersuchung des Neuen diesen Schritt, so kommt sie nicht über die Nachträglichkeit retrospektiver Wissenschaftsgeschichte hinaus, ganz zu schweigen, dass damit Wissenschaftstheorie im produktiven Wortsinn verunmöglicht wird: „Das Neue ist neu im Verhältnis zum Alten, zur Tradition. Das Neue erfordert, um verstanden zu werden, deswegen keinen Verweis auf etwas Verborgenes, Wesenhaftes, Wahres.“⁷³ Abgesehen davon, dass Groys die überaus fragliche Vorannahme des restlos-entborgenen Wissens über Tradition und das Alte vorausschickt, Renaissance und das Neue von einstweilen Vergessenem dementiert, ufert sein Relationalismus bei genauer Betrachtung aus in die absolute Nichtigkeit jeglichen direkten Beziehens auf ein Phänomen. Jegliches Neue, das sich nicht unmissverständlich auf ein Altes bezieht, wird mit dem wissenschaftshistorischen Kainsmal des Verborgenen – und damit des auf ewig Unverständlichen – versehen und dem Neuen die dichotomische Sinnspiegelung des Alten untergeschoben. Wissenschaftsgeschichte bleibt damit auf die Vergangenheit beschränkt. „Hinterher können wir oft wohlbestimmte Wege identifizieren – aber diese Wege unterscheiden sich sowohl von den Plänen der Philosophen [...] als auch von den anfänglichen Vorstellungen der Reisenden selbst.“⁷⁴

⁷² Nietzsche: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, 1999, S. 156.

⁷³ Groys, Boris: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, München 1992, S. 11. – An anderer Stelle wiederum schwankt Boris Groys in seiner Analyse des Neuen zwischen dessen Allgegenwart, seiner ebenso ausstehenden wie unmöglichen mystischen Verwirklichung und dem Pessimismus, die Frage nach dem Wozu der Wissenschaft nicht beantworten zu können. Insgesamt ist die Analyse Groys' für eine Philosophie des Neuen von begrenzter Gebrauchstauglichkeit. „Das Streben nach dem Neuen um des Neuen willen ist ein Gesetz, das auch in der Postmoderne gilt, nachdem alle Hoffnungen auf die neue Offenbarung des Verborgenen und auf den zielgerichteten Progreß verabschiedet worden sind.“ Ebd., S. 11f.

⁷⁴ Feyerabend: Wider den Methodenzwang, 2013, S. 382f.

Die vermeintlich zum Scheitern verurteilte Herausforderung der Wissenschaftsgeschichte ist das Sein des Bestehenden mit dem Werden des Neuen in eine konzeptuelle Einheit zu bringen. Beide Einzelperspektiven alleine, die Kontinuität der Wissenschaft bei Kuhn, wie die Diskontinuität der Methodologie bei Feyerabend, vermögen dieses Kunststück nicht zu vollbringen, weshalb Adorno vorschlägt, nicht bei der Diskontinuität stehenzubleiben, sondern Kontinuität *und* Diskontinuität als vermittelt zu begreifen.⁷⁵ Die Brisanz dieses Ansatzes liegt vor allem darin begründet, dass die verdrießlich wiederkehrende Frage nach dem Ursprung und Anfang beantwortet werden kann.

„Es folgt übrigens daraus, aus diesem Moment der Diskontinuität, daß der Einsatz, den die Erkenntnis zu wählen hat, also die Stelle, wo man anfängt, für das dialektische Denken in gewissem Sinn gleichgültig ist, weil man ja eben nicht glaubt, aus einem absolut Ersten nun in unbedingter Kontinuität alles was ist, entwickeln zu können[.]“⁷⁶

Dies bedingt eine Absage an das Prinzip der linear aufgebauten Simplifizierung. Adorno kritisiert an der normierenden Simplifizierung: „Wissenschaft soll sich allein mit entscheidbaren Fragen befassen. Selten stellt das Material jene so bündig.“⁷⁷ Das Neue schließlich – das ist der Arbeitsauftrag jeglicher Wissenschaftsgeschichte – kann nur vom jeweiligen Material her seine Geschichte schreiben. Das bedeutet, Wissenschaftsgeschichte muss, um dem Neuen gerecht werden zu können, sich vom Paradigma des Alten und der damit verbundenen Axiomatisierung lösen können. Eine Kritik am bestehenden Wissenschaftsbetrieb, wie sie sich übrigens schon bei Hegel finden lässt.

„Es wird in der Darstellung mit den Gründen angefangen, sie werden als Prinzipien und erste Begriffe in die Luft hingestellt; sie sind einfache Bestimmungen, ohne alle Notwendigkeit an und für sich selbst; das Folgende soll auf sie gegründet werden. Wer daher in dergleichen Wissenschaften eindringen will, muß damit anfangen, sich jene Gründe zu inkulkieren, – ein Geschäft, das der Vernunft sauer ankommt, weil sie Grundloses als Grundlage gelten lassen soll. Am besten kommt derjenige fort, der sich ohne vieles Nachdenken die Prinzipien als *gegebene* gefallen läßt und sie von nun an als Grundregeln seines Verstandes gebraucht.“⁷⁸

⁷⁵ Vgl. Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 211.

⁷⁶ Ebd., S. 212.

⁷⁷ Adorno, Theodor W.: Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», in: Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main 2003 (Gesammelte Schriften 8), S. 325.

⁷⁸ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 100f.

Kuhn, der es nicht vermag diese innere Bewegung in seine Konzeption von Wissenschaft einzubauen, bleibt jedoch nicht schuldig diesen Umstand wahrzunehmen.

„Wohl der wichtigste [Faktor im Wandel der Wissenschaftsgeschichte; MEH] war der im späten 19. Jahrhundert einsetzende Einfluß der Philosophiegeschichte. Auf diesem Gebiet konnte man nur bei äußerst einseitiger Orientierung glauben, man könne positives Wissen von Irrtum und Aberglauben unterscheiden.“⁷⁹

Die Bereicherung der Wissenschaftsgeschichte ab dem neunzehnten Jahrhundert durch die Philosophiegeschichte kulminiert in den wissenschaftskritischen Ausarbeitungen Husserls in der *Krisis*-Schrift. Dem schlichten positiven Datum als einzige Quelle von Wahrheit wird die Allmacht abgesprochen: „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.“⁸⁰ Ja, Wissenschaft selbst, als die von Husserl positivistisch genannte, d. h. als die ausschließlich sich auf das festgesetzte Sein des Bekannten beziehende Wissenschaft, werde ihrem Begriff nicht mehr gerecht: „Der positivistische Begriff der Wissenschaft in unserer Zeit ist also – historisch betrachtet – ein *Restbegriff*.“⁸¹ Der volle Begriff von Wissenschaft und ihrer Methode, wie er sich etwa bei Benjamin findet⁸², ist dabei um das Kainos-Neue reduziert. Die von Nietzsche genannten Werkstätten mit schlechter Luft, in denen Ideale fabriziert werden, das heißt – für die seit Husserl aktuelle Wissenschaftsgeschichte –, wo das Ideal der simplifizierenden Norm produziert wird, geraten zunehmend in eine Phase der Krise (hier treffen sich Husserl und Kuhn in ihrem Vokabular): „Der Glaube an das seit Anfang der Neuzeit die Bewegungen dirigierende Ideal der Philosophie und der Methode geriet ins Wanken.“⁸³ Die Verlegenheit mit dem Irrtum umgehen zu können, ein Umstand den Kuhn erwähnt und der sich schon bei Husserl finden lässt⁸⁴, markiert den eigentlichen Bruch im wissenschaftsgeschichtlichen

⁷⁹ Kuhn, Thomas S.: Die Wissenschaftsgeschichte, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978, S. 172.

⁸⁰ Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954, S. 3f.

⁸¹ Ebd., S. 6. – In diesem Restbegriff bleibt kein Platz für das Kainos-Neue. Es entpuppen sich ‚alt‘ und ‚neu‘ als eine – bestenfalls die vordergründige Orientierung erleichternde – Einteilung der Wirklichkeit: als Relationsbegriffe, die [...] zuletzt austauschbar sind, ohne daß damit dem Erfordernis einer weitergehenden Differenzierung Rechnung getragen wäre, die sich schon aus der griechischen Unterscheidung von *véoc* und *καίνός* (als ‚neu‘ im temporalen bzw. qualitativen Sinne) ergibt.“ Söring, Jürgen: Innovation durch Inversion – Zur poetischen Methode in Robert Walsers ‚verkehrter‘ Welt, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002, S. 267f.

⁸² „Wissenschaftliche Methode zeichnet sich dadurch aus, daß sie zu neuen Gegenständen führend, neue Methoden entwickelt.“ Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 591.

⁸³ Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954, S. 8.

⁸⁴ „Es gibt hier in jeder Phase der naturwissenschaftlichen Entwicklung eine völlig korrekte Methodik und Theorie, in welcher ‚Irrtum‘ schon als ausgeschaltet gilt“ Ebd., S. 41.

Selbstverständnis und errichtet die unüberwindliche Grenze. Während der Irrtum – und jegliches Kainos-Neue ist dem Alten ein Irrtum – im wissenschaftshistorischen Grundprinzip lückenlos ausgeschlossen wird und ausgeschlossen werden muss, zieht die Wissenschaftsgeschichte im gleichen Atemzug ihr Resümee, welches denselben Irrtum als Neos-Neues ihrer Entwicklungsgeschichte nachträglich zuführt. Gerade in der ausgeschlossenen Spannung und Vermittlung des vermeintlich unmittelbaren Unterschieds zwischen Neuem und Altem liegt jedoch der Belang einer Philosophie des Neuen. Söring zufolge zeige sich,

„daß der Spannungsbezug zwischen der Verknüpfung an das Alte einerseits und der Schöpfung des Neuen andererseits – der Spannungsbezug also zwischen Kontinuität und Bruch, Konventionalität und Originalität oder Tradition und Innovation wahrscheinlich zu allen Zeiten, wenngleich mit wechselnder Akzentuierung, konstitutiv gewesen ist und wohl auch bleiben wird.“⁸⁵

Damit gelangt die Untersuchung wieder zur Hegelschen Vermittlung von Kontinuität und Diskontinuität, wie sie bei Adorno angeführt wird. Die im weiteren Verlauf zu klärende Frage wird sein, ob die Bewegung des Neuen an Vermittlung von Kontinuität und Diskontinuität, und damit an die Vermittlung des Inkommensurablen, gebunden ist, worin die durch das gesamte Kapitel vorlaufende Frage der Weltbetrachtung und Weltveränderung wiederholt. Denken nämlich, vortrefflich im Denken des Neuen aus wissenschaftshistorischer Perspektive „verändert durch jede Synthesis, die es vollzieht. Jedes Urteil, das zwei Momente miteinander verbindet, die vorher unverbunden waren, ist, als solche Arbeit, immer auch ein Stück, ich möchte fast sagen: Veränderung der Welt.“⁸⁶

Eine Zusammenfassung der angesprochenen wissenschaftshistorischen Belange findet sich bezeichnenderweise in der Verteidigung des Neuerungscharakters der Psychoanalyse bei Sigmund Freud. Dort wird schließlich das Offenhalten der Wissenschaft zu einem Appell degradiert und damit dem Neuen die letzte normativ-wissenschaftshistorische Grenze gesetzt.

„Im wissenschaftlichen Betrieb sollte für die Scheu vor dem Neuen kein Raum sein. In ihrer ewigen Unvollständigkeit und Unzulänglichkeit ist die Wissenschaft darauf angewiesen, ihr Heil von neuen Entdeckungen und neuen Auffassungen zu erhoffen. Um nicht zu leicht getäuscht zu werden, tut sie gut daran, sich mit Skepsis zu wappnen, nichts Neues anzunehmen, das nicht eine strenge Prüfung bestanden hat. Allein gelegentlich zeigt dieser Skeptizismus

⁸⁵ Söring: Innovation durch Inversion – Zur poetischen Methode in Robert Walsers ‚verkehrter‘ Welt, 2002, S. 266.

⁸⁶ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 83.

zwei unvermutete Charaktere. Er richtet sich scharf gegen das Neuankommende, während er das bereits Bekannte und Geglaubte respektvoll verschont und er begnügt sich damit zu verwerfen, auch ehe er untersucht hat. Dann enthüllt er sich aber als die Fortsetzung jener primitiven Reaktion gegen das Neue, als ein Deckmantel für deren Erhaltung. Es ist allgemein bekannt, wie oft es sich in der Geschichte der wissenschaftlichen Forschung zugetragen hat, daß Neuerungen von einem intensiven und hartnäckigen Widerstand empfangen wurden, wo dann der weitere Verlauf zeigte, daß der Widerstand unrecht hatte und daß die Neuheit wertvoll und bedeutsam war. In der Regel waren es gewisse inhaltliche Momente des Neuen, die den Widerstand provozierten, und auf der anderen Seite mußten mehrere Momente zusammenwirken, um den Durchbruch der primitiven Reaktion zu ermöglichen.“⁸⁷

Die Wirkung und Auswirkung dessen, was denn als Neues angenommen und aufgenommen wird, findet sich unter der Bezeichnung des Fortschritts.

⁸⁷ Freud, Sigmund: Die Widerstände gegen die Psychoanalyse, in: Werke aus den Jahren 1925-1931, Bd. 14, London 1948 (Gesammelte Werke), S. 100.

1.4. Fortschritt

„Der Fortschritt ist halt wie ein neuentdecktes Land: ein blühendes Kolonial-System an der Küste, das Innere noch Wildniß, Steppe, Prairie. Ueberhaupt hat der Fortschritt das an sich, daß er viel größer ausschaut, als er wirklich ist.“¹

Die metaphysische Debatte des Neuen zwischen Sein und Werden hat den Sprung als maßgebliches Vehikel an derselben Stelle ausgemacht, an welcher in der Wissenschaftsgeschichte Kontinuität und Diskontinuität kollidieren und nach Vermittlung verlangen. Die Frage nach dem Wert des Sprunges ist jedoch bisher verschoben worden. Der Begriff des Fortschritts in all seinen Facetten zeichnet sich nicht zuletzt durch eine Thematisierung dieses bisher zu kurz Gekommenen aus.

Fortschritt wird gemeinhin anhand von zwei Hauptachsen verstanden. Einmal handelt es sich um einen genetischen Fortschrittsbegriff, im Sinne eines wertneutralen Entstehens von Neuem, und ein anderes Mal um einen normativen Fortschrittsbegriff und damit um die Suche nach einem Höheren und Besseren, worin dieses auch bestehen mag. Die von *véoç* und *καίνόç* abgeleiteten Bewegungstendenzen zwischen kontinuierlichem Aufbau und sprunghaftem Einschlag des Neuen setzen sich im Fortschrittsbegriff fort. Die Mannigfaltigkeit reicht dabei von konservativen Neos-Positionen, wie sie Kuhn vertritt² bis hin zu Kainos-Perspektiven, wie sie etwa Karl Löwith ausformuliert: „Die Idee des Fortschritts steht und fällt mit der Vorwegnahme der Zukunft und mit der Annahme, daß diese etwas ‚Neues‘ bringt.“³ Auch lassen sich abermals Positionen finden, deren Tenor die Vermittlung der Extreme in Augenschein nimmt. Exemplarisch dafür zeigt sich erneut eine *Passage* Benjamins: „Die Überwindung des Begriffs des ‚Fortschritts‘ und des Begriffs der ‚Verfallszeit‘ sind nur zwei Seiten ein und derselben Sache.“⁴ Die bereits bekannten Rahmenbegriffe Erneuerung, Zerstörung, Abweichung und Entwicklung werden innerhalb der Fortschrittsdebatte um den Wachstumsbegriff erweitert. In welchem Sinne Fortschritt eine Konzeption des Neuen voraussetzt steht im Folgenden zur Klärung.⁵

¹ Nestroy, Johann: Der Schützling, in: Hein, Jürgen; Hüttner, Johann; Obermaier, Walter u. a. (Hrsg.): Bd. Stücke 24/II, 7/1-107/21, Wien/München 1977 (Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe), S. 91.

² „Kurz, Fortschritt scheint nur in Zeiten normaler Wissenschaft offenkundig und gesichert zu sein. Während dieser Perioden aber könnte die wissenschaftliche Gemeinschaft die Früchte ihrer Arbeit in keiner anderen Weise betrachten“ Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2014, S. 174.

³ Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1983 (Sämtliche Schriften 2), S. 123.

⁴ Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 575.

⁵ Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* gibt dazu einen kurzen Ausblick: „Problematik des N[eu]en – Das Sich-selbst-fragwürdig-Werden der Moderne, die Krise der Selbstgewißheit und Fortschrittssicherheit des

1.4.1. Antike

„Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere.“ (DK 21B18)

Der (philosophie-)historische Blick auf die Antike stößt häufig auf die Feststellung, „daß die Griechen der klassischen Zeit kein eigentliches Wort für Fortschritt kannten.“⁶ Das schließt jedoch nicht die Möglichkeit einer Präzisierung des Fortschrittsbegriffes im Hinblick auf die antike Ausgestaltung des Neuen als des zur Bewertung Disponiertem aus. Thukydides beispielsweise tritt mit entschiedener Bestimmtheit hervor, wenn er den Lakedämoniern ausrichten lässt:

„Es ist nun einmal zwingend so, dass, wie bei einer technischen Fertigkeit, immer das jeweils neu Hinzukommende überlegen ist; und für eine mit Frieden gesegnete Stadt ist das Festhalten an bewährten Grundsätzen das Beste, wenn man jedoch gezwungen wird, sich vielen Herausforderungen zu stellen, bedarf es auch in hohem Maße der Nachbesserung. Das ist der Grund, weshalb Athen infolge seiner vielfältigen Erfahrungen sich viel stärker erneuert hat als ihr.“⁷

Auch bei Platon finden sich die alten Meister den neuen gegenüber im Nachteil, da die Künste (τέχναι) zugenommen haben und die alten – Sokrates und Hippias sind sich darin einig – nur schlecht seien (Vgl. Platon, Hp.Ma. 281d). Es genügt schon ein kurzer Blick in die antiken Quellen, um das gängige Vorurteil, der dem Neuen gänzlich abgewandten und auf Tradition und Paläophilie gebauten Antike, zumindest zu entkräften, wenn nicht gar zu widerlegen. So

neuzeitlichen Denkens läßt sich gerade auch an der Einschätzung des N[eu]en verfolgen. Neben die Betonung des Interessanten und Lebenssteigernden des N[eu]en tritt in Fr. Nietzsches Sicht des N[eu]en als ambivalent der Hinweis auf die im N[eu]en enthaltene Rastlosigkeit und Gewalttätigkeit. Analog dazu sagt P. Valéry skeptisch: ‚Die ‚Wahrheit‘, die Entdeckung von N[eu]em, ist fast immer das Ergebnis einer natur-feindlichen Haltung.‘“ Moltmann; Rath: Neu, das Neue, 1984.

⁶ Dodds, Eric R.: Der Fortschrittsgedanke in der Antike, Zürich/München 1977, S. 7.

⁷ Thukydides: Der Peloponnesische Krieg, Berlin/Boston 2017, S. 195. (Thuk. I, 71, 3) – Die Erneuerung Athens wird übrigens mit „κεκαίνωται“, also dem Kainos-Neuen, ausbuchstabiert.

Überaus fraglich erscheint somit die Feststellung Löwiths: „Nichts wirklich Neues kann künftig in der Welt geschehen, wenn es ‚die Natur aller Dinge ist zu wachsen und zu vergehen‘. Es liegt Thukydides völlig fern, den Gang der Geschichte im Hinblick auf ein Ziel, es sei ein weltliches oder überweltliches, als sinnvoll in die Zukunft gerichtet zu deuten.“ (251f) Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, 1983, S. 251f.

Das Kainos-Neue wird bei Löwith vollständig ausgeblendet: „Die griechische Historie war weder zielhaft noch sinnvoll orientiert, weil sie nicht annahm, daß die Zukunft etwas wesentlich Neues bringen könne.“ (254) Ebd., S. 254.

ist der in *Der Fortschrittsgedanke in der Antike* von Eric R. Dodds formulierte Gedanke zu dementieren.

„Es überrascht daher nicht, daß der Gedanke des Fortschritts in der ältesten griechischen Literatur fehlt. Und als er dann doch auftauchte, fand er das Feld bereits von zwei großen antiprogressiven Mythen besetzt, die ihn gleich bei der Geburt zu ersticken drohten: der Mythos des Verlorenen Paradieses – von den Griechen ‚das Leben unter Kronos‘, von den Römern ‚Saturnia regna‘ oder Goldenes Zeitalter genannt – und der Mythos der Ewigen Wiederkehr.“⁸

Vom Proto-Montheisten Xenophanes, der einen aufklärerischen Optimismus formuliert, vom Militärstrategen Thukydides, der die Bereitschaft zu Fortschritt und Nachbesserung bereits genealogisch aus den (gesellschaftlichen) Rahmenbedingungen ableitet, bis zu Platons Sokrates, als vergleichenden Wissenschaftshistoriker, lassen sich zahlreiche antike Beispiele dafür finden, dass der Fortschritt im alten Griechenland, mochte er auch keinen eigenen Begriff gehabt haben, eine Konzeptualisierung erfahren hat, die mitnichten nur auf den mythisch-mystischen Bezirk bezogen wird. Bemerkenswert ist am Beispiel der Herrschaft des Kronos und der Ewigen Wiederkehr jedoch, dass die altbekannten Begriffe des (unerreichbaren) Anfangs und des (ewig ausstehenden und wiederum unerreichbaren) Endes, die Antagonisten des auf einen Werdensprozess gerichteten Begriff des Neuen, in der Analyse des Fortschrittes wiederum Grenzbegriffe markieren.⁹ Die Antike liefert diesbezüglich eine reiche Materialsammlung, auch wenn Sukale in Anbetracht des Kainos-Neuen, ähnlich argumentiert wie Dodds, wenn jener meint: „Das *radikal Neue*, also das, was der Ursache oder Erkenntnis nach buchstäblich aus dem Nichts auftaucht und eventuell ebenso wieder verschwindet, konnte sich in der griechischen Antike gegen das Alte nicht behaupten.“¹⁰ Das bedeutet allerdings nicht, dass das Neue

⁸ Dodds: *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, 1977, S. 9.

⁹ Die Thematisierung der Extreme des Goldenen Zeitalters und der Ewigen Wiederkehr findet sich auch bei Kosik: „Geschichte ist überhaupt nur deshalb möglich, weil der Mensch nicht immer neu und von Anfang an beginnt, sondern an die Arbeit und die Ergebnisse der vergangenen Generationen anknüpft. Wenn die Menschheit immer von neuem begönne und jede Aktion ohne Voraussetzungen wäre, würde die Menschheit sich nicht von der Stelle rühren, würde ihre Existenz sich im Kreise einer periodischen Wiederholung von absolutem Anfang und absolutem Ende bewegen.“ Kosik: *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, 1986, S. 235.

¹⁰ Sukale: *Nichts Neues über Neues?*, 2008, S. 14.

Nur wenige Quellen sprechen umgekehrt von einem modernen Forschungsschwerpunkt in Hinblick auf das Neue in der Antike und bemängeln das vermeintliche Fehlen der Studien über das Alte; siehe hierzu etwa Peter Pilhofer: „Der Versuch, als Mensch unserer Zeit den Altersbeweis der Apologeten zu verstehen, stößt auf verschiedene Schwierigkeiten. Nicht die geringste dieser Schwierigkeiten ist die ganz andere Einstellung zum *Alten*, die unsere Zeit im Gegensatz zur Antike kennzeichnet. Im allgemeinen ist es heute so, daß das Prädikat ‚*Neu!*‘ als Empfehlung gilt, ganz gleich, ob es sich auf eine Idee, ein Buch, einen Film, ein Auto, eine Zahnpasta oder ein Waschmittel bezieht. Die einschlägigen Strategien der Werbeunternehmen sind zu bekannt, als daß sie hier angeführt werden

schlichtweg nicht teilhatte an den großen Fragen nach dem Sein und dem Werden in der Antike. Der Annahme, Neues könne nur philosophisch untersucht werden, wenn es als Hauptphänomen einer Epoche auftritt, ist aus evidenten Gründen nicht Folge zu leisten. Das Phänomen des Neuen bedarf keiner Allmacht, um wirksam zu werden und untersucht werden zu können. Andererseits ist mit dem Blick auf die Antike und vor allem auf die klassische antike Philosophie ebenso wenig deren Ausrichtung auf das Unveränderliche und Alte zu leugnen. Dodds Frage nach dem antiken Fortschritt ist angesichts der Platonischen Ideenlehre kaum unpräzise, wenn er schreibt: „Es gibt also genau genommen keine offene Zukunft und keine ‚Erfindung‘; was wir ‚Erfindung‘ nennen, ist bloß die Rückerinnerung an eine Realität, die bereits vorhanden ist – nichts völlig Neues kann jemals entstehen.“¹¹ In Bezug auf Aristoteles vertritt er dieselbe Meinung. „Für Aristoteles wiederum kann Fortschritt nie mehr sein als die Verwirklichung einer Form, die potentiell bereits vorhanden war, bevor der Fortschritt überhaupt begonnen hatte.“¹² Fortschritt ist in diesem Sinne gebunden an seine Urstiftung und nähert sich linear diesem ursprünglichen Ideal an, weshalb Alter im antiken Griechenland einen höheren Stellenwert genießt als das Neue (νέος). Bei Homer findet sich bereits: „Fange doch an; du bist ja der jüngere [νεώτερος], denn für mich selber | Will es nicht passen, weil älter ich bin und reicher an Wissen“ (Homer, Ilias 21, 439-440). Das Neos-Neue kommt im alten Griechenland einer Beleidigung hinsichtlich mangelnder Reife gleich, wie schon im *Gefesselten Prometheus* in Kapitel 1.1.1. ausgewiesen. Dodds weist unmissverständlich darauf hin, was es bedeutet, „einen Herrscher ‚neu‘ zu nennen: man deutet damit an, daß seine Herrschaft keine schickliche Bestätigung erfahren hat. Aber es ist auch eine Entschuldigung, denn es weist auf Unerfahrenheit hin.“¹³ Damit ist das Neue, welches hier als Neos-Neues auftritt, zwar in seiner Qualität und Güte dem Alten untergeordnet, doch zeichnet sich auf der anderen Seite nicht nur die von Dodds erwähnte Nachsicht gegenüber dem Neuen an, sondern auch, wie später lateinisch bei Lukrez formuliert, ein Reiz des Neuen in seinem Fortschreiten. „Denn was grade im Schwang, das gefällt und wirkt ja | besonders, | Wenn man nicht etwa vorher schon Schöneres hatte gesehen.

müßten. Was heute zählt, ist der Fortschritt, und Fortschritt heißt ja: das Alte hinter sich lassen. Dem entspricht der Sachverhalt, daß auch die Literatur zu diesem Thema eher modernen Fragestellungen als antiken Texten entspringt. So fehlt es nicht an Untersuchungen zum Fortschrittsgedanken in der Antike [...], die grundlegend positive Haltung dem Alten gegenüber hat dagegen, soweit ich sehe, kaum je eine monographische Untersuchung erfahren.“ Pilhofer, Peter: *Presbyteron kreitton. Der Alterbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen 1990, S. 17.

Pilhofer verweist diesbezüglich auf DODDS: *DER FORTSCHRITTSGEDANKE IN DER ANTIKE*, 1977. Und: Novara, Antoinette: *Les Idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République*, Paris 1983.

¹¹ Dodds: *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, 1977, S. 23.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., S. 54.

| Wird dann später das Beßre entdeckt, so vernichtet es alles, | Was man früher geliebt: der Geschmack verändert sich eben.“¹⁴ Darüber hinaus weist Dodds auf den bei Aischylos in den *Eumeniden* inszenierten Umstand hin, dass selbst den Göttern eine mögliche Handlungsänderung erlaubt war, wie die durch das Dilemma des Orestes herbeigeführte Reform des Urteilsspruches belegt, als Pallas Athene anstatt eigenmächtig Recht zu sprechen an der (demokratischen) Abstimmung über das Urteil Orestes teilnimmt; hier werde ein „Sprung vorwärts getan in ein neues Zeitalter und eine neue Gesellschaftsordnung.“¹⁵

Der Fortschritt und das Neue in der Antike sind nicht nur Bekundungen mangelnder Reife und fehlender Beständigkeit, sondern betreffen ebenso sehr göttlichen und menschlichen Wandel, welcher in den *Eumeniden* sogar zur Besänftigung der Erinnyen führt. „Und der Historiker muß sich fragen, was das Geheimnis dieser Umwandlung sei, durch die das Alte im Neuen aufgenommen wird und eine neue Richtung und Bedeutung erhält.“¹⁶ Die Philosophie erreicht diesbezüglich nicht die Bestimmtheit ihrer dramatischen Ahnen. Das Publikum erwartet von der Philosophie stets die Tragödie mit Handlungsempfehlung/-auftrag. In Anbetracht einer Debatte über den Fortschritt liegt jedoch die Beschreibung vor dem Appell und das Wozu des Fortschrittes wird, um dem Phänomen des Neuen näher zu kommen, vorerst der Deskription willen verschoben. Damit wird einerseits der Anspruch auf Ewigkeit, wie er in den alten Dramen sich findet, verneint, und andererseits die Bemessungsgrundlage in den Menschen gelegt. Die Schwäche des Neuen an zeitloser Dignität wird zu seiner philosophischen Stärke. Das humanwissenschaftliche Verdikt des Protagoras, wonach aller Dinge Maß der Mensch sei, „der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind. – Sein *ist gleich* jemandem erscheinen“ (DK 80B1), Platons Sokrates wird überdies nicht müde Theaitetos daran zu erinnern (Platon, Tht. 152a), schlägt um in eine Kritik am Wahrheitsbegriff (vgl. 1.2.4. *Kontinuität und Sprung*). Dass „Weisheit [...] keine Zeit“¹⁷ kenne, wie Dodds in Anbetracht des antiken Fortschrittsgedankens formuliert, ist sicherlich als historische Missdeutung abzulehnen; oder doch zumindest in dem Sinne zu relativieren, als der dahinterliegende *sub specie aeternitatis* verstandene Wahrheitsbegriff fahren gelassen werden muss, wenn es darum geht ein Fortschrittskonzept auszuarbeiten, welches eben weder nur Goldenes Zeitalter noch nur Ewige Wiederkehr des Gleichen ist, sondern der Bewegung des dem Fortschritt inwendigen Werdens nachgeht.

¹⁴ Lukrez: Von der Natur, Berlin 2013, S. 517.

¹⁵ Dodds: Der Fortschrittsgedanke in der Antike, 1977, S. 60.

¹⁶ Ebd., S. 151.

¹⁷ Ebd., S. 152.

1.4.2. Bewegung des Fortschritts

„Damit ein Heiligthum aufgerichtet werden kann, *muss ein Heiligthum zerbrochen werden*: das ist das Gesetz – man zeige mir einen Fall, wo es nicht erfüllt ist!...“¹⁸

Die erste Annäherung an einen Begriff von Fortschritt vernachlässigt jegliche Zweckmäßigkeit der Bewegung, um ihr Werden selbst in den Blick zu nehmen. Die Zerstörung des Alten als Bewegung hin zum Neuen ist dabei eine zentrale Kategorie der Fortschrittsidee.¹⁹ Der normative Anspruch eines Fortschritts hin zum Besseren ist der Bewegung äußerlich und nachträglich. Adorno spricht etwa davon, dass gar die reaktionärsten Dinge des Nationalsozialismus eine Funktion innerhalb des gesellschaftlichen Fortschritts darstellen.²⁰

Die Bewegung des Fortschritts wird damit (vorerst) hauptsächlich in der Destruktion des Alten begründet. Bei Feyerabend findet sich ein Hinweis auf die Notwendigkeit das Alte zu demolieren: „[O]hne ständigen Sprachmißbrauch keine Entdeckung und kein Fortschritt“²¹, während Wittgenstein etwas lapidarer formuliert: „[N]eue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andre veralten und werden vergessen.“²² Eine nervöse Fortschrittskonzeption lässt sich bei Stirner nachweisen, welchem das Zerstörungsprinzip des Fortschritts nicht weit genug geht. Er sieht in aller (seinerzeitiger) „Veränderung nur eine reformatorische oder ausbessernde, keine destruktive oder verzehrende und vernichtende[.]“²³ Das Neue versteht Stirner als eine totale Ausprägung des Kainos-Neuen: „[D]ie *Neuerung* ist der

¹⁸ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1999, S. 335.

¹⁹ Nicht nur bei Nietzsche nimmt dieser Gedanke eine zentrale Position ein. Er findet sich auch in Pluths Interpretation der Philosophie Badiou: „Zerstörung ist dann bei dem, was eine Wahrheitsprozedur tut, zufällig und nicht wesentlich. Sie ist einer der Effekte des Neuen auf das Alte[.]“ Pluth: Badiou - eine Philosophie des Neuen, 2012, S. 144.

²⁰ Vgl. Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 206.

²¹ Feyerabend: Wider den Methodenzwang, 2013, S. 30.

²² Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, in: Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1995, S. 250.

Die *Philosophischen Untersuchungen* Wittgensteins nehmen an mehreren Stellen diese Bewegung nüchtern hin: „Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“ Ebd., S. 245.

Ähnlich argumentiert Niels Gottschalk-Mazouz (mit deutlicher Nähe zu Kuhn): „Wissensbestände verändern sich laufend. Fortschrittsoptimisten würden vom jeweiligen Wissensstand, einer Epoche z. B., sprechen, doch handelt es sich sicher nicht um ein bloßes Hinzukommen von neuem Wissen zu altem. Neues Wissen kann altes entwerten oder erst wertvoll machen, das macht Wissen nicht nur veränderlich, sondern dynamisch. Gelegentlich kann es auch epistemische Umbrüche geben, in denen ganze Bereiche auf einmal sich wandeln.“ Gottschalk-Mazouz, Niels: Auf dem Weg in die Wissensgesellschaft? Anforderungen an einen interdisziplinär brauchbaren Wissensbegriff, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005, S. 355.

²³ Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 2011, S. 72.

Todfeind der *Gewohnheit*, des *Alten*, der *Beharrlichkeit*.“²⁴ Die Nervosität Stirners lässt allerdings seinen eigenen Zerstörungsanspruch verkommen, da sich die Neuerung nicht einmal mehr in der Zerstörung auf das Zerstörte oder zu Zerstörende beziehen könne.

„Bis auf den heutigen Tag ist das Revolutionsprinzip dabei geblieben, nur gegen *dieses* und *jenes* Bestehende anzukämpfen, d.h. *reformatorisch* zu sein. So viel auch *verbessert*, so stark auch der ‚besonnene Fortschritt‘ eingehalten werden mag: immer wird nur ein *neuer Herr* an die Stelle des alten gesetzt, und der Umsturz ist ein – Aufbau.“²⁵

Stirners Ansatz ist damit wenig brauchbar für eine Ausarbeitung des Fortschrittsbegriffes im Rahmen einer Philosophie des Neuen, da er das Alte dem Neuen gänzlich entzieht und dadurch ein statisches Kategorienskelett zurücklässt. Fortschritt als Werdensbewegung ist vielmehr weder dem Neuen, noch dem Alten gänzlich zu entziehen. Das meint Nietzsche mit dem zerbrochenen und aufgerichteten Heiligtum. Wird Fortschritt als Bewegung verstanden, bedarf er sowohl des Bestandes als auch des Wandels; „Wie Statik gesellschaftliche Bedingung des Dynamischen ist, so terminiert die Dynamik fortschreitender Naturbeherrschung teleologisch in Statik.“²⁶ Fortschritt zeigt damit bis dato seinen Charakter als reine Bewegung, abseits eines Vorher-Nachher als Richtungsbestimmung.

„[D]ie Idee von Versöhnung im richtigen gesellschaftlichen Zustand wäre mit Ordnung als dem Inbegriff auferlegter Gesetze so wenig vereinbar wie mit einem Fortschritt, der, nach Kafkas Wort, überhaupt noch nicht stattgefunden hat und der, solange er der gesellschaftlichen Ordnung immanent bleibt, immer zugleich auch seine eigene Verneinung ist, die permanente Regression.“²⁷

Die spezifischen Materialisierungen des Arguments Adornos sind vorerst auszublenden und das Augenmerk ist auf die Bewegung des Fortschrittes zu legen. Diese wird in Anlehnung an

²⁴ Ebd., S. 73.

²⁵ Ebd., S. 121.

²⁶ Adorno: Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, 2003, S. 231.

²⁷ Ebd., S. 229.

Ähnliches lässt sich bei Derrida nachweisen: „Aber Rousseau *beschreibt*, was er *nicht sagen möchte*: daß nämlich der ‚Fortschritt‘ *sowohl* zum Schlimmeren *als auch* zum Besseren sich wendet. Zugleich. Was die Eschatologie und die Teleologie annulliert, ebenso wie die Differenz – oder die originäre Artikulation – die Archäologie annulliert.“ Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt am Main 1983, S. 394. – „Mit der Überlegung, daß sie Geschichte immer ihren Progreß unterbrechen kann (und selbst in die Regression progredieren muß), zu sich selbst zurückkommen kann, macht Rousseau in bestimmter Weise die ‚Arbeit des Todes‘, das Spiel der Differenz und die Operation der Negativität nicht für die dialektische Wahrheit im Horizont der Parusie nutzbar.“ Ebd., S. 512.

Franz Kafkas Entmythologisierung des Fortschritts, einmal mehr den eigenen Widerspruch mit-schleppend, somit Statik und Stillstand des Seins mit dem Werden vermittelnd, dargestellt. Das umgekehrte Bild findet sich in Günther Anders' Interpretation des Heideggerschen Fortschrittskonzeptes. Anders schreibt: „Heideggers völlige Abwendung vom Progreßbegriff gehört zu den Modernismen, die die Generation zwischen den zwei Weltkriegen in die Existenzphilosophie hineingezogen haben. Aber das Motiv für die Abwendung ist alles andere als modern.“²⁸ Beachtlich ist dabei, dass das vermeintlich ewig-starre Beharren auf dem Sein der Heideggerschen Fundamentalontologie an seinen beiden Ansprüchen scheitert. Es ist nicht im strengen Sinne übergeschichtlich, als es selbst Mode ist bzw. war. Und es ist nicht dynamisch genug, eine Werdensmetaphysik auszugestalten, da es selbst in einem Konservativismus mündet. Die Bewegung verkommt, Anders und Adorno argumentieren hier parallel, zu einem nicht nur jegliches Normative ausschließenden Moment, sondern die Dialektik des Werdens wird vor die Aporie ihres eigenen Schauspiels gestellt. Anders formuliert diesbezüglich, dass es in Anbetracht der Heideggerschen Bewegung nicht zu leugnen sei „daß das Schema dieses Manövers dem Schema des nationalsozialistischen Manövers geschwisterlich ähnelt: auch sie spielen Revolution, um die Revolution zu verhindern.“²⁹

„Heideggers Methode hat keinen identifizierbaren ‚Fortgang‘, weil Sein, Seiendes und das ‚Walten‘ keine identifizierbare Richtung haben. Wenn Heidegger recht hat in seiner Ablehnung des ‚Fortschritts‘, so ist seine nicht fortschreitende, sondern auf der Stelle tretende, Gangart der Wahrheit vielleicht angemessen.“³⁰

Die Relevanz der Andersschen Argumentation für die Philosophie des Neuen liegt in dessen Umkehrschluss, denn für den Fortschrittsbegriff hat die attestierte statische Fortschrittsablehnung Heideggers nicht zu vernachlässigende Implikationen. Die bereits in der Ontologie und der Wissenschaftsgeschichte des Neuen auftretende Frage nach der Beweglichkeit von Wahrheit wird gestellt. Immer wieder tritt die gleiche Problematik auf: Wird von einem Werden des Seins oder von einer Abweichung und der damit einhergehenden Neuformulierung der Regel gesprochen, ergeben sich erhebliche Komplikationen für einen auf Ewigkeit und Unabänderlichkeit gegründeten Wahrheitsbegriff. Der Fortschrittsbegriff ist dieser Herausforderung nicht

²⁸ Anders, Günther: Die Trotz-Philosophie: ‚Sein und Zeit‘, in: Anders, Günther: Über Heidegger, München 2001, S. 153.

²⁹ Ebd., S. 226.

³⁰ Anders, Günther: Frömmigkeitsphilosophie, in: Anders, Günther: Über Heidegger, München 2001, S. 286.

entbunden und soll er dynamisch formuliert werden, so ist es nahegelegt einen dynamischen Wahrheitsbegriff vorauszusetzen, oder zumindest nicht auszuschließen.

Die Dynamik des Fortschritts findet somit ihren Ausdruck in den Richtungsbestimmungen der Werdensbewegung. Deleuze, Hayek und Nietzsche liefern hierfür förderliche Betrachtungen. Bei Deleuze etwa zeigt sich die fehlende Ausrichtung des Fortschrittsprozesses gerade als das Wünschenswerte.

„Die Unterscheidung zwischen bestehenden Werten und Schöpfung darf nicht so sehr im Sinne eines historischen Relativismus begriffen werden, als ob die bestehenden Werte zu ihrer Zeit neu gewesen wären und die neuen sich durchsetzen müßten, sobald ihre Stunde gekommen ist. Es besteht im Gegenteil eine Wesensdifferenz, eine Differenz zwischen der konservativen Ordnung der Repräsentation und einer schöpferischen Unordnung, einem genialischen Chaos, das immer nur mit einem Augenblick der Geschichte zusammenfallen kann, ohne mit ihr zu verschmelzen.“³¹

Fehlende Ausrichtung, genauer deren Absage, ist die Richtungsbestimmung Deleuzens. Deleuze vertritt damit die fundamentalste der hier vorgetragenen Positionen, wonach die Fortschrittsausrichtung gerade in ihrem nicht-intentionalen Werden bestehe. Das Werden des Fortschritts ist bei Deleuze selbstgenügsam, weshalb es zwar für die vormalig ontologische Debatte des Neuen in erster Instanz fruchtbar, für eine Analyse des Neuen im Rahmen des Fortschrittes aber wenig ergiebig ist, da es alle Brücken zum Alten abreißt.³² Er hält fest, dass es das Werden des Neuen ist, das den Fortschritt ausmacht, nicht dessen in einem neuen Zustand, in einem neuen Sein, eingerichteten und dort angekommenen Ziels.

„[I]n seiner Macht des Anfangs und des Neuanfangs bleibt das Neue für immer neu, wie das Bestehende von Anbeginn eingesessen war, selbst wenn es etwas empirische Zeit dauerte, bis man es anerkannte. Was sich im Neuen einrichtet, ist gerade nicht das Neue. Denn das Eigentliche des Neuen, d. h. die Differenz, liegt darin, Kräfte im Denken zu erwecken, die weder heute noch morgen der Rekognition zugehören, Mächte eines ganz anderen Modells, in einer niemals wiedererkannten oder wiedererkennbaren *terra incognita*.“³³

³¹ Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, München 1992, S. 81.

³² „Wir kommen damit nicht zu Rande, indem wir die Zeitpunkte unterscheiden; denn die Unterscheidung der Zeitpunkte erfolgt später als das Werden, das eins ins andere setzt oder gleichzeitig mit der Bewegung, durch die sich die neue Gegenwart konstituiert, diejenige Bewegung vorführt, durch die sich die frühere Gegenwart als Vergangenheit konstituiert.“ Ebd., S. 299.

³³ Ebd., S. 177.

Das Festhalten des Neuen erringt damit den Pyrrhussieg des in ewiger Neuheit fügsam gemachten Neuen. Es wird damit, wenn auch in luftiger Höhe der Immanenzebene, seinem Wesensakt des Werdens entzogen. Die *terra incognita* von Deleuze ist keine noch unbekannte, sondern eine stets unerkennbare. Das Spiegelbild der Ausrichtungsproblematik des Fortschrittes formuliert der Ökonom Hayek. Die Entstehung des Neuen lasse sich ihm zufolge vorbildhaft in den historischen Abläufen von Wissen verstehen, dort, „wo die Ergebnisse neue Ideen sind.“³⁴

„Die meisten Gelehrten erkennen, daß wir den Fortschritt des Wissens nicht planen können, daß wir bei der Fahrt ins Unbekannte – was die Forschung ist – in hohem Maße von den Launen des einzelnen schöpferischen Geistes und von den Umständen abhängen; daß wissenschaftlicher Fortschritt ebenso wie eine neue Idee, die einem einzelnen Kopf entspringt, das Ergebnis einer Kombination von Vorstellungen, Gewohnheiten und Umständen ist, die dem Einzelnen durch die Gesellschaft übermittelt werden; daß er ebensosehr das Ergebnis von glücklichen Zufällen wie von systematischem Bemühen ist.“³⁵

Hayeks Fahrt ins Unbekannte, eine andere als die Deleuzens in die *terra incognita*, wird einerseits, wie bereits in 1.3.1. *(Dis-)Kontinuierliche Wissenschaft* angedeutet, in den Bereich des Zufalls geschoben, gleichzeitig jedoch als Ergebnis systematischen Bemühens angesehen. Fortschritt unterliegt folglich einer Wachstumsproblematik. Deren Gleichzeitigkeit verhindert allerdings ein Absterben der Bewegung des Neuen in zur Vollständigkeit aufgestiegenen Systemen, wodurch der Begriff des Wachstums vom gemeinhin normativen zum deskriptiven gewandelt wird. Das bedeutet, ist systematisches Wachstum zweifellos zentraler Bestandteil der Hayekschen Fortschrittsdefinition, so findet dessen Wachsen und Werden in der Totalisierung seines Systems zum Stillstand. Dies nicht, weil alle Möglichkeiten ausgeschöpft seien, sondern weil es bedeute, dass der Mensch es fertiggebracht habe, „seine ganze Tätigkeit und seine unmittelbare Umgebung dem bestehenden Wissensstand so vollkommen zu unterwerfen, daß keine Gelegenheit für das Auftreten neuer Erkenntnis bliebe.“³⁶ Dieser Argumentation zufolge strebe der Verstand „nach Beherrschung und Voraussagbarkeit“, ohne jedoch zu sehen, dass, „wenn es Fortschritt geben soll, der soziale Prozeß, in dem sich der Verstand entwickelt, nicht von diesem Verstand beherrscht werden kann.“³⁷ Abermals mündet die Interpretation des

³⁴ Hayek: Die Verfassung der Freiheit, 2005, S. 45.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., S. 50.

³⁷ Ebd.

Fortschrittes als bewegter Wandel in einer Dynamisierung des Wahrheitsbegriffes. Zusammengefasst, wenn Fortschritt mit dem Neuen in Verbindung steht, so kann die Definition von Wahrheit nicht zu allen Zeiten dieselbe sein. Es kommt schließlich die Problematik des Normativen zurück in die Debatte des Fortschrittes, da die überhistorische Bewertungsgrundlage fehlt. Hayek sieht keinen Grund „allen Wandel als notwendig oder den Fortschritt als sicher und immer wohltätig zu betrachten.“³⁸ Fortschritt bleibt dabei ein aus dem Alten systematisch entwickeltes Neos-Neues, während er gleichzeitig mit Nachdruck der Unvorhersehbarkeit des Kai-nos-Neuen entspricht. Hayek lässt keinerlei Zweifel daran, dass „der Fortschritt in der Auffindung des noch nicht Bekannten besteht [...]. Er führt immer ins Unbekannte, und wir können höchstens hoffen, ein Verständnis für die Art der Kräfte zu gewinnen, die ihn hervorbringen.“³⁹

„Daß Fortschritt zum Teil darin besteht, daß wir Dinge erreichen, nach denen wir gestrebt haben, heißt nicht, daß uns alle seine Ergebnisse recht sein werden oder daß sie für alle ein Gewinn sind. Und da sich auch unsere Wünsche und Ziele im Laufe des Prozesses ändern, ist es fraglich, ob es einen klaren Sinn hat, zu behaupten, daß der neue Zustand, den der Fortschritt schafft, besser ist. Der Ausdruck Fortschritt im Sinne der Anhäufung von Wissen und zunehmender Beherrschung der Natur sagt nicht viel darüber, ob uns der neue Zustand mehr Befriedigung geben wird als der alte.“⁴⁰

Damit gelangt Hayek, allen offenkundigen Differenzen zum Trotz, in die Nähe anarchistischer Interpretationen des Fortschritts, wie sie bei Feyerabend auftauchen. Ähnlich der prozessualen Selbstgenügsamkeit des Werdens, schreibt Hayek: „Fortschritt ist Bewegung um der Bewegung willen[.]“⁴¹ Und doch – das ist die große Falltür dynamischer Fortschrittsinterpretationen – gelangt Hayek an einen Punkt, wo er die Bewegung festsetzen muss. Es ist dies in seinem Fall eine oligarchische Gesellschaftstheorie, wonach Fortschritt vor allem an den „Ausgaben der Reichen“ festzumachen sei, deren Experimentieren „mit neuen Dingen, [...] in der Folge den Ärmern zugänglich gemacht werden können.“⁴² Ob dies eine zynische oder eine ideologische Abbremsung der Werdensbewegung ist, ist für eine Philosophie des Neuen unerheblich. Relevant ist, dass es sich um ein äußerlich eingefügtes Anhalten der vormals eingeleiteten

³⁸ Ebd., S. 52.

³⁹ Ebd., S. 53.

⁴⁰ Ebd., S. 54f.

⁴¹ Ebd., S. 55.

⁴² Ebd., S. 57.

Bewegung des Fortschrittsbegriffes handelt. Die demgegenüber von Feyerabend formulierte Dynamik des Fortschritts, wonach dieser nicht als elitäre Entwicklung, sondern als anarchistischer Prozess anzusehen sei⁴³, fügt der Fortschrittsdebatte zwar ebenso eine Ausrichtung hinzu (wie der Elitismus Hayeks), ist jedoch für das Neue in seinem Werden als Fortschritt gleichermaßen nicht grundlegend.

Außerdem sei hierbei noch auf offensichtliche Verengungen des Fortschrittsbegriffes hingewiesen, wie sie sich beispielsweise bei Christoph-Friedrich Braun finden lassen und die, so fehlerhaft ihre Analyse auch sein mag, einiges über die Ausrichtungsproblematik des Fortschrittsbegriffes zutage fördert. „Wachstum ist im System eingebaut. [...] Das Zinsdiktat verlangt, daß Kapital wächst“⁴⁴, schreibt Braun. Eine derartige Architektur des Fortschrittsbegriffes beginnt bereits zu wanken, falls sich auch nur ein Teilbegriff geringfügig wandelt. Derartige Richtungsformulierungen innerhalb der Fortschrittsdebatte auf die historische Probe gestellt, halten weder dem Blick in die Vergangenheit noch jenem über Kulturgrenzen statt. Sie tappen in die bei Hayek und Deleuze ausgewiesene und von Anders bei Heidegger ausfindig gemachte Falle, die Wahrheit einzufrieren. Das heißt kurz, das totalisierte Sein des aktuellen Zustandes und seiner unbeweglichen Wahrheitsdefinition wird als Grundlage zur Definition des Fortschritts herangezogen und nichts anderes als das. Derartige Fortschrittsbegriffe vermögen immer nur von einem idealen Heute zu einem anderen idealen Heute zu springen, ohne Bezug, ohne Vermittlung und ohne ein Werden. Sie sind damit im weiteren Verlauf einer Analyse des Neuen lediglich als negative Grenzdefinitionen nützlich.

Die Frage nach der Ausrichtung erweist sich für die Bewegung des Werdens des Fortschrittes zentral. Bisher hat sich jegliche Festsetzung dieses Werdens als Fehlschlag erwiesen, da damit entweder das Eine oder das Andere, entweder dessen Sein oder dessen Werden aufgegeben

⁴³ „Vernunft und Wissenschaft gehen oft verschiedene Wege. Ein heiterer Anarchismus ist auch menschenfreundlicher und eher geeignet, zum Fortschritt anzuregen, als ‚Gesetz- und-Ordnungs‘-Konzeptionen.“ Feyerabend: Wider den Methodenzwang, 2013, S. 13.

Zu beachten gilt hierbei jedoch, ob der Fortschrittsbegriff als deskriptiver analysiert, oder ob Fortschritt als gesellschaftliche Realität verstanden wird. Wird er als deskriptiver analysiert, so ist zu bemängeln, dass Hayek Fortschritt in dessen Definition stark gesellschaftlich einschränkt und damit räumlich und zeitlich ideologisiert. Wird der Fortschrittsbegriff als der gesellschaftlichen Realität entsprungen definiert, so ist damit zwar diese Realität (und damit die alltägliche Verwendung des Fortschrittsbegriffes) abgehandelt, aber gleichzeitig wird der Fortschrittsbegriff vereinnahmt, da ihm jegliche gesellschaftliche Kritik zur eigenen wird. Dies lässt sich an einer Stelle aus den *Minima Moralia* exemplifizieren, die mitnichten die Werdensproblematik des Neuen im Fortschrittsbegriff betrifft, sondern dessen Vereinnahmung durch je gegenwärtige Produktions- und Definitionsbedingungen: „Reichtum des Einzelnen ist untrennbar vom Fortschritt in der Gesellschaft der ‚Vorgeschichte‘. Die Reichen verfügen über die Produktionsmittel. Die technischen Fortschritte, an denen die Gesamtgesellschaft partizipiert, werden daher primär als ‚ihre‘ Fortschritte, heute die der Industrie verbucht[.]“ Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 211. – An anderer Stelle nennt Adorno die Fragwürdigkeit des Fortschrittes gar den „Pyrrhussieg der fetischisierten Produktion.“ Ebd., S. 133.

⁴⁴ Braun, Christoph-Friedrich v.: Immer schneller? – Immer mehr? – Immer neu? – Immer besser?, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): *Wie kommt das Neue in die Welt?*, München/Wien 1997, S. 299.

werden musste. Eine Lösung des Problems besteht in der von Adorno angebotenen Möglichkeit, dem Fortschrittsbegriff seinen eigenen Rückschritt anteilig werden zu lassen und so die Zerstörung zurückzuholen in das Werden des Fortschrittes. „So gewiß ohne wissenschaftliche Disziplin kein Fortschritt des Bewußtseins wäre“, schreibt Adorno, „so gewiß paralyisiert die Disziplin gleichzeitig die Organe der Erkenntnis.“⁴⁵ Fortschritt wird damit sowohl in seiner Wirkung und Ausrichtung, als auch in seiner inwendigen Bewegung aufgefasst. Produktion und Destruktion erweisen sich als ineinander verwobene und durcheinander vermittelte Teilbegriffe des Fortschrittes. „Was der Szientismus schlicht als Fortschritt unterstellt, war immer auch Opfer.“⁴⁶ Damit eröffnet sich abermals die Notwendigkeit einer dynamischen Fortschrittsdefinition. Nicht nur bleibt Fortschritt in seiner Realisierung auf der Strecke, sondern er steckt seine Definition geradezu ab mittels des ihm Inhärenten und gleichzeitig Ausgeschlossenen.⁴⁷ Die Bewegung des Fortschrittes als einer Richtungsproblematik mündet in Frage nach dem Ziel. Fortschritt wird dabei rückwärts definiert.

„Wer das Gewissen des heutigen Europäers prüft, wird aus tausend moralischen Falten und Verstecken immer den gleichen Imperativ herauszuziehen haben, den Imperativ der Heerden-Furchtsamkeit: ‚wir wollen, dass es irgendwann einmal *Nichts mehr zu fürchten* giebt!‘ Irgendwann einmal – der Wille und Weg *dorthin* heisst heute in Europa überall der ‚Fortschritt‘.“⁴⁸

Das Ziel des Fortschrittes wäre damit das Ende seiner eigenen Bewegung; der Ort, an dem es nichts mehr zu fürchten gibt und schließlich auch keinerlei Fortschritt mehr werden kann. Die in seiner Ausrichtung begründete Formulierung des Ziels als endgültiger Stillstand ist folglich von einer Philosophie des Neuen zu meiden. Grundsätzlich ist von jeglicher Fortschrittsdefinition Abstand zu nehmen, die ihr Ziel in der Ewigkeit bestimmt, wenn Fortschritt in seinem Werden begriffen wird. Abermals ist es die Ausnahme, welche das Vehikel darstellt, mittels dessen das Werden des Fortschrittes in Bewegung bleibt.

⁴⁵ Adorno: Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», 2003, S. 300.

⁴⁶ Ebd., S. 302.

⁴⁷ Kosík weist darauf hin: „Ein Forschen, das geradewegs auf das Wesentliche zuschreitet und alles Unwesentliche als überflüssigen Ballast hinter sich läßt, setzt durch dieses Vorgehen ein Fragezeichen hinter seine Berechtigung. Es gibt sich für etwas aus, das es nicht ist. Es tritt mit dem Anspruch wissenschaftlicher Forschung auf, aber das Wesentlichste, nämlich die Unterscheidung von Wesentlichem und Nebensächlichem, sieht es als etwas schon vorher Geleistetes an und schließt es deshalb aus jedem Forschen aus.“ Kosík: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, 1986, S. 60.

⁴⁸ Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1999, S. 123.

„Kurz, studirt, ihr Psychologen, die Philosophie der ‚Regel‘ im Kampfe mit der ‚Ausnahme‘: da habt ihr ein Schauspiel, gut genug für Götter und göttliche Boshaftigkeit! Oder, noch deutlicher: treibt Vivisektion am ‚guten Menschen‘, am ‚homo bonae voluntatis‘ ... an euch!“⁴⁹
„auch das theilweise *Unnützlichwerden*, das Verkümmern und Entarten, das Verlustiggehen von Sinn und Zweckmäßigkeit, kurz der Tod gehört zu den Bedingungen des wirklichen progressus“⁵⁰

Nietzsche geht gar so weit die Zerstörung als Maßeinheit für den Fortschritt zu präsentieren.⁵¹ Der Zerstörung wird folglich die überaus paradoxe Bestimmung zugesprochen wahlweise Ursache und Ausgangspunkt, kurz Anfang des Fortschritts zu sein, oder wahlweise Ausrichtung und Auswirkung, kurz Ziel des Fortschritts zu sein, welches nicht mit seinem Ende gleichläuft. Bei all den aufgewiesenen Gegenläufigkeiten und gleichzeitig sich ausschließenden Werdensstrukturen des Fortschrittes, zeigt sich doch ebenso das ihm Invariante. Das wesentliche Verhältnis im Werden des Fortschritts ist jenes vom Neuen zum Alten. Eine besonders klare Darstellung dieses Umstandes findet sich bei Boris Groys in dessen Behandlung der künstlerischen Vorreiter, der Avantgarde.

„Oft hört man deswegen in der Moderne die Meinung, das Alte behindere das Neue, und wenn man das Alte zerstöre, dann werde der Weg für das Neue frei. Tatsächlich aber werden das Bedürfnis nach Neuem und die Möglichkeit des Neuen von der Erhaltung des valorisierten kulturellen Gedächtnisses bestimmt. Wenn man auf kulturelle Aufbewahrung verzichten könnte, dann würde der ‚Zwang des Neuen‘ in der Tat entfallen. Man könnte wieder ‚alles Alte machen‘.“⁵²

Groys verfällt allerdings wiederum einer ausschließenden Auswahl, welche nicht vermag Altes und Neues als Vermitteltes zu denken; und er reiht sich damit in die lange Liste derer ein, die dem Verlangen nachgeben sich für die eine oder die andere Totalität zu entscheiden.

⁴⁹ Ebd., S. 153.

⁵⁰ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1999, S. 315.

⁵¹ „Die Grösse eines ‚Fortschritts‘ *bemisst* sich sogar nach der Masse dessen, was ihm Alles geopfert werden musste“ Ebd.

Auf die Zivilisation übertragen, argumentieren Horkheimer und Adorno dem Nietzscheschen Satz parallel, wenn sie schreiben: „Zivilisation ist der Sieg der Gesellschaft über Natur, der alles in bloße Natur verwandelt.“ Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 2008, S. 195.

⁵² Groys: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, 1992, S. 125.

„Die Kunst der Avantgarde setzte die Zerstörung dem Schöpfertum gleich und nahm an, daß sich nach dem Verzicht auf alle Konventionen, nach der Verletzung aller Normen und der Zerstörung der Tradition jene Wirklichkeit von allein zeigen werde, die von diesen Konventionen, Normen und Dingen verdeckt sei.“⁵³

Bemerkenswert an dieser Textpassage ist die immer wiederkehrende vermeintliche Ausschließlichkeit von Zerstörung und Erschaffung. In der großen Mehrzahl weisen Ausformulierungen des Fortschritts eine Entscheidung entweder zugunsten der Zerstörung des Alten oder aber der Erschaffung des Neuen auf. Beide Gewichtsverlagerungen bringen für das Werden des Fortschritts die Problematik mit, sich in Statik zu verwandeln, sobald sie durchdekliniert werden. Das Entweder-Oder ist, sofern eine Fortschritts*bewegung* zur Debatte steht, in ein Sowohl-als-Auch zu bringen. Erst eine Vermittlung des Alten und Neuen im Werden des Fortschrittes, kann über die gleichermaßen erstarrten Begriffsextreme, Statik und Dynamik, Altes und Neues oder Sein und Werden hinausgehen und ihrem Anspruch auf Beweglichkeit gerecht werden.

„Es ist geradezu gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit vielleicht eine der tiefsten Chancen, die dem dialektischen Denken geboten wird, daß es das Nicht-Gleichzeitige, das, was zurückgeblieben ist, selber nun nicht etwa als eine Art von Störungsfaktor auf dem glatten Weg des geschichtlichen Fortschritts empfindet, sondern daß es das, was diesem sogenannten Fortschritt entgegengesetzt ist oder was sich nicht einfügt, seinerseits aus dem Entwicklungsprinzip selber begreift.“⁵⁴

1.4.3. Vorschrift

„Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.“⁵⁵

Das Oszillieren der Fortschrittsdebatte zwischen der ontologischen Feststellung des Werdens und dem normativen Ersehnen der Besserung bestimmt nicht nur deren analytische Sortierung, sondern ist vielmehr inhaltlicher Bestandteil des Fortschrittsbegriffes als Teilphänomen des

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 205. – „[D]ann sind Statik und Dynamik hier selber durcheinander vermittelt, das heißt, die sogenannten statischen Sektoren der Gesellschaft müssen aus der Bewegungstendenz eigentlich abgeleitet werden.“ Ebd., S. 206.

⁵⁵ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 314.

Neuen. Zusammengefasst findet sich diese Vermittlung im Wortspiel *Vorschrift*, statt *Fortschritt*, welches sich zuerst bei Johann Wolfgang Goethe und Nietzsche finden lässt. Auch wenn Nietzsche an früher Stelle in der *Morgenröthe* noch davon spricht, *Entwicklung* wolle kein Glück, „sondern Entwicklung und weiter Nichts,“⁵⁶ so ist an späterer Stelle die selbstgenügsame Bewegung, wenn auch nicht um ein normatives Ziel, so doch zumindest um einen dynamischen Vorsprung, bereichert.

„Wenn man den *Fortschritt* rühmt, so rühmt man damit nur die Bewegung und Die, welche uns nicht auf der Stelle stehen bleiben lassen, — und damit ist gewiss unter Umständen viel gethan, insonderheit, wenn man unter Ägyptern lebt. Im beweglichen Europa aber, wo sich die Bewegung, wie man sagt, ‚von selber versteht‘ — ach, wenn *wir* nur auch Etwas davon verstünden! — lobe ich mir den *Vorschrift* und die Vorschreitenden, das heisst Die, welche sich selber immer wieder zurücklassen und die gar nicht daran denken, ob ihnen Jemand sonst nachkommt.“⁵⁷

Nietzsches sprachliche Finesse gibt dem Fortschrittsbegriff damit eine Wendung, die er intuitiv bereits innehatte. Denn statt dem *Fort* des Fortschrittes, eines Weg-von, eines Hinfort, eines Ausgehens (aus dem Alten), tritt damit das *Vor* des Vorscrittes, welches immer schon im Fortschritt mitgeklungen hat, als Darüber-Hinaus, Vorwärts und als ein Zukünftiges in das Blickfeld. Damit wird die von Groys beanstandete Gleichsetzung von Zerstörung und Schöpfertum um das Verhältnis korrigiert, welches das Neue als Hinausgehen über das Alte definiert. Kurz, das Verhältnis von alt und neu wird zu einem Vorschreiten. Daraus erklärt sich, im Rückschluss erst, die Notwendigkeit, eine Schöpfung als Zerstörung zu betrachten, wenn Nietzsche argumentiert, es scheine ihm, „dass der Philosoph als ein *nothwendiger* Mensch des Morgens und Übermorgens sich jederzeit mit seinem Heute in Widerspruch befunden hat und befinden *musste*: sein Feind war jedes Mal das Ideal von Heute.“⁵⁸ Durch das Voran des Vorschreitens geht nicht nur das Alte, sondern mit ihm das Neos-Neue des Fortschritts in der Geschichte, im Kainos-Neuen des Voranschreitens auf. Retrospektiv nur, da es in Bezug zum Vorangegangenen sich dieses überschreitend aneignet. Deutlich wird dabei, dass selbst dem Voranschreiten

⁵⁶ Nietzsche, Friedrich: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Bd. 3, München 1999 (KSA), S. 96.

Die besagte Nennung des Vorscrittes bei Goethe findet sich in der *Farbenlehre*: „Denn wie sollte man noch in Wissenschaften Vorscritte hoffen können, wenn dasjenige, was nur geschlossen, gemeint oder geglaubt wird, uns als ein Faktum aufgedrungen werden dürfte?“ Goethe, Johann Wolfgang: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurt am Main 1985 (Frankfurter Ausgabe 23/2), S. 132.

⁵⁷ Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, 1999, S. 324.

⁵⁸ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1999, S. 145.

in seiner Bewegung nicht ohne Weiteres ein normatives Urteil ausgestellt werden kann. „Philosophische Verfügung übers Werden und Vergehen ganzer Völker oder Kulturen übertönt, daß das Unvernünftige und Unverständliche der Geschichte selbstverständlich wurde, weil es nie anders war; raubt der Rede vom Fortschritt ihren Inhalt.“⁵⁹ Adornos Satz, im Lichte der Untersuchung des Neuen präzisiert, bedeutet, dass das Neue des Fortschrittes nicht seines Inhaltes beraubt wird – Adorno spricht hier vom Scheitern eines normativ-gesellschaftlichen Fortschrittsbegriffes –, sondern dass umgekehrt das Kainos-Neue nachträglich vom Unverständlichen zum historisch fassbaren Inhalt sich wandelt. Darin besteht der strapazierfähige Fortschrittsbegriff im Angesicht des Neuen.

Eine differenzierte Sicht auf den Fortschritt und seinen Vorschrift, dessen Werdendynamik, seine historischen Ursprünge und die daraus folgenden Implikationen, liefert Benjamin, der den Fokus auf die Zerstörung, nicht (nur) mit dem Wandel, sondern mit dem Bestand verschwistert. Der Fortschritt in all seinen Bewegungsmustern wird damit um die Destruktivität des Seins erweitert, wenn er ihn in der „Idee der Katastrophe“ fundiert; „[d]aß es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende sondern das jeweils Gegebene.“⁶⁰ Der Fortschrittsbegriff wird dadurch der Chronologie entzogen. Es wird das Kainos-Neue in seinem qualitativen Charakter dem Neos-Neuen in seinem temporalen Charakter vorgezogen: „Fortschritt ist nicht in der Kontinuität des Zeitverlaufs sondern in seinen Interferenzen zu Hause; dort wo ein wahrhaft Neues zum ersten Mal mit der Nüchternheit der Frühe sich fühlbar macht.“⁶¹ Die Implikationen dieses Fortschrittsbegriffes sind ebenso weitreichend, wie augenscheinlich.

„Der wissenschaftliche Fortschritt ist – wie der geschichtliche – immer nur der jeweilig erste Schritt, niemals der zweite dritte oder der $n + 1$ – gesetzt nämlich, diese letztern gehörten nicht nur zum Betriebe der Wissenschaft sondern zu ihrem corpus. Das ist in Wahrheit aber der Fall nicht, weil jede Etappe im Prozesse der Dialektik [...] wie auch immer bedingt von jeder vorhergegangenen, eine gründlich neue Wendung zur Geltung bringt, die eine gründlich neue

⁵⁹ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 335.

Corinna Mieth hat das im Blick, wenn sie schreibt: „Sie [Horkheimer und Adorno] verstehen die Geschichte nicht mehr als Fortschritts-, sondern als Katastrophengeschichte.“ Mieth, Corinna: Zum Stellenwert der Kreativität in Staats- und Gesellschaftsutopien, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 147. – Zu prüfen ist allerdings, ob ohne Weiteres entweder von einer Fortschritts- oder von einer Katastrophengeschichte gesprochen werden kann, ohne dabei den Fortschrittsbegriff selbst auszudünnen.

⁶⁰ Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 592.

⁶¹ Ebd., S. 593.

Behandlung fordert. Die dialektische Methode zeichnet sich also dadurch aus, daß sie, zu neuen Gegenständen führend neue Methoden entwickelt.“⁶²

Und Benjamin geht sogar noch weiter, indem er der Kontinuität des Werdens gar jeglichen historischen Inhalt abspricht. „In der Tat kann im kontinuierlichen Verlauf der Geschichte ein Gegenstand der Geschichte überhaupt nicht visiert werden.“⁶³ Benjamin formuliert damit eine noch radikalere Ausprägung der vermittelnden Bewegung des Fortschritts bei Adorno und radikalisiert darüber hinaus dessen Kritik eines achtlos ausgesprochenen und naiven Fortschrittsglaubens. Er hält sich dabei streng an die genealogische Ableitung des Fortschrittgedankens aus den gesellschaftlichen Phänomenen heraus⁶⁴, wodurch dessen eigenes Werden erst sichtbar wird.

„Der Begriff des Fortschritts dürfte im 19ten Jahrhundert, als das Bürgertum seine Machtpositionen erobert hatte, die kritischen Funktionen, die ihm ursprünglich eigneten, mehr und mehr eingebüßt haben. (Die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl hat in diesem Prozeß eine entscheidende Bedeutung gehabt; an ihr ist die Meinung groß geworden, der Fortschritt vollziehe sich automatisch. Er hat ferner die Ausweitung des Fortschrittsbegriff(s) auf den Gesamtbereich menschlicher Aktivität begünstigt.)“⁶⁵

Die inhaltlich-gesellschaftliche Ebene des Fortschrittes gerät damit in den Blick. Das betrifft nicht nur die jeweilige historische Ausformulierung des Fortschrittsbegriffes, sondern es zeigt darüber hinaus die Dialektik seines Werdens an. Das Beispiel des darwinistisch-bürgerlichen Automatismus des Fortschrittsgedankens lässt die vorhin angesprochene Inhaltsleere erst klar zutage treten; erst hier wird ersichtlich, warum Fortschritt nicht nur der Zerstörung, sondern des Stillstandes schlechthin bedarf. Diese dialektische Verschränkung wird – das ist der springende Punkt – nicht, wie etwa bei Kuhn, als wechselnde Chronologie wesensunterschiedlicher Ereignisse betrachtet, sondern als inhärentes Bewegungsmoment des Fortschrittes selbst. Erst damit entledigt sich die Analyse des Fortschrittes der Grenzbegriffe des Anfangs und des Endes.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., S. 594.

⁶⁴ Das ist deshalb erwähnenswert, weil damit sowohl Benjamin als auch Adorno einen Fortschrittsbegriff ohne ontologischen Überbau entwickeln können.

⁶⁵ Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 596.

„Der Fortschrittsbegriff mußte von dem Augenblick an der kritischen Theorie der Geschichte zuwiderlaufen, da er nicht mehr als Maßstab an bestimmte historische Veränderungen herangebracht wurde, sondern die Spannung zwischen einem legendären Anfang und einem legendären Ende der Geschichte ermessen sollte. Mit andern Worten: sobald der Fortschritt zur Signatur des Geschichtsverlaufes *im ganzen* wird, tritt der Begriff von ihm im Zusammenhange einer unkritischen Hypostasierung statt in dem einer kritischen Fragestellung auf. Dieser letztere Zusammenhang ist in der konkreten Geschichtsbetrachtung daran kenntlich, daß er den Rückschritt zumindest ebenso scharf umrissen als irgendeinen Fortschritt ins Blickfeld rückt.“⁶⁶

Der Benjaminsche Fortschrittsbegriff ist in Anbetracht eines Neuen, das sich als wesentlich im Werden Verstandenes begreift, die treffsicherste Ausgestaltung. Seine Bedeutung liegt darin begründet, dass er Bewegungsgesetze des fortschreitenden Werdens unter Beobachtung stellt, anstatt dessen material-historischen Abhub. Die Schwierigkeiten, die Kuhn ahnt, sind bei Benjamin bereits kategorisch abgehandelt.

„Entdeckungen werden oft als bloße Ergänzungen oder Erweiterungen des wachsenden Bestandes wissenschaftlichen Wissens dargestellt, und das trug dazu bei, daß die Einzelentdeckung als brauchbares Maß des Fortschritts erschien. Mir scheint sie das jedoch in vollem Umfang nur bei den Entdeckungen zu sein, die, wie die Elemente, die Lücken im periodischen System ausfüllten, vorausgesehen und systematisch gesucht wurden und daher von der Fachwelt keine Umstellung, Anpassung und Einordnung verlangten.“⁶⁷

Das Neue ist aber in den seltensten Fällen ein Lückenfüller. Denn auch wenn das Neos-Neue eines vormalig unbekanntes chemischen Elementes ohne Zweifel dem wissenschaftlichen Fortschritt entspricht, so kann nicht ernsthaft eine in die Zukunft weisende Theorie des Fortschritts davon ausgehen die Parameter und den Plan des Ganzen jeglicher noch unentdeckter Entdeckung und jeglicher noch nicht erfundener Erfindung im Voraus parat zu haben.

„Im Gegensatz zur Entdeckung von Naturerscheinungen sind Neuerungen auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theorie nicht einfach Hinzufügungen zum bereits Bekannten. Fast immer (immer in den reifen Wissenschaften) erfordert die Annahme einer neuen Theorie die

⁶⁶ Ebd., S. 598f.

⁶⁷ Kuhn, Thomas S.: Die historische Struktur wissenschaftlicher Entdeckungen, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978, S. 248.

Verwerfung einer älteren. Im Bereich der Theorie ist daher das Neue notwendig nicht nur konstruktiv, sondern auch destruktiv.“⁶⁸

Dieser Fortschrittsbegriff, wie er bei Kuhn bereits festgestellt und bei Benjamin einer dialektischen Aufhebung zugetragen wird, bestimmt die Alltagsdebatte über den Fortschritt. Kuhn benennt das unverblümt. Die Wissenschaft übersehe den Fortschritt (im Sinne eines Kainos-Neuen) so lange sie nur könne, da er als Gefahr interpretiert werde, woraus sich ergebe, „daß neue theoretische Vorschläge, die eine alte Praxis zerstören würden, fast nur im Zusammenhang mit einer Krise auftauchen, die sich nicht mehr unterdrücken läßt.“⁶⁹ Diese Krise, die monoperspektivische Zerstörung, wird mit dem Fortschrittsbegriff Benjamins (und dem Horkheimers und Adornos) auf zwei Beine gestellt. Nicht zwar, indem man der fortschrittlichen Zerstörung den kontinuierlichen Fortschritt nebenher stellt, sondern indem man Kontinuität und Zerstörung selbst als Momente des Fortschrittes definiert.⁷⁰

Nichts desto trotz gilt es schwache Fortschrittsbegriffe im Auge zu behalten. Nicht nur, um deren gesellschaftliche Funktion anzuzeigen, sondern vielmehr um anhand ihrer Abbrüche und Verkürzungen zu analysieren, an welchen Stellen das Werden des Neuen so stark sich in Bewegung setzt, dass die harmonische Komposition des Seins schließlich schräg wird. Resümierend sei hiermit auf einige solcher Beispiele hingewiesen. Armin Grunwald beispielsweise bestimmt die durch den Fortschritt gekennzeichnete Moderne als „rasche und sich weiter beschleunigende Zunahme der Handlungsmöglichkeiten, angetrieben durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt und daran anschließende ökonomische und soziale Innovationen[.]“⁷¹ Dieser Fortschrittsbegriff ist zwar nützlich in einem jeweilig situierten Heute, sofern dieses auf Beschleunigung, Handlungsmöglichkeiten, Wissenschaft und Technik sowie Wirtschaft und soziale Innovation aufgebaut ist. Eine mit weniger definiten Konstanten operierenden

⁶⁸ Kuhn, Thomas S.: Die Funktion des Messens in der Entwicklung der physikalischen Wissenschaften, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978, S. 283.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Mit dem Vorgehen das Werden im Fortschritt anzuvisieren werden darüber hinaus Vulgärprobleme um ihre Schwere erleichtert. Wie etwa das Folgende: „Die Menge des wissenschaftlichen Wissens steigt zwar eindeutig mit der Zeit an, aber was ist über das Nichtwissen zu sagen? Die Probleme, die in den letzten 30 Jahren gelöst wurden, gab es als offene Fragen vor einem Jahrhundert noch gar nicht.“ Kuhn, Thomas S.: Logik oder Psychologie der Forschung?, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978, S. 380.

⁷¹ Grunwald, Armin: Die Doppelfunktion der Ethik als Begrenzung und Orientierung wissenschaftlich-technischer Kreativität am Beispiel der ‚Verbesserung des Menschen‘, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 365.

Philosophie des Neuen, ja einen Blick auf das Kainos-Neue überhaupt, bringt eine derartige Definition kaum weiter.⁷² Vorsichtig sich an das Neue annähernd schreibt Bernward Gesang:

„Auch wenn heute längst nicht alle Folgen von Verbesserungen absehbar sind und wir uns daher manchen technischen Optionen erst stellen können, wenn sie konkreter werden: Eine Debatte um die mögliche Gestalt der Gesellschaft in vielen Jahrzehnten muss jetzt schon geführt werden, selbst wenn die Technik für viele Veränderungen noch gar nicht verfügbar ist. Nur so haben wir genügend Zeit, solche Technik – wenngleich nur im Allgemeinen – schon vor ihrer Implementierung zu diskutieren und nicht alsbald vor vollendeten Tatsachen zu stehen.“⁷³

Der philosophische Fortschrittsbegriff ist allem Anschein nach nicht mit dem der Technik oder mathematischen Wissenschaften zu vergleichen, jedenfalls nicht in seiner Linearität des über sich Hinauswachsens aus einem festen Fundament heraus. Aus der Geschichte der Technik wird offensichtlich, dass es heutzutage nur noch von historischem Belang ist, die künftigen Ingenieure in den Ansichten ihres Berufsstandes aus dem 17. oder 18. Jahrhundert zu unterrichten. Die heutige Technik mag zwar auf der alten aufbauen, doch sie benötigt nicht deren Kenntnis. Die technischen Neuerungen sind nicht nur der jeweiligen Profession, sondern allgemein derart eingängig und verständlich, dass das Alte reuelos der Geschichtswissenschaft übermacht werden kann. Dies trifft allerdings auf die Philosophie nicht, oder doch zumindest nicht in ihrer Konsequenz zu. Denn der aktuelle Stand der Philosophie hat mitnichten eine abschließende Bewertung getroffen oder einen Beweis vorgelegt von Hegels Dialektik, Kants Transzendentalphilosophie, dem Kartesianischen Ego, ja noch nicht einmal von der Platonischen Ideenlehre oder Heraklits Feuer. Jaspers⁷⁴ oder Heidegger⁷⁵ gehen gar davon aus, dass die Philosophie im Gesamten zu keiner allgemein anerkannten Evidenz kommen könne. Doch selbst, wenn dies möglich sein könnte, ist der Fortschrittsbegriff nun derart definiert, dass ein hinfällig Werden

⁷² Ungeachtet dessen inwieweit die gesellschaftliche Realität dem engen definitiven Raster Grunwalds widerspricht, ist hierbei von analytischer Unschärfe zu sprechen, um zu vermeiden, dass etwa der seit Jahrzehnten anhaltende Reallohnverlust europäischer Bürgerinnen und Bürger nicht irrtümlich als soziale Innovation angesehen wird.

⁷³ Gesang, Bernward: Der perfekte Mensch in einer imperfekten Gesellschaft – Die sozialen Folgen einer technischen Veränderung des Menschen, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 385.

⁷⁴ „Was aus zwingenden Gründen von jedermann anerkannt wird, das ist damit eine wissenschaftliche Erkenntnis geworden, ist nicht mehr Philosophie, sondern bezieht sich auf ein besonderes Gebiet des Erkennbaren.“ Jaspers, Karl: Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, München 1971, S. 9.

⁷⁵ „Der ‚Skandal der Philosophie‘ besteht nicht darin, daß dieser Beweis noch aussteht, sondern darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden. Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart des beweisenden und beweisheischenden Seienden ist unterbestimmt.“ Heidegger: Sein und Zeit, 2006, S. 205.

des Alten erfolgen muss und dem Neuen volle Autorität als allgemein Verständliches zugesprochen wird. So steht es den philosophischen Instituten erst an ihren Aristoteles und ihren Leibniz zu archivieren, wenn deren Bewegungslehre und Monadologie derart in Fleisch und Blut der Allgemeinheit übergegangen sind bzw. gewesen sein werden, wie etwa die Benützung des Münztelefons oder das Bedienen der Fernsehfernsteuerung es waren; ganz zu schweigen noch von den gegenwärtigen Gewöhnungen an die Neuerungen von Technik und Technologie. Aristoteles und das Münztelefon dürfen – in Anbetracht des Fortschrittgedankens – nicht so einfach vermengt werden. Die Möglichkeit des Werdens von Neuem als Fortschritt ist damit schattenhaft zumindest herausgestellt: es ist die Weigerung dem Primat des jeweils heutigen Seins (ausschließlich) zu huldigen und damit jegliches Werden – auch das eigene *Gewordensein* – zu leugnen. Dies ist der kleinste gemeinsame Nenner des Kainos-Neuen als Bestandteil des Fortschrittes. Zumindest ist er es für dessen philosophischen Begriff.

„Die Wiederbelebung in der Natur ist nur die Wiederholung eines und desselben; es ist die langweilige Geschichte mit immer demselben Kreislauf. Unter der Sonne geschieht nichts Neues. Aber mit der Sonne des Geistes ist es anders. Deren Gang, Bewegung ist nicht eine Selbstwiederholung, sondern [...] *wesentlich* Fortschreiten.“⁷⁶

Im selben Sinne steht bei Adorno geschrieben: „Die Geschichte ist keine Gleichung, kein analytisches Urteil. Die Auffassung, sie sei das, schließt vorweg die Möglichkeit des Anderen aus.“⁷⁷ Dass demgegenüber nichts Neues geschehen könne, schließt den Kreis von der eingangs betrachteten klassisch-antiken Geschichtsphilosophie zum Geschichts-Telos, welches sich im Christentum herausentwickelt. Dieses christliche Telos überschreitet in jedem Maß den Begriff vom schlichten Ende der Geschichte und dem Ziel des Fortschrittes. Es begreift das Neue als das Letzte.

⁷⁶ Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hamburg 2019 (Gesammelte Werke 27), S. 478.

⁷⁷ Adorno, Theodor W.: Spengler nach dem Untergang, in: Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften), S. 64.

1.5. Das Neue als das Letzte

„Neuheit ist nicht die Sache des Weisen. Unser Leben verwickelt sich in seinem Fortgang, wie ein Schauspiel, und entwickelt sich zuletzt wieder. Daher sei man auf das gute Ende bedacht.“¹

Das Kainos-Neue wird stets vernachlässigt und ist beständig unterforscht. Eine Ausnahme jedoch stellt die christliche Theologie dar. Sie hat dem Kainos-Neuen einen ganzen Forschungsbereich gewidmet, namentlich die *Eschatologie*. Der eschatologische Blickwinkel auf das Kainos-Neue hat eine augenfällige und bedeutsame Besonderheit. Das eschatologische Neue ist das Letzte, es ist das Ende. Es weist damit entgegen den bisherigen Untersuchungen in Begriffarbeit, Ontologie, Wissenschaftsgeschichte und Fortschrittsdebatte ein end-gültiges Seinswesen auf.

1.5.1. Biblisches καινός und νέος

„Er hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Bundes [καινῆς διαθήκης] zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“
(2Kor 3,6)

Das *Neue Testament* – καινή διαθήκη – weist in der griechischen Originalsprache bereits im Namen auf das Kainos-Neue hin. Das Neue dieses *Neuen Bundes* nimmt eine zentrale Stellung ein. Dieses Teilkapitel widmet sich der Bestimmung und der Betrachtung der Verwendung von καινός und νέος sowie deren gegenseitiger Ausdifferenzierung innerhalb der theologischen Auseinandersetzung mit der christlichen *Heiligen Schrift*.

Kainos wird, in seinen unterschiedlichen Variationen, 38-mal im *Neuen Testament* erwähnt² und scheint ebenso in der *Septuaginta* auf. „Seinen theol[ogischen] Ort hat καινός [kainós] hauptsächlich in der eschatologischen Botschaft der Propheten, die ein neues, in der Zukunft liegendes göttliches Heilshandeln ankündigen.“³ Das Neue besetzt einen Ort des verheißungsvoll erwarteten Noch-Nicht. Der Appell, der ausdrücklich im eschatologischen Neuen auftritt, ist, das Alte abzulegen, unwissend was danach geschehen werde, aber vertrauend auf ein

¹ Gracian: Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, 1871, S. 136.

² Vgl. Haarbeck, H.; Link, H.-G.; Thiele, F.: καινός, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 1, Witten 2010.

³ Ebd.

Heilsgeschehen.⁴ „Denkt nicht mehr an das, was früher war; auf das, was vergangen ist, sollt ihr nicht achten. Seht her, nun mache ich etwas Neues [καινὰ]. Schon kommt es zum Vorschein, merkt ihr es nicht?“ (Jes 43, 18.19). Das Neue umfasst dabei den kleinsten individuell menschlichen Umstand oder Zustand bis hinauf zum höchsten göttlichen Heil, es „erstreckt sich vom Innersten des Menschen bis zum Universalsten einer neuen Welt“⁵, bis schließlich alles „was mit dem Heilswerk Jesu zusammenhängt, als *neu* gekennzeichnet“⁶ werde.

Vor allem das *Neue Testament* weist einen eindringlichen Bezug zum Kainos-Neuen auf. Im Evangelium nach Markus steht geschrieben: „Da erschrecken alle und einer fragte den andern: Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue [καινή] Lehre verkündet“ (Mk 1,27). Und während bei Markus das noch nicht Dagewesene inszeniert wird, ist das Neue im Römerbrief vor allem in seiner Ablösung des Alten dargestellt: „Jetzt aber sind wir frei geworden von dem Gesetz, an das wir gebunden waren, wir sind tot für das Gesetz und dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes (καινότητι πνεύματος), nicht mehr in der alten des Buchstabens“ (Röm 7,6). Das wiederkehrende Motiv ist dabei jenes vom überwundenen alten Gesetz sowie dem bereits (beinahe) erreichten geistigen Neuen; die Bewegung verläuft weg vom Buchstaben, hin zum Geist. Besonderes Augenmerk gilt dabei den unterschiedlichen Begriffsverwendungen. Abermals (vgl. Kap. 1.1.1. *νέος und καινός*) sind jene Textstellen von besonderer Aussagekraft, die beide Begriffe, νέος und καινός, verwenden. Anhand dieser Textpassagen lässt sich vorbildhaft die spezifische Werdensdefinition sowie der Aktcharakter des Neuen ablesen. Etwa im Brief des Paulus an die Kolosser: „Belügt einander nicht; denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Taten abgelegt und seid zu einem neuen [νέον] Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert [ἀνακαινούμενον] wird, um ihn zu erkennen“ (Kol 3,9.10). Während das Neos-Neue hier in der Kontinuität der Veränderung eines Menschen in der Zeit angesehen wird – der Singular ist relevant, denn es ist ein und derselbe individuelle Mensch, der vormals alt war und nun ein neuer geworden ist –, tritt das Kainos-Neue als Aktbegriff auf, als jene transzendente Berührung, die den Menschen verändert und erneuert; neos-neu sind die jeweiligen Zustände, kainos-neu ist das zugrundeliegende Werden. Selbiger Gedanke bestimmt das Neue im Epheser- und im Römerbrief.

⁴ „Das Neue über das Neue, das durch das Evangelium Jesu Christi mitgeteilt wurde, bezieht sich vor allen Dingen auf die Erwartung des Heils.“ Seele; Wagner: Eine kleine Geschichte des Neuen, 2008, S. 44.

⁵ Haarbeck; Link; Thiele: καινός, 2010.

⁶ Ebd.

„Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in seiner Person [Juden und Heiden; MEH] zu dem einen neuen [καινὸν] Menschen zu machen.“ (Eph 2,15)
 „[E]rneuert [ἀνανεοῦσθαι] euren Geist und Sinn! Zieht den neuen [καινὸν] Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit.“ (Eph 4,23.24)
 „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert [ἀνακαινώσει] euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist.“ (Röm 12,2)

In den Paulinischen Briefen tritt das Kainos-Neue demzufolge als Akt der Bekehrung, als ein prozessuales Werden hin zu einem wie auch immer Bestimmten oder Unbestimmten. Der Werdensprozess steht jedenfalls im Zentrum des Begriffes καινός, während νέος, wo es gemeinsam mit καινός erwähnt wird, eine schlichte historische Zustandsaufzählung bedeutet. Die eigentliche Begriffsbestimmung erhält das Kainos-Neue jedoch in der Offenbarung. Das apokalyptische Kainos-Neue ist nicht mehr das Werden von Altem und Neuem in seinen jeweiligen Bewegungsgesetzen, sondern das Hinüberschreiten in ein letztes Sein.

„Eine wichtige Rolle spielt καινός [kainós] in den Visionen der Offenbarung[.] [...] Entsprechend den Erwartungen des Neuen im AT reicht das mit Jesus Christus in die Welt eingetretene Novum von der Verwirklichung des neuen Menschen bis zur universalen Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Der auf dem Thron des neuen Jerusalem Sitzende spricht vollmächtig und für sein Volk tröstlich: ‚Siehe, ich mache alles neu‘.“⁷

Die Offenbarung des Johannes schlägt damit eine (in ihrer Vehemenz) grundlegende und für die weitere Entwicklung der theologischen Auseinandersetzung mit dem Neuen, entscheidende Begriffsverschiebung vor, die im frühen Christentum nur unerheblich und kurz von gnostischen Lehren sich konfrontiert sah. Ein kurzer Blick auf die jüngere Interpretation des pontischen Gelehrten Markion ist allerdings einer detaillierteren Differenzierung des Kainos-Neuen zuträglich. Adolf Harnack schreibt dazu: „Kein Stichwort scheint in den Antithesen [des Markion; MEH] häufiger gewesen zu sein als ‚neu‘. Es erklärt den Jubelruf, mit dem sie beginnen.“⁸ Es ist dies der Jubel ob des neuen Gottes, des neuen Königs, des neuen Gesalbten und dessen neuer Lehre. Von derselben Aufbruchsstimmung spricht auch Hans Jonas: „Als ‚Neuer Gott‘ erscheint er *expressis verbis* in der Verkündigung Marcions: ὁ καινός[.] [...] Daß der ‚Neue Gott‘

⁷ Ebd. – „Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu [καινὰ]“ (Offb 21,5).

⁸ Harnack, Adolf v.: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1924, S. 87.

eine revolutionäre Idee ist, braucht nur am Klange gehört zu werden[.]“⁹ Das Kainos-Neue bedeute Jonas zufolge ein Unbekanntes oder Unerkennbares „und unbekannt besagt genauer: bisher unbekannt und ist eine Entgegensetzung gegen jeden bisher gekannten und verehrten Gott. Es schließt also eine Absage in sich ein und ist sich dieser voll und aggressiv bewußt.“¹⁰ Die gnostische Begriffsbestimmung des Kainos-Neuen ist damit nahe an der Paulinischen, zumindest näher als an der apokalyptischen. Kainos-Neues deutet folglich ein Bestand und Zerstörung vermittelndes Werden an, ohne jedoch die positive Definition, wie sie in der Offenbarung noch genauer herauszuarbeiten sein wird, in die (unerreichbare) Zukunft zu verschieben. Es ist umgekehrt gerade durch seine Negativität ausgezeichnet.

„Die hiermit angestimmte Melodie der *negativen* Prädikate: unerkennbar, unnennbar, unsagbar, unbegreifbar, gestaltlos, grenzenlos, ja: nichtseiend ... instrumentiert nun insgesamt nur den einen Grundcharakter der absoluten *Weltlosigkeit* dieses Gottes: und dies ist, nach der historischen Kategorie des ‚Neuen‘, die andere, ontologische Kategorie, in der das Revolutionäre gegenständlich wird. Und sie ist die Entscheidende: durch sie ist der gnostische Gott bleibend, nicht nur einmal, ein ‚neuer‘, denn er ist eben konstitutiv ‚der Andere‘, ‚der Entgegengesetzte‘, ‚der Fremde‘.“¹¹

Auf der anderen Seite steht der Begriff des Neos-Neuen innerhalb der theologischen Debatte und in den Schriften des *Neuen Testaments* nur an geringfügig weniger prominenter Stelle. *véoc* und seine Variationen werden im *Neuen Testament* insgesamt 29-mal erwähnt und es erweise sich dabei als „das zeitliche Moment vorherrschend zur Kennzeichnung des Gegenwärtigen im Vergleich zu dem Einstigen[.]“¹² Außerdem finden sich die, schon bei Platon ausgewiesenen, Attribute des „jugendlichen Unerfahrenseins, der Unreife und leichten Beeinflußbarkeit.“¹³ Das Neos-Neue ist somit, wie bereits weiter oben erwähnt, ein feststellbarer, wenn auch historisch wechselhafter, Zustand. Im 1. Korintherbrief ist die Differenz zum Neos-Neues noch nicht eindeutig herauszustellen¹⁴, während das bekannte Bild des neuen Weins und der alten Schläuche abermals ein Musterbeispiel der Verwendung beider griechischer Vokabeln des Neuen liefert.

⁹ Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1988, S. 247.

¹⁰ Ebd., S. 247.

¹¹ Ebd., S. 248. – „Jenes Wort vom ‚neuen und unbekanntem Gotte‘ war eine erschütternde Botschaft in die Zeit, die über die Jahrtausende hinweg noch unsere späten Herzen mit dem Schauer ewiger Gegenmöglichkeit gegen alles Vertraute anrührt.“ Ebd., S. 251.

¹² Haarbeck, H.; Thiele, F.: *véoc*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bd. 1, Witten 2010.

¹³ Ebd.

¹⁴ „Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer [*véov*] Teig seid“ (1Kor 5,7).

„Auch füllt man nicht neuen [νέον] Wein in alte Schläuche. Sonst reißen die Schläuche, der Wein läuft aus und die Schläuche sind unbrauchbar. Neuen [νέον] Wein füllt man in neue [καινούς] Schläuche, dann bleibt beides erhalten.“ (Mt 9,17)

„Auch füllt niemand neuen [νέον] Wein in alte Schläuche. Sonst zerreißt der Wein die Schläuche; der Wein ist verloren und die Schläuche sind unbrauchbar. Neuer [νέον] Wein gehört in neue [καινούς] Schläuche.“ (Mk 2,22)

Sowohl im Matthäus- als auch Markusevangelium äußert sich der sinngleiche Bezug auf καινός und νέος. Es brauche demzufolge einen neuen Menschen, einen neuen Bund, um das Neue der Lehre Christi aufnehmen zu können, die Änderung müsse total geschehen. Das lässt sich im Übrigen bereits am καθολικός (altgriech. „das Ganze betreffend“) des Katholischen erkennen, welches eben das Ganze betrifft, also nicht nur den neuen Gott, sondern auch den neuen Menschen. Haarbeck und Thiele formulieren es prägnant:

„Das Bild vom neuen Wein und den alten Schläuchen (Mk 2,22; Mt 9,17) setzt das Neue der Person und Verkündigung Jesu scharf ab von dem Alten der Tradition. Das Gleichnis vom neuen (im Sinne von jüngeren, diesjährigen) Wein in den neuen Schläuchen warnt – mit negativer Fassung – vor jeglicher Vermengung mit dem Alten. [...] Das Bildwort ist vor dem Hintergrund des unvereinbaren Gegensatzes, in dem Jesus zu dem Bisherigen steht, zu verstehen.“¹⁵

So gelangen Seele und Wagner schließlich auch zu der Auffassung, dass Jesus das letzte wirklich Neue gewesen sei, „was Gott den Menschen gegenüber offenbarte.“¹⁶ Dies mag zwar historisch zutreffend sein, oder auch nicht, der theologische Begriff des Neuen jedenfalls wendet sich in den Jahrhunderten nach Paulus und Markion hin zum Neuen als dem noch ausstehenden Aller-Letzten, zur Eschatologie.

¹⁵ Haarbeck; Thiele: νέος, 2010.

¹⁶ Seele; Wagner: Eine kleine Geschichte des Neuen, 2008, S. 45.

Die die Geschichte abschließende Heilserwartung ist im Übrigen keine allein christliche Erfindung. Eine frühe Konzeption findet sich bereits im (erst weit später verschriftlichten) Bahman Yašt (III 61, 62), einer apokalyptischen Erzählung des Zoroastrismus: „Und er schenkt dessen Worten nicht Gehör, und die siegreiche Keule trifft ihn auf den Kopf, er schlägt ihn nieder und tötet ihn. Dann weichen Bedrückung und Feindschaft aus der Welt und für tausend Jahre stelle ich den Anfang (der Welt) wiederher. [...] Dann wird der Saošyant die Schöpfung wieder reinigen, die Auferstehung und der Künftige Körper werden kommen.“ Widengren, Geo: Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam, Gütersloh 1961, S. 208.

1.5.2. Eschatologie

„Was geschehen ist, wird wieder geschehen, was man getan hat, wird man wieder tun: Es gibt nichts Neues unter der Sonne.“ (Koh 1,19)

„Die Geschichte ist keine Eschatologie.“¹⁷

Levinas' Spruch ist dahingehend umzukehren, als Eschatologie keine Geschichte hat, zumindest keine besonders lange. Eschatologie (τὰ ἔσχατα – die letzten Dinge) als Begriff ist eine Neuschöpfung. Erst im 17. Jahrhundert löst er die Begriffe *de novissimis*, *de extremis*, etc. ab.¹⁸ Eine frühe Erwähnung findet sich 1677 in *Systema locorum theologicorum* von Abraham Calov in der Kapitelüberschrift *ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ sacra* und noch einige Jahrzehnte früher, 1644 nämlich, bei Philipp Heinrich Friedlieb, der den abschließenden Teil seiner Dogmatik betitelt als *Eschatologia seu Florilegium theologicum exhibens locorum de morte, resurrectione mortuorum, extremo judicio, consummatione seculi, inferno seu morte aeterna et denique vita aeterna*.¹⁹ Eschatologie stellt den Begriff dar für jenes Konzept des Neuen, das seit jeher dem Christentum implizit war.

„Daß diejenige Abteilung von Literatur, die auch ‚Die Heilige Schrift‘ genannt wird, vom Neuen vielfältigen Gebrauch macht, ist bekannt. Die kleinere ihrer ungleichen Hälften trägt bereits äußerlich den Titel ‚Neues Testament‘. Was erscheint darin nicht alles als neu: neuer Teig, neue Schläuche, neue Lehre, neuer Weg; neuer Mensch, von neuem geboren; neues Wesen des Geistes, neues Lied, neues Jerusalem, neuer Himmel und neue Erde, ja sogar: eine neue Schöpfung. Daß aber die Reihe der genannten Neuheiten mit gerader Konsequenz schließlich hinausläuft auf ‚...alles neu‘: das kann kaum sonderliches Vertrauen wecken. Es klingt ein wenig laut.“²⁰

¹⁷ Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, 2014, S. 355.

¹⁸ Vgl. Mahlmann, Theodor: Eschatologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1984, S. Sp. 740-.

¹⁹ Vgl. Sauter, Gerhard: Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (30), 1988, S. 191.

²⁰ Bader, Günter: Alles neu – Eine poetisch-theologische Reflexion über Schöpfung und Neuschöpfung, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002, S. 159.

Beachtenswert ist außerdem die Akzentuierung Moltmanns und Raths auf das Unerwartete und Umstürzende in diesem letzten καιρός: „Als Bezeichnung für das endgültige Kommen des Gottes der Geschichte umfaßt es Kontingenz und Eschaton, denn unerwartet kommt das Heil. Umgekehrt erfaßt es das Eschaton als grundstürzend, denn durch die Krisis des Alten hindurch kommt Neues. In der Katastrophe der heiligen Geschichte Israels verkünden die Propheten eine neue Geschichte, einen ‚neuen Exodus‘, eine ‚neue Landnahme‘, einen ‚neuen Zion‘, einen ‚neuen Bund‘ teils in Entsprechung zum Anfang, teils als endgültige Überbietung alles Bekannten. Die Apokalyptik weitet dies in der Äonenlehre kosmologisch aus und spricht von ‚neuem Himmel und neuer Erde‘, von ‚neuer Schöpfung‘ aller Dinge. Im Gottesbegriff vom creator ex nihilo heißt es dann: ‚Siehe, ich mache alles neu‘.

Bader ist beizupflichten, dass das Neue im Christentum laut schallt. Doch ist diese Vehemenz nicht im Schöpferischen und im Werden des Neuen zu finden, sondern gerade in dessen Stilllegung als Letztes, wonach nichts mehr kommt, als Ultimum. Doch vermengt er die unterschiedlichen Begriffe des Neuen. Während nämlich Teig, Schläuche, Wein und Lehre etc. eine eindeutige Wechselwirkung von Neos-Neuem und Kainos-Neuem aufweisen, ist es erst jener vermeintlich aus „gerader Konsequenz“ entstandene Begriff des Neuen, das Alles-Neu der Offenbarung, welcher das Neue „ein wenig laut“ klingen lässt. Dieses Neue jedoch, weist keinerlei Werdens- und Spannungsbezug zwischen *καίνος* und *νέος* auf, sondern ist ein Sonderfall des totalisierten Kainos-Neuen. Dieser Sonderfall des Kainos-Neuen ist das Eschaton und deren Lehre die Eschatologie. Auch das *Historische Wörterbuch der Philosophie* vernachlässigt an dieser Stelle die, sich aus dem Begriff des Neuen selbst ergebende, Mannigfaltigkeit des Neuen. Die Erwartung des Neuen finde sich vor allem in der Paulinischen Theologie, wo der neue Mensch, das neue Volk und der neue Bund vorgestellt werden und die Lehre Jesu eine Neuheit im Gegensatz zum Alten darstelle (Gesetz/Freiheit, Buchstabe/Geist, Sünde/Gerechtigkeit, Tod/Leben), woraus schließlich in der Gnosis ein gegenweltlicher Erlösergott oder aber anti-gnostisch der Zusammenschluss von Schöpfung und Erlösung werde und das Neue nur noch in Kontrast stehe „zum Abfall und zum Vergessen und ist in Wahrheit Wiederholung und Wiederkehr des Ursprünglichen“.²¹ Die Aufgabe des vorliegenden Unterkapitels ist es, Detailfragen dieser Verallgemeinerung des Neuen als Endgültiges und Letztes zu klären.

Einen ersten Hinweis auf Funktion und Begriff der Eschatologie formuliert Friedrich Schleiermacher.

„Die Lösung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren *von den letzten Dingen*[...] [...] Der deutsche Ausdruck, der aber ziemlich allgemein angenommen ist, hat etwas befremdendes, was sich in dem Worte *Eschatologie* mehr verbirgt, in dem der Ausdruck Dinge uns ganz aus dem Gebiet des inneren Lebens, mit dem wir es doch allein zu thun haben, hinauszuführen droht[.]“²²

Dem vom Tode bestimmten Leben wird ‚Leben aus den Toten‘ als novum ex nihilo entgegengestellt.“ Moltmann; Rath: Neu, das Neue, 1984.

²¹ Vgl. Moltmann; Rath: Neu, das Neue, 1984.

²² Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Halle (Saale) 1897, S. 399.

Der genaueren Klärung bedürfen deshalb einerseits die das Werden des Neuen betreffenden Implikationen der Eschatologie und andererseits die darin zugrundeliegende Vermengung der unterschiedlichen Begriffe des Neuen. Ein Bader nicht unähnliches Begriffsgemisch von Neos-Neuem und Kainos-Neuem findet sich bei Löwith, welcher die in der Eschatologie durchgeführte Geschichtsphilosophie der griechisch-antiken entgegenstellt.²³ Sein Grundgedanke zeichnet sich durch die Gegenüberstellung des zirkulär begriffenen ewigen Wandels im antiken Griechenland und des auf das letzte Ziel als Neuem im Christentum ausgerichteten Geschichtsverlaufes aus.

„Die Griechen waren bescheidener. Sie maßten sich nicht an, den letzten Sinn der Weltgeschichte zu ergründen. Sie waren von der sichtbaren Ordnung und Schönheit des natürlichen Kosmos ergriffen, und das kosmische Gesetz des Werdens und Vergehens war auch das Vorbild ihres Geschichtsverständnisses.“²⁴

Löwith übernimmt in seiner Argumentation den eschatologischen Begriff des Kainos-Neuen als totalen und ausschließenden, weshalb umgekehrt der griechischen Geschichtsdynamik das Neue verwehrt sei. Diese könne nur als „blinde Rotation von Elend und Glück, d. h. von trügerischem Glück und wirklichem Elend“ verstanden werden, „nicht aber ewige Seligkeit erwarten, eine endlose Wiederholung des Gleichen, aber nichts Neues, Erlösendes, Endgültiges.“²⁵ Die Endgültigkeit wird bei Löwith dem Begriff des Neuen gleichgesetzt. Eine Endgültigkeit, die in keiner anderen Konzeption des Neuen, als in der eschatologischen vorgeschlagen wird. Das Neue wäre damit der Erlösung zugefallen und dies bedeutet, dass im Umkehrschluss jegliches präapokalyptische Neue ausgeschlossen sei; dies ein, der Löwithschen Argumentation folgendes, Spiegelbild der griechischen ewigen Wiederkunft.²⁶ Die dem zugrundeliegende Vermengung des Paulinischen Neuen mit dem apokalyptischen entwickelt die eigentümliche

²³ Die gegenläufige Ansicht findet sich laut Löwith bei Franz Overbeck, der dem Christentum eine antike Interpretation des Phänomens des Neuen attestiert: „Hat doch Overbeck selbst immer wieder den ‚antiken‘ Charakter des Christentums betont, seine absolute ‚Neuheit‘ bestritten und darum Antike *und* Christentum der Moderne entgegengestellt.“ Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 1995, S. 406. – Löwith bezieht sich an dieser Stelle auf Overbecks Rezension zu Bruno Bauers Buch Overbeck, Franz: Bauer, Bruno, Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum, in: Theologische Literaturzeitung (Dritter Jahrgang 1878), 1878, S. 314–319.

²⁴ Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, 1983, S. 14.

²⁵ Ebd., S. 177.

²⁶ „[W]enn der Prediger, der sagt, daß nichts Neues unter der Sonne geschieht, die heidnische Wiederkehr des Gleichen gemeint hätte (eine Annahme, die Augustin verwirft), dann würde auch er ein Ungläubiger und kein Weiser sein.“ Ebd., S. 178. – „Weder Augustin noch Thomas kennen eine Geschichte des Christentums zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Christi. Im Vergleich mit dem Neuen des einmaligen Ereignisses Christus kann es nichts wirklich Neues mehr geben.“ Ebd., S. 181.

Dynamik, dass die (bereits erfolgte) erste Ankunft Christi zu einem historischen Neos-Neuen und die ausstehende zweite zum einzig möglichen Kainos-Neuen gerät, wodurch sich jegliche aktuelle Arbeit am Phänomen des Neuen erübrigen würde. Nicht nur eine Philosophie des Neuen würde sich erübrigen. Durch den gänzlichen in die Offenbarung gerichteten Entzug des Phänomens des Neuen, verpasst Löwith die in der Eschatologie (für eine Philosophie des Neuen relevanten) herausgestellten Aspekte des Kainos-Neuen, selbst wenn diese nur in der Negation der Kritik Aufschluss über das Neue geben. Durch die umfassende Absage an das Neue, hat es sich in den Bezirk des eschatologisch verstandenen Neuen zurückgezogen. Das Neue wird in die Unerreichbarkeit verlagert, um von der Unerreichbarkeit zurückschreitend die eigene Unmöglichkeit zu begründen. Erst in dieser Bewegung des Ausstandes ergibt es Sinn, dass nichts Neues unter der Sonne geschehe. Nicht, weil nichts Neues geschehen könne, sondern weil, streng eschatologisch gesprochen, unter *dieser Sonne* nichts Neues mehr geschehen könne. Das Neue ist ausschließlich an einen Ort vorverlegt worden, der alles Alte und gleichzeitig alles Neue ausschließt und es deutet nichts darauf hin, dass der Sonne dabei die Sonderrolle zukommt die Apokalypse geradezu Zeitalter überbrückend zu überstehen. Löwith vermag zwar damit die sich selbst paralyisierende Pattstellung des eschatologischen Neuen zu untermauern, verhindert aber gleichzeitig dessen dynamisch-griechischen Begriff, indem er das Gleiche der ewigen Wiederkunft hypostasiert.

„Selbst wenn die Theorie der Wiederkehr richtig wäre, sagt Augustin, wäre sie ein gottloser Wahnsinn und für den Christen abscheulich. Denn innerhalb ihres Rahmens ist etwas völlig Neues und für immer Entscheidendes – Gottes einmalige Offenbarung in Christus – unmöglich und damit zugleich die künftige Seligkeit des Menschen.“²⁷

Löwith entscheidet sich dafür den Begriff des Neuen, in all seinen Facetten, zur Gänze der Eschatologie zu überantworten. Denn das etwas völlig Neues, gemeint ist damit nichts anderes als ein Kainos-Neues im Unterschied zu einem Neos-Neuen, an eine ewige Entscheidung gebunden sei, ist keine griechische, sondern eine eschatologische Behauptung und damit auch nur in diesem Bezirk wahrzunehmen.

Bei Bloch²⁸ findet sich eine analoge Übernahme des eschatologischen Begriffs des Neuen.

²⁷ Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, 1983, S. 261.

²⁸ Auch Moltmann und Rath weisen ausdrücklich auf Blochs Abhandlungen diesen Themenkomplex betreffend hin: „Erst E. Bloch hat das N[eue] in seiner Hoffnungsphilosophie umfassend thematisch gemacht. In seinem dialektischen Materialismus ist das N[eue] der Hoffnung mit real-objektiven Möglichkeiten im Prozeß vermittelt und insofern mit dem ‚Ursprung‘ verbunden, als der arbeitende Mensch als Urheber seiner Geschichte sich

„In Summa: zum Novum gehört, damit es wirklich eines sei, nicht nur der abstrakte Gegensatz zur mechanischen Wiederholung, sondern selber eine Art spezifischer Wiederholung: nämlich des noch ungewordenen totalen Zielinhalts selber, der in den progressiven Neuheiten der Geschichte gemeint und tendiert, versucht und herausprozessiert wird. Daher weiterhin: Das dialektische Entspringen dieses totalen Inhalts wird nicht mehr durch die Kategorie Novum, sondern durch die *Kategorie Ultimum* bezeichnet, und an dieser freilich hört die Wiederholung auf. Doch nur dadurch hört sie auf, daß im gleichen Maß wie das Ultimum die letzte, also höchste Neuheit darstellt, die Wiederholung (die unablässige Repräsentiertheit des Tendenzziels in allem progressiv Neuen) sich zur letzten, höchsten, gründlichsten Wiederholung: der Identität steigert. Wobei die Neuheit im Ultimum kraft des totalen Sprungs aus allem Bisherigen heraus geradezu triumphiert, doch eines Sprungs zur aufgehenden Neuheit oder Identität. Die Kategorie Ultimum liegt nicht so undurchdacht vor wie die des Novum; das Letzte war allemal ein Gegenstand jener Religionen, die auch der Zeit eine Zeit setzten, und so vor allem der jüdisch-christlichen Religionsphilosophie.“²⁹

Diese Passage aus Blochs Prinzip Hoffnung stellt ein Kompendium der wichtigsten Negativdefinitionen für das Phänomen des Neuen aus der Eschatologie und der dort unmotiviert vorgenommenen Bedeutungsbestimmungen des Neuen dar. Erstens gerät das Neue zum Gegensatz der Wiederholung, das heißt zu einem abstrakten Gegensatz einer mechanischen Wiederholung. Damit ist das antike zyklische Geschichtsbild gemeint, welches abstrakt gespiegelt wird. Das bedeutet, dass dem antiken Wiederkunftsgedanken entgegen dessen eigener Dynamik, eine ewiggleiche Bewegung und damit unter vorgehaltener Hand ein statisches Sein unterstellt wird, welchem nun denn vom Neuen widersprochen werde. Und der Gegensatz liege dabei gerade in der, dem ewigen Kreislauf widersprechenden Setzung von Anfang und Ende, von Schöpfung und Erlösung. Zweitens nehme das Neue jedoch die Wiederholung auf einer anderen Ebene wieder auf, indem es jegliche Werdensbewegung totalisiert und über die Kategorie Zeit hinauspringt. Das Neue als Letztes streift die Wiederholung als Zeitausdruck ein, indem sie in die letzte Ewigkeit verlegt wird – dies eine andere Ewigkeit als jene der heidnischen Zyklen. Damit werde schließlich drittens, Anfang und Ende nicht nur gesetzt, sondern gleichsetzt.³⁰ An dieser

am Ende selber ergreift. Denn der Ursprung ist das Verwirklichende selbst. Er offenbart sich am N[eu]en des Endes in der ‚Humanisierung der Natur – der Naturalisierung des Menschen‘. Die Frage, ob theologisch begründete Novumerwartung von materialistischer Eschatologie beerbt werden kann, ist kontrovers und entscheidet sich an der Wahrnehmung der Dialektik des Negativen in einer ‚Ontologie des Noch-nicht‘ oder einer Creatio-ex-nihilo-Lehre.“ MOLTSMANN; RATH: NEU, DAS NEUE, 1984.

²⁹ Bloch: Das Prinzip Hoffnung, 1976, S. 232f.

³⁰ Adorno hat das im Blick, wenn er schreibt: „Grell bestrahlt das Grauen des Endes den Trug des Ursprungs.“ Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 258.

Stelle wird das Neue vollends zum Letzten. Es wird zum Letzten, weil es als Erstes und Einziges schlicht nicht anders kann, als auch noch Letztes zu sein. Seine Wiederholung läge nun gerade in der allereinzigen Wiederholung von Schöpfung in und als Offenbarung. Jegliches Werden, jegliche Dynamik des Neuen ist damit ausgeschlossen; worin sich im Übrigen sehr wohl Differenzen in der Verwendung von *καίνός* und *νέος* bei Paulus, in der Johannesoffenbarung und der Gnosis (bzw. deren lateinischer Kritik bei Augustinus) ausweisen werden lassen. Wie bei Löwith wird das Neue mit dem Letzten gleichgesetzt und überdies, als wäre dies nicht bereits jeder abseits der Eschatologie stehenden Thematik des Neuen völlig fremd, zur Identität gesteigert. Diese auf den ersten Blick eigenmächtig anmutende Anziehungskraft des eschatologischen Neuen lässt sich auch bei Levinas nachweisen und ist ein Ausdruck davon, inwieweit das eschatologische Neue in seiner Suggestion, eine besondere Steigerungsform des Neuen zu sein, bezaubernd wirkt.

„Man weiß nicht, wann der Tod kommt. Was wird kommen? Womit bedroht mich der Tod? Mit dem Nichts oder mit Neuanfang? Ich weiß es nicht. In dieser Unmöglichkeit, das Danach meines Todes zu kennen, liegt das Wesen des höchsten Augenblicks. Ich kann den Augenblick des Todes absolut nicht erfassen – er ‚überschreitet unsere Reichweite‘, wie Montaigne sagen würde.“³¹

Dieser höchste Augenblick ist jedoch für die Suche nach dem Neuen der niedrigste, denn nicht nach der Erkenntnis des Danach wird gefragt, sondern nach dem gegenwärtigen Akt, dem Werden des Neuen. Das Davor und Danach betrifft das *Kainos*-Neue nicht, es handelt vom *Neos*-Neuen; und das auch nur dann, wenn es sich nicht in der Steigerung zum (Selbst)Identischen totalisiert. Ulrich Körtner bringt das auf den Punkt.

„Krisis, Gericht und Weltende sind zentrale Elemente der traditionellen Eschatologie. Neben der Erwartung des Endes steht aber in der biblischen Überlieferung auch die Hoffnung auf die umfassende Erneuerung der Schöpfung. Erhofft wird freilich nicht eine vorübergehende Erneuerung, die irgendwann wieder überholt und veraltet ist, sondern eine endgültige Erneuerung, nämlich die Vollendung der Welt und der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung.“³²

³¹ Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, 2014, S. 343.

³² Körtner, Ulrich H. J.: Die letzten Dinge, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 84.

An dieser Stelle schlägt das überhöhte und mystifizierte Kainos-Neue in das allerälteste Unveränderliche, in das Letzte, um. Die Kreuzstellung der christlichen Eschatologie im Hinblick auf das Neue liegt im Erreichen der Unveränderlichkeit des wesentlich veränderlichen bzw. sich verändernden Neuen. Darin zeigen sich unterschiedlichen Bezüge zum Neuen im Christentum, die mitnichten eine eindeutige (antik-frühchristliche) Begriffsgeschichte aufweisen. Körtner versucht sogar das Konzept Eschatologie selbst zu dynamisieren indem er der „Hoffnung des Glaubens“ die „Erfahrung des Neuen“ beistellt: „Eschatologie handelt also gleichermaßen von der Erfahrung des Neuen wie auch von der Hoffnung auf dessen endgültige Vollendung.“³³ Es gilt hier nicht umfassend das Wesen der Eschatologie zu bestimmen. Daß allerdings umgekehrt die Werdensdynamik und Vielgestaltigkeit des Neuen es vermag, ebendiese Eschatologie selbst in Bewegung zu bringen, ist zweifelsfrei zu verbuchen. Die inhärente Bewegung ist nicht auf das Kainos-Neue alleine zu reduzieren, sondern auf seine Vermittlung mit dem Neos-Neuen. Körtner ist sich der Selbstdifferenz des Neuen bewusst, wenn er schreibt:

„Die christliche Hoffnung auf eine endgültige Erneuerung der Welt könnte so verstanden werden, als würde die Erfüllung menschlich-allzumenschlicher Sehnsüchte dergestalt erhofft, dass das erwartete Neue lediglich die Fortsetzung, Fortschreibung und Verlängerung des Alten wäre. Dann behielte freilich Kohelet, der Prediger Salomo mit seiner Behauptung recht, es gebe nichts Neues unter der Sonne[.]“³⁴

Diese Erneuerung der Welt entspricht dem Wesen des Neos-Neuen und steht im Gegensatz sowohl zur Werdensdynamik des Kainos-Neuen im 2. Korintherbrief – „Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2Kor 5,17), wie auch zu dessen Totalisierung in der Johannesoffenbarung: „Siehe, ich mache alles neu!“ (Apk 21,5). Es handelt sich um ein Kainos-Neues, welches jegliche innere Bewegung in seiner Totalisierung aufgegeben hat. Beide, Paulus und die Offenbarung, behandeln ausdrücklich kein kontinuierliches Neos-Neues. Beide beziehen sich, so Körtner, auf die Überwindung des Alten und auf das darauffolgende unüberbietbar neue Neue, ergo auf die *neue* Schöpfung: „Diese neue Schöpfung entwickelt sich nicht durch kontinuierlichen Fortschritt aus der alten Schöpfung, sondern sie verdankt sich einem neuen Handeln Gottes.“³⁵ Das in der Eschatologie implizite Hinwegsehen über das dem Neuen beigefügte Paradebeispiel der inhärenten Bewegung zwischen *καίνος* und *νέος* ist in diesem Sinne für eine

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., S. 85.

³⁵ Ebd.

Phänomenologie des Neuen nutzbar zu machen. Gleichzeitig zeigt es die Grenzen nicht nur einer Philosophie des Neuen auf, sondern vielmehr warum der Blick der Eschatologie auf das Neue nur kritisch und negativ von Belang ist. Dieser Grenzbereich kulminiert im Begriff des *Advents*.

„Die Möglichkeit dieses Neuen liegt nicht in der zurückliegenden Vergangenheit, sondern sie kommt aus der Zukunft. [...] Die Zukunft, von der die Rede ist, wenn das Neue Testament von dem gänzlich Neuen spricht, das Gott schafft, bedeutet nicht die Fortsetzung des bereits Wirklichen, sondern sie ist der Möglichkeitsraum Gottes, der der Welt neue Möglichkeiten von außen zuspült, die nicht in ihrem eigenen Vermögen liegen. Diese Zukunft und dieser Möglichkeitsraum Gottes lassen sich auf den Begriff des *adventus* bringen, wogegen jene Zukunft, die sich als innerweltliche Möglichkeit aus der bisherigen Geschichte ergibt, als *futurum* bezeichnet wird.“³⁶

Der Advent stellt die Grenze dar zwischen einem philosophischen und einem eschatologischen Begriff des Neuen. Denn, im Advent ist das Alte eben noch da und das Neue ist noch nicht da. Es ist offensichtlich, dass dieser Umstand einer Philosophie des Neuen keinerlei direkten Zugriff erlaubt. Löwith weist darauf hin: „In Wahrheit ist aber weder das Alte vergangen noch das Neue eingetroffen und es bleibt darum ein Hauptproblem in der Geschichte des Christentums, wie es sich mit der Enttäuschung seiner ursprünglichen Erwartung abfand.“³⁷ Die Unvereinbarkeit des eschatologischen und des philosophischen Begriffs des Neuen, lässt sich folglich auf deren zeitliche bzw. historische Ausrichtung herunterbringen. Derridas Unterscheidung zweier Richtungen des Geschichtsbegriffes, in archäologisch-nacherzählend und eschatologisch-zurückführend ist an diesem Punkt treffsicher.³⁸ In Anbetracht dieser beider Zeitbestimmungen des Neuen eröffnet sich ein weiteres Skandalon seiner Analyse. Der methodische Zugriff auf das Neue bedarf gerade der Zurückweisung beider Richtungen als Kontinuitäten. Es ist nicht nur aus dem manifest Alten, dem Vorgänger, zu analysieren; und ebenso wenig nur aus dem utopisch materialisierten, der Hypostase zurückzuschreiben.³⁹ Der Advent wird von Nietzsche

³⁶ Ebd., S. 85f.

³⁷ Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 1995, S. 411.

³⁸ Vgl. Derrida: Grammatologie, 1983, S. 490.

³⁹ Eine späte Ausprägung der Eschatologie stellt ihre wissenschaftsideologische Ausformulierung als Futurologie dar: „Futurologie ist ein 1943 von O. K. Flechtheim geprägter Terminus für die systematische und kritische Behandlung von Zukunftsfragen. Wie alt das Interesse des Menschen an der Enträtselung der Zukunft ist, bezeugen eschatologische, chiliastische und utopische Zukunftserwartungen. Diese sind in der modernen dynamischen Kultur immer mehr durch wissenschaftlicheres Zukunftsdenken verdrängt worden. Mit dem Siegeszug des Humanismus, Protestantismus und Rationalismus, der Wissenschaft, Technik und Industrie trat so im

in den Exzess getrieben und schlägt um von der Einseitigkeit entweder archäologischer oder eschatologischer Festsetzungen des Neuen in dessen eigene negierende Überschreitung. Diese Bewegung stellt den Inhalt des folgenden Unterkapitels dar.

„Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“⁴⁰

1.5.3. Totalität und Vorläufigkeit

„Wer aber Erstling sein will, sehe zu, dass er nicht auch Letztling werde!“⁴¹

Nietzsches Aphorismus ist weniger Mahnung und Warnung vor messianischer Hybris, als vielmehr Hinweis auf die Bedrohung des Neuen durch sein eigenes Ziel und seine eigene totale Verwirklichung. Das Neue, da es als Neues nicht Letztes werden kann, ist damit verurteilt vorauszufliehen und dergestalt vorläufig zu sein. Heidegger nimmt Nietzsches Gedanken in seiner berühmten Freiburger Vorlesung *Was heißt denken?* wieder auf, indem er feststellt, „[d]er letzte

Abendland der Philosoph an die Stelle des Propheten.“ Flechtheim, Ossip K.: *Futurologie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1984, S. Sp. 1153f. – Mit bestechender Ehrlichkeit wird einer unkritischen Wissenschaftsbürokratie ein prophetisches Erbe zugesprochen. Trotz des Anspruches auf Gesellschaftskritik und Kritik der Gegenwart lässt die Futurologie aber in ihrer Hingabe an den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft ihre gestaltenden Möglichkeiten fahren, indem sie die Utopie in ihrem Werden zugunsten eschatologischer Zukunftsbestimmungen aufgibt. Wo sie nicht dem status quo (als eines Neos-Neuen) verhaftet bleibt, überhöht sie ihr Verfahren zu einem retrospektiven Blick aus einem totalisierten, weil futurisierten, Kainos-Neuen (einem Eschaton): „Als Zukunftsphilosophie steht die F[uturologie] mit ihrem Bemühen um eine ‚Aufhebung‘ der Utopie und Synthese von Theorie und Praxis durch Hereinnahme von Elementen der wissenschaftlichen Prognostik und der praktischen Planung durchaus innerhalb der deutschen philosophischen Tradition.“ Ebd.

Ob Futurologie ihren methodischen und normativen Ansprüchen gerecht wird oder nicht, ist für die Analyse des Neuen irrelevant. Die Futurologie bleibt eine Lehre der letzten Dinge, eine Seinsmetaphysik des Noch-nicht, und ist damit für eine philosophische Analyse der Bewegung des *καὶνός* nur eingeschränkt brauchbar.

Aldous Huxley schlägt Flechtheim außerdem die Bezeichnung „Äternitologie“ für die Futurologie vor. Huxley erwähnt in einem Brief an Flechtheim, datiert vom 29.3.1946: „I think that ‚futurology‘ might be a very good thing, provided the teachings of it were accompanied by teaching of what I might call ‚eternology‘. It is not much use knowing what is likely, given present tendencies, to happen, unless one has clear ideas about man’s Final End, in the light of which those tendencies and their probable outcome can be evaluated.“ Smith, Grover (Hg.): *Letters of Aldous Huxley*, London 1969, S. 542f. – „Der ungebräuchliche Ausdruck Äternitologie bezeichnet die Philosophie des Zeitlos-Ewigen im Unterschied zur Geschichtsphilosophie. Die traditionelle Philosophie würde sich dann, Huxley zufolge, in Äternitologie, Geschichtsphilosophie und Futurologie auffächern. Doch ist in diesen Ausführungen die Grenze zur Spekulation wohl überschritten.“ Keßler, Mario: *Ossip K. Flechtheim. Politischer Wissenschaftler und Zukunftsdenker (1908-1998)*, Köln 2007 (*Zeithistorische Studien*. Herausgegeben vom Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam 41), S. 80f. – Die retrospektiv ontologische Problematik der Verwendung des Namens Äternitologie indes ist dieselbe wie die der Futurologie.

⁴⁰ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und Keinen, 1999, S. 101.

⁴¹ Ebd., S. 363.

Mensch ist vielmehr derjenige, der nicht mehr vermag, über sich hinweg zu blicken[.]“⁴² Kri-
tisch gefasst bedeutet das eine Begrenzung des Letzten auf das zum Neuen schlicht unfähige,
da einmal die Werdensbewegung selbst und ein andermal die dem Werden implizite Zerstörung
ausgesperrt wird. „[D]er Hinübergehende muß ein Untergehender sein; der Weg des Übermen-
schen beginnt mit seinem Untergang. Mit solchem Beginn ist schon sein Weg entschieden.“⁴³
Mit Bezug zu Nietzsches *Also sprach Zarathustra* markiert Heidegger die für die Werdensbe-
wegung des Neuen zentrale Ausgestaltung, dass Zarathustra selbst nämlich noch nicht der
Übermensch sei. „Zarathustra ist noch nicht der Übermensch selbst, sondern der zu ihm allererst
Hinübergehende, der werdende Übermensch.“⁴⁴ Das Noch-Nicht des Werdens ist von höchster
Relevanz und als Dynamisches weist es das Moment der (Selbst)Zerstörung auf.⁴⁵ Die Unmög-
lichkeit zur totalen Selbstverwirklichung des Neuen hält es in seiner werdenden Vorläufigkeit.
Das stellt nicht nur eines seiner eindeutigsten Charakteristika dar, sondern ist darüber hinaus
eines seiner am meisten vernachlässigten oder vorsätzlich überformten. Groys Einsicht über die
Steigerung des Neuen zum Allerneuesten und damit zum Letzten präsentiert diesen Umstand,
wenn auch lücken- und teilweise fehlerhaft.

„Das Besondere an der in der Neuzeit verbreiteten Auffassung des Neuen besteht ja gerade in
der Erwartung, es werde schließlich etwas so endgültig Neues in Erscheinung treten, daß es
nach ihm nichts noch Neuere mehr geben könne, sondern nur noch die uneingeschränkte Herr-
schaft dieses allerletzten Neuen über die Zukunft.“⁴⁶

Groys hat angesichts der Offenbarungsvorstellungen von Zoroaster bis Jesus sicherlich unrecht
damit anzunehmen, die Erwartung der letzten Erfüllung des Neuen sei ein neuzeitliches Phäno-
men. Erwähnenswert bleibt allerdings zweierlei. Erstens, ist das Letzte bei Groys nicht escha-
tologisch gefasst, d. h. es gibt eine darauffolgende Zukunft, und zweitens belegt er mit seiner
Analyse die weitverbreitete Hybris des Neuen aufgrund der Überwindung des Alten davon aus-
zugehen selbst nicht wiederum überwunden werden zu können. Diese Präntention ist ebenso
offensichtlich kontradeduktiv wie weit verbreitet in der Geschichte des Neuen. Dabei handelt

⁴² Heidegger: Was heißt denken?, 1984, S. 24.

⁴³ Ebd., S. 26.

⁴⁴ Ebd., S. 27.

⁴⁵ In Hegels Worten: „Die höchste Reife und Stufe, die irgend etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher
sein Untergang beginnt.“ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 287. – „Das Endliche läßt sich so in Fluß
wohl bringen, es ist selbst dies, zu seinem Ende bestimmt zu sein, aber nur zu seinem Ende[.]“ Hegel: Wissen-
schaft der Logik I, 2017, S. 140.

⁴⁶ Groys: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, 1992, S. 10.

es sich um eine Sonderform des eschatologischen Neuen, da das Neue nicht mehr in die Erwartung des zukünftigen Neuen verschoben wird, sondern bereits präsent sei.⁴⁷ Die Totalität der Verschmelzung von Anfang und Ende ist das dafür notwendige Vehikel und bestimmt das Neue als ein Endgültiges. Reinhold Görling weist darauf hin.

„In der Apokalypse sind der Schrecken des Untergangs und das Neue ineinander verschlungen. So macht sich im religiösen Diskurs die Idee des Neuen frei von dessen Empfänglichkeit für die Wiederholung, die Wiedereinschreibung, die Tradition: Um nicht immer schon das Alte zu sein, muß das Neue nicht nur neu, sondern auch einzigartig sein. Sein erstes Erscheinen muß auch sein letztes sein, zumindest aus der Perspektive der alten Welt, die untergeht. Das ist – besonders in der christlichen Tradition – das irreduzible eschatologische Element des Tempus des Neuen.“⁴⁸

Die bisherige Analyse des Neuen als eschatologisches wird prägnant zusammengefasst bei Paul Tillich. „Zum Geschehen wird ein Vorgang, sofern in ihm ein Neues gesetzt wird, das den geschlossenen Kreis des Seins durchbricht.“⁴⁹ Tillich hält fest, dass das Neue, das heißt das Setzen von Neuem, ein Vorgang und damit dynamisch-prozessual sei, womit es die Immanenzebene des Seins verlässt. In seinen Worten: „[I]m Eschaton hat das Geschehen seinen transzendenten Ort.“⁵⁰ Dieser Punkt allerdings trifft auch auf das Neue in all seinen Totalisierungsstufen zu, eben auch auf das Neue als Letztes. In seinem Eschaton nämlich finde das Neue als Geschehen seinen „transzendenten“ Ort. Damit jedoch ist lediglich das Eschaton als transzendentes Neues topologisiert. Nichts spricht dafür den Spannungsraum zwischen hermetischer Seinsebene und transzendtem Ort in der Analyse auszusparen. Im Gegenteil deutet einiges darauf hin (siehe v. a. *1.2. Sein und Werden*) gerade die im Dualismus von Immanenz und Transzendenz ausgeblendete Vermittlung von Sein und Werden als den Bewegungscharakter des Neuen aufzufassen.

⁴⁷ Bloch schreibt in diesem Sinne: „Das Leid, die Gefahr, die Unentschiedenheit des Ankommens, auch das Problem des Neuen, alle diese eminent christlichen Sorgen, sind zeremoniell geworden, zu den bloßen Mitteln eines Gleichgewichts, das die hellenische Einstoffigkeit der Welt nur aufgegeben hat, um dagegen das reizvollere Gebilde einer heterogenen Harmonie einzutauschen. So herrscht hier die Neigung, das Utopische bereits als seiend anzusehen, entsprechend der Rezeption aristotelischer Philosophie mit ihren reinen, abgeschlossenen, im Seienden und nicht in Zeit und Ewigkeit gesetzten Sphären; und der christliche Sprung wird im offiziellen Mittelalter ungestraft zur halbantiken Stufenleiter in einem geistlichen Kosmos verwandelt.“ Bloch, Ernst: *Geist der Utopie*, München/Leipzig 1918, S. 309.

⁴⁸ Görling: *Unerhörtes: Von der Epistemologie zu einer Ethik des Neuen*, 2002, S. 131.

⁴⁹ Tillich, Paul: *Eschatologie und Geschichte*, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6), S. 76.

⁵⁰ Ebd.

Als Beispiel für ein Geschehen des Neuen dient Tillich die Bewegung von der Antike hin zum Christentum, welche „aber kaum in irgendeinem Sinne Entwicklung [ist]. Der Geschehenssinn ist transzendent, ist das Eschaton, nicht das zufällige und fragwürdige Resultat einer Entwicklung.“⁵¹ Tillich vermag mit der Gegenüberstellung Entwicklung-Geschehen zwar die, den Sprung ausschließende, Kontinuität des Neos-Neuen abzulegen, sieht aber deren Alternative einzig in der Totalisierung des Kairos-Neuen als ein Letztes. Ausdrücklich aus der Perspektive des Seins heraus formuliert er: „Die Spannung des in sich kreisenden Seins geht auf Durchbrechung des Kreises, auf Setzung des Neuen, auf Geschichte. [...] Nur vom Eschaton aus kann die Gerichtetheit der Zeit verstanden werden.“⁵² Damit ist zwar der Parmenideischen Selbstbeschränkung des Neos-Neuen ihre eigene Grenze gesetzt als ein Aufbrechen. Der Philosophie des Neuen ist dies aber nicht dienlich, da sie selbst in die philosophische Unmöglichkeit der Zeitumkehr aus dem Letzten heraus verschoben würde. Die über die Religionsgrenzen hinweggehende eschatologische Geschichtskonzeption des übersteigerten und damit stillgestellten Neuen bringt Tillich auf den Punkt.

„Aus dem Blick für die Zweiheit und den Widerstreit ist die erste große Geschichtsphilosophie geboren: der Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gut und Böse ist ihr Inhalt. Die Weltgeschichte ist der Austrag dieses Widerstreites; in ihr geschieht schlechthin Neues, Einmaliges, unbedingt Entscheidendes: Niederlagen und letzter Sieg des Lichtes. So sah es Zarathustra, der persische Prophet. Und die jüdische Prophetie nahm in dieses Bild hinein die ethische Art ihres Gottes der Gerechtigkeit. Die Epochen des Kampfes sind die Epochen der Geschichte. Die Geschichte ist bestimmt durch die jenseitigen, im Diesseits sich vollziehenden Ereignisse. Die wichtigste Zeit ist die letzte Epoche, die des Entscheidungskampfes, über die hinaus eine neue Epoche nicht mehr gedacht werden kann.“⁵³

Daraus schließlich wird der ganze Umfang der christlichen Eschatologie und damit ihre Beschränkung für eine Philosophie des Neuen erkenntlich. Klar bestimmt sich die Zweckgemeinschaft von Anfang und Ende im eschatologischen Weltbild, von der alttestamentarischen Genesis, über die Notwendigkeit neuer Schläuche/Menschen, die Paulinische Revolution als Erneuerung durch Christi bis hin zum Eintreffen des letzten Allerneuesten in der Offenbarung. Denn mit dieser Setzung des schlechthin Letzten, welches weder sein noch werden kann, ist in

⁵¹ Ebd., S. 77.

⁵² Ebd., S. 78.

⁵³ Tillich: Kairos I, 1963, S. 12.

rückwärtslaufender Bewegung von der Zukunft in die Schöpfung hinein alles dem eigentlichen Begriff des Werdens von Neuem entzogen.

„Das Neue ist bereits siegreich eingegangen in die Geschichte, obwohl es noch von den Kräften der Finsternis angegriffen wird. [...] Aber innerhalb der Geschichte kann nichts wirklich Neues erwartet werden. Gegenüber dem Gegebenen wird eine konservative Haltung gefordert.“⁵⁴

„Bevor nicht die Natur und die Geschichte zu ihrem Ende gekommen sind, kann nichts wirklich Neues erwartet werden.“⁵⁵

Das Neue aber ist weder siegreich noch verliert es, es ist weder das von finsternen Mächten Angegriffene, noch das auf das Gegebene Beschränkte. Die Bewegung des Neuen, wie sie sich seit beinahe dreitausend Jahren durch die Geschichte der Philosophie zieht, widerspricht einer derartigen Stilllegung. Die Konzeption des Neuen in der Eschatologie ist nichts anderes, als ein dem Bedürfnis der absoluten Steigerung nachgebender Totalisierungszwang, ein Katholizismus im alten griechischen Wortsinn. Mit dem Anspruch darauf das neueste, letzte, beste und größte Neue hervorzubringen, verliert sie gerade den Zugriff auf das Neue. Für eine religiöse Gemeinschaft ist das von Relevanz und von Vorteil, denn es schaffe ein „geschichtliche[s] Bewußtsein: die Kirche. Diese Gruppe lebt in dem Glauben, das Ende habe begonnen, daher sei eine Geschichtsdeutung möglich, nichts absolut Neues könne je noch geschehen, das Reich Gottes habe den Endsieg gewonnen.“⁵⁶ Für eine Philosophie des Neuen gilt dies allerdings als Mahnung, sich in der Bewegung des Werdens von Neuem nicht an dessen vermeintlichen Superlativ zu verlieren. Das Neue als Eschaton, und nichts als dieses, ist sowohl dem Werden als auch dem Neuen, sogar der Geschichte und der Zeit entzogen, um ausschließlich rückbezogen zu wirken. „Deshalb steht auch die Erlösung jenseits der Zeit[.]“⁵⁷ Das Neue aber, sein Werden bedingt es, wird mit der Zeit.⁵⁸ Folglich gilt es das Neue, soll es philosophisch behandelbar bleiben,

⁵⁴ Ebd., S. 13.

⁵⁵ Tillich, Paul: Geschichtliche und ungeschichtliche Geschichtsdeutung, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6), S. 117.

⁵⁶ Tillich, Paul: Sieg in der Niederlage. Der Sinn der Geschichte im Lichte christlicher Prophetie, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6), S. 135.

„Bevor das Ende der Geschichte nicht gekommen ist, kann nach traditionell lutherischer Auffassung in der Geschichte nichts wesenhaft Neues erwartet oder gefordert werden.“ (138) Tillich, Paul: Kairos III, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6), S. 138.

⁵⁷ Tillich, Paul: Der Widerstreit von Zeit und Raum, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6), S. 143.

⁵⁸ Ein erster Hinweis auf den darin zugrundeliegenden Aktcharakter findet sich ebenfalls bei Tillich: „Im Menschen aber ist der Sieg der Zeit innerhalb des Endlichen möglich, denn er kann sein Handeln auf etwas über seinen Tod Hinausgehendes richten. Er ist das Wesen, das Geschichte hat, und er kann deshalb sogar den tragischen Tod in Familien und Völkern transzendieren und so den Kreis der Wiederholung auf etwas Neues hin durchbrechen.“ Ebd., S. 140.

jeglichem Totalisierungsanspruch zu entziehen und damit gleichzeitig seine Vorläufigkeit festzustellen. Diesem Vor-Laufen wiederum ist die Vorläufigkeit nicht nur begrifflich verbunden. Der Griff in die Zukunft kann nur unvollendet sein. Das ist das große Malheur religiöser Heilsgeschichten. Wollen sie Heilsgeschichten sein, müssen sie sich als (bereits) vollendete präsentieren, oder sie sind keine Heilsgeschichten. Eine Suche nach dem Neuen, die philosophisch heißen soll, hat jegliche Eschatologie zu meiden, oder sie ist in dem Sinne nicht philosophisch, als sie den Wunsch nach Erkenntnis fahren lässt, indem sie vorgibt das Ende bereits zu kennen; an diesem Punkt scheidet sich ein philosophischer Begriff des Neuen von einem theologisch-eschatologischen.

2. Methode der Känologie

2.1. Neologie

Angesichts des im deutschsprachigen Raum einfach verständlichen und leicht mit dem Neuen assoziierbaren Wort „Neologie“ – sowohl alltagssprachliche Verständlichkeit wie direkte Assoziation treffen bei „Känologie“ nicht zu –, scheint die Begriffswahl für die Methode einer Philosophie des Neuen entschieden. Aus drei Gründen jedoch ist der Name „Neologie“ als Bezeichnung für eine philosophische Untersuchung des Neuen nicht empfehlenswert bzw. der Name „Känologie“ zutreffender. Erstens findet die Namensgebung „Neologie“ schulbildende Anwendung in der protestantischen Theologie bzw. in der christlichen Theologiegeschichte und hat sich dort als (methodologischer) Begriff etabliert. Eine Parallelnutzung wäre eine überflüssige Verwicklung geisteswissenschaftlicher Nomenklatur. Zweitens ist die Bezeichnung „Neologie“ für den hier angestrebten philosophischen Zugang konzeptuell unscharf, während „Känologie“ sogleich inhaltliche Parameter in den Methodennamen einbringt und damit weitaus praktikabler ist. Außerdem besteht drittens die Gefahr Neologie mit dem linguistischen Neologismus in Verbindung zu bringen und damit die „Lehre vom Neuen“ auf Wortneubildungen zu reduzieren.

Bezogen auf den ersten Punkt ist es der Känologie zuträglich einen Überblick über die Geschichte und den Einsatz der theologischen Bezeichnung „Neologie“ zu geben sowie etwaige Vermengungen beider Namen zu thematisieren.

„Das Wort [Neologie; MEH] ist in der Bedeutung von ‚Neuerung‘, ‚neumodischer Auffassung‘ und ‚neuer Lehre‘ seit der ersten Hälfte des 18. Jh. im französischen und deutschen Sprachgebrauch nachweisbar. Die in den Bereichen von Dichtkunst, Philosophie und Theologie auftretenden Wortführer und Verteidiger der von der Tradition abweichenden neuen Auffassungen werden ‚Neologen‘ oder etwas abschätziger ‚Neologisten‘ genannt. Ihre sprachlichen Neuschöpfungen, neuartigen Lehren und Theorien werden als ‚Neologismus‘ bzw. ‚Neologismen‘ charakterisiert.“¹

¹ Hornig, Gottfried: Neologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel 1984, S. Sp. 718-. „Der Begriff [Neologie] taucht zunächst in der auf die zeitgenössische Dichtung bezogenen Literaturkritik auf. [...] Im letzten Drittel des 18. Jh. drang der N[eologie]-Begriff auch in die theologische Fachsprache ein. Er diente zur Bezeichnung einer neuen Richtung der Theologie, die sich der historisch-kritischen Forschung sowie dem Kriterium der religiösen Erfahrung zugewandt hatte und die sich unter dem Einfluß der Aufklärung um eine Verbindung der protestantischen Überlieferung mit dem modernen Denken bemühte. [...] Mit der historischen Distanz

Eine frühe Auseinandersetzung mit der Neologie findet sich in der im Jahr 1792 erschienenen Schrift *Über die heutige und künftige Neologie* von „einem protestantischen Theologen“². „Man nennt seit einiger Zeit ‚Neologie‘ was ehemals ‚Ketzerei‘, ‚Heterodoxie‘, ‚hies; und ‚Neologen‘, die, die ehemals mit dem Namen der Ketzer, Heterodoxen, gebrandmarkt wurden.“³ Neologie bezeichnet im achtzehnten Jahrhundert eine fachsprachliche Schmähung innerhalb der protestantischen Theologie.

„νεολογια ist ein *neuerlich*, analogisch geschmiedetes Wort, das nach vielen schwankenden Bedeutungen, kürzlich mit dem Begriff der ‚neuen d. h. vom System, von der alten, reinen Orthodoxie, abweichende Lehre‘ verbunden worden ist. Dieses bedarf einiger Erläuterung. Ich sage νεολογια ist ein *neuerlich* geschmiedetes Wort. Die Griechen kennen es in der Form nicht; Man findet es nicht in der h. Schrift, nicht in den Kirchen-Vätern, nicht in den Schriften der Reformatoren, nicht in der Geschichte der Streitigkeiten des vorigen und dieses Jahrhunderts, vor den Jahren 1760.“⁴

Neologie ist ein ehemaliger sprachlicher Neologismus innerhalb einer theologischen Fachdebatte über die Auseinandersetzung zwischen Dogmatik und Orthodoxie mit dem aufklärerischen Denken. Als solche ist die Bezeichnung bis dato in Verwendung und damit für eine Namensgebung für eine Philosophie des Neuen ausgeschieden. Nur wenige neologische oder auf die Neologie Bezug nehmende Textpassagen sind für die Analyse des Neuen von Relevanz. Bemerkenswert in Hasses Ausarbeitung ist jedenfalls seine Bezugnahme auf die griechischen Vokabeln *καινός* und *νέος*.

„Wenn es dem *alten* in der Zeit entgegengesetzt wird, sagen die Griechen nie *νέος* und die Lat. *nouus*, sondern jene *καινος* und diese *recens* oder *recentior* (frisch) und der Gegensatz ist dort

zu den damaligen Auseinandersetzungen verschwindet in der späteren Verwendung allmählich die pejorative Nebenbedeutung des N[eologie]-Begriffs und damit die negative Einschätzung der neuen Lehren als überflüssiger oder unerlaubter Neuerungen.“ Ebd.

„Mit der Neologie kam es zu einem Neuanfang in der Bibel- und Dogmenkritik. Üblicherweise grenzt man die Neologie auf die Jahrzehnte zwischen 1740 und 1790 ein. Zu den Hauptvertretern der Neologie werden – neben A.F.W. Sack und F.S.G. Sack – Johann Joachim Spalding (1714-1804), Wilhelm Abraham Teller (1734-1804), Johann Gottlieb Töllner (1724-1774), Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789) gerechnet.“ Pockrandt, Mark: *Biblische Aufklärung*, Berlin/New York 2003, S. 5f.

„Demgegenüber bezeichnet Schleiermacher mit einem ‚unchristlichen Neologismus‘ nicht etwa irgend einen Abschnitt der Theologiegeschichte, sondern allgemein – bei aller Breite der verschiedenen protestantischen Meinungen – zu verwerfende Ansichten.“ Ebd., S. 9.

² Es ist davon auszugehen, dass es sich dabei um Johann Gottfried Hasse handelt. Die *Staatsbibliothek Berlin / Preußischer Kulturbesitz* listet das Werk nicht anonymisiert unter dem Namen Hasses.

³ Ein protestantischer Theologe: *Über die heutige und künftige Neologie*, 1792, S. 5.

⁴ Ebd., S. 6f.

παλαιος [...] hier vetus. Wollte man also den Lehrer und die Lehre des Neuen im Gegensatz des alten, vorigen bezeichnen, so durfte es nicht νεολογια und νεολογος, es mußte καινολογια und καινολογος heissen; diesem stand dann παλαιολογια und παλαιολογος richtig entgegen. So nennen die Athenienser Ap. Gesch. 17, 19. des Apostel Paulus Vortrag, indem er sich von dem *vorigen* alten entfernte, καινον λογον. Neologie und Paläologie sind daher nicht Gegensätze.“⁵

Es handelt sich dabei um eine der spärlichen Gegenüberstellungen von καινός und νέος und ist darüber hinaus die erste Nennung des Wortes καινολογια, also einer Lehre des Neuen. Ein Wort, das unbestimmt bleibt. Die Neologie bzw. die Neologen werden auf der anderen Seite detailgenau aufgeschlüsselt. Sie seien entweder jene, die unerhörte Dinge lehren und „im *Grunde* des christlichen Glaubens Erschütterungen hervorbrachte[n]“⁶, jene die Unerwartetes und Frappantes im Sinne der Heiligen Schrift oder aber dieser zuwider lehren, wobei sie im ersten Fall dann keine „Neo- sondern ortho-log[en], kein[e] Ketzer, sondern [...] Orthodoxe rechter Art“⁷ wären, oder aber sie tragen „*ungewöhnliche*, ungebräuchliche, fremde, seltene und daher auch bizarre Lehren im Christentum“⁸ vor, oder aber sie bringen „eine neue Ansicht, Form, Zusammenstellung [...] – und dies beträfe die Anordnung der Lehren, das System, die Syntaxe“ hervor,⁹ oder aber, „(νεολογια) in der fünften Bedeutung ist die Lehre der *Jungen, Jünglinge*. Eine ganz sinnlose und hierher nicht gehörige Bedeutung.“¹⁰ Es ist damit hinreichend dargelegt, dass der Neologie-Begriff nicht nur weitreichende Verwendung findet, sondern überdies seit Jahrhunderten durchdekliniert ist.

Abseits der Theologie lässt sich das Wort „Neologie“ noch in der Wissenschaft bzw. in der Physik nachweisen; hier abermals als Schmähwort.

„Im Briefwechsel des Göttinger Experimentalphysikers Georg Christoph Lichtenberg, der sich zeitlebens auch intensiv mit religiösen und theologischen Fragen beschäftigt hat, begegnen die Ausdrücke *Neologen* und *neologisch* ganz randständig und sind dabei ausschließlich auf die

⁵ Ebd., S. 10. – „Sie nahmen ihn mit, führen ihn zum Areopag und fragten: Können wir erfahren, was das für eine neue [καινή] Lehre ist, die du vorträgst? Du bringst uns recht befremdliche Dinge zu Gehör. Wir wüssten gern, worum es sich handelt. Alle Athener und die Fremden dort taten nicht lieber, als die letzten Neuigkeiten [καινότερον] zu erzählen oder zu hören“ (Ap. Gesch. 17, 19-21).

⁶ Ebd., S. 10f.

⁷ Ebd., S. 13.

⁸ Ebd., S. 14.

⁹ Ebd., S. 14f.

¹⁰ Ebd., S. 15.

von Lichtenberg abschätzig beurteilte Gruppe der französischen Antiphlogistiker bezogen, die, angestoßen durch den Chemiker Antoine Laurent de Lavoisier, eine neue, sich durchsetzende Nomenklatur für chemische Elemente und deren Verbindungen einführten.“¹¹

Während die Neologie eine klare Bestimmung erfährt, bleibt die Bezeichnung Känologie/Kainologie unbestimmt und wird in der Regel nur mit wenig Nachdruck als die zutreffendere bezeichnet.¹² An wenigen Stellen geht die Theologiegeschichtsforschung (lange nach der neologischen Phase) von einer synonymischen Beziehung beider Begriffe aus, so etwa bei Gustav Frank.¹³ In Bezug auf die Eschatologie melden Körtner und Anton Grabner-Haidner gar einen Vorzug der Bezeichnung Kainologie an.

„Eschatologie als die christliche Lehre von der Erneuerung und Vollendung der Welt ist die theologische Lehre vom Neuen. Man könnte daher – ausgehend von der griechischen Vokabel „*kainos* = neu“ ebenso gut von Kainologie wie von Eschatologie sprechen.“¹⁴

„Es wäre angemessener, von einer Kainologie, als von einer Eschatologie zu sprechen, denn der Logos des Neuen, der auch Vollendung und Endzeit umgreift, unterscheidet den Apostel [Paulus; MEH] gerade grundlegend von der Eschatologie, etwa der jüdischen Apokalypitik.“¹⁵

Trotz der, sehr seltenen, Nennung und wegen ihrer unklaren Definition gilt die Bezeichnung Kainologie/Känologie dem oben Gesagten zufolge nicht als besetzt und kann somit für eine Philosophie des Neuen einen günstigen Namen darstellen. In diesem Sinne wird keine Parallelbestimmung der Neologie aufgebaut, sondern die Känologie als Name gewählt, welche darüber

¹¹ Beutel, Albrecht: Neologie. Versuch einer terminologischen Verständigung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche (118 (4)), 2021, S. 442f.

¹² „Aus allem bisher gesagten folgt nun: Neologie oder Neologen, nach seiner Etymologie und Begriff, sagt nicht das, was man gemeinhin damit verbindet und ist im Grunde ein unschickliches und schwankendes Wort. Diejenigen, die man im gewöhnlichen Sprachgebrauch so nennt, sollten Känologen heißen.“ Ein protestantischer Theologe: Über die heutige und künftige Neologie, 1792, S. 16.

¹³ „Für die herrschende Theologie der Aufklärungszeit hat sich die Bezeichnung Neologie oder Kainologie ausgeprägt. In ihr tritt das Princip der Aufklärung mit besonderer Mächtigkeit auf, zerstörend und niederreißend, was zwei Jahrhunderte gebaut und verschanzt hatten, eine siegreiche Fortsetzung des Socinianismus, dessen Waffen die aufklärenden Theologen gebrauchten.“ Frank, Gustav: Geschichte der Protestantischen Theologie, Leipzig 1875, S. 46.

¹⁴ Körtner: Die letzten Dinge, 2014, S. 84.

¹⁵ Grabner-Haidner, Anton: Paraklese und Eschatologie bei Paulus, Münster 1968 (Neutestamentliche Abhandlungen 12), S. 152. – „In der jüngeren Theologiegeschichtsschreibung ist der Begriff der Kainologie neben dem der Neologie zur Bezeichnung der Aufklärungstheologie verwendet worden. Wir finden ihn aber auch in der modernen Bibelauslegung. So meint beispielsweise der katholische Theologe Anton Grabner-Haidner, es sei insbesondere Paulus gegenüber angemessener, von Kainologie statt von Eschatologie zu sprechen[.]“ Körtner: Die letzten Dinge, 2014, S. 84.

hinaus den Vorteil hat, dank des zugrundeliegenden *καίνος* eine inhaltlich zutreffendere Bestimmung zu erfahren.

Die Philosophie des Neuen und deren Methode heißen *Känologie*.

2.2. Känologie

Die bisher umständlich und unpräzise verwendeten Bezeichnungen *Philosophie des Neuen*, *Phänomenologie des Neuen*, *Analyse des Phänomens des Neuen*, usw. sind fortan im Namen *Känologie* zusammengefasst. Der Name hat sich als hinlänglich verfügbar erwiesen und wird im Folgenden auf seine Beständigkeit geprüft.

Eine erste Anmerkung gilt der Schreibweise und Aussprache als Känologie anstatt als Kainologie. Es handelt sich dabei um keinerlei Einmischung in eine Grundsatzdebatte über Erasmisches oder Reuchlinisches Griechisch, sondern ist motiviert durch die leichtere deutsche Aussprache und die Umgehung eines Homonyms. Gleich den im Deutschen gängigen Vokabeln „Ästhetik“ (αἰσθησις), „Phänomen“ (φαινόμενον) oder „Dämon“ (δαίμων)¹ wird der Diphthong αι zum deutschen ä zusammengezogen: καινός – Kainos – Känologie. Dadurch ergibt sich eine eindeutige Schreibweise und eine für die deutsche Sprache flüssigere Aussprache. Außerdem verhindert die Bezeichnung Känologie irrtümliche Verwechslungen mit dem Namen Kain (קַיִן), dem Erstgeborenen Adams und Evas sowie Abels Bruder. Diese Assoziation ist zwar nicht naheliegend, nachdem es aber einen Quellenbeleg² dazu gibt, wird sie hiermit ausgeschlossen. Die Känologie bezieht Anleihen aus unterschiedlichen philosophischen Methodologien, welche in diesem Kapitel darzustellen und in Verbindung zu bringen sind. Als erste Abgrenzung lässt sich, nach dem historischen Abriss des ersten Abschnittes, Känologie als humanistische Methode bestimmen. Es geht darum im Bezirk des Menschen zu verbleiben, der ausdrücklich dem Göttlichen entfernt ist und dem Rückfall in den religiösen Wunsch des Glaubens an ein Absolutes abzusagen; die Vergöttlichung und damit eigentlich die Vergötzung von genuin Menschlichem nicht durchzuführen. Damit ist die Känologie wiederum näher an der Theologie als an jener sich selbst überschätzenden Wissenschaft, die stets davon ausgeht jetzt oder jetzt an ihrem Ende angelangt zu sein³, die im *Glauben* an die Übermenschlichkeit ihrer Gesetze einen anderen, häufig schlechteren Gott sich erschafft. Die Theologie weiß sich ihres göttlichen Gottes, die Känologie weiß sich ihres menschlichen Menschen; damit treffen sie authentisch auf ähnliche Fragen, die die verschämt gottmenschliche Wissenschaftstechnik aufgrund ihrer inneren

¹ Wobei hier der Vollständigkeit halber angemerkt werden muss, dass sich mit Daimon und Dämon auch zwei unterschiedliche Inhalte herausentwickelt haben.

² „Wenn wir schon beim Schutzpatron aller Mörder, bei Kain sind, sollten wir zunächst das vorhin Gesagte leicht korrigieren: Der Mensch erfreut sich nicht am Aufheben der Tötungshemmung, sondern ergötzt sich an der Undurchführbarkeit der ‚Mordhemmung‘. Deshalb wollen wir uns mit einem neuen Zweig der Psychologie, dessen Geburtsstunde jetzt ist, mit der ‚Kainologie‘ beschäftigen.“ Stiegnitz, Peter: Das fünfte Gebot. Eine Geschichte der Gewalt, Wien/Klosterneuburg 2005, S. 16.

³ Siehe 1.3. *Wissenschaftsgeschichte* und 1.4. *Fortschritt*.

Zerrissenheit nicht fragen kann. Die Känologie ist der Griff in die große Wunde der Philosophie. Sie ist der Schmerz systematischen Denkens.

Das Phänomen des Neuen ist ein ausschließlich menschliches Phänomen. Für Tiere und Pflanzen hat es keinerlei Bedeutung, dass es sich beim Neuen nicht um ein neues Das-da handelt. Vielmehr handelt es sich um einen Knoten im reflexiven Bewusstsein des Menschen. Känologie ist damit Humanwissenschaft. Dies jedoch nicht in dem Sinne, wie es Kosík darstellt, wonach „*alle* philosophischen Probleme [...] ihrem Wesen nach anthropologische Probleme [seien], weil der Mensch *alles* anthropomorphisiert, was mit ihm praktisch oder theoretisch in Berührung kommt.“⁴ Es geht nicht darum das Über- und Vormenschliche des Neuen vorauszusetzen, um es danach zu anthropomorphisieren. Vielmehr ist das Neue immer schon anthropomorph und gleichzeitig anthropohyletisch, da es aufgrund der ausgewiesenen Zeit- und Seinsaspekte ein primär menschliches Phänomen ist.

Besondere Vorsicht ist bei einem polymethodischen Vorhaben wie der Känologie geboten, nicht jegliche Korrespondenzen philosophischen Denkens, d. h. explizite oder implizite Bezugnahmen unterschiedlicher Ansätze, der Einfachheit halber, in das Korsett von Korrelaten zu pressen. Philosophische Referenz vermag mehr als dogmatische Affirmation und mehr als aporetisches Von-sich-Weisen.

Aus den methodologischen Vorannahmen ergeben sich vier zentrale methodologische Fragen: In welchem Bezug stehen Frage und Antwort? Welchen Wahrheitsbegriff hat die Känologie? Wie reagiert sie auf das ihr Andere der Ausnahme? Wo beginnt Känologie?

Die Känologie steht damit vor der Herausforderung – wie das Phänomen des Neuen selbst – eine dynamische Konstruktion einzufordern. Stünde die Methode zur Auffindung des Neuen bereits vor der Suche fest, dann hätten wir damit ebenso das Phänomen bereits als festsetzbar ausgewiesen. Folgt die Känologie aber der Überzeugung, das Neue werde wesentlich von seiner eigenen Dynamik bestimmt, so bleibt der Methode des Befragens nichts anderes übrig als sich selbst als dynamisch begreifen zu müssen. Ein bewegliches Phänomen – und wer würde schon das Neue als starre Einheit definieren? – kann nur mit einer beweglichen Methode angegangen werden. Und sie bleibt sich darin bestimmt, eine Methode für den Inhalt des Neuen, und nichts außer ihm, zu sein.

„Die große Zahl der Wissenschaftler (keinesfalls alle) gibt sich nicht damit zufrieden, die Regeln, die sie für die Grundlage der wissenschaftlichen Methode halten, auf ihre eigenen

⁴ Kosík: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, 1986, S. 242.

Spielplätze anzuwenden; sie möchten diese Regeln verallgemeinern und zu einem Bestandteil der Gesamtgesellschaft machen[.]“⁵

Känologie bleibt bescheiden. Sie ist eine spezifische Methode für ein spezifisches Phänomen. Ein Phänomen, das allerdings als philosophisches Problem nicht ohne Weiteres vorliegt.

Die erste Herausforderung der Känologie besteht darin, das Wesen der Frage als primäres und der Antwort übergeordnetes zu begreifen. „Probleme sind aber nicht vorhanden, sie erwachen allererst im Geschehen des Fragens.“⁶ Eugen Finks Hinweis ist im besonderen Sinne für die Känologie relevant, da das Neue nicht ohne Weiteres als philosophisches Problem erkannt wird. Die Ausführungen des ersten Abschnittes haben einleitend geklärt, dass das Neue vielmehr vor der vermeintlichen Wahl zu stehen scheint, entweder als allgemeinverständliches immer schon beantwortet, oder als schlechthin Unverhandelbares nicht zu beantworten sei. Die Känologie entkommt diesem Dilemma, nicht indem sie vorweg auf die Unmöglichkeit und die fehlende Notwendigkeit ihrer Beantwortung, sondern indem sie den Fokus legt auf die vorangehende Frage, mit welcher das Neue überhaupt erst seinen Problemcharakter bestimmt, nämlich sein dynamisches Werden.

Durch ihre Bestimmung auf einen dynamischen Inhalt jedoch ist der Känologie ein ordnender Formalismus verwehrt. Formalismen zeigen sich höchst unflexibel bei der Schau eines bestimmten Inhalts, mehr noch, insofern dieser dynamisch bestimmt ist. Denn egal wie dieser Inhalt beschaffen ist, in welcher Form er erscheint, der Formalismus lässt sich davon nicht beeindrucken. Er hat seine Herangehensweise gefunden, längst bevor das Problem auftaucht. Keine Frage kann den Formalismus dazu zwingen seine Antworten beweglich zu halten; kein Inhalt verdient diesem selbst zuliebe eine Änderung in der Form der Betrachtung. Formalistisch heißt dem Formalismus nur sein Selbstbewusstsein, denn den Inhalten wird keine eigene Form zugestanden.

Dieses erste Problem der Känologie findet sich in den mannigfaltigen Ausführungen zum Neuen. Werner Jürgen schreibt über die Suche nach dem Neuen, in Bezug auf das Benediktinische *ora et labora*: „Es ist immer leichter, an einem Problem zu arbeiten. Schwieriger ist es, das Problem zu finden.“⁷ Noch klarer formuliert Adorno die Herausforderung: „Wer der Struktur seines Objekts sich anschmiegen möchte und es als ein in sich Bewegtes denkt, verfügt über

⁵ Feyerabend: Wider den Methodenzwang, 2013, S. 294.

⁶ Fink, Eugen: Vergegenwärtigung und Bild, in: Husserl, Edmund (Hg.): Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 11, Halle (Saale) 1930, S. 239.

⁷ Werner, Jürgen: Ora et Labora, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997, S. 221.

keine davon unabhängige Verfahrungsweise.“⁸ Das Neue muss in der Känologie zu allererst – in den Worten Adornos – als Phänomen dechiffriert werden.⁹ Dieser Problemcharakter gründet in der human- und geisteswissenschaftlichen Verfassung der Känologie. Da sie nur eine Methode mit dem Material menschlichen Handelns sein kann, ist sie dem Menschen mit seiner Geschichte und der Gesellschaft verbunden. Wilhelm Diltheys geisteswissenschaftliche Methodologie liefert diesbezüglich Leitlinien, die den nicht-naturhaften Charakter der Känologie umreißen. Das Reich der Geschichte (des Menschen) unterscheide sich demnach von der Natur anhand ihres mechanischen Ablaufs, „welcher im Ansatz alles, was in ihm erfolgt, schon enthält“.¹⁰ Geisteswissenschaft müsse „über die leere und öde Wiederholung von Naturlauf im Bewußtsein hinaus.“¹¹ Diltheys Hinweise legen den Schwerpunkt auf eine dynamisch aufgebaute Geisteswissenschaft.

„Und wollte man nun versuchen, durch irgendeine besondere Art von Anstrengung den Fluß des Lebens selbst zu erleben, wie das Ufer hineinscheint, wie er immer nach Heraklit derselbe scheint und doch nicht ist, vieles und eins, dann verfällt man ja wieder dem Gesetz des Lebens selbst, nach welchem jeder Moment des Lebens selber, der beobachtet wird, wie man auch das Bewußtsein des Flusses in sich verstärke, der erinnerte Moment ist, nicht mehr Fluß; denn *er ist fixiert durch die Aufmerksamkeit, die nun das an sich Fließende festhält*. Und so können wir das Wesen dieses Lebens selbst nicht erfassen.“¹²

Eine känologische Analyse ist angehalten sich der eigenen Dynamik bewusst zu sein. Doch ebenso, wie das Werden beim Kainos-Neuen in seinen totalisierenden Ausprägungen (z. B. im Eschaton) in ein starres Sein zurückschnalzt, ist die Dynamik der Analyse nicht zu totalisieren. Adorno weist darauf hin, wenn er von der vortrefflich ausgeglichenen methodologischen Stellung Hegels spricht: „Seine Dynamik ist selber wiederum eine zwischen dynamischen und festen Elementen. Das trennt ihn unversöhnlich von jenem lebensphilosophischen Fließen, zu welchen etwa die Diltheysche Methode ihn aufweicht“¹³ Denn, ob nun eine formalistisch-ontologische Methode das Neue in seinem Sein festsetzt, oder eine rein dynamistische nur in

⁸ Adorno: Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», 2003, S. 332.

⁹ Vgl. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 2014, S. 77.

¹⁰ Dilthey, Wilhelm: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Leipzig/Berlin 1922 (Gesammelte Schriften 1), S. 6.

¹¹ Ebd., S. 6f.

¹² Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Leipzig/Berlin 1927 (Gesammelte Schriften 7), S. 194f.

¹³ Adorno, Theodor W.: *Drei Studien zu Hegel*, in: Adorno, Theodor W.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main 2022 (Gesammelte Schriften 5), S. 372.

seinem Werden, ist nebensächlich, da das Neue von beiden festgesetzt wird. Lediglich der dem Phänomen entsprechende Zugang als über Statik und Dynamik hinausgehender, vermag tatsächlich in Bewegung zu bleiben. Die Känologie entwickelt in dieser Mittelposition besonderer Art eine Möglichkeit Methode an ihren Inhalt zu binden. Dies nicht, weil die methodologische Prognose günstiger ausfällt, sondern weil das Phänomen des Neuen danach verlangt.

„Die Beschreibung, Erklärung und Veränderung von Vorhandenem hat die heutige Wissenschaft recht gut im Griff. Mit der Entstehung des Neuen tut sie sich schwerer. Das macht sich darin bemerkbar, dass wir bei der Betrachtung des Neuen immer wieder in Schwierigkeiten geraten, die sich als Paradoxien darstellen lassen.“¹⁴

Diese Paradoxien sind grundsätzlich keine philosophischen Aporien, solange sie als Paradoxien benannt und bearbeitet werden, anstatt stillschweigend über sie hinwegzusehen. Die Känologie muss sich, parallel zur Diltheyschen Geisteswissenschaft, selbst als menschliche Tätigkeit und Tatsache zum Gegenstand machen und folglich dynamisch werden.¹⁵

Ist die Beziehung zwischen Frage und Antwort in der Känologie derart dynamisch organisiert, so ergibt sich zweitens ein spezifischer Wahrheitsbegriff, der, weiterhin im Sinne Diltheys, seinen subjektiv, zeitlich und örtlich bedingten Ursprung mit systematisiert.¹⁶ Damit ist sowohl dem metaphysischen Wahrheitsbegriff, wie seinem nahen Anverwandten, dem formal-positiven, eine Absage erteilt und die Känologie verlangt nach einem dynamischen und auch heutzutage noch vergleichsweise neuen Wahrheitsbegriff, wie er bei Husserl nachdrücklich in Aussicht gestellt ist.¹⁷ Känologische Wahrheit ist wesentlich nicht *sub specie aeternitatis*, sondern dem Werden des Neuen geschuldet stets *in der Zeit*. Am prägnantesten formuliert das Benjamin.

„Entschiedne Abkehr vom Begriffe der ‚zeitlosen Wahrheit‘ ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht [...] nur eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einen Zeitkern, welcher im

¹⁴ Vollmer, Gerhard: Zehn Paradoxien des Neuen in der Evolution, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008, S. 76.

¹⁵ Vgl. Dilthey, Wilhelm: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Leipzig/Berlin 1931 (Gesammelte Schriften 8), S. 13.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 12.

¹⁷ „Es braucht nicht gesagt zu werden, daß unsere Scheidung zwischen formaler Logik der Widerspruchslosigkeit und der Wahrheit ein grundwesentlich Neues ist, so sehr sie den Worten nach allbekannt ist.“ Husserl, Edmund: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Halle (Saale) 1929, S. 63.

Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden. Das ist so wahr, daß das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee.“¹⁸

Besonders passgenau liegt die Abkehr von der zeitlosen Wahrheit im Phänomen des Neuen begründet, ist dieses selbst ein durch sein eigenes Werden Ephemeres. Damit ist nicht nur der Begriff eines spezifischen Neuen als Bewusstseinsinhalt gemeint, sondern das jeweilige Phänomen in seinem ganzen Sinn- und Aktgehalt. „Die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen“ heißt es an einer Stelle des Kellerschen Sinngedichts. Damit ist der Wahrheitsbegriff formuliert, mit dem in diesen Darstellungen gebrochen wird.“¹⁹ Die Wahrheit läuft vielmehr ständig davon. Deshalb ist es schlüssiger sich ihr Laufen in Betracht zu setzen als ihren ewigen Begriff, denn im Laufen schließlich ergibt sich nicht die Enttäuschung über den Selbstwiderspruch aus der Vergänglichkeit des eigenen Wahrheitsbegriffes. Die Känologie widerspricht damit einem alten Bedürfnis: „ein paar Ideen sollen unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, ‚fix‘ gemacht werden, zum Zweck der Hypnotisierung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese ‚fixen Ideen““²⁰ An dieser Stelle sei noch einmal betont: Känologie beschäftigt sich ausschließlich mit dem *Phänomen des Neuen*. Fixe Ideen, wie sie zweifelsfrei in der Alltagswissenschaft gebräuchlich und notwendig sind, werden ausdrücklich nicht kritisiert, solange sie nicht vorgeben das *Phänomen des Neuen* zu analysieren. Für die Känologie haben die sogenannten fixen Ideen aber keinerlei Belang, da ihr Werkstoff Neues sich diesen sperrt. In Nietzsches Worten: „Die Form ist flüssig, der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr...“²¹ Eine frappant ähnliche Formulierung findet sich in Hegels *Wissenschaft der Logik*, nämlich dass „sich für die Logik des *Begriffs* ein völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen verknöchertes Material vorfindet und die Aufgabe darin besteht, dasselbe in Flüssigkeit zu bringen und den lebendigen Begriff in solchem toten Stoffe wieder zu entzünden“.²² Von Dilthey über Scheler bis zu Adorno findet sich der Anspruch, gegenüber der Dynamik von Mensch, Leben und Gesellschaft, *keinen* zeitlosen Wahrheitsbegriff zu konstruieren. Im Grunde ist das Unternehmen zu einem übermenschlichen Begriff von Wahrheit zu gelangen nichts anderes als eine Wissenschaft, die sich Welt wieder vindiziert, nachdem sie sie mit Gewalt ausgesperrt hat, um sich gleich zu Beginn als ewig inszenieren zu können.

¹⁸ Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 578.

¹⁹ Ebd., S. 579.

²⁰ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1999, S. 295f.

²¹ Ebd., S. 315.

„Kaum ist das Schwebende recht in Worte zu bringen; das mag verursacht haben, daß die Philosophen, außer etwa Nietzsche, darüber hinweggleiten.“ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 115.

²² Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 243.

„Die Philosophie vermag die Welt nicht in ihrem Wesen durch ein metaphysisches System zu erfassen und allgemeingültig diese Erkenntnis zu erweisen; aber wie in jeder ernstesten Dichtung ein Zug des Lebens, so wie er vorher nicht gesehen worden war, sich aufschließt, wie Dichtung so die verschiedenen Seiten des Lebens uns in immer neuen Werken offenbart, wie wir die Gesamtanschauung des Lebens in keinem Kunstwerk besitzen und doch vermittels ihrer aller uns dieser Gesamtauffassung annähern: so tritt uns in den typischen Weltanschauungen der Philosophie eine Welt entgegen, wie sie erscheint, wenn eine mächtige philosophische Persönlichkeit einer der Verhaltensweisen zu ihr die anderen unterwirft und den in dieser enthaltenen Kategorien die anderen Kategorien unterordnet.“²³

Diltheys deskriptiv und nicht normativ zu lesende Passage, findet sich positiv und prägnant bei Scheler wieder, wenn dieser fordert „Philosophie aus der Fülle des Erlebens des Lebens heraus“²⁴ zu betreiben. Und schließlich ist es Adorno, der Kritik und Anspruch dieses Wahrheitsbegriffes auf die Beine stellt: „Der reale Lebensprozeß der Gesellschaft ist kein in die Philosophie soziologisch, durch Zuordnung Eingeschmuggeltes, sondern der Kern des logischen Gehalts selber.“²⁵ Für die Känologie gilt das in weit weniger komplexer Bedeutung, da sie keinen gesamtphilosophischen Totalisierungsanspruch hat. Sie muss erst gar nicht die Logik des Begriffs oder den Sinn im Allgemeinen in Fluß bringen; es genügt ihr das fließende Neue als solches aufzunehmen. Wird Sinn jedoch flüssig und damit die absolut-ewige Wahrheit verabschiedet, entfällt auch der Anspruch auf Widerspruchslosigkeit. „Zu tilgen ist der Wahn, diese Widerspruchslosigkeit, die Totalität des Bewußtseins sei die Welt, nicht aber die Selbstbesinnung der Erkenntnis.“²⁶ Nietzsches Satz ist die Aufforderung dazu der Bewegung des Phänomens des Neuen gegenüber offen zu bleiben, auch wenn das bedeutet, dass das sich ankündigende Morgen im Widerspruch zum Heute steht. Känologie steht mit ihrem Wahrheitsbegriff damit vor dem Problem der eingeschränkten Möglichkeit von Vergleich und Abwägung. „Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupirt, dass es in einem gewissen Sinne

²³ Dilthey, Wilhelm: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Stuttgart 1990 (Gesammelte Schriften 5), S. 405f.

²⁴ Scheler, Max: Vom Umsturz der Werte, Bd. 3, Bern 1955 (Gesammelte Werke), S. 313.

²⁵ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 34.

Christoph Kann weist auf eine analoge Denkbewegung bei Whitehead hin: „Whitehead begreift die Philosophie als ein begriffliches *work in progress*: Die allgemeinen Begriffe werden von Denker zu Denker weitervererbt und modifiziert, wobei ‚Einschränkungen, Angleichungen und Umstellungen‘ [PR, 11/dt. 44] vorkommen.“ Kann, Christoph: Die Sprache des Neuen - Whiteheads terminologische Reflexionen, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008, S. 90.

²⁶ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 34.

das Denken ist.“²⁷ Und in diesem Sinne bricht die Känologie, in den Worten Jorge Luis Borges‘, mit dem vorliegenden Befund über das Wesen kontinuierlichen Denkens, das bei jenem formuliert wird als „Unterschiede vergessen, [...] verallgemeinern, abstrahieren.“²⁸ Dem „ur-altan Vorrang der Einheit, der sich von Parmenides bis Spinoza und Hegel behauptet“²⁹, dem Abhub eines zeitlosen Wahrheitsbegriffes, mitsamt der Tilgung jeglicher Unterschiede, respektive Widersprüche, gilt es zu widersprechen, wenn Känologie über eine historische Feststellung eines spezifischen, lediglich Neos-Neuen hinauszugelangen trachtet. Die Arbeit mit einem beweglichen Wahrheitsbegriff ist im Übrigen selbst kein Neues oder besonders Rigoroses. Bereits bei Hegel³⁰, Horkheimer und Adorno³¹ sowie Deleuze³² findet sich ein klares Eintreten dafür. Die Känologie muss sich angesichts dessen gegen einen formalistischen Aufbau, d. h. gegen das Herunterbrechen von Welt auf eine Handvoll fixer Bestimmungen oder Axiome entscheiden. Denn, wer bei der Suche nach dem Neuen nur dort weitergeht, wo die eigenen Vor-Urteile kalkülisch bestätigt werden, gelangt nicht einmal zu einer Beschreibung des Uralten.³³ Eine formalistisch abgesicherte Känologie wäre damit nicht nur vorläufig das Neue ausschließend. Vielmehr könnte sie nur nachlaufend und immer schon vom Neuen überholt sein.

Die Frage der Känologie kann folglich lauten: Wird das Neue von formalistischer Immanenz oder arbiträrer Transzendenz bewegt, da es offensichtlich sowohl die Aktualität des Seins (als Wirklichkeit), wie auch die Fiktion des Werdens-zu in sich trägt? Das ist, drittens, die Frage nach dem Anderen und der Ausnahme. Eine entgegen dem Bedürfnis und der Tendenz zur Vereinheitlichung des Denkens ausgerichtete Methode sieht sich umgehend der gängigen Kritik ausgesetzt. Das vereinheitlichende Denken zieht seine Existenzberechtigung argumentativ aus der Unfähigkeit seiner Gegner der Einheit entsprechende Alternativen zu seiner Methode zu

²⁷ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1999, S. 306.

²⁸ Borges, Jorge Luis: Fiktionen. Erzählungen 1939-1944, Frankfurt am Main 2009, S. 103.

²⁹ Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, 2014, S. 145.

³⁰ „Wir müssen überzeugt sein, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint noch ein unreifes Publikum findet[.]“ Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 2006, S. 53. – Dies ist Hegels eigenwillige Absage an die zeitlos-ewige Wahrheit. Sie deckt sich im Übrigen mit Nietzsches Verdikt, was ewig sein solle, müsse längst schon da (gewesen) sein.

³¹ „Nicht an allem, was in dem Buch gesagt ist, halten wir unverändert fest. Das wäre unvereinbar mit einer Theorie, welche der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegenzusetzen.“ Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 2008, S. IX.

³² „Eine jede Wahrheit ist die eines Elements, einer Zeit und eines Ortes[.]“ Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, 1976, S. 120.

³³ Heinrich Heine ist sich dessen in seiner *Harzreise* bewusst: „In seinem [Dr. Saul Aschers; MEH] Streben nach dem Positiven hatte der arme Mann sich alles Herrliche aus dem Leben herausphilosophiert, alle Sonnenstrahlen, allen Glauben und alle Blumen, und es blieb ihm nichts übrig als das kalte, positive Grab.“ Heine, Heinrich: *Harzreise*, in: Heine. Ein Lesebuch für unsere Zeit., Berlin/Weimar 1989, S. 233.

finden. Dass dabei eine Proposition außerhalb besagter Einheit gar nicht formuliert werden darf, beweist nichts als seinen hegemonialen *status quo*.³⁴ Kierkegaard bezeichnet diesen Umstand mit schärfster Prägnanz.

„Welche Wissenschaft nun ist so beschaffen, daß sie Raum für ein Verhältnis hat, das als Prüfung bestimmt ist, etwas, das es unendlich gesprochen gar nicht gibt, sondern nur für das Individuum gibt? Eine solche Wissenschaft existiert nicht und kann unmöglich existieren.“³⁵

Es gehe, laut Kierkegaard, um „ein Ringen, in dem das Allgemeine mit der Ausnahme ringt, im Kampf damit ringt, und sie durch dies Ringen bestärkt.“³⁶ Die Beziehung zur Ausnahme ist die allgemein formulierte Beziehung des Neuen zu sich selbst. Denn die Ausnahme geschieht nicht nur außerhalb einer bestimmten Regel, d. h. ist von dieser als Grenzbestimmung abhängig, sondern ist von ihr abhängig als Möglichkeitsbestimmung des im Werden des Neuen festgestellten Sprungs. Dies aber stets als bestimmter Sprung aus der bestimmten Regel, aus dem bestimmten Alten heraus. „Die Ausnahme erklärt also das Allgemeine und sich selbst, und wenn man das Allgemeine recht studieren will, braucht man sich bloß nach einer berechtigten Ausnahme umzusehen; sie tut das Allgemeine bei weitem deutlicher dar als das Allgemeine selbst.“³⁷ Und Kierkegaard geht sogar so weit zu behaupten, dass von der Ausnahme ausgehend mit besonderer Verve zum Allgemeinen zu gelangen sei: „Die Ausnahme hingegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft.“³⁸

Die Methode Levinas', obwohl sie wiederum nur den transzendentalen Aspekt systematisiert, liefert der Känologie Hinweise dafür, wie eine Philosophie sich gegenüber dem ihr Unterschiedlichen offen und beweglich halten kann. Laut Christian Rößner liegt das im (un)eigentlichen Fundament der Levinasschen Methode.

³⁴ Das in die Transzendenz entgegengesetzte Extrem findet sich bei Levinas: „Das Unendliche, das Transzendente, den Fremden denken, heißt also nicht, einen Gegenstand denken.“ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 2014, S. 61. – „Das Besessensein durch einen Gott – der Enthusiasmus – ist nicht das Irrationale, sondern das Ende des einsamen oder inneren Denkens [...]; es ist der Anfang einer wahren Erfahrung des *Neuen* und des *Noumenon* –, es ist schon Begehren.“ Ebd., S. 62.

³⁵ Kierkegaard: *Die Wiederholung*, 2015, S. 420.

³⁶ Ebd., S. 435.

³⁷ Ebd. – „Die berechtigte Ausnahme ist im Allgemeinen versöhnt; das Allgemeine ist von Grund auf polemisch der Ausnahme gegenüber; denn es will sich seine Vorliebe dafür nicht merken lassen, bevor die Ausnahme es gleichsam zu diesem Eingeständnis zwingt.“ Ebd.

³⁸ Kierkegaard: *Die Wiederholung*, 2015, S. 436.

Derselbe Gedanke, wenn auch in dialektischer Umkehrung, findet sich bereits bei Heraklit: „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger. Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermenget wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt“ (DK 22B67).

„Levinas sagt immer wieder dasselbe, doch dieses unvermeidliche Selbe immer uneigentlich, immer wieder neu, immer wieder anders. Deshalb wiederholt er sich und widerspricht er sich wieder. Levinas verschreibt sich ständig – dem Anderen. [...] Wie Adorno mit dialektischen Mitteln über die Dialektik sucht Levinas mit phänomenologischen Mitteln über die Phänomenologie hinauszugelangen[.]“³⁹

Die Offenheit für das sich selbst gegenüber Andere, ist demnach dazu angehalten Sichselbstgleichheit und Primat der Einheit abzuweisen; eine tautologische Feststellung, die jedoch, wenn sie nicht betont wird, von dem Befund der Widersprüchlichkeit und vermeintlichen Fehleranfälligkeit der Methode Levinas' oder Adornos überlagert wird. Für Levinas ist die „Gegenwart des Anderen“ der initiale Moment philosophischer Denkmöglichkeit im Allgemeinen, da sie „der anarchischen Verhexung der Tatsachen ein Ende [mache]: Die Welt wird Gegenstand.“⁴⁰ Das oder der/die Andere ist damit nicht nur das Andere, sondern durch sein Wirken überhaupt erst die Bedingung, um Welt und Ich (phänomenologisch) thematisch werden zu lassen. Der phänomenologische Begriff für das, was in der Känologie das Ausgreifen des Alten in das Neue bezeichnen würde, ist der des Horizontes.

„Das Seiende wird in dem Maße verstanden, in dem das Denken das Seiende transzendiert, um es am Horizont, vor dem es sich darstellt, zu messen. Die gesamte Phänomenologie, Husserl eingeschlossen, steht unter der Idee des *Horizontes*, der für sie die Rolle spielt, die im klassischen Idealismus der *Begriff* hatte; wie das Individuum vom Konzept, so erhebt sich das Seiende von einem Grunde, der über es hinausgeht.“⁴¹

Damit ist Horizont und Transzendenz des Levinasschen Systems ausformuliert, d. h. schlussendlich setzt es sich fest in einem Sein, nämlich seinem Grund; und der steigt noch dazu auf zum Höchsten, oder doch zumindest zum Höheren. An dieser Stelle ist die känologische Verwertbarkeit der Levinasschen Theorie an ihrem Ende angelangt. Ein Ende, das abermals eintritt, weil der Anfang gesetzt wird. Mit der Übersteigerung des Grundes geschieht nämlich in letzter Konsequenz nichts anderes, als dass die Vermittlung von Ich und Anderem, Sein und Werden, Altem und Neuen erst wieder eingefroren wird, gleich wie sie war, als noch gar nicht versucht

³⁹ Rößner, Christian: *Ultima Utopia. Oder: Das Absolute jenseits der Totalität. Negative Dialektik bei Levinas und Adorno*, in: Hüsch, Sebastian; Koch, Isabelle; Philipp, Thomas (Hg.): *Negative Knowledge*, Tübingen 2020, S. 334f.

⁴⁰ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 2014, S. 141.

⁴¹ Ebd., S. 53.

wurde sie in Bewegung zu bringen. Bei Levinas gründet das in der säuberlichen Trennung von Gegenstand und Akt des Denkens: „Der Gegenstand der Vorstellung unterscheidet sich vom Akt der Vorstellung – das ist die fundamentale und fruchtbarste These der Phänomenologie, der man sich beeilt eine realistische Ausdeutung zu geben.“⁴² Es geht nicht darum die Möglichkeit dieser Trennung für allgemeine Fragen der Philosophie in Frage zu stellen, sondern sie auf den besonderen Fall des Neuen anzuwenden. Beim Neuen nämlich scheint es sich bisher so zu verhalten, dass zwar Inhalt und Akt separiert werden können, sie aber gleichzeitig voneinander abhängig sind; in einem Maß nämlich, dass das Eine ohne das Andere nicht zu denken wäre. Dass nämlich Altes und Neues gleichermaßen sich und das Andere als in Inhalt und Akt vermittelt aufweisen lassen, und damit zwar eine Trennung dieser Bezirke erlauben, diese aber als philosophisch nutzlos erkennen lassen. Fallen nicht gerade Gegenstand und Akt bei der Känologie zusammen, um überhaupt erst ein Neues zu haben? Ist das ihr methodologischer Ursprung und Ansatzpunkt?

„Die Antwort auf Feuer ist nicht Prometheus, sondern Wasser. Es gibt Situationen, in denen, auf Ursprünge zu bestehen, unmoralisch ist.“⁴³

Viertens und letztlich drängt sich damit die alte Frage nach dem Ursprung, diesmal in methodologischem Aufzug, auf. Wo setzt die Känologie an, womit beginnt sie? Das Neue, wenn es wissenschaftlich überhaupt zur Sprache kommt, wird aus allen und in alle Richtungen bestimmt. Die unzähligen Zugangsweisen zum Neuen zeigen in der Hauptsache jedoch, wie oft es umgangen wird. Das Phänomen des Neuen wird stets zu einem Datum, zu einem Faktum zusammengestutzt, wonach es, je nach Bedarf, mit dieser oder jener Methode allen anderen Phänomenen angeglichen und vergleichbar gemacht wird. Denn sonst ergebe sich keine Möglichkeit mit der Untersuchung zu beginnen. Sukale ist sich dieser Eigenart des Phänomens des Neuen bewusst.

„Völlig neue Dinge oder Gedanken sind nicht sogleich begreifbar und benennbar, sie halten sich für den, der sie erfährt, in einem Niemandsland auf, und wenn sie dann schließlich aus dem Niemandsland heraustreten und begreifbar und benennbar geworden sind, sind sie auch nicht mehr neu, denn Begriffe haben es abgegrenzt und ein Name hat es auffindbar gemacht.“
[...] „Wie will man ein Etwas, von dem man nur negativ sagen kann, dass man es weder

⁴² Ebd., S. 172.

⁴³ Anders: Frömmigkeitsphilosophie, 2001, S. 365.

begreifen noch benennen kann, positiv definieren?“ [...] „Wir wollen es in die Begriffe des Begriffenen und Benannten zwingen, aber dies ist unmöglich, weil es zu seiner Bedeutung gehört, gerade nicht begriffen und benannt zu sein, und sobald uns dies dennoch und schließlich gelingt, haben wir Neues – wir wissen nicht wie – zu seinem Gegenteil, zu *Altem* gemacht. Auch das Neue ist wie das Suchen und Lernen ein Übergangs- oder Schwellenbegriff, der logisch schwer zu fassen ist.“⁴⁴

„Logisch schwer zu fassen“ heißt im Fall der Känologie überhaupt nur dann logisch zu fassen, sofern das Logische das Unlogische nicht ausschließt. Denn es liegt in der Phänomenalität des Neuen begründet, dass es in seinem Werden nicht identisch ist mit sich selbst. Wird das Unlogische aus dem Logischen ausgeschlossen, das Neue in sein Sein und sonst nichts eingeschlossen, erst dann ist es im traditionellen Sinne logisch zu fassen; es verliert aber dadurch sein Wesen als Neues. Känologie ist damit nicht nur an ihren Umgang mit dem System gebunden, sondern variiert darüber hinaus in ihrer jeweiligen Anwendung hinsichtlich unterschiedlicher philosophischer Schulen, Schwerpunktsetzungen, historischer und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen usw. Känologie als philosophische Methode ist der auf ein Phänomen bezogene Sonderfall, den Nietzsche auf die gesamte Wissenschaft überträgt.

„Es giebt keine alleinwissendmachende Methode der Wissenschaft! Wir müssen versuchsweise mit den Dingen verfahren, bald böse, bald gut gegen sie sein und Gerechtigkeit, Leidenschaft und Kälte nach einander für sie haben. Dieser redet mit den Dingen als Polizist, Jener als Beichtvater, ein Dritter als Wanderer und Neugieriger.“⁴⁵

Die Variabilität und Dynamik der Methode ist dabei nicht mehr und nicht weniger als die auf die Methode in ihrer jeweiligen Anwendung bezogene Variation. Das Neue als Stoff der Känologie ist deswegen aber nicht der Beliebigkeit unterworfen. Häufig wird Variabilität und Dynamik mit Arbitrarität gleichgesetzt und damit der Wissenschaftlichkeit entzogen. Das geschieht jedoch nur bei einem im Sein fixierten System. Metaphysiken und Formalismen teilen diesen Seinsbezug. Die Känologie als, weder *nur* im Sein, noch *nur* im Werden als wiederum Festgestelltes, in sich werdende Methode, erlaubt nicht nur Dynamisierung durch das beobachtete Phänomen, sondern fordert diese ein. Da Känologie das Neue nicht an das Sein opfert, ist ihr

⁴⁴ Sukale: *Nichts Neues über Neues?*, 2008, S. 11f.

⁴⁵ Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, 1999, S. 266.

dessen Werden nicht als unwissenschaftliches entzogen, sondern phänomenal überhaupt erst gegeben. Axiomatische und fixe begriffliche Startpunkte sind ihr demzufolge aber versagt.

„Im übrigen ist ganz allgemein zu bemerken, daß in der anfangenden Phänomenologie alle Begriffe, bzw. Termini, in gewisser Weise in Fluß bleiben müssen, immerfort auf dem Sprunge, sich gemäß den Fortschritten der Bewußtseinsanalyse und der Erkenntnis neuer phänomenologischer Schichtungen innerhalb des zunächst in ungeschiedener Einheit Erschauten zu differenzieren. [...] Es ist also erst auf einer sehr weit fortgeschrittenen Entwicklungsstufe der Wissenschaft auf endgültige Terminologien zu rechnen.“⁴⁶

Wie mit diesem Dilemma umgegangen wird, ist nicht nur ein zentrales Problem in der Phänomenologie und der Philosophie im Allgemeinen, sondern ausschlaggebend dafür, ob Känologie überhaupt einsetzt. In der Alltagswissenschaft wird einem derartigen Dilemma mit Frustration begegnet. Wenn Neues nicht mittels eines Alten, etwa eines fixen Anfangsbegriffes verglichen werden kann, kann es, so die Annahme, nicht behandelt werden; „Wenn aber der Vergleich fehlt, ist die Existenz des Neuen nicht mehr möglich.“⁴⁷ Dieser Satz ist prototypisch dafür, was eine Känologie nicht will und nicht kann. Erstens will sie keine Chronologie alter Neos-Neuer als einzigen Analyse Zweck ausrufen; und zweitens liefe eine wahrhaftige „Existenz“ des Neuen, wenn es als dynamisches Neues verstanden wird, seiner eigenen Phänomenalität entgegen, indem es wiederum sein Sein (diesmal als Existenz benannt) feststellen würde. Für die Känologie stellt jenes Dilemma vielmehr die eigentliche Motivation und den Beginn des Philosophierens über das Neue dar.⁴⁸ Der Husserlsche (und Hegelsche, Diltheysche, Nietzsche-sche, etc.) *Fluss* ist nichts anderes als ein Ausdruck des Werdens des Neuen. Beide Extreme, das Sein und das Werden (des Neuen), in ihr Negatives gewendet, stellen wichtige Faktoren in der Suche nach dem Phänomen des Neuen dar. Das widersprüchliche Ineinanderfließen beider ist kein Versteckspiel philosophischer Begrifflichkeiten, die mit Gewalt, entweder mit phänomenologischer oder mit dialektischer, in eine äußerliche Bewegung gebracht werden, um also ein Schauspiel zu inszenieren.⁴⁹ Das Fließen ist – und darin liegt das Hauptziel der Känologie

⁴⁶ Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Den Haag 1976 (Husserliana 3), S. 190.

⁴⁷ Groys: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, 1992, S. 26.

⁴⁸ Auf diesen Punkt habe auch Whitehead hingewiesen, wie Kann klar herausstreicht: „Der Weg zu einer Terminologie ist nie abgeschlossen. Dies ist für Whitehead kein Dilemma, sondern Appell an kreative Umdeutung und Phantasie.“ Kann: Die Sprache des Neuen - Whiteheads terminologische Reflexionen, 2008, S. 96.

⁴⁹ „Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den Anspruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft.“ Heidegger: Was heißt denken?, 1984, S. 5.

– als die offensichtliche menschliche Tätigkeit gegenüber dem Gegenstand „Neues“ zu erkennen, die sich aufgrund der daraus wiederum offensichtlich ergebenden Widersprüchlichkeit eine auf das Phänomen passende methodische Form gibt. Die Känologie geht folglich davon aus – und das ist eine nicht abschlusshaft belegbare Vorannahme –, dass ihr spezifisches inhaltliches Material Priorität habe bei der Methodenwahl und nicht umgekehrt.

Die methodische Hingabe an den Gegenstand, Inhalt oder das Phänomen ist immer ein offenes Experiment. Känologie baut auf den beiden großen philosophischen Versuchen auf, dieses Experiment zu wagen: der Dialektik (in ihrer Entwicklung von Hegel zu Adorno⁵⁰) und der Phänomenologie.

Die nachfolgenden Unterkapitel sind der Hervorhebung der herausragenden Gebrauchsfähigkeit methodologischer Grundlinien von Dialektik und Phänomenologie für die Känologie gewidmet. Das känologische Verfahren wird dabei allein vom Phänomen des Neuen unterwiesen.

„Philosophisches Ideal wäre, daß die Rechenschaft über das, was man tut, überflüssig wird, indem man es tut.“⁵¹

„Manche glauben das Andere im dialektischen Hegelschen Geist zu erkennen, andere können sich auf das Andere nur als auf etwas prinzipiell Verborgenes oder sich ständig Verbergendes berufen, wie zum Beispiel Heidegger oder Derrida.“ Groy: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, 1992, S. 27.

⁵⁰ „Darüber hinaus meine ich, daß gerade dem philosophischen Gedanken ein Moment des Versuchenden, Experimentierenden, nicht Abschlußhaften eigen ist, der die Philosophie von den positiven Wissenschaften unterscheidet.“ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 14.

„Der Gedanke, der von vornherein gänzlich diszipliniert ist, ist genausowenig zur Philosophie fähig, wie der undisziplinierte Gedanke zur Philosophie fähig ist.“ Ebd., S. 135.

„Der Vorrang des Inhalts äußert sich notwendig als Insuffizienz der Methode.“ Ebd., S. 211.

⁵¹ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 253.

2.2.1. Dialektik

„Ebensowenig ist – nachdem die Kantische, erst durch den Instinkt wiedergefundene, noch tote, noch unbegriffene *Triplizität* zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist – derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissenschaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sehen.“¹

Aufgabe dieses Kapitels ist es die sich überschneidenden und für die Känologie relevanten Hauptmomente der Dialektik bei Hegel und Adorno herauszustellen. Besonders häufig sieht sich Dialektik der Kritik gegenüber entweder nur ontologisch-formal, oder aber nur rhetorisch zu arbeiten. Dialektik wird damit zu einem Meinungswettkampf oder zur Inhaltsleere herabgebracht. Hier wird besonders oft verwechselt, was begrifflich wirkt und was als Schibboleth bekämpft oder verteidigt wird. Dieses Kapitel behandelt weder eine allgemeine Prüfung, noch eine allgemeine Kritik der Dialektik, sondern es geht darum, zu zeigen, warum und inwiefern die Dialektik ein besonders geeignetes philosophisch-känologisches Instrumentarium darstellt. Von besonderer Bedeutung für die Känologie ist, die unmotiviert verkürzende Formalisierung der Hegelschen Dialektik nicht zu erhärten und Adornos Hinweis erst zu nehmen, „daß das berühmte Schema der *Triplizität*, also die Unterscheidung von *Thesis*, *Antithesis* und *Synthesis*, in der Hegelschen Philosophie nicht entfernt jene Rolle spielt, die das populäre Bewußtsein ihr zumißt“.² Es handelt sich dabei im Übrigen um eine Fehlinterpretation, die schon in der Primärquelle ausgeschlossen wird: „Daß es diese *Einheit* sowie daß die ganze Form der Methode eine *Triplizität* ist, ist zwar ganz nur die oberflächliche, äußerliche Seite der Weise des Erkennens“.³ Der in der Dialektik Hegels formulierte Gedanke kann aus sich heraus nicht ohne seine eigene Bewegung formuliert werden. Aus dieser, der Dialektik eigenen Verschränktheit ergibt sich naturgemäß die Schwierigkeit des Zitierens von Hegel, da es sich bei jeder ausgewählten Textpassage immer nur um eine Momentaufnahme am Stand der jeweiligen Entwicklung des jeweiligen Textes handelt, während im Ergründen der philosophischen Bewegung die eigentliche Absicht liegt. Diese Bewegung, das Entstehen und Vergehen und deren inwendige

¹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 1986, S. 48.

² Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), 2017, S. 70.

³ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, 2017, S. 564.

Vermittlung als känologisches Movens des Neuen, ist, Anders zufolge, zumindest seit Heraklit nachzuweisen und bestimmt die Hegelsche Dialektik.

„Wenn es ein naturphilosophisches Motiv gibt, das die Denkform der ‚Dialektik‘ mitmotiviert hat, so ist es von Heraklit an das von ‚Leben und Tod‘ gewesen.“⁴

2.2.1.1. Hegel

„Worauf es [...] bei dem *Studium* der *Wissenschaft* ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen.“⁵

Unumgänglich für die Känologie ist nunmehr eine knappe Übersicht über die für eine Analyse des Neuen relevanten Aspekte der Hegelschen Logik und Dialektik zu geben. Der bestimmende Fokus liegt dabei auf der zwischen und mittels der Begriffe *κατὸς* und *véος* sich ergebenden Dynamik, wie sie anhand der *Wissenschaft der Logik* für die Känologie in Anschlag gebracht wird. Für die weitere Herausstellung der känologischen Methode ist es deshalb notwendig das Verhältnis von *véος* und *κατὸς* vorläufig als den im Neuen wirkenden Widerspruch zu betrachten. Zu Beginn des zweiten Buches der *Logik* gibt Hegel einen Überblick über die Dynamik des Widerspruchs, wie sie für die Känologie Bedeutung anmeldet.

„1. Der *Unterschied* überhaupt enthält seine beiden Seiten als *Momente*; in der *Verschiedenheit* fallen sie *gleichgültig* auseinander; im *Gegensatze* als solchem sind sie Seiten des Unterschiedes, eines nur durchs andere bestimmt, somit nur *Momente*; aber sie sind ebensowohl bestimmt an ihnen selbst, *gleichgültig* gegeneinander und sich gegenseitig ausschließend: die *selbständigen Reflexionsbestimmungen*.“⁶

„2. Der *Widerspruch löst sich auf*. In der sich selbst ausschließenden Reflexion, die betrachtet wurde, hebt das Positive und das Negative jedes in seiner Selbständigkeit sich selbst auf; jedes ist schlechthin das Übergehen oder vielmehr das sich Übersetzen seiner in sein Gegenteil. Dies rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst ist die *nächste Einheit*, welche durch den Widerspruch zustande kommt; sie ist die *Null*.“⁷

⁴ Anders: Die Trotz-Philosophie: ‚Sein und Zeit‘, 2001, S. 247.

⁵ Hegel: Phänomenologie des Geistes, 1986, S. 56.

⁶ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 64.

⁷ Ebd., S. 67.

„3. Nach dieser positiven Seite, daß die Selbständigkeit im Gegensatze als ausschließende Reflexion sich zum Gesetzsein macht und es ebensowohl aufhebt, Gesetzsein zu sein, ist der Gegensatz nicht nur *zugrunde*, sondern *in seinen Grund* zurückgegangen.“⁸

Die Schwierigkeit, vor die sich die Känologie gestellt sieht, ist, nicht jegliche *allgemeine* Implikation des Hegelschen Systems, sei sie ontologischer, logischer oder dialektischer Art konsequent zu ihrer Vollendung zu bringen, sondern die, der dialektischen Bewegung wesentlichen Grundbestimmungen in Anbetracht des *besonderen* Phänomens des Neuen herauszustellen. Die erste Grundbestimmung behandelt den Umgang mit der aus *κατὸς* und *véος* sich ergebenden Dynamik. Es ist dies der Widerspruch – das zentrale *Movens* in Hegels Dialektik. Die historischen Belege über die Dynamik des Neuen im ersten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung belegen das sich aufeinander Beziehen und gleichzeitig Widersprechen von *véος* und *κατὸς*. Hegels Vorschlag lautet, dass sich die aus dem Widerspruch ergebende Bewegung im Grund, das heißt im Wesen einer Sache mündet.

„Die ausschließende Reflexion des selbständigen Gegensatzes macht ihn zu einem Negativen, nur Gesetzten; sie setzt dadurch ihre zunächst selbständigen *Bestimmungen*, das Positive und Negative, zu solchen herab, welche *nur Bestimmungen* sind, und indem so das Gesetzsein zum Gesetzsein gemacht wird, ist es überhaupt in seine Einheit mit sich zurückgekehrt; es ist das *einfache Wesen*, aber das Wesen als *Grund*.“⁹

In diesem Bild übernimmt *véος* als das zunächst selbstständig Bestimmbare (weil nur temporal vom Alten unterschieden) die Position, während *κατὸς* als das (noch) nicht durch dich selbst Bestimmbare als Negation auftritt. *κατὸς* ist Negation zum Bestehenden als nicht bekannt, nicht alt, nicht bestimmbar. Hegels Hinweis jedoch auf die sich aus diesem Widerspruch ergebende Einheit ist ernst zu nehmen. Dadurch eröffnet sich für die Känologie die Möglichkeit von einer Reflexion über *véος* und *κατὸς* schließlich zu einer Wesensschau des Neuen hinauszugehen. Einheit und Wesen ergeben sich jedoch, so Hegel, nur in und mit genanntem Widerspruch.

„Der aufgelöste Widerspruch ist also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen. Im Gegensatze ist die Bestimmung zur Selbständigkeit gediehen; der Grund aber ist diese vollendete Selbständigkeit; das Negative ist in ihm selbständiges Wesen, aber als

⁸ Ebd., S. 68.

⁹ Ebd.

Negatives; so ist er ebenso sehr das Positive als das in dieser Negativität mit sich Identische. Der Gegensatz und sein Widerspruch ist daher im Grunde so sehr aufgehoben als erhalten.“¹⁰

Erst aus den sich selbst bestimmenden Gegensätzen wird die Hegelsche Einheit entwickelt und stellt damit eine starke Einheit dar, indem sie das in sich Uneinheitliche aufnimmt. Die deutsche Sprache liefert Hegel hierfür das mehrdeutige Wort des Auf-Hebens. Das Aufheben hat zunächst zwei gleichzeitige Bedeutungen: einmal steht es für das Beseitigen, ein andermal für das Bewahren des Widerspruchs. Känologisch gewendet bedeutet das: der Widerspruch von Altem und Neuem wird im Kainos-Neuen ebenso aufgehoben, d. i. beseitigt, wie er im Neos-Neuen aufgehoben, d. i. erhalten wird, *et vice versa*. Die känologische Relevanz liegt gerade in der gleichermaßen zerstörenden wie schaffenden Charakteristik des Neuen. Hegelianisch gesprochen handelt es sich dabei um den Ort des Grundes.

„Der sich widersprechende selbständige Gegensatz war also bereits selbst der Grund; es kam nur die Bestimmung der Einheit mit sich selbst hinzu, welche dadurch hervortritt, daß die selbständigen Entgegengesetzten jedes sich selbst aufhebt und sich zu dem Anderen seiner macht, somit zugrunde geht, aber darin zugleich nur mit sich selbst zusammengeht, also in seinem Untergange, d. i. in seinem Gesetzsein oder in der Negation, vielmehr erst das in sich reflektierte, mit sich identische Wesen ist.“¹¹

An dieser Stelle meldet sich die dritte Bedeutung des Wortes „Aufhebung“ an. Nachdem die Aufhebung nämlich beseitigt und bewahrt hat, erreicht sie eine Einheit, die über der Selbstidentität der Einzelaspekte steht und ist hiermit aufgehoben, d. i. auf eine höhere Ebene gehoben. Gadamer spricht von einer Zuspitzung von Widersprüchen.¹² Im Hegelschen System ergibt sich diese höhere Einheit jedoch aus der dialektischen Bewegung der Widersprüche im Begriff selbst. Die Bewegung aus dem Widerspruch, als Folge aus dem Umstand der Identität von Identität und Nicht-Identität (Negation), ist die zentrale Triebfeder der Hegelschen Logik. Detlev Pätzold, unter vielen anderen, weist auf die daraus sich ergebende Positivität hin.

¹⁰ Ebd., S. 69.

¹¹ Ebd., S. 69f.

¹² „Hegel knüpfte mit seiner Dialektik an den antiken Begriff derselben an, demzufolge Dialektik in der Zuspitzung von Widersprüchen ihr Wesen treibt. [...] Der Sinn der Dialektik ist für Hegel nun geradezu, durch die Zuspitzung zu Widersprüchen den Schritt zu einer höheren Wahrheit zu vollziehen, die die Widersprüche vereinigt. Die Kraft des Geistes ist die Synthese als die Vermittlung aller Widersprüche.“ Gadamer, Hans-Georg: Hegel und Heidegger, in: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen 1987 (Gesammelte Werke 3), S. 91f.

„Das positive Resultat oder die Aufhebung des Widerspruchs besteht darin, daß nun die Identität von Identität (dem Nichtentgegengesetzten) und Nicht-Identität (dem Entgegengesetzten) gesetzt wird, was Hegel auch als das Zurückgehen in seinen Grund bezeichnet[.]“¹³

Diese Positivität oder Position, das Tilgen der Negation in positiver Einheit, eröffnet sowohl der auf, wie der gegen das System im Allgemeinen gerichteten Kritik an Hegel mögliche Ansatzpunkte. Dabei reicht die Kritik von forscher Polemik des Nachhegelianers Nietzsche, der System und Dialektik wahlweise als mangelnde Rechtschaffenheit, Pessimismus und Fechtkunst ansieht¹⁴, bis hin zur wohlwollenden Dekonstruktion des Hegelschen Systems bei Adorno, der die Hegelsche Dialektik nicht (gänzlich) der Positivität und dem Systembedürfnis überantwortet.¹⁵ Bevor jedoch Hegel selbst Bilanz zieht über Positivität und Negativität, entwickelt er im Weg seiner Philosophie eine Möglichkeit die Bewegung des Denkens beweglich werden zu lassen. Diese Bewegung ergibt sich aus dem oben genannten (aufgehobenen) Widerspruch.

„Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexionsbestimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntnis läßt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun.“¹⁶

Die Beziehung auf sich und auf das Andere, die Vermittlung im aufgehobenen Widerspruch, ist die Bewegung der Bewegung. Dieses flüssige Werden wird im Bild der Knospe und des

¹³ Pätzold, Detlev: Dialektik-Konzept bei Hegel und bei Marx, in: Bartels, Jeroen (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln 1986, S. 51.

¹⁴ „Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“ Nietzsche: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, 1999, S. 63. – Und überhaupt ließe sich mit Sprache nur Vulgäres mitteilen: „Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden. Mit der Sprache *vulgarisirt* sich bereits der Sprechende.“ Ebd., S. 128. – Nietzsche versucht Hegel mit jener vormaligen Dialektik (der antiken Sprechkunst) zu schlagen, welche eben Hegel verlassen und zu etwas Anderem gemacht hat.

Bemerkenswert ist außerdem Nietzsches Vermengung beider Begriffe von Dialektik. Einmal ist es ontologisches Weltprinzip, ein andermal rhetorische Überredungskunst. So wittern „die Deutschen“ noch immer „[e]twas von Wahrheit, von *Möglichkeit* der Wahrheit hinter dem berühmten realdialektischen Grund-Satze, mit welchem Hegel seiner Zeit dem deutschen Geiste zum Sieg über Europa verhalf – ‚der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend‘ –: wir sind eben, sogar bis in die Logik hinein, Pessimisten.“ Nietzsche: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, 1999, S. 15. – Im selben Buch spricht Nietzsche von der Dialektik als einer „Fechtunst des Gesprächs“. Ebd., S. 169.

¹⁵ „Die von Hegel konzipierte und dann auch gegen ihn gewandte Dialektik ist bei aller Verwandtschaft qualitativ verschieden von den positiven Philosophien, unter die er im Namen des Systems eingereiht wird.“ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 12.

¹⁶ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 73.

Blitzes zu einer frappanten Ähnlichkeit vor-känologischer Betrachtungen des Neuen gebracht. In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* präsentiert Hegel mit seiner Knospenparabel eines der seltenen analogischen Beispiele der Dialektik.

„Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; eben so wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.“¹⁷

Entspricht der erste Teil des Gleichnisses der bisherigen Definition von *καίνός*, als ein das Alte Überwindendes, gerät in der zweiten Hälfte die Vermittlung mit dem Überwundenen, als *νέος* in den Blick. Doch ist diesem Beispiel analog, nicht nur das Neue im Neos-Neuen mit dem Alten vermittelt, sondern es sind vielmehr *καίνός* und *νέος* selbst als Selbstwidersprüche des Neuen vermittelt. Diese Vermittlung wiederum ist prozessual zu fassen. Sie stellt erst in der Vermittlung ihr Werden heraus, und so zwar, dass das Neue damit zu einem ontologisch-definitiven Abschluss gedrängt wird.

„Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der sie hinter sich gelassen. – Ebenso ist die *Verschiedenheit* vielmehr die *Grenze* der Sache; sie ist da, so die Sache aufhört, oder sie ist das, was diese nicht ist.“¹⁸

Gleich der Knospenparabel formuliert Hegel die (dialektische) Entwicklung eines Menschen aus dem Kindesalter heraus als qualitativen Sprung. Selbst das Lebensalter wird damit, als temporale Jahresabfolge eines Neos-Neuen, känologisiert, indem dem Altern darüber hinaus ein qualitatives Werden eingeräumt wird. Ähnlich sieht er (seinerzeit) das Fortlaufen der Zeitalter als zu diesem Sprung ansetzend.

¹⁷ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 1986, S. 12.

¹⁸ Ebd., S. 13.

„Es ist übrigens nicht schwer, zu sehen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, – ein qualitativer Sprung – und jetzt das Kind geboren ist, so reift sich der bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorgehenden *Welt* nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinns wie die Langeweile, die im bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinstellt.“¹⁹

Der Sprung, der Blitz und die plötzliche Allmählichkeit des Übergangs begleiten die Begriffsentwicklung des Werdens, und damit auch des Neuen, seit ihren antiken Anfängen.²⁰ Im Hegelschen System allerdings ist der Sprung noch nicht (gänzlich) im Anfang, im Ursprung, oder im Grund anzutreffen, sondern dessen Entwicklung ist vielmehr Teil des Werdens selbst, welches nicht in einem ursprünglichen Sein aufgeht. An dieser Stelle der *Phänomenologie des Geistes*, findet das Wort „das Neue“ explizite Verwendung: „Allein eine vollkommene Wirklichkeit hat dies Neue so wenig als das eben geborne Kind; und dies ist wesentlich nicht außer Acht zu lassen. Das erste Auftreten ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff.“²¹ Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass das schockhaft Neue des Kainos-Neuen selbst nach einer Kontinuität verlangt, die erst etabliert werden muss, um das umfassend verstandene Neue hervorbringen zu können. Die Dialektik betont folglich nicht nur das Werden, oder nur das Sein, sondern verschränkt beide zum Werden von Werden und Sein. Benjamin sieht in dieser Bewegung zweiter Stufe die Besonderheit des dialektischen Philosophierens, wenn er schreibt, zum Denken gehöre „ebenso die Bewegung wie das Stillstellen der Gedanken. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation zum Stillstand kommt, da erscheint das dialektische

¹⁹ Ebd., S. 18f.

²⁰ Im Besonderen findet sich der Blitz immer wieder in Metaphern zur Dialektik. So etwa bei Benjamin, der sogleich den Fokus auf das Ephemere legt: „Das dialektische Bild ist ein aufblitzendes. So, als ein im Jetzt der Erkennbarkeit aufblitzendes Bild, ist das Gewesene festzuhalten. Die Rettung, die dergestalt – und nur dergestalt – vollzogen wird, läßt immer nur an dem, im nächsten Augenblick schon unrettbar verloren (sich) vollziehen.“ Benjamin: *Das Passagen-Werk*, 2020, S. 591f.

²¹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 1986, S. 19.

Bild. Es ist die Zäsur in der Denkbewegung“.²² Das Werden ist eben, auf dieser Reflexionsebene, nicht nur Werden, wie das Sein nur Sein ist; Werden ist – nach der vorherigen Vermittlung als Sein und Nichts – Sein und Werden. Das heißt genauer, dialektisch gesprochen: Werden *wird* Sein und Werden. Der Dialektik ist damit die klassische wissenschaftliche Annäherung an den dynamischen Gegenstand mittels einer unbeweglichen, d. i. einer klar definitiv bestimmten Herangehensweise ebenso verwehrt, wie an den stillgestellten Gegenstand durch eine dynamische Methode, da jeglicher fester Ankerpunkt selbst durch ein Werden vermittelt ist. Sie erweckt den Anschein, nicht zu wissen, wo anzufangen sei.

„Daß Dialektik keine von ihrem Gegenstand unabhängige Methode ist, verhindert ihre Darstellung als ein Für sich, wie das deduktive System sie gestattet. Dem Kriterium der Definition willfahrt sie nicht, sie kritisiert es. Schwerer wiegt, daß sie nach dem unwiderruflichen Zusammenbruch des Hegelschen Systems auch das einstige und tief fragwürdige Bewußtsein philosophischer Sicherheit eingebüßt hat. Was ihr die Positivisten vorrechnen, der Mangel eines Fundaments, auf dem alles Weitere sich aufbaue, wird gegen sie auch von der herrschenden Philosophie ausgespielt: es gebreche ihr an der ἀρχή.“²³

Der Anfang einer Wissenschaft geschieht meist dort, wo eine klare Einheit sich in ein alltagswissenschaftliches Schema von Einheit oder Unterschied bringen lässt. „Das ist“ oder „Das ist nicht“, sind im Zusammenspiel mit einer im Voraus klaren und bestimmten Methode und einem klar und bestimmt herausgestellten Phänomen die Startpunkte des wissenschaftlichen Forschens. Die dialektische Logik Hegels arbeitet jedoch nicht nur mit Identität und Unterschied, wie es in der gängigen wissenschaftlichen Methode der Fall ist, sondern setzt darüber hinaus kernhaft den Widerspruch voraus. Holz weist auf die Bedeutung dieses Umstandes für die Bewegung der Dialektik hin.

²² Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 595.

²³ Adorno: Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», 2003, S. 288f.

„Definition“ bedeutet ja soviel wie eine Bestimmung von Begriffen durch Begriffe. Es ist erstaunlich, wie sehr heute im allgemeinen und völlig unreflektiert dieses Verfahren, Begriffe durch Begriff zu bestimmen, als verbindlich angesehen wird, ohne daß den Menschen dabei überhaupt nur aufgeht, daß man dabei ja selber schon in Art von unendlichen Regreß gerät, der eben jene Sicherheit untergräbt, in deren Besitz man zu sein hofft.“ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 275f. – Dies ist eine Passage, in der die Denkbewegung Adornos augenscheinlich wird. Textstellen wie diese, ähnlich den weiter unten dargelegten einleitenden Gedanken Husserls in den *Ideen*, qualifizieren sich für eine Suche nach dem Neuen, sie drängen sich förmlich auf. Es ist eben jenes Prüfen der Wissenschaften auf ihre Irrationalitäten, die eine Känologie benötigt, um auch nur irgendwie über lineare Innovationsforschung, über das Frisieren des Alten, hinauszugeraten.

„Die Reflexionskategorien Identität, Unterschied, Widerspruch – wie Hegel sie dann nennen wird – sind selbst Ausdruck einer Bewegung: Das Eine wird durch das Andere hervorgebracht (seit Fichte sagt man: ‚gesetzt‘) und fällt wieder in dieses zurück, der Vorgang des Setzens muß also stets wieder aufs Neue stattfinden, damit Vielheit existiert. Bewegung, Veränderung ist so das Implikat der Mannigfaltigkeit.“²⁴

Hegel selbst weist – und dies ist nach dem Widerspruch die zweite große Säule seiner Dialektik – auf den Akt des Werdens hin, nämlich als „Arbeit des Negativen“.²⁵ Die Arbeit des Negativen ist die eigentliche Kritik an der Erstarrung der Begriffe und damit ein anderer Ausdruck für das oben erwähnte Flüssig-Werden. „Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe* und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.“²⁶ Die sich aufhebende widersprüchliche Bewegung zwischen dem Gleichen und dem Anderen, der Identität und dem Unterschied, der Positivität und der Negativität bezeichnet die alten Herakliteschen Kategorien, nur dass sie sich in ihrem Dualismus nicht gegenseitig entschärfen, sondern vielmehr erst über die grundlegende Bewegung des Werdens, der dialektischen Aufhebung in all ihrer zerstörerischen und schöpferischen Bedeutung, zu einer Einheit zurückfinden, welche wiederum selbst eine Einheit des Uneinheitlichen ist.²⁷ „Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein Anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden und dieses Anderssein aufzuheben.“²⁸ Die Einheit, die der nicht-dialektischen Wissenschaft immer schon zu Beginn eines Forschungsvorhabens vorangestellt wird und ohne die weder eine vermeintlich distinkte Forschungsfrage, noch eine vermeintlich belastungsfähige Methode vorangestellt werden kann, ist der Dialektik das vorläufige Ende ihrer Bewegung. Sie setzt nicht das gemeinhin vereinbarte Positive schlicht voraus, sondern zielt ab auf das Negative, das jenem vorausgeht, wenn nicht gar bestimmt. Der leger vorausgesetzte fixe Startpunkt der Alltagswissenschaft ist der Dialektik – hier zeigt sich eine erste Parallele zur Phänomenologie – ihr eigentliches Thema. Sie handelt demnach, zumindest im Hegelschen

²⁴ Holz: Identität und Veränderung – Zur Problemgeschichte der Dialektik, 1986, S. 36.

²⁵ Hegel: Phänomenologie des Geistes, 1986, S. 24. – „Die Gedanken werden flüchtig, indem das reine Denken, diese innere *Unmittelbarkeit*, sich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahiert, – nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das *Fixe* ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das *Fixe* des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, als das *Fixe* von Unterschiedenen, die, im Elemente des reinen Denkens gesetzt, an jener Unbedingtheit des Ich Anteil haben.“ Ebd., S. 37.

²⁶ Hegel: Phänomenologie des Geistes, 1986, S. 37.

²⁷ Darauf weist auch Kosik hin: „Das System ist erst dann in seiner Totalität und Konkretheit beschrieben, wenn die immanenten Gesetze seiner Bewegung *und* seiner Vernichtung enthüllt sind.“ Kosik: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, 1986, S. 184.

²⁸ Hegel: Phänomenologie des Geistes, 1986, S. 38.

Sinne, von der ganzen komplexen Bewegung, die vor dem fixen und unumstößlichen Begriff, vor der alltagswissenschaftlichen Gebräuchlichkeit einer Definition liegt und befasst sich damit mit dem gesamten von der Negation in die Bewegung gedrängten Werden, so auch innerhalb des Bewusstseinsaktes: „Die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das *Negative* überhaupt.“²⁹ Dieses Negative ist der Grund, warum Hegels Dialektik nicht in einen Herakliteschen Dualismus zurückfällt. Der von Hegel vorgeschlagene Ausweg erinnert in den ersten Zügen an die Husserlsche Epoché.

„Die Bewegung des Seienden ist, sich einesteils ein Anderes und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; andernteils nimmt es diese Entfaltung oder dies sein Dasein in sich zurück, d.h. macht sich selbst zu einem *Momente* und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die *Negativität* das Unterscheiden und das Setzen des *Daseins*; in diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der *bestimmten Einfachheit*.“³⁰

Es empfiehlt sich Hegels Formulierungen in diesen Passagen die Gunst des längeren Verweilens im Detail zu erweisen. *Anderes* heißt ihm *Anderes als es selbst*; es ist nicht nur formale Vorzeichenumkehr im Rahmen klarer ontologischer Grenzziehungen, sondern die Negation, die das Gesetzte nicht einfach neutralisierend aufhebt, sondern sich und dieses mittels Negation über sich hinaushebt.

„Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu sein, daß sie sich auf *Anderes* bezieht, und ihre Bewegung [scheint] ihr durch eine fremde Gewalt angetan zu werden; aber daß sie ihr Anderssein selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dies ist eben in jener *Einfachheit* des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sich selbst bewegende und unterscheidende Gedanke und die eigene Innerlichkeit, der reine *Begriff*. So ist also die *Verständigkeit* ein Werden, und als dies Werden ist sie die *Vernünftigkeit*.“³¹

Die Form gilt Hegel dabei als das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst.³² Nur ist dies, im känologischen Sinne, nicht als Weihung der Negation zu verstehen, sondern wird vielmehr als Mahnung verstanden, nicht abermals dem Parmenideischen Bedürfnis der Erstarrung

²⁹ Ebd., S. 39.

³⁰ Ebd., S. 51.

³¹ Ebd., S. 54.

³² Vgl. ebd., S. 55.

des Gedankens nachzugeben und die Negation festzusetzen. Das bloß Negative sei „das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht; sondern um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas *Anderes* irgendwoher vorgenommen werden.“³³ Inwiefern sich Hegel dieser Bewegung mithilfe des Zirkels absichert, zeigt die folgende Textstelle.

„Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an und ist sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung wie als *Ganzes* derselben das *Positive*. Als Resultat aufgefaßt, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *bestimmte* Negative und hiermit ebenso ein positiver Inhalt.“³⁴

Hegel stellt es sich zur Aufgabe dieses Zurückgehen in die Positivität des Resultates, in seinen Worten, in den Begriff, darzustellen, wenn er festhält: „Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst.“³⁵ Damit ist der Hegelsche Ring geschlossen, wobei das Positive in seinem Zurückgehen auf sich selbst die Rolle der Naht zugesprochen bekommt. Es kann die erste vorauslaufende Frage zu einer negativen Dialektik gestellt werden: Wäre sie eine Umkehr jenes *Zurückgehens*?

Abseits von Hegels Aufstieg zu einer Beendigung der dialektischen Bewegung im Begriff, spricht sich Gadamer dafür aus, die eigentliche philosophischen Leistung Hegels in der Hinführung zum Begriff und der Bewegung des Denkens zu verorten, anstatt sie in der Frage nach dem Ergebnis zu suchen.

„Er [Hegel] selbst vermißt an dem zeitgenössischen Gebrauch der Dialektik die eigentliche Konsequenz der Methode, und in der Tat ist sein dialektisches Vorgehen ein gänzlich anderes und eigenartiges, ein immanenter Fortgang von einer Bestimmung zur anderen, der, dem Anspruch nach ganz ohne thetischen Einsatz, der Selbstbewegung der Begriffe folgt, ganz ohne

³³ Ebd., S. 56.

³⁴ Ebd., S. 57.

³⁵ Ebd., S. 61.

In polemischerer Weise deutet auch der Junghegelianer Stirner auf diese Problematik hin: „*Begriffe* sollen überall entscheiden, Begriffe das Leben regeln, Begriffe *herrschen*. Das ist die religiöse Welt, welcher Hegel einen systematischen Ausdruck gab, indem er Methode in den Unsinn brachte und die Begriffssatzungen zur runden, festgegründeten Dogmatik vollendete.“ Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, 2011, S. 104f.

Auf der anderen Seite legt Kosík das Gewicht auf die Bewegung der Hegelschen Dialektik und sucht das positive Ende im Begriff konzeptuell zu schwächen: „In dieser dialektischen Vermittlung stellt sich nicht ein *Gleichgewicht* der Gegensätze ein, die Gegensätze konstituieren sich auch nicht in einem *Antinomismus*, sondern die Einheit der Gegensätze *bildet sich* als Prozeß, oder im Prozeß einer *Umgestaltung*. Die dialektische Vermittlung ist eine Metamorphose, in der sich *etwas Neues bildet*; sie ist die Genesis von etwas qualitativ Neuem.“ Kosík: *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, 1986, S. 201.

von außen bezeichnete Übergänge die immanente Konsequenz des Gedankens in kontinuierlichem Fortgang zur Darstellung bringt.“³⁶

In diesem Sinne erkennt die känologische Methode in ihrer Suche nach dem ephemeren Neuen die Bedeutung der Hegelschen Logik hauptsächlich in ihren inwendig dialektischen Momenten, anstatt zur letzten Konsequenz zu drängen. Einem Satz Löwiths zufolge sei das auch durchaus im Hegelschen Sinne.³⁷ Die Dialektik Hegels vermag der Känologie Anleihen zu geben, wie sie mit der Analyse des immer schon Bestehenden und Alten, womit sich jede Methode zwangsläufig beschäftigt, doch zum Neuen gelangen kann. „Das ist das Wesen der Dialektik, nur Festes verflüssigen, nur Fixes brechen zu können.“³⁸

2.2.1.2. Adorno

„Versuch einer Definition: Dialektik ist ein Denken, das sich nicht bei der begrifflichen Ordnung bescheidet, sondern die Kunst vollbringt, die begriffliche Ordnung durch das Sein der Gegenstände zu korrigieren. Hierin liegt der Lebensnerv des dialektischen Denkens, das Moment der Gegensätzlichkeit.“³⁹

Adornos Modifikation der Hegelschen Dialektik erlaubt das Denken im besten Sinn nicht zum Abschluss bringen zu müssen und also die Denkbewegung ihrem Wesen gemäß beweglich zu halten. Es ist hierbei vor Allem auf die Interpretation und Modifikation des Hegelschen Ansatzes durch Adorno zu achten und noch nicht auf dessen Hinführung zu einer Negativen Dialektik. Namentlich Adornos Vorlesung zur *Einführung in die Dialektik* aus dem Jahr 1958 legt das Augenmerk auf die bei Hegel angelegten Elemente einer späteren Negativen Dialektik.

Der Grundtenor Adornos ist rasch ersichtlich: Dem oben erwähnten Ende der Bewegung im Begriff, in der Einheit oder im Ganzen, wird sich entledigt. In direktem Anschlag auf Hegel heißt es: „Das Ganze ist das Unwahre.“⁴⁰ Adorno verspricht einen Begriff von Dialektik zu

³⁶ Gadamer, Hans-Georg: Hegel und die antike Dialektik, in: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen 1987 (Gesammelte Werke 3), S. 3.

³⁷ Löwith stellt fest, „daß es die am wenigsten Hegels würdige Weise wäre, wenn man mit philosophischer Kenntnis nur wiederholen wollte, was er selber schon besser gesagt hat. Dies wäre gerade in seinen Augen der Tod des Geistes, dessen Lebendigkeit in der Bewältigung neuer Entzweiungen liegt.“ Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 1995, S. 147.

³⁸ Gadamer, Hans-Georg: Die phänomenologische Bewegung, in: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen 1987 (Gesammelte Werke 3), S. 140.

³⁹ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 10.

⁴⁰ Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 55.

lehren, der „nichts zu tun [hat] mit dem verbreiteten Begriff eines von den Sachen entfernten und in bloßen Begriffskünsten sich ergehenden Denkens.“⁴¹ Die Nötigung zur Trennung von Methode und Inhalt, von Form und Sache, bleibt somit der Dialektik nicht nur erspart, sondern ihre Bewegung besteht gerade darin über die Sinnhaftigkeit dieser Trennung zu reflektieren und damit dem Formalismusvorwurf an die Hegelsche Logik zu entgehen.

„[D]er antike Begriff der Dialektik ist der Begriff einer philosophischen Methode. Das ist sie auch bis zu einem gewissen Grad immer geblieben. Dialektik ist beides, eine Methode des Denkens, aber auch mehr, nämlich eine bestimmte Struktur der Sache, die allerdings aus sehr grundsätzlichen philosophischen Erwägungen zum Leitmaß der philosophischen Betrachtung gemacht werden soll.“⁴²

Dialektik, schon die Hegelsche, ist aus der Sicht Adornos der Versuch die Methode an ihren Inhalt, an das Phänomen zu binden. Oder genauer: Dialektik ist der Versuch die Methode nicht von ihrem Inhalt zu entkoppeln. Damit wird ein Formalismus verhindert, der ungeachtet des befragten Phänomens abhandelt, was von diesem in jenen hineinpasst und nichts darüber hinaus. Der Anspruch liegt darin,

„die Spannung zwischen dem Gedanken und dem, was unter ihm liegt, auf jeder Stufe auszutragen. Dialektik ist die Methode des Denkens, die nicht bloße Methode ist, sondern der Versuch, die bloße Willkür der Methode zu überwinden und in den Begriff das mit hineinzunehmen, was nicht selbst Begriff ist.“⁴³

Der Begriff des Begriffes wird damit über seine bloße Formkategorie hinausgehoben als etwas selbst Inhaltliches und aus der Sache Entwickeltes. Mit diesem Begriffsbegriff, der nur ein aus

⁴¹ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 9.

Mehr noch: „An ihrem Ursprung bedeutet die Dialektik den Versuch, gerade durch eine strenge Organisation des begrifflichen Denkens die bloße begriffliche Spiegelfechterei zu überwinden.“ Ebd.

⁴² Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 9.

Ähnlich argumentiert Havemann: „Die dialektische Logik ist aber eine Logik, die wir nicht aus dem Kopf entwickeln können. Die dialektische Logik ist die Logik, die in den Dingen selbst steckt, die wir nur in den Dingen, in der Wirklichkeit entdecken können, nicht aber in unserem Kopf. Alle Versuche, eine dialektische Logik systematisch aufzubauen und einen Leitfaden der dialektischen Kategorien zu entwickeln, führen in der Regel zu Abstrusitäten und geradezu phantastischen Behauptungen. Havemann: Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1971, S. 185.

Außerdem bei Lensink: „Weiterhin ist es in jedem Falle unrichtig, die ‚Dialektik‘ als eine allgemeine Kategorie im formal-abstrakten Sinn aufzufassen.“ Lensink, Jos: Die Wahrheit der Dialektik als Dialektik der Wahrheit, in: Bartels, Jeroen (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln 1986, S. 97.

⁴³ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 11.

dem Werden der Sache beweglicher sein kann, ergibt sich die vorhin erwähnte Problematik dem strengen Begriff der Definition nicht gerecht zu werden und damit den alltagswissenschaftlichen Bedürfnissen nicht zu genügen. Adorno und Horkheimer ist das bewusst, wenn sie darauf hinweisen, dass sich verdächtigt macht, was dem „Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will“.⁴⁴ Die Definition in ihrem Wesen als Äquivalenz zwischen Begriff und Begriff sowie zwischen Begriff und Sache⁴⁵ bedarf eben dieses gleichen Maßes und kann sich der, in der Bewegung begründeten, Unbestimmtheit und Offenheit nicht ausliefern. „Die Symbole nehmen den Ausdruck des Fetischs an. Die Wiederholung der Natur, die sie bedeuten, erweist im Fortgang stets sich als die von ihnen repräsentierte Permanenz des gesellschaftlichen Zwangs.“⁴⁶ Der formalistischen Symbolsprache zu entkommen, indem die Sache nicht dem Begriff entzogen wird, stellt den Zugang dar, mittels dessen der Dialektik Sprache mehr werde als ein bloßes Zeichensystem.⁴⁷ Nicht nur der Form weigert sich Dialektik auszuliefern, sondern ebenfalls der alleinigen Sache, wie sie im Credo der Alltagswissenschaft als Objektivität ihren Ausdruck findet. „[W]eder bloße Methode [...] noch eine bloße Vorstellung von empirisch in den Sachen vorfindlichen Gegensätzen“⁴⁸ ist das methodische Bewegungsgesetz der Dialektik. Der Hegelsche Widerspruch und dessen Aufhebung verliert nicht an Relevanz für die Methode, obgleich sich ebendort ein Problem des Hegelschen Programmes abzeichne.

„Dieser oberste Widerspruch, auf den Sie dabei stoßen, daß auf der einen Seite die Dialektik der Versuch eines Denkens der Nichtidentität ist, also ein Versuch, durch das Denken die gegensätzlichen, nicht im Denken sich erschöpfenden Momente aufzunehmen, auf der anderen Seite aber doch nur möglich ist als eine Identitätsphilosophie, das heißt als eine, die in einem radikalen Sinn Denken und Sein in eins setzt, [dieser Widerspruch] formuliert genau eigentlich bereits das Programm, das die Dialektik in ihrer idealistischen Version, in der Hegelschen Version, eigentlich sich selbst gestellt hat. Dieses Denken hat es nämlich ausdrücklich zu seinem

⁴⁴ Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 2008, S. 12.

„Sie alle sind entweder aus Ihrem vorwissenschaftlichen Denken oder noch mehr, möchte ich sagen, aus den wissenschaftlichen Studien, die Sie bereits in irgendeiner Form getrieben haben, daran gewöhnt, es geradezu zur Aufgabe Ihrer geistigen Disziplin zu machen, Ihre Begriffe festzuhalten, das heißt Begriffe ‚sauber‘ zu definieren durch eine gewisse Anzahl von Merkmalen; und es gilt geradezu für den Beweis wissenschaftlicher Sauberkeit, daß man diesen Begriffen dann nicht andere unterschiebt, die anders definiert sind, mit anderen Worten: daß man diese Begriffe nicht bewegt.“ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 17.

⁴⁵ Bei Horkheimer und Adorno ist dies außerdem kein rein erkenntnistheoretisches Problem, sondern ein grundlegend gesellschaftliches: „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent.“ Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 2008, S. 13.

⁴⁶ Ebd., S. 27.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 30.

⁴⁸ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 14.

Programm erklärt, die Identität mit der Nichtidentität, wie man das in dieser Sprache nennt, zu vereinigen.“⁴⁹

Denken und Sein in Eins zu setzen, der alte Wahlspruch des Parmenides, ist nur aber im Hegelschen Sinne als Widerspruch und vermittelte Einheit, nicht nur nicht gesetzt, sondern, aus der Bewegung des Begriffes abgeleitet, darin das Werden selbst. Dass folglich „alles, was ist, eigentlich als ein Bewegtes und als ein Werdendes zu begreifen ist“.⁵⁰ Die Dialektik übt mit ihrer Wahrheit des Werdens fundamentale Kritik am klassischen Begriff des Denkens, welches „ja das Notwendige und schlechterdings Geltende gleichgesetzt mit dem Bleibenden, mit dem Unveränderlichen, mit dem, was ein für allemal so ist.“⁵¹ Die Kritik der Dialektik ist damit, ebenso wie ihr inhärentes Werden, ausgerichtet nicht nur an der Dynamik des Inhalts, sondern ebenso sehr an der Dynamik der Methode.

„Seit Comtes Zeiten hat der Positivismus, gleichsam als Ersatz fürs idealistische System, die bis auf Leibniz zurückdatierende Vorstellung einer durch die Einheit der Methode über alle Divergenz der Gegenstände hinweg ermöglichte Einheitswissenschaft gepflegt. [...] [D]ie zu-richtende Veranstaltung erschien als Beschaffenheit der Sache selbst. Mit dem Stolz der Vorurteilslosigkeit wird verdrängt, was immer deren eigenes Wesen sein mag, und was die Reduktion auf das, was der Fall sei, nicht Wort haben will.“⁵²

Dialektik im Sinne Hegels und mehr noch in der Interpretation der Hegelschen Dialektik durch Adorno verlässt damit die verschmähte antike Begriffsbedeutung des Austauschs von Meinungen, die mehr oder weniger plausibel den Sachen übergestülpt werden, indem sie die Bewegung der Sachen selbst in das Denken hineinnimmt.⁵³ Abermals meldet sich damit die Frage nach

⁴⁹ Ebd., S. 15.

⁵⁰ Ebd., S. 20. – Dass es laut Hegel „Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.“ Hegel: Wissenschaft der Logik I, 2017, S. 66.

⁵¹ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 21. – „Also das, was dem populären, den undialektischen Denken geradezu als die Bürgschaft der Wahrheit erscheint, das Feste, Unveränderliche, das erscheint dieser Philosophie – und das gilt für beide Lesarten der Dialektik [idealistisch und materialistisch; MEH] – gleichsam von vornherein als ein Erstarrungsphänomen, als das, was durch die Philosophie gerade aufzulösen ist, nämlich als die Hypostasis, als die falsche Zugrundelegung des endlichen, in sich fertigen, verabsolutierten Dinges, so, wie wenn es die Wahrheit an sich wäre.“ Ebd., S. 22.

⁵² Adorno: Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, 2003, S. 222f.

⁵³ Beispielsweise Deleuze und Guattari beziehen sich ausschließlich auf den antiken Begriff von Dialektik, oder aber sie verneinen unausgesprochen die Bewegung des Werdens im Hegelschen: „[W]as Dialektik genannt wird: eine Verkürzung der Philosophie auf die endlose Diskussion.“ Deleuze; Guattari: Was ist Philosophie?, 2000, S. 91. – Angesichts der angeführten Belege bei Hegel selbst, liegt der Widerspruch auf der Hand. Ein offensichtliches Gegenargument wäre die endlich aporetische Positivität des Hegelschen Zirkels, wenn damit auch dessen

dem Hang zu oder dem Bedürfnis nach einer ewigen Wahrheit an, denn „die Idee der Wahrheit ist seit Platonischen Zeiten bis zu Kant mit der Idee des ewig und schlechterdings Geltenden gleichgeblieben.“⁵⁴ Dialektik wiederum führt bei Hegel einen grundlegenden Wechsel in der Bedeutung des gleichbleibenden Geltenden ein. Dieses zur Erstarrung gebrachte Ewige wird nämlich als das Zufällige abseits der Sache selbst und damit als das nicht Wahre angesehen, während die Bewegung des Begriffs schlussmache mit der beliebigen Bindung an dieses bloß Zufällige⁵⁵, indem sie das Werden der Sache nicht verdeckt. Hiermit melde sich der Skandal der Dialektik an, dass nämlich „nicht etwa die Wahrheit in der Zeit oder in Gegensatz zur Zeit gesucht wird, sondern daß die Wahrheit selber einen Zeitkern hat, daß – könnte man sagen – die Zeit in der Wahrheit ist.“⁵⁶ Diese für Adornos Dialektik gewichtige Dynamik eines Zeitkerns von Wahrheit findet sich bereits bei Benjamin; jener weist selbst darauf hin.⁵⁷

„Entscheidende Abkehr vom Begriff der ‚zeitlosen Wahrheit‘ ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht [...] eine zeitliche Funktion des Erkennens, sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden. Das ist so wahr, daß das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee.“⁵⁸

Der sich darin anmeldende Bezug zur Wirklichkeit wird häufig mit einem Relativismus verwechselt, der Beliebigkeit meint. Ebenso wie im Rekurs auf den schmal verstandenen antiken Begriff von Dialektik sieht sich ein Zeitkern von Wahrheit der Gefahr ausgesetzt als Meinungs-

Dialektik abgestoppt würde. Deleuze und Guattari präsentieren, was Dialektik, zumindest in ihrer Adornitischen Variante mit dem Hauptmoment der Werdensbewegung zwischen Begriff und Sache, gerade nicht ist, indem sie von einem arbiträren Begriffsgeplänkel ausgehen. „Die Dialektik gibt vor, eine genuin philosophische Diskursivität gefunden zu haben, und verknüpft doch nur Meinungen miteinander.“ Ebd., S. 92.

Bartels wiederum betont nicht nur den Bedeutungswandel in der Selbstbewegung der Dialektik seit der Antike, sondern darüber hinaus jenen seit dem Hegelschen System selbst: „Allerdings unterscheiden wir uns von Hegel in der Auffassung vom Charakter eines dialektischen Systems. Dieses kann sich nicht zu einer endgültigen Gestalt der Wahrheit abschließen, in der Art des Hegelschen Kreises aus Kreisen, sondern muß in seinem Selbstverständnis und in seiner Methode die prinzipielle Unendlichkeit und Fortentwicklung seiner Gegenstände reflektieren. [...] Das System muß, indem es seine Perspektive, seinen eigenen Widerspiegelungsmodus spiegelt (also in der Reflexion der Reflexion) für Entwicklung und Veränderung sich offenhalten. In diesem Sinne sprechen wir von Dialektik als einem offenen System.“ Bartels, Jeroen: Vorwort, in: Bartels, Jeroen (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln 1986, S. 9f.

⁵⁴ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 26.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 23.

⁵⁶ Ebd., S. 27.

Bei Lensink wird gar Wahrheit und Fortschritt zusammengezogen: „Wahrheit ist der fortschreitende Begriff; der Begriff des Begriffs. Ihre Prozessualität ist wesentlich und konstitutiv: es ist die – jedenfalls prinzipiell – unendliche Prozessualität des Begriffs.“ Lensink: Die Wahrheit der Dialektik als Dialektik der Wahrheit, 1986, S. 126.

⁵⁷ Vgl. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 141.

⁵⁸ Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 578.

und Standpunktphilosophie diffamiert zu werden. Das von Benjamin eingeläutete und von Adorno (und auch von Horkheimer und anderen) weiterentwickelte Konzept eines Zeitkerns von Wahrheit bezieht sich jedoch nicht auf eine Beliebigkeit von Wahrheit, sondern bringt in Erinnerung, dass Wahrheit selbst ihren Platz in Geschichte und Gesellschaft hat.⁵⁹

„Sie können das auch so ausdrücken, daß Sie einen solchen höchsten Begriff wie den des Absoluten, Ewigen oder Göttlichen überhaupt nur dadurch bestimmen können, daß Sie ihn einschränken oder daß Sie ihn verändern, und diese Veränderung ist das Entscheidende für das dialektische Denken.“⁶⁰

Aus demselben Grund kann auch der Begriff des Neuen, der stets nur Randbegriff sein kann – wie die genannten höchsten Begriffe selbst nur Rand- und Grenzbegriffe sein können –, nur eingeschränkt bestimmt werden und seine Bestimmung, wenn er denn überhaupt zu einer gelangt, einstweilig als dialektische auftritt. Der Grund dafür liegt im Wahrheitsbegriff schlechthin, d. h. seiner Bestimmung als ewig und zeitlos, oder aber als beweglich und einen Zeitkern aufweisend.

„[W]enn Hegel sagt, die Wahrheit ist wesentlich Resultat, so will das besagen, es gehört zur Wahrheit hinzu, Resultat zu sein, das heißt nicht ein einfacher Satz, nicht ein einfach ein für allemal Geltendes, sondern etwas, in dessen jetzigem Sosein zugleich seine eigene Genese, sein Ursprung, der Prozeß, der Weg, der es dahin gebracht hat, mitgedacht und mit aufgehoben wird.“⁶¹

Wahrheit wird gleichzeitig als Prozess und als Resultat des Prozesses verstanden.⁶² Das dialektische Denken ist damit weit entfernt vom Vorwurf des Meinungs austauschs, ja, es liegt sogar nahe der selbsternannt objektiven Alltagswissenschaft pure Doxa vorzuwerfen, als sie ihrem Wahrheitsbegriff dessen eigenen Prozess vorenthält. Adornos Dialektik beabsichtigt „den Gedanken an die Stelle zu treiben, an der [er] gewissermaßen seiner eigenen Endlichkeit, seiner

⁵⁹ Ein Einwand Adornos gegen die Phänomenologie ist der ihrer Zeitlosigkeit von Wahrheit. „Vom Bewußtseinsstrom“ ist auch bei ihm die Rede, aber die Konzeption der Wahrheit ist die traditionelle, zeitlos-statische.“ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 55.

⁶⁰ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 31.

⁶¹ Ebd., S. 38.

⁶² Vgl. ebd., S. 39.

eigenen Falschheit innewird und dadurch über sich selbst hinaustreibt“.⁶³ Nicht das Werden der Sachen unterwirft sich der mythischen Willkür, sondern die Hybris zu glauben, das Werden in ein Sein überführen zu können.⁶⁴ Wahrheit gebe es nur in Konstellation, nicht als partielle Einzelwahrheit.⁶⁵ Das stellt einen weiteren Skandal der Dialektik dar.

„Und ich glaube, die entscheidende Erfahrung von Hegel ist eigentlich die, daß die Welt selber, die wir erkennen, nicht, wie uns die idealistische Philosophie glauben machen will, etwas Chaotisches ist, dem wir erst eine Form verleihen, sondern daß die begrifflichen Formen ihrerseits, nämlich als Niederschlag der Geschichte vom Menschen, bereits in dieser zu erkennenden Realität mit enthalten sind.“⁶⁶

Der Ariadnefaden der Dialektik ist die Vermittlung von Begriff und Sache. Diese ist aber keine mittelmäßige Ausgewogenheit, sondern vielmehr dessen Gegenteil. Die dialektische Vermittlung ist kein Mittleres zwischen Gegensätzen, denn es gehe darum, „daß man in das Extrem hineingeht und daß man in dem Extrem selber, indem man es zum Äußersten treibt, seines eigenen Gegenteils eben gewahr wird“.⁶⁷ Dialektik versuche „das Opake, das Undurchdringliche zu durchdringen und in Bewegung zu setzen“.⁶⁸ Daraus ergibt sich für Adorno die

⁶³ Ebd., S. 49. – „Und die Wissenschaftsordnung stellt die Dinge insofern auf den Kopf, als sie uns einreden will, daß die von ihr klassifikatorisch hergestellte Hierarchie, die von den Einzelbeobachtungen zu dem allgemeinen Begriff führt, identisch sei eigentlich mit der Beschaffenheit der Wirklichkeit selber[.]“ Ebd., S. 138.

⁶⁴ Eine ähnliche Kritik findet sich bei Wittgenstein: „Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien. | So bleiben sie bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbarem stehen, wie die Älteren bei Gott und dem Schicksal. Und sie haben ja beide Recht, und Unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluß anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei *alles* erklärt.“ Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 1995, S. 81f.

Eine auf den Formalismus der Alltagswissenschaft bezogene Kritik lässt sich auch bei Kosík nachweisen: „Das physikalistische Bild des Positivismus ließ die menschliche Welt verarmen und deformierte die Wirklichkeit, weil es sie mit absoluter Ausschließlichkeit auf *eine* Dimension und *einen* Aspekt reduzierte, auf Planität und quantitative Beziehungen; außerdem hat der Positivismus die menschliche Welt gespalten, weil er die Welt des Physikalismus – die Welt der idealisierten realen Werte, des Ausbreitetseins, der Quantität, der Meßbarkeit und der geometrischen Formen – als die einzige Wirklichkeit proklamierte, die tägliche Welt des Menschen dagegen als Fiktion bezeichnete.“ Kosík: *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, 1986, S. 24.

⁶⁵ Vgl. Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), 2017, S. 294.

⁶⁶ Ebd., S. 114. – „Es ist das historische Schicksal der Dialektik Hegelscher Provenienz gewesen, daß man sie in ihrem Zentralbegriff, nämlich dem der Vermittlung, in genau dem Sinn mißverstanden hat, [...] daß man geglaubt hat, dialektisch denken, das wäre so ein Denken, das eigentlich sagt, an jeder Sache ist etwas Gutes dran und ist auch was Falsches dran, und man hat auf diese Weise dann schließlich auch die Dialektik in den allgemeinen Brei des konformistischen Bewußtseins hineingezogen und hat sie versöhnt mit jenem wohlmeinenden Relativismus, der da behauptet, daß an jeder Sache etwas dran sei, aber auch das Gegenteil, daß alles, was es gibt, seine guten und seine schlechten Seiten habe.“ Ebd., S. 264.

⁶⁷ Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), 2017, S. 265. – Das unvermittelte Auseinanderweisen der logischen Extreme Ontologie und Positivismus solle überwunden werden. Vgl. ebd., S. 292.

⁶⁸ Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), 2017, S. 172.

Bestimmung der Dialektik als „im strengsten Sinn überhaupt nicht Methode als ein subjektives Verfahren, sondern dessen Gegenteil, das reine Zusehen, das der Sache sich Überlassen“.⁶⁹ Und Dialektik stellt sich damit der großen Angst des Denkens, wie sie von Deleuze und Guattari formuliert wird.

„Wir wollen doch nichts anderes als ein wenig Ordnung, um uns vor dem Chaos zu schützen. Nichts ist schmerzvoller, furchteinflößender als ein sich selbst entgleitendes Denken, als fliehende Gedanken, die, kaum in Ansätzen entworfen, schon wieder verschwinden, bereits angegagt vom Vergessen oder in andere hineingestürzt, die wir ebensowenig beherrschen. Dies sind unendliche *Variabilitäten*, deren Verschwinden und Erscheinen zusammenfallen. [...] Wir wollen doch nichts anderes, als daß unsere Gedanken und Ideen sich nach einem Minimum an konstanten Regeln verknüpfen, und die Ideenassoziation hat nie einen anderen Sinn gehabt: die uns schützenden Regeln zu liefern, Ähnlichkeit, Kontiguität, Kausalität, die uns gestatten, ein wenig Ordnung in die Gedanken zu bringen[.]“⁷⁰

Dialektik wendet sich, die begründete Angst des Formalismus erst nehmend, trotz alledem der Sache in ihrem Werden zu. Das Unwohlsein des Formalismus vor dem Werden und dessen Gleichsetzung mit dem furchteinflößenden Chaos, ist in der Dialektik aufgehoben als und zum Unwohlsein über die Gewalt der Stilllegung des Werdenden im Sein. Adorno sucht Erkenntnisse, „die nicht etwa absolut richtig, hieb- und stichfest sind – solche laufen unweigerlich auf die Tautologie hinaus –, sondern solche, denen gegenüber die Frage nach der Richtigkeit sich selber richtet“.⁷¹ Mit einem fixen und im höchsten Sinne unwidersprüchlichen Anfang der Forschungstätigkeit und einem auf unauslöschlicher Wahrheit gegründeten Weltverhältnis ist dies nicht einzulösen.⁷² Das Denken, wenn es auf seine eigene und die Bewegung der Sache gerichtet ist, bedarf des Negativen.

⁶⁹ Ebd., S. 316.

⁷⁰ Deleuze; Guattari: Was ist Philosophie?, 2000, S. 238.

⁷¹ Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 79.

⁷² „Wie hat nicht Nietzsche alle Pferde am Schwanz aufgezümt, auf denen er seine Attacken ritt, wie haben nicht Karl Kraus, Kafka, selbst Proust, jeder auf seine Weise, das Bild der Welt befangen verfälscht, um Falschheit und Befangenheit abzuschütteln.“ Ebd., S. 81.

„Vom Denkenden heute wird nicht weniger verlangt, als daß er in jedem Augenblick in den Sachen und außer den Sachen sein soll – der Gestus Münchhausens, der sich an dem Zopf aus dem Sumpf zieht, wird zum Schema einer jeden Erkenntnis, die mehr sein will als entweder Feststellung oder Entwurf. Und dann kommen noch die angestellten Philosophen und machen uns zum Vorwurf, daß wir keinen festen Standpunkt hätten.“ Ebd., S. 83.

2.2.1.3. *Bewegung der Negation*

„Wer dem Bann der Ursprungsphilosophie den Gehorsam verweigerte, hat seit der Vorrede der Hegelschen Phänomenologie mit der Vermitteltheit des Alten auch die des Neuen erkannt und es als je schon in der älteren Form enthalten bestimmt, als die Nichtidentität seiner Identität.“⁷³

Die Negation prägt sich als Kernelement der dialektischen Bewegung aus. Adornos Interpretation sieht das Negative als bereits im Hegelschen System angelegt. Das Bewegungsmoment wird über das Hegelsche Aufgehen im positiven Ziel gestellt.⁷⁴ Damit folgt Adorno dem Bild der Dialektik, wie es schon bei Benjamin erkennbar wird, der die Zerstreung des Scheins von Identität und Äquivalenz, damit sogar die Wiederholung einholend, als das „Eigenste der dialektischen Erfahrung“ bezeichnet.⁷⁵ Altes und Neues werden sogar explizit angeführt. Adorno sieht in der Dialektik den Versuch, „das Neue des Alten zu sehen anstatt einzig das Alte des Neuen. Wie sie das Neue vermittelt, so bewahrt sie auch das Alte als Vermitteltes“.⁷⁶ Und tatsächlich liefert Hegel selbst, abseits des unbestreitbar heilsgeschichtlich-teleologischen Aufbaus seines Systems, die Komponenten zu einer negativen und auf das Werden fokussierenden Interpretation seines Systems.

Nicht zuletzt in der an dieser Stelle zu klärenden Frage nach der Methode und ihrem Verhältnis zum Inhalt äußert sich Hegel eindeutig: „[D]ie Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts.“⁷⁷ Die für die Känologie in Anbetracht ihres dynamischen Phänomens relevante Negation steht im Zentrum der Selbstbewegung.

⁷³ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 46.

⁷⁴ Hegels Werke lassen aber auch die gegenteilige Interpretation mit dem Fokus auf das Positive zu, wie sie etwa von Levinas vertreten wird: „Hegel kehrt zur Descartes zurück, indem er an der Positivität des Unendlichen festhält; aber er schließt alle Mannigfaltigkeit aus, indem er das Unendliche als den Ausschluß alles ‚Anderen‘ setzt, das eine Beziehung mit dem Unendlichen unterhalten und dadurch das Unendliche begrenzen könnte.“ Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, 2014, S. 281.

Auch Pluth argumentiert in diese Richtung: „Dass die Form der Entwicklung spiralförmig ist, macht es möglich, dass es wirkliche Rückschläge, wirkliche Regressionen gibt und keinen konstanten Fortschritt, was etwas ist, was eine idealistische hegelianische Dialektik nicht zulässt. Für Hegel gibt es niemals ein Scheitern und niemals eine Regression. Jede Bewegung in der Geschichte ist eine in Richtung auf das Endziel (bei Hegel die Freiheit).“ Pluth: Badiou - eine Philosophie des Neuen, 2012, S. 135.

⁷⁵ Vgl. Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 591. – „Für den Dialektiker kommt es darauf an, den Wind der Weltgeschichte in den Segeln zu haben. Denken heißt bei ihm: Segel setzen. *Wie* sie gesetzt werden das ist wichtig. Worte sind seine Segel. *Wie* sie gesetzt werden, das macht sie zum Begriff.“ Ebd., S. 591.

⁷⁶ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 46.

⁷⁷ Hegel: Wissenschaft der Logik I, 2017, S. 49. – „Dies erhellt für sich schon daraus, daß sie [die Methode; MEH] von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; – denn es ist der Inhalt in sich, *die Dialektik, die er an ihm selbst hat*, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten

„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, – was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultierende, die Negation, *bestimmte* Negation ist, hat sie einen *Inhalt*. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. – In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden – und in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden.“⁷⁸

Auf den allgemeinen Charakter der Hegelschen Methode und ihren vollendenden Anspruch kann hier nicht weiter eingegangen werden. Festzuhalten ist jedoch, dass die Bewegung und die ihr zugrunde liegende Negation ein grundlegendes methodologisches Element liefern, um sich in den im ersten Abschnitt herausgestellten Widersprüchlichkeiten von *καίνός* und *νέος* – sowohl innerhalb der einzelnen Begriffe, wie zwischen ihnen – zurechtzufinden. „Das, wodurch sich der Begriff selbst weiterleitet, ist das vorhin angegebene *Negative*, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus.“⁷⁹ Wenn nun aber der Begriff in seinem Werden nicht stets das ist, was er ist und sonst nichts, wenn die Negation im Begriff arbeitet, so deutet das auf ein Nichtbegriffliches in demselben hin. Begriff wird in seinem Werden Begriff und Nicht-Begriff. Dieser paradox anmutende Umstand durchzieht nicht nur die Entwicklung der dialektischen Methode, sondern lässt sich ebenso in der Phänomenologie nachweisen. Heidegger spricht in *Was heißt denken?* vom ungesprochenen Bestandteil des Gesprochenen⁸⁰ oder

können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst.“ Ebd., S. 50.

⁷⁸ Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, 2017, S. 49.

⁷⁹ Ebd., S. 51. – „In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht *das Spekulative*. Es ist die wichtigste, aber für die noch ungeübte, unfreie Denkkraft schwerste Seite.“ Ebd., S. 52.

Auch Adorno weist dieses Moment als das in der Dialektik Ausschlaggebende aus: „Die Begriffe an sich nicht fixiert, sondern es spielt in ihnen ein Prozeß. | Aufgabe der Dialektik nicht, sie um ihrer Handlichkeit willen stillzustellen, sondern diesen Prozeß zu begreifen.“ Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), 2017, S. 336.

Derselben Meinung ist auch Gadamer, wenn er schreibt, die „Negativität des Begriffs, sich aufzuheben und weiterzubestimmen [...] ist die Notwendigkeit der ‚Wissenschaft‘, und sie ist in der ‚Phänomenologie‘ die gleiche wie in der ‚Logik‘.“ Gadamer: *Die Idee der Hegelschen Logik*, 1987, S. 73.

⁸⁰ Vgl. Heidegger: *Was heißt denken?*, 1984, S. 154.

schreibt im *Kantbuch*: „Das Gesagte ist das Dürftige, das Ungesagte erfüllt mit Reichtum.“⁸¹ Auch Gadamer fragt nach der Bewegung des Begriffes: „Warum ist das System der Begriffe nicht bloß das, woran die Bewegung des Denkens entlangläuft, sondern selber ein Bewegtes und sich Bewegendes?“⁸² Dialektik bewegt sich folglich in einer begrifflichen Unabgeschlossenheit, oder sie bewegt sich nicht. Das hat Auswirkungen auf die Architektur einer Känologie. Kosíks Beanstandung, wonach alles Neue „auf Bedingungen und Voraussetzungen“ reduziert werde und „das Neue [...] ‚nichts als‘ das Alte“ sei⁸³, ist die Kritik der Känologie.

„Erst eine Auffassung der Materie, die in dieser selbst die Negativität entdeckt, d. h. die Potenz, neue Qualitäten und höhere Entwicklungsstufen hervorzubringen, gibt die Möglichkeit einer materialistischen Erklärung des Neuen als einer Eigenschaft der materiellen Welt. Wenn die Materie als Negativität aufgefaßt wird, hört die wissenschaftliche Erklärung auf, eine Reduktion zu sein, ein Zurückführen des Neuen auf seine Voraussetzungen, der konkreten Erscheinungen auf eine abstrakte Basis, und wird zur *Explikation der Erscheinungen*.“⁸⁴

Die Negation stellt damit nicht nur das Hauptmoment der Dialektik dar, sondern erweist sich als das *movens* des Werdens. Das Opfer der Dialektik ist fundamental; es entsagt sich der Zurschaustellung eines mit Anfang und Ende versehenen unveränderlichen Begriffs von Wahrheit und deren Einheit mit dem Sein, es entsagt sich der Exklusivität des alltagswissenschaftlichen *Es ist*⁸⁵ und schlägt vor, *auch* vom (noch) nicht Seienden zu sprechen.

⁸¹ Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 2010, S. 249. – Wenn auch an dieser Stelle betont werden muss, dass bei Heidegger, der hier sogar die Dialektik namentlich erwähnt, die dialektische Selbstbewegung eine ganz andere Richtung einschlägt: „Auf Grund meiner Interpretation der Dialektik als Ontologie glaube ich zeigen zu können, daß das Problem des Scheins in der transzendentalen Logik, das bei Kant nur negativ da ist, wie es zunächst scheint, ein positives Problem ist, daß das fraglich ist: ist der Schein nur eine Tatsache, die wir konstatieren, oder muß das ganze Problem der Vernunft so gefaßt werden, daß man von vornherein begreift, wie zur Natur des Menschen notwendig der Schein gehört.“ Heidegger, Martin: Davoser Disputation zwischen Ernst Casirer und Martin Heidegger, in: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main 2010, S. 275.

Allerdings kann nach der Lektüre vor vorangegangenen Heidegger-Passage, in ihrer Dynamik zwischen Sein und Schein, Anders darin nicht rechtgegeben werden, dass jenem die Grundlagen zu einer Werdensmetaphysik gänzlich fehlen: „Heideggers Haß gegen Dialektik ist nichts anderes als eine philosophisch verkleidete Abneigung gegen diese Tatsache des Antagonismus, ohne den weder die Welt, noch die Geschichtlichkeit, noch das ‚Werden der Geschichte‘ begreiflich ist.“ Anders: Die Trotz-Philosophie: ‚Sein und Zeit‘, 2001, S. 213.

⁸² Gadamer: Die Idee der Hegelschen Logik, 1987, S. 74.

⁸³ Kosík: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, 1986, S. 28.

⁸⁴ Ebd., S. 29. – „Die Dialektik ist nicht die Methode der Reduktion, sondern die Methode der geistigen und gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit, die Methode der Entwicklung oder Explikation der gesellschaftlichen Erscheinungen aus der praktischen gegenständlichen Aktivität des historischen Menschen.“ Ebd., S. 34.

⁸⁵ Werner Heisenberg weist in einem persönlichen Gespräch mit Havemann auf diese Anmaßung hin: „Die Natur offenbart uns immer mehr ihren dialektischen Charakter, gerade im Bereich der Elementarteilchen. Aber die meisten Menschen können die Dialektik nicht vertragen [...]. Dialektik schafft Unruhe und Unordnung. Die Menschen wollen eindeutige und konfektionierte Ansichten zu Verfügung haben.“ Havemann: Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1971, S. 18f.

„Der Spruch Wittgensteins: ‚Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen‘, in dem das positivistische Extrem in den Habitus ehrfürchtig-autoritärer Eigentlichkeit hinüberspielt, und der deshalb eine Art intellektueller Massensuggestion ausübt, ist antiphilosophisch schlechthin. Philosophie ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann: dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert. Hegel versucht das. [...] Philosophie, die im Namen bestechend mathematisierter formaler Logik das sich abgewöhnt, verleugnet a priori ihren eigenen Begriff, das, was sie will, und wozu konstitutiv die Unmöglichkeit hinzugehört, aus der Wittgenstein und seine Anhänger ein Tabu der Vernunft über die Philosophie gemacht haben, das virtuell Vernunft selber abschafft.“⁸⁶

Selbst Derrida gerät zuweilen in Versuchung die Negation als einfache, anstatt als dialektisch aufgehobene zu interpretieren und damit ihren diskontinuierlichen Werdenscharakter zu übersehen: „Die Notwendigkeit der *logischen* Kontinuität ist die Entscheidung, oder das Interpretationsmilieu aller Hegelschen Interpretationen. Indem er die Negativität als Arbeit deutete, indem er auf den Diskurs, den Sinn, die Geschichte usw. setzte, hat Hegel gegen das Spiel und den Zufall gewettet.“ Derrida, Jacques: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 2016, S. 393.

⁸⁶ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 336.

2.2.2. Negative Dialektik

„Die Negation der Negation aber ist das Positive.“¹

Diese von Hegel im zweiten Buch des ersten Teils der *Wissenschaft der Logik* geäußerte systematische Harmonie ist, was Adorno nicht gelten lässt. Und doch ist es gerade die Frage nach dem System, die das ganze Projekt einer *Negativen Dialektik* begleitet. Dass es eben nicht das Positive ist, worauf die Negative Dialektik² abzielt, stellt sie in den Gegensatz zu aller bisherigen.

„Die Formulierung Negative Dialektik verstößt gegen die Überlieferung. Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativen Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen. Die Entfaltung seines paradoxen Titels ist eine seiner Absichten.“³

Aufrechterhalten wird der Werdenscharakter der Dialektik, um ihrem masochistischen Drang zur finalen Festsetzung zu entkommen. Und dass nicht etwa, um dem zerstörerischen und verunsichernden Werden ein gütlicheres Antlitz zu verleihen, sondern mit dem Gebot im Hoffnungsvollen der Position und Affirmation die Bewegung des Werdens selbst nachzuweisen und zu Wort kommen zu lassen. Nicht zuletzt Heidegger folgt der alltagssprachlichen Bedeutung des Negativen als etwas Abträglichem: „Bedenklich nennen wir das Unsichere, das Dunkle, das Drohende, das Finstere, überhaupt das Widrige. Reden wir vom Bedenklichen, dann meinen wir gewöhnlich und sogleich etwas Abträgliches und damit etwas Negatives.“⁴ Das Bild der Wüste zieht sich wohlwollend oder ablehnend durch die Interpretation des Negativen. Während Benjamin zu Adornos *Metakritik der Erkenntnistheorie* meinte, man müsse dort „durch die Eiswüste der Abstraktion hindurch, um zu konkretem Philosophieren bündig zu gelangen“⁵, entdeckt Heidegger Nietzsches Spruch von der wachsenden Wüste zynisch als schlimmer noch

¹ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, 2017, S. 64.

² Hinweis zur Kursivierung: *Negative Dialektik* wird nur kursiv gesetzt, wenn damit ausdrücklich Adornos Buch bezeichnet wird. Negative Dialektik bezeichnet ihrem Wortsinn gemäß die dialektische Schwerpunktsetzung der Negation in Adornos Gesamtwerk und über dieses konzeptuell hinausgehend.

³ Adorno: *Negative Dialektik*, 2015, S. 9.

⁴ Heidegger: *Was heißt denken?*, 1984, S. 11. – „Dahinter steht der Glaube, das Positive sei *an sich* bereits ein Positives, ohne daß dabei gefragt wird, *was* denn da als Positives akzeptiert wird[.]“ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, 2014, S. 33.

⁵ Adorno: *Negative Dialektik*, 2015, S. 9.

sich realisierend, als die eigentliche Zerstörung.⁶ Durch die Wüste hindurch und über das nur Positive hinaus – das ist das Projekt einer Negativen Dialektik. Die zugrunde liegende Dynamik dieses philosophischen Ansatzes ist eine methodologische Hauptstütze der Känologie und erfordert eine Rekapitulation *en détail*.

2.2.2.1. Statik und Dynamik

„Der Widerspruch ist nicht, wozu Hegels absoluter Idealismus unvermeidlich ihn verklären mußte: kein heraklitesch Wesenhaftes. Er ist Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff. Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will.“⁷

Das für die Känologie relevante Werden gebiert sich aus der auf dem Widerspruch gründenden Dynamik des Denkens. Der Widerspruch – es ist noch einmal wiederholt – ist nicht der Widerspruch zwischen zwei Meinungen oder zwei Begriffen, wie in der klassischen Dialektik, sondern der Widerspruch zwischen dem Begriff und der Sache. Adorno zeigt das in seiner Vorlesung zur Negativen Dialektik unermüdlich an.

„Wenn ich also von Dialektik hier rede – und ich bitte Sie, sich darüber von vornherein klar zu sein und nicht nach dieser äußerlichen Skelettierung zu suchen –, dann meine ich dabei die Fiber des Denkens, seine innere Struktur: die Art, in der der Begriff, mit Hegel zu reden, sich bewegt, nämlich auf sein Gegenteil, das Nichtbegriffliche, hin – und nicht auf eine Art Denkarchitektur sich zu spannen, die Ihnen hier ohne Frage versagt bleiben wird.“⁸

Damit stellt sich Negative Dialektik in direkte Konkurrenz zur fundamentalen wissenschaftlichen Vorannahme, dass Werkzeuge bereit lägen, die eine Identität zwischen dem Begriffenen und dem Begriff herstellen könnten. Wird dieser Annahme nicht gefolgt, ob nun vom

⁶ Vgl. Heidegger: Was heißt denken?, 1984, S. 11.

⁷ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 17.

⁸ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 16f. – „[D]er Begriff des Widerspruchs, und zwar des Widerspruchs in den Sachen selbst, des Widerspruchs *im* Begriff, nicht des Widerspruchs *zwischen* Begriffen, wird in dem, was wir besprechen, eine zentrale Rolle spielen.“ Ebd., S. 17. Die oben dargelegte notwendige Unabgeschlossenheit der Dialektik ergibt sich aus dem Charakter des Widerspruchs und verstellt der Negativen Dialektik den Gang zum Ganzen, wie ihn Hegel vorschlägt und darüber hinaus jegliche nicht-dialektische Wissenschaft ontologisch voraussetzt. „Da aber jene Totalität sich gemäß der Logik aufbaut, deren Kern der Satz vom ausgeschlossenen Dritten bildet, so nimmt alles, was ihm nicht sich einfügt, alles qualitativ Verschiedene, die Signatur des Widerspruchs an.“ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 17.

forschenden Menschen oder dessen Objekt selbst, so halte Wissenschaft an vor diesem die Aporie bergenden Widerspruch.⁹ „[A]lles das, was sich widerspricht, soll aus der Logik ausgeschlossen sein, – und es widerspricht sich dann einfach eben all das, was der Identitätssetzung nicht entspricht.“¹⁰ Der Skandal der Dialektik, ihr Eingeständnis keine für die Alltagswissenschaft akzeptable Methode auszuformen, da sie dem vereinheitlichenden Diktat von Identität nicht folgt, schlägt um in die Ausweisung der Willkür von alltagswissenschaftlichem Identitätszwang und darauf gründender Methode. Der Skandal der Dialektik wird zur Kritik an Wissenschaft als Standpunktphilosophie. „Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität. Sie bezieht nicht vorweg einen Standpunkt.“¹¹

„Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte.“¹²

Dialektik steht damit nicht nur methodologisch auf einer ungünstigen Position innerhalb des Wissenschaftsbetriebs. Sie verdichtet sich darüber hinaus, in der Art ihre Phänomene und ihr Material auszuwählen, gerade dort, wo die Alltagswissenschaft, aufgrund ihrer spezifischen Unzulänglichkeiten in diesem Bereich, Phänomen und Material als wissenschaftlich minderwertig deklariert. Worüber eben nicht ausschließlich *Eindeutiges* und *Ewiges* zu sagen ist, müsse geschwiegen werden. „Diese Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren, ist das Scharnier negativer Dialektik.“¹³ In diesem Sinne wird Dialektik, ausdrücklich als *Negative Dialektik*, *uneindeutig* und *unewig*.

„Die metakritische Wendung gegen *prima philosophia* ist zugleich die gegen die Endlichkeit der Philosophie, die über Unendlichkeit schwadroniert und sie nicht achtet. Erkenntnis hat keinen ihrer Gegenstände ganz inne. Sie soll nicht das Phantasma eines Ganzen bereiten.“¹⁴

⁹ „Durch diesen Identitätszwang also, der durch die Formen unserer Logik auf das Denken ausgeübt wird, nimmt notwendig das, was diesem Identitätszwang sich nicht fügt, den Charakter des Widerspruchs an.“ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 19.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 17.

¹² Ebd., S. 19f.

¹³ Ebd., S. 24. – „Die traditionelle Philosophie glaubt, ihren Gegenstand als unendlichen zu besitzen, und wird darüber als Philosophie endlich, abschlußhaft.“ Ebd., S. 24f.

„Philosophie hat keinen ihrer Gegenstände ganz inne. Sie soll nicht das Phantasma eines Ganzen bereiten[.]“ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 124.

¹⁴ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 25.

Sie ist aber uneindeutig und unewig nur deshalb, weil ihre Sache (in diesem Fall ist es der Begriff) nie vollständig einzuholen ist. Dies ist vor allem dialektische Bescheidenheit gegenüber der Welt, um sich vor der Hybris zu bewahren die ganze Welt zu wissen, noch bevor diese überhaupt betrachtet wird. Das Bedürfnis die Antwort im Vorhinein parat zu haben entspringt dem Einheitsgedanken der Alltagswissenschaft; ohne eine vorher ausgeprägte Antwort kann schlicht keine gültige Frage formuliert werden. Denken aber, so Adorno, sei „an sich schon, vor allem besonderen Inhalt Negieren, Resistenz gegen das ihm Aufgedrängte; das hat Denken vom Verhältnis der Arbeit zu ihrem Material, seinem Urbild, ererbt.“¹⁵ Denken wehrt sich der schieren Identität. Hieraus ergibt sich ein die Statik der Einheit aufrüttelndes dynamisches Moment, nämlich jener Bewegungscharakter, der seit jeher das dialektische Werden bezeichnet und in seiner Selbstbewegung zwischen Statik und Dynamik zu einem dialektischen Hauptproblem gerät, als nämlich Hegel die Spannung beider, so Adorno, nur ausgleichen könne, „vermöge der Konstruktion des Einheitsprinzips, des Geistes, als eines zugleich Ansichseienden und rein Werdenden, unter Wiederaufnahme des aristotelisch-scholastischen *actus purus*.“¹⁶ Hegel kann der Bewegung seiner eigenen Philosophie (noch) nicht gerecht werden und fällt letztlich zurück in ebenjenen Identitätsgedanken, dem seine Philosophie widerspricht.

„Dergestalt miteinander verschränkt, liegen statisches und dynamisches Wesen des Systems immer wieder im Streit. Soll das System tatsächlich geschlossen sein, nichts außerhalb seines Bannkreises dulden, so wird es, sei es noch so dynamisch konzipiert, als positive Unendlichkeit, statisch. Daß es so sich selbst trägt, wie Hegel dem seinen nachrühmte, stellt es still.“¹⁷

Die Kritik Adornos an Hegel ist deshalb zentral für die Negative Dialektik, weil Hegel nicht einfach nur, nach dem alten Spruch, auf den Kopf gestellt zu werden braucht, sondern weil der darin angelegte Schwindel bereits bei Hegel selbst sich anmeldet. „Nicht unfruchtbar wäre es, die Geschichte der neueren Philosophie unter dem Aspekt zu behandeln, wie sie mit dem Antagonismus von Statik und Dynamik im System sich abfand.“¹⁸ Es ist der aus der Bewegung folgende Schwindel durch die Absage an das Ewiggleiche des Einen, der der Dialektik ihren

¹⁵ Ebd., S. 30.

¹⁶ Ebd., S. 36.

¹⁷ Ebd., S. 37. – „Die Antinomie von Totalität und Unendlichkeit – denn das ruhelose *Ad infinitum* sprengt das in sich ruhende System, das doch der Unendlichkeit allein sich verdankt – ist eine des idealistischen Wesens. Sie ahmt eine zentrale der bürgerlichen Gesellschaft nach. Auch diese muß, um sich selbst zu erhalten, sich gleichzu bleiben, zu ‚sein‘, immerwährend sich expandieren, weitergehen, die Grenzen immer weiter hinausrücken, keine respektieren, sich nicht gleich bleiben.“ Ebd.

¹⁸ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 38.

zweifelhaften Ruf beschert. „Dialektik, die nicht länger an die Identität ‚geheftet‘ ist, provoziert, wo nicht den Einwand des Bodenlosen, der an seinen faschistischen Früchten zu erkennen ist, den des Schwindelerregenden.“¹⁹ Die Dynamik von Statik und Dynamik (es ist das methodologisch gewendete Werden von Sein und Werden) ergibt sich aus dem bei Hegel schwelenden Kampf im Innersten des Systems als Systemphilosophie. Es ist der Kampf zwischen dem Begriff und seiner Sache, weshalb jener auch nicht ausschließlich innerhalb des formalen Systems stattfinden könne: „Nicht über Konkretes ist zu philosophieren, vielmehr aus ihm heraus. Hingabe an den spezifischen Gegenstand aber wird des Mangels an eindeutiger Position verdächtigt.“²⁰ In welchem Boden Dialektik wurzelt, wo sie ansetzt, um zur Ewigkeit des Wissens zu gelangen, ist ihr selbst höchstens Satire.

„Der Einwand gegen das Bodenlose wäre gegen das sich in sich selbst erhaltende geistige Prinzip als Sphäre absoluter Ursprünge zu wenden; dort aber, wo die Ontologie, Heidegger voran, aufs Bodenlose schlägt, ist der Ort von Wahrheit. [...] Auf die Tröstung, Wahrheit sei unverlierbar, hat die Philosophie zu verzichten.“²¹

Die Wahrheit als Wurzeln schlagend in ihrer eigenen Ewigkeit hat im dialektischen Denken keinen höheren Stellenwert als den zur Kritik herausfordernden. „Unterm Aspekt des Ansichseins der Wahrheit nicht weniger als dem der Aktivität des Bewußtseins ist Dialektik ein Prozeß: Prozeß nämlich ist die Wahrheit selber.“²²

„Wahrheit, als Prozeß, ist ein ‚Durchlaufen aller Momente‘ im Gegensatz zum ‚widerspruchlosen Satz‘ und hat als solche einen Zeitkern. Das liquidiert jene Hypostasis der Abstraktion und des sich selbst gleichenden Begriffs, welche die traditionelle Philosophie beherrscht.“²³

¹⁹ Ebd., S. 42. – „Demgegenüber wirft Erkenntnis, damit sie fruchte, à fonds perdu sich weg an die Gegenstände. Der Schwindel, den das erregte, ist ein index veri; der Schock des Offenen, die Negativität, als welche es im Gedeckten und Immergleichen notwendig erscheint, Unwahrheit nur fürs Unwahre.“ Ebd., S. 43.

„Das Schwindelerregende ist die Erfahrung des Offenen[.]“ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 189.

²⁰ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 43.

²¹ Ebd., S. 45. – „Auf die Tröstung, Wahrheit sei unverlierbar, hat Philosophie zu verzichten. Eine, die nicht abstürzen kann in den Abgrund, [...] wird, unterm Gebot ihres Sekuritätsprinzips, analytisch, potentiell zur nichtigen Tautologie.“ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 247.

²² Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 282.

Löwith argumentiert ähnlich mit Blick auf die Entwicklung von Hegel zu Nietzsche: „Auch die Wahrheit ist stets in Bewegung, sie ist Selbstunterscheidung und Selbstkritik.“ Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 1995, S. 103.

²³ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 284.

2.2.2.2. Kritik an Hegel

„Entfesselte Dialektik entbehrt so wenig wie Hegel eines Festen. Doch verleiht sie ihm nicht länger den Primat.“²⁴

Der einfachste und gleichzeitig offenkundig schwierigste Gedanke in der Negativen Dialektik ist, dass, was sie kritisiert nicht einfach in gewohnt formal-ontologischer Manier aus der Welt ausgesperrt wird, sondern unter Umständen nur seinen Stellenwert ändert. Die Herausforderung im Nachvollziehen der Bewegung der Negativen Dialektik besteht folglich – und es mutet reichlich banal an – in Folgendem: Kann ich das Feste sein lassen, ohne gleichzeitig damit das feste Sein als Prinzip von Welt, Wissen und allem anderen zu verkünden? Ebendas gelinge Hegel nicht.

„Die Wissenschaft von der Logik [Hegels Buch; MEH] ist ihrerseits abstrakt im einfachsten Sinn; die Reduktion auf die allgemeinen Begriffe merzt vorweg schon deren Widerspiel aus, jenes Konkrete, das idealistische Dialektik in sich zu tragen und zu entfalten sich rühmt. Der Geist gewinnt seine Schlacht gegen den nicht vorhandenen Feind.“²⁵

Hegels System drängt, nicht nur in der *Phänomenologie des Geistes*, sondern auch in der *Wissenschaft der Logik*, zum Ganzen, zum Höchsten und zur Totalität. Das nicht gänzlich im Begriff aufgegangene Nichtbegriffliche, das außerhalb des Systems Befindliche, besteht in letzter Konsequenz nicht der Tendenz zur Vereinheitlichung. Adorno verspricht nicht weniger als den Versuch auf sich zu nehmen, was außerhalb des Systems steht in gewissem Sinne doch systematisch einzuholen, ohne es dabei allerdings, wie Hegel, einem mit sich selbst identischen Höchsten zu opfern: „Das, was ich versuche und was ich Ihnen darstellen möchte, sei nun tatsächlich nichts anderes als die Möglichkeit von Philosophie in einem verbindlichen Sinn ohne System und ohne Ontologie, – darauf möchte ich eigentlich hinaus“.²⁶ Bei Hegel verbleibt das Andere stets im Gleichen, oder genauer, es kommt zu diesem zurück. Das Andere ist eben nicht

²⁴ Adorno: *Negative Dialektik*, 2015, S. 48.

²⁵ Ebd., S. 49. – „Indem die Hegelsche Logik immer schon es mit dem Medium des Begriffs zu tun hat und auf das Verhältnis des Begriffs zu seinem Inhalt, dem Nichtbegrifflichen, selber nur allgemein reflektiert, ist sie der Absolutheit des Begriffs, welche sie zu beweisen sich anheischig macht, vorher schon sicher.“ Ebd.

²⁶ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, 2014, S. 53.

ganz anders bei Hegel.²⁷ Philosophie verharret dabei in behaglicher Zurückgebliebenheit, indem bei Hegel der Begriff in seiner Bewegung zu sich selbst zurückkommt, ergo nicht über sich hinaus gehen kann. Auf der anderen Seite ist es gerade das Nichtbegriffliche, das bei Adorno zur Bewegung des Begriffes erst ermächtigt. Es sei das Los der Philosophie „mit Begriffen und über Begriffe zu reden; und dadurch ist von vornherein schon das, worum es in der Philosophie geht – nämlich das Nichtbegriffliche, das worauf die Begriffe sich beziehen –, aus ihr ausgeschlossen.“²⁸ Das Nichtbegriffliche mithineinzunehmen in den Begriff, ist die eigentliche Kritik an Hegel und noch mehr an jeglichem – in Adornos Wort – Positivismus und Formalismus. Die Paradoxie das Nichtbegriffliche mit dem Begriff aufschließen zu können, wird dialektisch ebenso leicht eingeholt, wie sie außerhalb der Dialektik propagiert wird. „Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert.“²⁹ Dem Denken über Nichtbegriffliches und über den Begriff Hinausgehendes, wird nicht spitzfindig vorgeworfen, mit Begriffen zu arbeiten. Denn, „[d]enken ohne Begriff ist keines.“³⁰ Die Negative Dialektik ist ebenso Philosophie anhand des Begriffes, wie sie dem Begriff das Nichtbegriffliche nicht vollständig unterwirft. An dieser Paradoxie entwickelt sich ihre Selbstbewegung. *Prima philosophia* sowie Dualismus sind ihr beides einerlei in deren Tilgung des Nicht-Identen und sie respektiere „als Denken, das zu Denkende, den Gegenstand auch dort, wo er den Denkregeln nicht willfahrt“.³¹

„Nichts führt aus dem dialektischen Immanenzzusammenhang hinaus als er selber. [...] Solche Dialektik ist negativ. Ihre Idee nennt die Differenz von Hegel.“³² Adorno radikalisiert die dialektische Bewegung der Hegelschen Logik, indem er deren Selbstbezogenheit und Selbstaufhebung bis dorthin erlaubt, wo über jenes Selbst hinausgegangen wird und der fest gerahmte Immanenzraum endet. Das macht die Negative Dialektik nicht postwendet zu einer Transzendentalphilosophie, sondern weist – durchaus in Hegelschem Sinne – auf die innere Vermittlung sogar von Immanenz und Transzendenz hin. Es ist das, auch logisch, eine Möglichkeit dem

²⁷ „Das Andere ist in ihm [im Fürsichsein; MEH] nur *als* ein Aufgehobenes, als *sein Moment*; das Fürsichsein besteht darin, über die Schranke, über sein Anderssein so hinausgegangen zu sein, daß es als diese Negation die unendliche *Rückkehr* in sich ist.“ Hegel: Wissenschaft der Logik I, 2017, S. 175.

²⁸ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 95.

Rolf Tiedemann weist in der editorischen Nachbemerkung der *Negativen Dialektik* auf eine Notiz im Handexemplar Adornos vom Mai 1965 hin, die ebenjenen Umstand des Vorranges der Begriffe in der Philosophie und die damit einhergehende Vorentscheidung für einen Idealismus benennen, da Philosophie ihre Sachen nicht in den Text kleben könne. „Aber Philosophie vermag dies ihr notwendig gesetztes $\psi\epsilon\delta\omicron\varsigma$ selbst zu erkennen, zu nennen; und wenn sie von dort weiterdenkt, zwar nicht es zu beseitigen aber so sich umzustrukturieren daß alle ihre Sätze in Selbstbewußtsein jener Unwahrheit getaucht sind. Eben das ist die Idee einer negativen Dialektik. Zentral.“ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 531.

²⁹ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 62. – „Der Logik der Widerspruchslosigkeit bliebe es anstößig; allein Dialektik kann es in der Selbstkritik des Begriffes begreifen.“ Ebd., S. 139.

³⁰ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 105.

³¹ Ebd., S. 142ff.

³² Ebd., S. 145.

Identitätszwang Hegels zu entkommen; und dies nicht aus thetischem Kalkül, sondern aus der Selbstwerdung der Sachen. „Was nichts toleriert, das nicht wie es selber wäre, hintertreibt die Versöhnung, als welche sie sich verkennt. Die Gewalttat des Gleichmachens reproduziert den Widerspruch, den sie ausmerzt.“³³ Die Trennung von Form und Inhalt gerät der Dialektik abermals zu einem ihr wesentlich Fremden.

„Tatsächlich ist Dialektik weder Methode allein noch ein Reales im naiven Verstande. Keine Methode: denn die unversöhnte Sache, der genau jene Identität mangelt, die der Gedanke surrogiert, ist widerspruchsvoll und sperrt sich gegen jeglichen Versuch ihrer einstimmigen Deutung. Sie, nicht der Organisationsdrang des Gedankens veranlaßt zur Dialektik. Kein schlicht Reales: denn Widersprüchlichkeit ist eine Reflexionskategorie, die denkende Konfrontation von Begriff und Sache.“³⁴

So ist auch die Methode der Känologie keine systemisch-aufbauende, sondern eine wesentlich ephemere-analytische. Die Analysis ergibt sich dabei aber nicht aus der jeweiligen Auswahl und Abtrennung von Einzelphänomenen aus dem gegebenen Ganzen, sondern ist selbst die persistente Auflösung des Gesamtphänomens des Neuen.

„Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruches willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken. Widerspruch in der Realität, ist sie Widerspruch gegen diese. Mit Hegel aber läßt solche Dialektik nicht mehr sich vereinen. Ihre Bewegung tendiert nicht auf die Identität in der Differenz jeglichen Gegenstandes von seinem Begriff; eher beargwöhnt sie Identisches. Ihre Logik ist eine des Zerfalls[.]“³⁵

Der Widerspruch geht damit schlussendlich über den Streit zwischen Standpunkten oder die Herauslösung spezifischer Teilaspekte eines Phänomens hinaus und legt sich als immer schon in den Sachen enthaltener und zwischen den Sachen und dem Denken auftretender dar. „Der Gegensatz des Denkens zu seinem Heterogenen reproduziert sich im Denken selbst als dessen immanenter Widerspruch.“³⁶

³³ Ebd., S. 146.

³⁴ Ebd., S. 148.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., S. 149.

„Dialektische Erkenntnis hat nicht, wie ihre Gegner es ihr vorrechnen, von oben her Widersprüche zu konstruieren und durch ihre Auflösung weiterzuschreiten, obwohl Hegels Logik zuweilen derart prozediert. Statt dessen ist es an ihr, der Inadäquanz von Gedanke und Sache nachzugehen; sie an der Sache zu erfahren.“³⁷

Der Widerspruch wird folglich nicht von der Dialektik gesetzt, sondern ist wesentlich dem Werden von Begriff und Sache innerlich. Negativ gewendet bedeutet Negative Dialektik demnach die Nichtbefolgung des philosophischen Axioms durch logische Identität von Begriffen zu identifizierendem Denken zu gelangen³⁸; sowie die Absage, jedwede nicht-identifizierende Denkbewegung als nicht-wissenschaftlich abzutun. Adornos Negative Dialektik gelangt an diesem Punkt in einen ebenso strikten Gegensatz zur Dialektik Hegels, wie zu nicht-dialektischer Philosophie, denn jene sei nicht mehr als eine einzige gigantische Tautologie.³⁹ Hegels Beharren auf Ursprung und sein gedanklicher Zirkel belegen dies.

„Als idealistische war auch Dialektik Ursprungsphilosophie. Hegel verglich sie mit dem Kreis. Die Rückkehr des Resultats der Bewegung in ihren Beginn annulliert es tödlich: dadurch sollte die Identität von Subjekt und Objekt fugenlos sich herstellen. Ihr erkenntnistheoretisches Instrument hieß Synthesis.“⁴⁰

Die Synthese, dieses bei und für Adorno furchterregende Wort, ist das sich zu einem Begriff zusammengezogene Identitätsdenken Hegels. Dessen Widerspruch bleibt Rückwärtsbewegung (zum Sein) und die sich daraus ergebenden „Synthesen pflegen – und es wäre sehr lohnend, wenn die Analyse das einmal bin ins einzelne verfolgen würde – darin zu bestehen, daß *in* der Antithesis, nachdem sie einmal gesetzt ist, die Thesis doch wieder sich geltend macht.“⁴¹ Negative Dialektik negiert das. Denn: „Unmittelbar ist das Nichtidentische nicht als seinerseits Positives zu gewinnen und auch nicht durch Negation des Negativen. Diese ist nicht selbst, wie bei Hegel, Affirmation.“⁴²

³⁷ Ebd., S. 156.

³⁸ Vgl. ebd., S. 157.

³⁹ Vgl. Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 47.

⁴⁰ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 158.

⁴¹ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 50f.

⁴² Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 161. – „Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt im Innersten von Dialektik das antidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle Logik, welche *more arithmetico minus mal minus als plus verbucht*.“ Ebd.

„Die Negation der Negation macht diese nicht rückgängig, sondern erweist, daß sie nicht negativ genug war; sonst bleibt Dialektik zwar, wodurch sie bei Hegel sich integrierte, aber um den Preis ihrer Depotenzierung, am Ende indifferent gegen das zu Beginn Gesetzte. Das Negierte ist negativ, bis es verging. Das trennt entscheidend von Hegel.“⁴³

Damit ist der Bruch mit Hegel vollzogen, auch wenn Adorno stets demütig betont, dass er all jene Gedanken bereits, zumindest tendenziell, in Hegels Philosophie enthalten sehe.⁴⁴ Außerdem bleibe Hegel zu verteidigen „gegen den altgewohnten Vorwurf der ‚Zwangsjacke der Dialektik‘. Es ist die Zwangsjacke der Welt. Nicht anders ist das Offene zu denken als durch das ungemilderte Bewußtsein der Versperrtheit, des verkehrten Wesens“.⁴⁵ Adornos Negative Dialektik ist realistisch und material im nachdrücklichen Sinne, denn nicht *über* Konkretes sei zu philosophieren, „vielmehr aus ihm heraus, indem die Begriffe darum sich versammeln. Hegels Satz, das Besondere sei das Allgemeine, ist die schneidendste Kritik an ihm; ihr wäre Genüge zu tun“.⁴⁶ Hegels Satz, wonach sich die betrachtete Negativität zum Wendungspunkt der Bewegung des Begriffes mache⁴⁷, wird in der Negativen Dialektik ernst genommen.

Abschließend ist auf Adornos Interpretation der Hegelschen Ontologie hinzuweisen, die er nicht selten zu einer Kritik an der Heideggerschen Fundamentalontologie weiterführt und die sich zu einer negativen definatorischen Annäherung an die Negative Dialektik eignet. Hegel weigere sich demnach „mit dem Etwas anstatt mit dem Sein zu beginnen. [...] Hegel indessen kann selbst die minimale Spur von Nichtidentität im Ansatz der Logik nicht ertragen, an die das Wort ‚etwas‘ mahnt“.⁴⁸ Die Sache, der Gegenstand sei ungeeignet zum Beginn der philosophischen Betrachtung, da sie sich durch Nichtidentität auszeichne. Die dialektische Bewegung – dies eine weitere Stütze in Adornos Argumentation – ist in der Sache selbst vorzufinden und dies schließlich sei belegt durch Hegels Ansatz beim leeren und reinen Sein. Ein Umstand, der bemerkenswerterweise auch von Heidegger moniert wird.

„Und wenn schließlich *Hegel* das ‚Sein‘ bestimmt als das ‚unbestimmte Unmittelbare‘ und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner ‚Logik‘ zugrunde legt, so hält er sich in derselben Blickrichtung wie die antike Ontologie, nur daß er das von Aristoteles

⁴³ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 162.

⁴⁴ Vgl. Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 38f.

⁴⁵ Ebd., S. 239.

⁴⁶ Ebd., S. 246.

⁴⁷ Vgl. Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 563.

⁴⁸ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 139.

schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen ‚Kategorien‘ aus der Hand gibt.“⁴⁹

Doch liegen Heideggers und Adornos Blickwinkel auf die Einheit des Seins diametral gegeneinander. Während jener nämlich dem Sein jeden weiteren Inhalt subsumieren möchte und die Hegelsche Einheit folglich als schwache interpretiert, geht diesem die fundamentale Vereinheitlichungstendenz des Seins, umso mehr noch als allgemeines und unbestimmtes, über die Wirklichkeit des Gegensatzes von Begriff und Sache hinaus. „Gerade in den Brüchen zwischen Erfahrung und Begriff muß Verständnis einhaken.“⁵⁰ Diese Brüche habe Hegel zwar geholfen philosophisch und methodisch in das Denken einzuführen, sie selbst aber nicht zur Konsequenz getrieben; auch seien dies dieselben Brüche, die, so Adorno, „hundert Jahre nach ihm, in der Phänomenologie Husserls und seiner Schule, methodisch sich einbekannte[n]. Sein Denkverfahren ist paradox.“⁵¹ Der Widerspruch, der die gesamte Bewegung des dialektischen Denkens antreibt, das in letzter Konsequenz der Gleichschaltung von Beobachtung und Beobachtetem widerspricht, verläuft von Hegel zu Husserl. An Adornos Seitenhieben gegen Heidegger ist das abzulesen.

„Die gegenwärtige [Philosophie; MEH] fällt entweder, wo überhaupt von Inhaltlichen gehandelt wird, in Belieben der Weltanschauung zurück oder in jenen Formalismus, jenes ‚Gleichgültige‘, wogegen Hegel aufgestanden war. Die Entwicklung der Phänomenologie, die einmal von Bedürfnis nach Inhalt beseelt war, zu einer jeden Inhalt als Verunreinigung fortweisenden Anrufung des Seins belegt das historisch.“⁵²

Bei aller grundlegenden Kritik an der Ontologie Heideggers, fällt die Kritik an dessen Denkbewegung wiederum ähnlich der Kritik an Hegel aus: „Heidegger gelangt bis an die Grenze der dialektischen Einsicht in die Nichtidentität in der Identität. Aber den Widerspruch im Seinsbegriff trägt er nicht aus. Er unterdrückt ihn.“⁵³ Es ist, so der wiederkehrende Ton Adornos,

⁴⁹ Heidegger: Sein und Zeit, 2006, S. 3. – „Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert. Man sagt: ‚Sein‘ ist der allgemeinste und leerste Begriff.“ Ebd., S. 2.

⁵⁰ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 368.

⁵¹ Ebd., S. 369.

⁵² Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 19.

Zu Heidegger und den „neuen Ontologien“: „Das dringlichste ihrer Bedürfnisse heute scheint das nach einem Festen. Es inspiriert die Ontologien; ihm messen sie sich an. [...] Das Unverrückbare möchte das verurteilte Alte konservieren.“ Ebd., S. 100.

⁵³ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 110.

weniger der eigentliche Aufbau und Inhalt in den Philosophien Hegels oder Heideggers, sondern vielmehr deren fehlende Konsequenz, die die philosophische Apparatur dann doch wieder zum Stillstand verurteilt. „Die Nichtidentität in der absoluten Identität vertuscht er [Heidegger; MEH] wie eine Familienschande.“⁵⁴ Adornos *tour de force* ist der Anspruch dieser (ontologischen) Identität zu entsagen. „Kritik an der Ontologie will auf keine andere Ontologie hinaus, auch auf keine des Nichtontologischen. Sie setzte sonst bloß ein Anderes als das schlechthin Erste“.⁵⁵

2.2.2.3. *Das Negative der Dialektik*

„Dies Negative, Falsche, zugleich jedoch Notwendige ist der Schauplatz von Dialektik.“⁵⁶

Adornos Negative Dialektik ist nicht als negative Überformung der Hegelschen positiven konzipiert. Sie nimmt nicht Hegel und stellt ihn wahlweise auf die Füße oder auf den Kopf, sondern sie weist die Negativität in den Sachen nach. Negative Dialektik verbietet sich die gängige Praxis Phänomene solange zu vereinheitlichen und zurechtzustutzen, bis sie fehlerfrei und passgenau in der Schablone der Betrachtung aufgehen.

„Philosophie hat nämlich keinen Gegenstand absolut garantiert; philosophisch wird eigentlich nur dort gedacht, wo der Gedanke fehlgehen kann, wo er fehlbar ist. Im Augenblick, wo dem philosophischen Gedanken nichts passieren kann, das heißt, wo er bereits im Bereich der Wiederholung, der bloßen Reproduktion angesiedelt ist, in diesem Augenblick hat die Philosophie ihren Zweck bereits verfehlt.“⁵⁷

Negative Dialektik gibt damit philosophische Sekuritäten auf. Nachdem Anfang und Ende sowie die Ewige Wahrheit fahren gelassen wurden, beginnt nunmehr der Abbauprozess von Einheit und Identität im Sinne der philosophischen Ganzheit. Das Auf-das-Ganze-Gehen der Philosophie opfert sich, eben gerade durch ihren Anspruch, einem spekulativen Denken, dessen

Auch Gadamer weist auf Gemeinsamkeiten der Hegellektüre Adornos und Heideggers hin, wenn auch die daraus abgeleitete Nähe angesichts tatsächlich fundamentalontologischer Differenzen nicht ohne Weiteres zu konstatieren ist: „[E]s ist schon seltsam genug, daß Adorno in seiner ‚Negativen Dialektik‘ nie realisiert hat, wie nahe er selbst mit Heidegger zusammenrückt, sobald man Heidegger von seiner Hegelkritik her sieht.“ Gadamer, Hans-Georg: Plato, in: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen 1987 (Gesammelte Werke 3), S. 242.

⁵⁴ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 111.

⁵⁵ Ebd., S. 140.

⁵⁶ Ebd., S. 175.

⁵⁷ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 127.

Dynamik sie sich vorgenommen hatte, zu entkommen.⁵⁸ Das Ganze wird Adorno zum Unwahren. Die Negative Dialektik gesteht sich ein, die Welt nicht abschließend erklären zu können. Dass andere Theorien sich, aus welchen Gründen auch immer, ihre eigene Unmöglichkeit verdecken, um ebendiese als Möglichkeit propagieren zu können, ist der Negativen Dialektik Anreiz zur Kritik. Und Adorno will die Dialektik nicht einfach nur öffnen – sie sei dann nur eine weitere positive, ohne Abschlusscharakter –, sondern er zielt auf eine qualitative Differenz ab, in welcher sich Kategorien ändern: Synthese sei nicht mehr das Höhere.⁵⁹

„Gleichsam bewußtlose Versenkung des Bewußtseins in die Phänomene. Dies gemeint mit ‚Wahr sind nur die Gedanken, die sich selbst nicht verstehen‘. Der Gedanke, der sich selbst versteht, schon über sich hinaus und insofern unwahr. Damit verändert Dialektik sich qualitativ. | Systematische Einstimmigkeit zerfiele.“⁶⁰

Es geht Adorno um die Unterwerfung unter das Objekt der Beobachtung; dies ist nicht viel mehr als dem Subjekt seine Wortbedeutung angedeihen zu lassen (siehe *Kap. 2.3.4. Subjekt-Objekt*). Es sei an dieser Stelle noch einmal wiederholt: „Daher ist der Nachweis des Objekts als eines innerdialektischen Moments der springende Punkt einer negativen Dialektik“.⁶¹ Erst indem Denken diesen Akt vollführe, erst wenn es „den Gegenständen sich überläßt, wird [es] inhaltlich“.⁶² Das Negative in den Sachen selbst, ihr Widerspruch zu ihrem Begriff, stellt ihre inhaltliche Besonderheit gegenüber der formellen Allgemeinheit des Begriffes dar. Dieser Umstand ist zentral für eine Negative Dialektik und kann auch nicht von einem allgemeinen Begriff der Besonderheit – wie beispielsweise bei Hegel – eingeholt werden. „Der allgemeine Begriff von Besonderheit hat keine Macht über das Besondere, das er abstrahierend meint.“⁶³

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 143. – Gerade die im Anspruch auf Ganzheit liegende Forderung nach Unfehlbarkeit einer Theorie verstümmle deren philosophische Leistungskraft. „[E]s liegt auf der anderen Seite [...] ja doch auch eine tiefe Nötigung darin, daß eine Theorie, die überhaupt aufs Ganze geht, die also dem Begriff der Theorie gerecht wird und die nicht einfach Theorie opfert, daß eine solche Theorie selber zu spekulativen Begriffen verhalten wird. Nur daß diese spekulativen Begriffe dann eben jener Fehlbarkeit selber auch unterliegen, von der ich Ihnen zu Beginn dieser Stunde gesagt habe, daß sie vom Wesen der Philosophie selber untrennbar sei.“ Ebd., S. 143.

⁵⁹ Vgl. Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 167.

⁶⁰ Ebd., S. 179.

⁶¹ Ebd., S. 197.

⁶² Ebd., S. 205.

⁶³ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 175. – Adorno selbst illustriert dieses Besondere anhand der Verwandlungen von Jakob im Märchen *Der Zwerg Nase*. Jakob kann sich selbst nicht zurückverwandeln und erlösen. „Es bedarf des Anstoßes von außen, der Weisheit der Gans Mimi. Solcher Anstoß ist der Philosophie, und der Hegelschen am meisten, Ketzerei.“ Ebd., S. 183. – „Aber auch der Sprung ist nicht zu hypostasieren wie bei Kierkegaard. Sonst verlästert er die Vernunft.“ Ebd., S. 184. – Die Schwierigkeit besteht folglich (noch) nicht in der Frage, ob und wie der Ausbruch gelingt, sondern – und das ist von ungemeiner Wichtigkeit für die kritische Verve der Negativen Dialektik – inwiefern die Vorstellung eines Besonderen, eines zum Stand heute Negativen und also Neuen, Enttäuschung über das verlorene Allgemeine hervorruft oder zumindest hervorrufen kann: „Die

„Das Prinzip absoluter Identität ist in sich kontradiktorisch. Es perpetuiert Nichtidentität als unterdrückte und beschädigte. Die Spur davon ging ein in Hegels Anstrengung, Nichtidentität durch die Identitätsphilosophie zu absorbieren, ja Identität durch Nichtidentität zu bestimmen. Er verzerrt jedoch den Sachverhalt, indem er das Identische bejaht, das Nichtidentische als freilich notwendig Negatives zuläßt, und die Negativität des Allgemeinen verkennt.“⁶⁴

Egal wie lange Hegel die dialektische Bewegung sich selbst in positiver Identität zuwenden lassen kann, „[a]uch im Äußersten ist Negation der Negation keine Positivität“.⁶⁵ Die Lösung dieses Problems sieht Adorno in einer Anleihe der Nietzscheschen Bewegung des sich *gegen* sich selbst Wendens. „Dazu muß Dialektik, in eins Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs und dessen Kritik, in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren.“⁶⁶ Das herausfordernde Kunststück dabei ist, im „Medium des Begriffs“ bleiben zu müssen.

(Negative) Dialektik „zerstört den Identitätsanspruch, indem sie ihn prüfend honoriert. Darum reicht sie nur so weit wie dieser. Er prägt ihr als Zauberkreis den Schein absoluten Wissens auf. An ihrer Selbstreflexion ist es, ihn zu tilgen, eben darin Negation der Negation, welche nicht in Position übergeht.“⁶⁷

Damit weist die Negative Dialektik neben ihrem transzendentalen Moment des Sprunges ein immanentes der Sprache auf. Sie funktioniert nur innerhalb des Begriffes und möchte diesen aus sich heraus ausheben. „Dialektik ist das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen her auszuberechnen, ist objektiv ihr Ziel.“⁶⁸ Diese paradoxe Stellung des Begriffes – weiter aber als gleichzeitig Begriffliches und Nichtbegriffliches – ist nun wiederum keine aporetische Paradoxie, sondern bewegungs- immanent und damit schließlich werdend zum kritischen Begriff des Begriffes.

Enttäuschung darüber jedoch, daß gänzlich ohne Sprung, in eigener Bewegung, die Philosophie aus ihrem Traum nicht erwacht; daß sie dazu dessen bedarf, was ihr Bann fernhält, eines Anderen und Neuen – diese Enttäuschung ist keine andere als die des Kindes, das bei der Lektüre von Hauffs Märchen trauert, weil dem von seiner Mißgestalt erlösten Zwerg die Gelegenheit entgeht, dem Herzog die Pastete Souzeraine zu servieren.“ Ebd.

⁶⁴ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 312.

⁶⁵ Ebd., S. 385. – „Den undialektischen Konstanten bei Hegel, welche die Dialektik Lügen strafen und ohne die doch keine Dialektik wäre, kommt soviel Wahrheit zu, wie Geschichte als Immergleichheit, als schlechte Unendlichkeit von Schuld und Buße so verlief, wie Hegels Kronzeuge Heraklit schon in archaischen Zeiten es erkannte und ontologisch überhöhte.“ Ebd., S. 332.

⁶⁶ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 397.

⁶⁷ Ebd., S. 398.

⁶⁸ Ebd. – „Sie faßt mit den Mitteln von Logik deren Zwangscharakter, hoffend, daß er weiche. Denn jener Zwang ist selber der mythische Schein, die erzwungene Identität.“ Ebd.

„Durch das, was ich gesagt habe, wird Ihnen deutlich geworden sein, daß der Begriff der Dialektik, der negativen Dialektik – und das dürfte auch die Wahl des Terminus negativ nicht unwesentlich stützen – *kritisch* wird; daß also eine Art von Dialektik, der es nicht darauf ankommt, wie der späte Hegel es gefordert hat, in allen Negationen das Affirmative zu finden sondern das Gegenteil, – das sie sich *kritisch* zu verhalten hat. [...] Ich würde denken, die beiden Termini Kritische Theorie und Negative Dialektik bezeichnen das gleiche.“⁶⁹

Die eigentliche Bewegung der Negativen Dialektik ist, ihr Name legt es bereits nahe, die kritische Auflösungserscheinung der Hegelschen positiven. Das Nichtbegriffliche wird nicht nur nicht ausgesperrt aus dem Begriff, sondern eben mit dem Begriff angegangen. Adorno spricht der Philosophie gegen Wittgenstein zu, sagen zu müssen, was nicht sich sagen lasse und an diesem Widerspruch ihre Arbeit zu entdecken: „Insofern [ist] ihr eigener Begriff widerspruchsvoll, in sich dialektisch. | Utopie der Erkenntnis: das Begrifflose mit dem Begriff aufzuschließen, ohne es ihm gleichzumachen.“⁷⁰

Die Negative Dialektik bricht aus aus dem geschlossenen System Hegels, aber sie tut das mit den Mitteln, die sie bereits im System vorfindet: „Negativ ist Dialektik vermöge der Negativität ihres Objekts“.⁷¹ Sie verschreibt sich damit der philosophischen Betrachtung und ihrem Phänomen, ihrem Objekt, das in sich widersprüchlich und also dynamisch-werdend ist. „Die Kraft der negativen Dialektik ist die des in der Sache nicht Realisierten.“⁷² Das Ausgeliefertsein an das Objekt, „Der Vorrang des Inhalts äußert sich als notwendige Insuffizienz der Methode“⁷³ und damit drängen sich Überlagerungen zwischen der Negativen Dialektik und der Phänomenologie auf.

⁶⁹ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 36f.

⁷⁰ Ebd., S. 100. – An dieser Stelle meldet sich außerdem die Adornitische *Konstellation* an: „Ich würde deshalb sagen, daß der Satz von Wittgenstein, daß man über das, was man nicht klar ausdrücken kann, schweigen soll, der antiphilosophische Satz schlechthin sei. Sondern die Philosophie besteht gerade in der Anstrengung, das zu sagen, was nicht sich sagen läßt: nämlich was nicht unmittelbar, was nicht in einem einzelnen Satz oder in einzelnen Sätzen, sondern nur in einem Zusammenhang sich sagen läßt.“ Ebd., S. 111f.

⁷¹ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 207.

⁷² Ebd., S. 220.

⁷³ Ebd., S. 253.

2.2.2.4. *Übergang zur Phänomenologie*

„Daß es mit dem Thema der Triplizität nicht so schrecklich wichtig ist, geht ja nun eben daraus hervor, daß ja dieses Schema nun wirklich der bloß subjektive Abzug, also gewissermaßen die Beschreibung des subjektiven Verhaltens ist, mit dem man an die Sache herangeht, während dieses subjektive Verhalten seinerseits ja nur ein Moment ist, das Hegel dann korrigiert durch jenes andere, das er das ‚reine Zusehen‘ nennt, also durch jenes Völlig-uneingeschränkt-der-Sache-sich-Überlassen.“⁷⁴

Die Schablone von Thesis-Antithesis-Synthesis ist in der Philosophiegeschichte, ob nun wohlwollend oder kritisch gegenüber der Dialektik, genügend als solche herausgestellt worden. Relevanz liegt in „jenem anderen“, nämlich dem Zusehen und dem Sich-der-Sache-Überlassen. Die Negative Dialektik bietet Möglichkeiten zur Herausstellung eines Weges zu, und von, Husserls Phänomenologie. Als gemeinsame Gegenposition zum Positivismus spricht Adorno in seiner Einführungsvorlesung zur Dialektik davon,

„daß die Dialektik in einem gewissen Sinn wirklich das ist, was die Phänomenologie vielleicht mit Unrecht von sich behauptet hat: daß sie nämlich eine nicht-natürliche Einstellung ist, daß sie eine Einstellung ist, die von vornherein dem, was man als gegeben, als Tatsache betrachtet, mit einer gewissen Skepsis begegnet und die Tendenz hat, hinter dem, was Erscheinung ist, was uns als gegeben begegnet, die darin verborgenen Kräfte des Ganzen aufzusuchen.“⁷⁵

Adornos Vorrang des Inhalts folgt derselben Motivation wie die phänomenologische Epoché. Beide kritisieren die ohne Weiteres Sachen und Denken identifizierende Alltagswissenschaft, das eine Mal lebensweltlich, das andere Mal gesellschaftskritisch. Adorno – und bei derart umfangreichen Publikationen „gegen“ die Phänomenologie mag das auf den ersten Blick überraschend erscheinen – nimmt großzügige Anleihen bei der Denkbewegung Husserls, wenn er auch deren Konsequenzen nicht teilt. Verwandtes zur Negativen Dialektik liege jedenfalls in der Phänomenologie Husserls.

„Wenn nämlich Husserl glaubt, daß ich an einem einzelnen Gegenstand durch Weglassen der gewissermaßen zufälligen Elemente dieses Gegenstandes sein reines Wesen, seine Quidditas,

⁷⁴ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 83.

⁷⁵ Ebd., S. 170.

das, was ihn zu dem macht, was er eigentlich ist, heraussehen kann, ohne daß ich dabei auf die Vielheit von derartigen Gegenständen rekurre und das gemeinsame von Ihnen abziehe, dann hat Husserl eigentlich ebenfalls ganz richtig gemerkt, daß der Begriff, der dazu führt, das Einzelne aufleuchten zu lassen, es eben wirklich in seiner Wesentlichkeit zu begreifen, in dem zu begreifen, was es ist, daß der nicht dasselbe ist wie der Ordnungsbegriff, unter dem eine Reihe von Gegenständen als unter ihrer bloßen formalen Einheit befaßt werden. Nur ist auch Husserl, ganz ähnlich darin wie Max Weber, vor dem entscheidenden Schritt zur Dialektik zurückgeschreckt insofern, als auch er an der traditionellen Logik orientiert geblieben ist insofern, als er dann doch das, was ich aus dem Einzelnen heraussehe [...], wieder gedacht hat der Sache nach als nichts anderes als seinen Allgemeinbegriff.“⁷⁶

Adornos Kritik an Husserl betrifft *en gros* dessen Formalismus. Ob es sich dabei um einen allzu starken Fokus auf dessen frühes Werk und hierbei vor allem auf die *Logischen Untersuchungen* handelt, ist an dieser Stelle nicht zu klären. Känologisch relevant ist der Bewegungscharakter im Denken (und in den Sachen) sowohl der Negativen Dialektik wie der Phänomenologie. Die Epoché in ihrer Thematisierung von Welt, ihrem sich Herausnehmen, ihrer damit aber erst die eigene immer schon bestehende Teilnahme an Welt realisierenden Bewegung, ist nun tatsächlich nahe dem kritischen Charakter der Negativen Dialektik.

Die Dialektik „ist nämlich der Versuch, aus dem Gefängnis der Logik, aus dem Zwangscharakter der Logik – in dem in Wahrheit der Zwangscharakter der Gesellschaft ähnlich sich spiegelt, wie wohl die Urform des Urteils das Todesurteil ist – auszubrechen, aber nun nicht auszubrechen in einer fuchtelnd archaisierenden Weise, [...] sondern der Gang der Logik soll mit ihren eigenen Mitteln gebrochen werden, der soll also dadurch gebrochen werden, daß die Logik, und zwar konkret bis in alle ihre Bestimmungen hinein, zum Selbstbewußtsein ihrer eigenen Insuffizienz gebracht wird, und sie soll gleichsam aus ihrer eigenen Kraft heraus zerfallen.“⁷⁷

Auf formaler Ebene heißt das Folgendes: Mit dem Begriff über den Begriff hinausgehen, indem die Logik über sich selbst getrieben wird; bzw. treiben gelassen wird. Dies ist soweit die

⁷⁶ Ebd., S. 239f.

⁷⁷ Ebd., S. 306. – Dies ist eine Bewegung von Kritik, die sogar in den der Känologie weit entfernten Zugängen zum Neuen vorzufinden ist: „Die Umwertung der Werte vollzieht sich dagegen immer nur durch eine werkimmanente Interpretation.“ Groys: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, 1992, S. 85.

Zusammenfassung des bisher Gesagten. Phänomenologie schlage laut Adorno denselben Ton an, sie sei „in einem gewissen Sinn eigentlich auch Kritik am Schlußverfahren.“⁷⁸

„Die Phänomenologie begeht nämlich zwar den Fehler, daß sie glaubt, daß auch da, wo es sich in Wahrheit um Argumente, also um Schlüsse handelt, es sich um unmittelbare Anschauungen handeln würde. [...] Der Impuls jedoch, der dabei zugrunde liegt, der ist kein anderer, als zu zeigen, daß gegenüber irgendeiner bestimmten Erkenntnis, die ihre Sache trifft, die ihrer Sache angemessen ist, das Verhältnis zu den anderen Erkenntnissen nicht das eines Früher oder Später ist, daß Erkenntnisse, die überhaupt welche sind, eigentlich nicht im Verhältnis von bloßen Folgerungen, von formallogischen Konsequenzen zueinander stehen.“⁷⁹

In ihrer Kritik an geltender Wissensproduktion treffen, trotz aller inhaltlicher Differenzen, Negative Dialektik und Phänomenologie aufeinander. Diese in den vordergründig und hauptsächlich methodologischen Bewegungsgesetzen liegende Dynamik beider erlaubt der Känologie über die Differenzen hinwegzugehen, da ihr Interesse eben dem Werden des Neuen gilt und sie als solche von differenten Ontologisierungen ihres eigenen Phänomens nicht fundamental beeinflusst wird. Daraus ergibt sich außerdem, dass ein methodologisches Vorhaben, welches die Überlagerungen von Negativer Dialektik und Phänomenologie nachzuweisen sucht, bei dieser sich auf Husserls Phänomenologie konzentriert, da der Heideggersche Fundamentalismus des Seins, bei aller darin angelegten ureigenen Dynamik, eine zu große Hürde darstellt.⁸⁰

Eine Möglichkeit das Werden der Husserlschen Phänomenologie in den Mittelpunkt zu stellen, lässt sich bei Hans Rainer Sepp nachweisen. Sepp bezieht sich dabei vor allem auf den durch das Fremde angestoßenen Bewegungscharakter der Phänomenologie, der nicht erst als Werden

⁷⁸ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 307. – „Merkwürdigerweise finden sich Rudimente einer solchen Kritik des Schlußverfahrens in der Phänomenologie, die ja denn doch, in sehr viel mehr Hinsichten, als so ohne weiteres ersichtlich ist, innerhalb der bürgerlichen Erkenntnistheorie überhaupt eine der fortgeschrittensten Positionen eigentlich darstellt.“ Ebd., S. 306f.

⁷⁹ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 307. – „Andererseits ist Systematik dem neuzeitlichen Bewußtsein so eingefleischt, daß sogar die unter dem Namen Ontologie einsetzenden antisystematischen Bestrebungen Husserls, von denen dann die Fundamentalontologie sich abzweigte, unwiderstehlich, um den Preis der Formalisierung, ins System sich zurückbildeten.“ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 37.

⁸⁰ „Man könnte also bei Heidegger paradox reden von einem irrational gewordenen System der Philosophie. Es verbindet, könnte man sagen, den Anspruch auf Totalität oder, wie er selber an einer Reihe von Stellen, zumindest von ‚Sein und Zeit‘ noch, sagt, den Anspruch auf Ganzheit mit dem Verzicht aufs Begreifen.“ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 61.

„Also der Weg – und ich geniere mich gar nicht zu sagen, daß ich an dieser Stelle eine gewisse Berührung fühle –, der Weg, der das System gewissermaßen säkularisiert in eine latente Kraft des Bindens der Einzeleinsichten aneinander (anstelle ihrer architektonischen Anordnungen), der scheint mir tatsächlich der einzige Weg, der der Philosophie noch bleibt; nur freilich ein anderer als der, der dabei über den Begriff des Seins ginge und sich der Indifferenz des Seinsbegriffs dabei bedienen würde.“ Ebd., S. 62.

dem Sein von außen zustößt, sondern dessen inneres Werden die Bewegung erst auslöst. In Bezug auf Husserl schreibt er, dass dieser „den Ursprung der Philosophie aus einer spezifischen Begegnungsart mit dem Fremden her [leitete]: Die Erfahrung fremder Sinnwelten ließ die Gültigkeit der eigenen Welt fraglich werden“.⁸¹ Die Bewegung (in) der Phänomenologie weist große Ähnlichkeiten zur Negativen Dialektik auf, die mit dem Begriff über den Begriff hinauswill. Bei Sepp nämlich sind es *Grenzerfahrungen*, die „die Möglichkeit zum diskontinuierlichen Sprung aus der Kontinuität natürlicher Einstellung“⁸² versprechen können. Bleiben die Schnittmengen bis dahin überschaubar, so ändert sich dies bald an einer späteren Stelle von *Über die Grenze*. Die negativdialektische Absage an die Identität des Ganzen und das Sprechen über das, worüber nicht gesprochen werden kann, finden ihre Parallelen in der Unverfügbarkeit von Welt als Ganzer und im meontischen Blick.⁸³ „Transzendenz‘ ist das Immer-schon-Verschobensein aus einem Hier, ohne in einem Dort anzukommen.“⁸⁴ Der Sprung des Werdens – hier transzendental verstanden – ist bei Sepp, ebenso wie bei Adorno, kein nachträglich motiviertes, sondern ein grundlegendes Bewegungsmoment des Werdens. Der Unterschied im Material meldet sich dennoch an, indem Sepp nicht die Sache oder den Begriff, sondern menschliche Existenz ins Zentrum seiner Philosophie stellt. Die (dialektische) Dynamik des Werdens bleibt indes erhalten, wenn er schreibt: „Die Einsicht in das Differenzsein menschlicher Existenz *kann* vielmehr zu einer Konzeption entfaltet werden, die ebenso einheitlich wie ‚in sich gebrochen‘ ist und so die Spannung zwischen Differentem in sich und mit sich austrägt.“⁸⁵ Nach der dialektischen Bewegung der Sache und ihres Begriffes, ausgetragen in der menschlichen Existenz (und in anderen Teilen seines Werkes als Leib)⁸⁶, gelangt Sepp zur känologisch relevanten Frage: „Wie kann solches, das nur im Vollzug das ist was es ist, noch sein, wenn es in die Distanz des Themas rückt?“⁸⁷ Das Neue ist eben solches in ausgezeichnetem Sinne.

⁸¹ Sepp, Hans Rainer: *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, Nordhausen 2014, S. 172.

⁸² Ebd., S. 175. – „Die Konfrontation mit der Grenze der Sinnwelt der Anderen wird zur Grundlage für die Erschütterung meiner gewohnten Welt.“ Ebd., S. 176.

⁸³ „Das Totum gerät erlebnismäßig nur dort in den Blick, wo es begrenzt und in seiner Geltung gefährdet ist. Das prinzipiell unverfügbare Ganze einer Welt lässt diese, solange es sie gibt, nur meontisch erscheinen.“ Sepp: *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, 2014, S. 198.

Die dafür im Werden zugrundeliegende Dynamik sieht Sepp bereits bei Max Scheler dargelegt: „Das aber heißt, dass für Scheler zum Sein des Menschen wesentlich eine umgestaltende Kraft gehört, dass dieses Sein nur ein *Werden* ist, das seine Erfüllung darin findet, ‚die Schranken seines Jetzt-Hier-So-seins zu durchbrechen‘, die jeweilige Wirklichkeit zu ‚transzendieren‘.“ Ebd., S. 208.

⁸⁴ Sepp: *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, 2014, S. 231.

⁸⁵ Ebd., S. 235.

⁸⁶ Z. B.: Sepp, Hans Rainer: *Philosophie der imaginären Dinge*, Würzburg 2017.

⁸⁷ Sepp: *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, 2014, S. 263.

„Dabei darf nicht vergessen werden, dass jede Analyse, die sich nach dem Prinzip ihrer Phänomenadäquatheit zu rechtfertigen vermag, ebenso notwendig wie aber auch nur vorläufig ist, und das meint: von einer nachkommenden nicht einfach abgelöst, sondern überformt werden kann.“⁸⁸

Der Fokus der Phänomenologie auf das Meontische, in den Worten der *Negativen Dialektik*, das Nichtbegriffliche, steht Adorno zufolge außer Frage: „Bergson wie Husserl haben das, das Interesse am Nichtbegrifflichen, innerviert“.⁸⁹ Die Denkbewegungen scheiden sich jedoch am Aktverständnis ihres Werdens. „Die Ausbruchsversuche beider idealistisch, darum gescheitert. Die Objektivität bei beiden ein bloß Subjektives. – Ausbruch nicht als Akt möglich sondern nur durch Selbstreflexion.“⁹⁰ In ihrer Grundhandlung, das Werden des Phänomens bzw. der Sache in die Methode hineinwirken zu lassen, grenzen sich Negative Dialektik und Phänomenologie aber nicht voneinander ab. Beide proklamieren: „Was Phil(osophie) ist, kann man an der Deutung von Phänomenen lernen“.⁹¹ Zu prüfen ist, ob Adornos Befund über die Phänomenologie – soweit es die känologische Vermittlung von Negativer Dialektik und Phänomenologie überhaupt betrifft – zutreffend ist, da er das selbst gesetzte Ziel der Phänomenologie als nicht eingelöst erachtet. „Denken, das den Gegenständen sich überläßt, verinhaltet Philosophie. Danach hat diese seit der Generation von Bergson und Simmel, Husserl und Scheler vergebens sich geseht.“⁹² Und das ist schließlich, wonach Adorno sich, in diesem Sinne an der phänomenologischen Methode orientierend, zugegebenermaßen ausrichtet.

„[D]aß man, indem man an das einzelne Gegebene sich verliert, indem man vor ihm so lange beharrt, bis es sich selber dem Blick ganz darstellt, daß es dadurch aufhört, eben ein solches statisches, gegebenes Letztes zu sein, und daß es sich dadurch enthüllt selber als ein Dynamisches, als ein Prozeß, als ein Werden.“⁹³

⁸⁸ Ebd., S. 273.

⁸⁹ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 99. – In der *Minima Moralia* spricht auch Adorno das Meontische direkt an: „Was ist, wird in Beziehung zu seinem möglichen Nichtsein erfahren.“ Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 89.

⁹⁰ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 99. – Die Frage nach dem Akt (des Neuen) und dessen Verständnis werden in Kap. 2.3. *Känologische Methode* weiter untersucht.

⁹¹ Ebd., S. 181. – „Das Zu den Sachen, das Husserl bloß proklamiert hatte, wäre durchzuführen, ohne daß die Sachen durch ihre erkenntnistheoretischen Kategorien substituiert würden.“ Ebd., S. 238.

⁹² Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 251.

⁹³ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 191. – „Er [der Fetisch des So-und-nicht-anders; MEH] zergeht vorm Beweis, daß es nicht einfach so und nicht anders ist, sondern unter Bedingungen wurde. Dies Werden wohnt in der Sache, so wenig auf den Begriff stillzustellen, wie von seinem Resultat abzuspalten und zu vergessen.“ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 257.

Die große Wirkung Husserls auf Adorno wird im Übrigen von ausgewiesenen Adorno-Spezialisten als fraglos angesehen. Rolf Tiedemann schreibt in den Kommentaren zur *Vorlesung über Negative Dialektik*: „Die Bedeutung

Dies Nichtbegriffliche, das Meontische, das (noch) nicht Seiende des *κατ'ὄψιν* erfordert weiterer Untersuchungen. Heraklit hat ehemals festgehalten: „Die Natur (das Wesen) liebt es sich zu verbergen“ (DK 22B123). Eine Möglichkeit sich diesem Verborgenen zu nähern, stellt die Phänomenologie mithilfe der Epoché dar.

„Ich habe an der Phänomenologie sehr viel Kritik geübt, und vielleicht eine allzu nagende Kritik. Ich möchte heute doch der Phänomenologie (Gerechtigkeit) antun und Sie darauf aufmerksam machen, daß es ein Verdienst von Husserl, aber auch von seinen Nachfolgern ist, daß sie durch ihren Versuch der objektiven Bedeutungsanalyse der Begriffe jedenfalls (danach) getrachtet haben, dieses Moment – (in der subjektiven) Konstitution durch bloßes (Anschauen nicht erst einen Sinn) in die Begriffe hineinzulegen, sondern (als ein) ihnen jeweils schon Innewohnendes (zu erfassen) –, das also tatsächlich zu ergreifen. Sie sind dabei aber nur freilich dann dem Fehler verfallen, daß sie dieses objektive Moment des begrifflichen Gehalts seinerseits fetischisiert, daß sie es stillgestellt haben, zu einem absolut Ansichseienden gemacht haben, das heißt mit anderen Worten: daß sie der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem sich nicht versichert haben.“⁹⁴

des Husserlschen Gedankens, *daß jedes Urteil seinem Sinn nach seine eigene Genesis in sich trägt*, ist für das Denken Adornos kaum zu überschätzen.“ Ebd., S. 333.

⁹⁴ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 293.

2.2.3. Phänomenologie

Die Vermittlung von Dialektik und Phänomenologie in der känologischen Methode geht von der Annahme aus, Phänomenologie selbst weise dialektische Züge auf; *et vice versa*. Das Dialektische an der Phänomenologie zeigt sich an ihren Denkbewegungen, die nahelegen, dass es der Phänomenologie nicht an einem kritisch-negativen Moment fehle. Zu klären ist, inwieweit Phänomenologie kritisch und unter Mitnahme des Negativen zu denken ist. Die in ideologischen Schulstreitigkeiten nahegelegte prinzipielle Unvereinbarkeit von Dialektik und Phänomenologie ist nicht aufrecht zu erhalten. Die phänomenologischen Fragen an das Neue unterscheiden sich nicht grundsätzlich von den bisher genannten: Wo passiert das Neue? Ist es eine noematische oder eine noetische „Kategorie“? Kann ein Tisch genauso neu sein wie eine Idee oder eine mathematische Formel? An diesen Fragen ist der phänomenale Charakter des Neuen herauszustellen. Folglich erarbeitet das vorliegende Kapitel keine (methodologischen) Präzisierungen von Innovation, Kreativität oder einer Logik des Neuen. Als methodische Grundlegung gilt es Phänomenologie an diesem Punkt der Entwicklung einer känologischen Methode (noch) von Materialisierungen des Neuen abzugrenzen. Die Känologie folgt hierbei der Heideggerschen Sicht auf Phänomenologie als vorrangig methodologische. „Der Ausdruck ‚Phänomenologie‘ bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser.“¹

Die Hauptbewegung der phänomenologischen Methode wird im Sinne Eugen Finks verstanden als vorläufig, eine Zeitanalyse ausformulierend und außerdem eines Leitfadens bedürftig.² Dazu wird im ersten Teil von Adornos Kritik an Husserl ausgegangen, im zweiten dessen eigene (methodologische) Bewegung vorgestellt, bis schließlich drittens die Herausstellung känologischer Spezifika eingeleitet wird.

¹ Heidegger: *Sein und Zeit*, 2006, S. 27.

² Vgl. Fink: *Vergegenwärtigung und Bild*, 1930, S. 253.

2.2.3.1. Von Adorno zu Husserl

„Der Versuch, Husserls reine Phänomenologie im Geist von Dialektik zu erörtern, setzt vorab dem Verdacht der Willkür sich aus.“³

Zu klären ist zuerst der känologische Übergang von (Negativer) Dialektik zur Phänomenologie, beginnend mit Adornos direkt ablehnender Auseinandersetzung mit Husserls Philosophie in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Ein Buch, dessen Teile mitunter dreißig Jahre älter sind als die *Negative Dialektik* und das hier vor allem dafür genutzt wird, die später weitaus wohlwollendere Kritik und Anerkennung Adornos in Kontrast zu stellen mit seinen frühen Angriffen auf die Phänomenologie, sowie die sich daraus ergebenden Hinweise für die angestrebte Herausstellung der negativ-dialektischen Momente der Phänomenologie zu skizzieren.⁴

Ein erster und im gesamten Verlauf der Känologie wiederkehrender Aspekt ist jener nach dem Ersten selbst. Husserl möchte, so Adorno, die *prima philosophia* wieder herstellen⁵, also den Grundstein legen nicht nur des absoluten Anfangs, sondern damit auch der Ewigkeit von Wahrheit. *Prima philosophia* und *philosophia perennis* stellen nur zwei Seiten derselben nicht-bewegten Philosophie dar. Aber, „zur Kritik steht der Begriff des absolut Ersten selber“.⁶ Adorno entdeckt darin eine Feststellung der Philosophie in der Bedeutung, dass sich diese eben nicht beweglich halten könne.

„Die harmlos-szientifische Maxime der Husserlschen Phänomenologie, in deskriptiv getreuen Bedeutungsanalysen das Wesen der Begriffe zu erschauen, als ob jeder einzelne, ohne Rücksicht auf den andern und ihre Konstellation, ein unerschütterlich festes Wesen hätte, ermunterte bereits zur Scheinkonkretion.“⁷

³ Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, 2022, S. 12.

⁴ Ein aussichtsreicher Hinweis dazu findet sich bereits bei Gadamer: „Es scheint mir bezeichnend, daß selbst die scharfsinnige wissenssoziologische Kritik, die Adorno an Husserl übt (*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 1956), sich den Gegner [...] zurechtrückt. Der ‚statische Platonismus‘ der ‚Logischen Untersuchungen‘ läßt sich freilich leicht von der Dialektik der Unmittelbarkeit her zersetzen – nur daß Husserl das bereits ab 1907 in der gründlichsten Weise selber besorgt hat. Erst dadurch gibt es überhaupt eine phänomenologische Philosophie. Hätte Adorno das beachtet, wäre er kaum so überrascht, wie nahe Husserl später der Aufhebung der Verdinglichung kommt[.]“ Gadamer: *Die phänomenologische Bewegung*, 1987, S. 120.

⁵ Vgl. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, 2022, S. 13.

⁶ Ebd., S. 14.

⁷ Ebd., S. 45.

Das Feste, Konkrete wiederum sei nur ein Scheinbares. Diese Kritik wird Adorno in seinem späteren Werk gerade an der Husserlschen Phänomenologie nicht mehr üben, wie im vorhergehenden Kapitel dargestellt. In seiner frühen Kritik an Husserl ist es aber gerade dessen (vermeintlicher) Formalismus, der Adorno zu einer dialektischen Kritik der Phänomenologie motiviert. Känologisch von Belang ist die Vermengung von Erstem und Neuem.

„Mit dessen Begriff [des Ersten; MEH] stürzt zugleich der des absolut Neuen, an dem die Phänomenologie partizipierte, ohne eigentlich ein neues Motiv zu bringen, phantasmagorisch auch darin. Erstes und absolut Neues sind komplementär, und der dialektische Gedanke müßte bei der sich entäußern.“⁸

Im werkgeschichtlichen Vorblick auf die Negative Dialektik und deren Verhältnis zum Neuem mutet die Vermengung von Erstem und Neuem fragwürdig an. Aus känologischer Perspektive ist dieses von Adorno sogenannte „absolut Neue“ als Erstes jedoch nichts anderes als Pseudoradikalisierungen des Neuen, wie sie etwa, ins andere Extrem umschlagend, in der Eschatologie auftreten. Der Bezug zum Ersten, ein Konzept von Ewiger Wahrheit und die damit zusammenhängende Kritik an der Alltagswissenschaft stellt im Frühwerk Adornos den Rahmen dar, anhand welchem er sich an der Phänomenologie abarbeitet. Grundtenor dabei ist, Husserl bleibe dem gängigen wissenschaftlichen Standard, trotz gegenteiliger Beteuerungen, anverwandt.

„Husserls Versuch, durch philosophische Meditation den Bann der Verdinglichung zu brechen und in ‚originär gebender Anschauung‘ die ‚Sachen selbst‘, wie die Phänomenologen zu nennen es liebten, ‚in den Griff zu bekommen‘, bleibt der eigenen Absicht nach, im Gegensatz zu Bergson, mit der Wissenschaft einverstanden. Zwar unterwirft er diese der Rechtsprechung der Philosophie, aber erkennt sie zugleich an als deren Ideal. Dadurch erscheint er unvergleichlich viel akademischer als Bergson. [...] Vom Bewußtseins ‚strom‘ ist auch bei ihm die Rede, aber die Konzeption der Wahrheit ist die traditionelle, zeitlos-statische.“⁹

Die Setzung eines Ersten und der daraus folgende Anspruch auf eine Ewige Wahrheit bezeichnen die fundamentalen Bausteine, der für Adorno wie Husserl zu kritisierenden Alltagswissenschaft. Husserl macht auf diesen Umstand in seinem Spätwerk durchaus auch selbst

⁸ Ebd., S. 46.

⁹ Ebd., S. 54f. – „Diese für Husserls gesamte Philosophie verbindliche Norm basiert eben darauf, daß was immer in einer Anschauung sich darbietet, sei es bloße Empfindung oder strukturierte oder kategorial geformte Erscheinung, vom Bewußtsein gelassen betrachtet werden könne, ohne daß das Betrachtete durch den Akt der Betrachtung sich änderte, und ohne Rücksicht auf die innere Zusammensetzung dessen, was da ‚erscheint‘.“ Ebd., S. 142.

aufmerksam und bestätigt dessen für die Philosophie ebenso komplexe wie grundlegende Fragwürdigkeit.

„Aber als Philosophen dieser Gegenwart sind wir in einen peinlichen *existenziellen Widerspruch* hineingeraten. Den Glauben an die Möglichkeit der Philosophie als Aufgabe, also an die Möglichkeit einer universalen Erkenntnis, *können* wir nicht fahren lassen. In dieser Aufgabe *wissen* wir uns als ernstliche Philosophen *berufen*. Und doch, wie den Glauben festhalten, der nur Sinn hat mit Beziehung auf das eine, einzige uns allen gemeinsame Ziel, auf *die* Philosophie?“¹⁰

Adornos Replik, die sich – es sei noch einmal gesagt – in ihrem größten Umfang auf die früheren Schriften Husserls bezieht, entgegnet, dass Husserl „das Denken in seiner verdinglichten Gestalt [akzeptiere], folgt ihr jedoch so unbestechlich, bis sie über sich hinaustreibt“.¹¹ Das Hinaustreiben Husserls Denken über sich selbst wiederum ist eine klar sich zeigende Parallele zur *Negativen Dialektik*. In Adornos Sprachgebrauch könnte in Husserls Philosophie demnach von einem dialektischen Moment gesprochen werden. Adorno versucht mit der Logik zu tun, was Husserl im Denken des Bewusstseins anstrebt. Deshalb ist Adornos weitere Ausführung an dieser Stelle überaus zweifelhaft:

„[D]urch die den Wissenschaften entlehnte Form der phänomenologischen Deskription, die ihm scheinbar nichts hinzufügt, ändert es sich gerade in sich selber. Denken wird aus Denken ausgetrieben. Das ist, trotz der Reduktion der natürlichen Welt, der strenge Tatbestand von Verdinglichung.“¹²

Adornos Kritik an Husserl versandet an zentralen methodologischen Abschnitten in der Enttäu-
schung darüber, Husserl habe zwar dialektisch philosophiert, das aber nicht dermaßen benannt.
Es ist nicht das Denken, das aus ihm selbst ausgetrieben wird, durch die nichts hinzufügende
Hingabe an die Sache, sondern ebenso ein in sich über sich Hinausgehen der phänomenologi-
schen Deskription, wie es das Nichtbegriffliche des Begriffes bei der Negativen Dialektik be-
sorgt. Das Festhalten an *der* Philosophie bei Husserl, sein Ringen mit dem Anspruch nach uni-
versaler Erkenntnis, nichts anderes als die Ewige Wahrheit einer *philosophia perennis*, ist,

¹⁰ Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954, S. 15.

¹¹ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 55.

¹² Ebd., S. 56.

wenn diesem Gedanken in seiner Skandalisierung seines eigenen Widerspruches ebenso gefolgt wird wie der dialektischen Bewegung bei Adorno, schlicht nichts anderes als dessen Verbleiben beim Begriff, welches selbst ein sich verzehrender und unmöglicher Anspruch ist. Adorno sieht das, gesteht Husserl aber nicht zu, dies als Moment seiner Philosophie mit Vorsatz auszusprechen, sondern sieht darin ein gelungenes Missgeschick.

„Der Begriff von Wissenschaft, auf den seine Konzeption der Philosophie sich stützt, hält sich im Sinn des späteren neunzehnten Jahrhunderts für den Triumph gediegener Forscherarbeit über das dialektisch-spekulative Blendwerk. Alle Dialektik seiner Philosophie ereignet sich gegen deren Willen und ist ihr mit der Kraft ihrer eigenen Konsequenz erst abzuwingen. Mit den meisten seiner deutschen Zeitgenossen hat er den Schein des Sophistischen an der Dialektik für bare Münze genommen.“¹³

Kulminationspunkt dieser Kritik der unabsichtlichen Dialektik ist Adornos Interpretation des phänomenologischen Ausschlusses, das heißt der Einklammerung in der Epoché, die Adorno als „Preisgabe der Welt“ auslegt und die mit dem „Ausschluß des Mundanen“ in kartesischer Manier auf das einzige Ich zurückgeworfen werde, „dessen Bewußtseinsinhalte, als unmittelbar gewiß, schlechterdings hinzunehmen sein“.¹⁴ Adorno versteht Ausschluss und Einklammerung synonym. Ein Umstand auf den weiter unten (v. a. Kap. 2.3.3. *Das eingeschlossene Dritte*) noch einmal eingegangen wird, der aber, sofern nun tatsächlich dialektisch gedacht, beim Begriff der *Einklammerung* sich selbst schon der gemeinsamen Bedeutung entzieht. So gerät Adornos Kritik zuweilen, wenn sie auch der Phänomenologie verschämte Dialektik unterstellt, in das Fahrwasser ideologischer Kritik an anderen philosophischen Schulen, die diesen gegenüber die Denkarbeit verweigert, welche für die eigene Theorie erforderlich gemacht wird.

„Erst wenn man von der Suggestion eines radikal neuen und ursprünglichen Ansatzes sich befreit, welche die Phänomenologie wie ihre Nachfolger auszuüben trachtet, und ihrer epistemologischen Tendenz sich nicht versperrt, der, zu ergründen, wie Wissen von Gegenständlichem

¹³ Ebd. – „Nicht, wie es zu Lebzeiten Husserls der Brauch war, ist ihm die Unwissenschaftlichkeit der kategorialen Anschauung als irrationalistisch vorzuwerfen – sein *œuvre* als ganzes opponiert dem Irrationalismus – sondern ihre Kontamination mit Wissenschaft.“ Adorno: *Negative Dialektik*, 2015, S. 77.

Ebendieser Punkt wird etwa bei Heidegger aus der exakt anderen Perspektive betrachtet: „Der Titel ‚Phänomenologie‘ drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: ‚zu den Sachen selbst!‘ – entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als ‚Probleme‘ breitmachen.“ Heidegger: *Sein und Zeit*, 2006, S. 27f.

¹⁴ Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, 2022, S. 93.

überhaupt möglich sei und in der Struktur des Bewußtseins sich auswiese, werden jene Kategorien durchsichtig, welche die Phänomenologie schlechterdings entdeckt zu haben behauptet.“¹⁵

Es ist nicht schwer herauszustellen, dass Phänomenologie eben genau das versucht. An dieser Stelle gerät die *Metakritik der Erkenntnistheorie* in eine Kritik, an welcher nicht mehr eindeutig abzulesen ist, ob es sich um eine unpräzise und bisweilen missverständene Auseinandersetzung mit Husserl handelt, oder aber um eine nötige, wenn auch nicht direkt adressierte, Kritik an Heideggers theologischem Umbau der Phänomenologie. Diese stoße nämlich, so Adorno, „auf der Suche nach dem Was, auf das es sich bezieht, immer wieder nur auf sich selbst“.¹⁶ Und dieser Blick verhexe „alles Werden in Sein: die Wahrnehmung, die ihm selber doch als Akt gilt, ins gleichsam passive Haben des Objekts als eines fertigen vis à vis des Bewußtseins“.¹⁷ Adorno versteht das phänomenologische sich den Sachen selbst Hingeben, als ein die Sache und das Denken gleichschaltendes Moment, als eine Einheit von Selbstgegebenheit, die damit letztlich wirklich im starren, weil fundamentalen und leeren Sein münden würde.

„Von Selbstgegebenheit ließe streng nur dort sich reden, wo der Akt und sein Gegenstand zusammenfielen. Sonst jedoch ist der im Akt gegebene Gegenstand – nach Husserls eigener Terminologie wie der Hegelschen, die er ignoriert – ‚vermittelt‘: er wird ‚gedacht‘ und trägt in sich selbst, auch wo er als Objektives gedacht ist, kategoriale Momente, die keine Operation von seinem ‚Selbst‘ abheben kann. Der Ausdruck Selbstgegebenheit ist eine *contradictio in adjecto* und diese ist die Pointe von Husserls These.“¹⁸

Es ist allerdings überaus fraglich, ob in der Phänomenologie, wo sie nicht onto-theologisch sich gebärdet wie bei Heidegger, die Selbstgegebenheit des Bewusstseinsaktes respektive der Sache wirklich in glatter Einheit aufgeht. Vielmehr ist es gerade die Dynamik zwischen dem Akt und

¹⁵ Ebd., S. 131. – Besonders auffällig das wird in folgender Passage: „Gerade der Anspruch der Frische und theoretischen Unvoreingenommenheit, das Feldgeschrei ‚Zu den Sachen‘, stammt von einer erkenntnistheoretischen Norm her: der positivistischen, die Denken aufs gleichsam technische Verfahren der Abkürzung einschränkt und die Substanz der Erkenntnis einzig dem zuschreibt, was ohne die Zutat des Denkens da sein soll, und was freilich auf die dünnsten, abstraktesten Befunde hinauslief.“ Ebd. – Denn es entbehrt jeglicher Grundlage, Husserl Feldgeschrei vorzuwerfen, ebenso wie es – ein frei gewählter Absatz aus Husserls Werk belegt es – überaus fragwürdig ist, Husserls bis zur Schmerzhaftigkeit vorangetriebenen methodologischen Detailfragen eine Abkürzung vorzuwerfen.

¹⁶ Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, 2022, S. 155.

¹⁷ Ebd., S. 157.

¹⁸ Ebd., S. 175f.

seinem Gegenstand, die nicht nur in der Phänomenologie, sondern gerade in der Negativen Dialektik den philosophischen Gedanken in Bewegung bringen. In der Känologie wird dieser Dynamik der Differenz eine herausragende Bedeutung zuteil, da das Neue in den bisher ausgewiesenen Entdeckungen sowohl Bewusstseinsakt als auch Sache, und damit nicht nur eines von beiden, ist. Selbstgegebenheit des Neuen in seinem Ereignis als Sprung, wie es hauptsächlich das Kainos-Neue betrifft und Vermitteltheit des Neuen mit sich und dem Alten, wie es hauptsächlich das Neos-Neue betrifft, legen nicht nahe, eine saubere Trennung voneinander zu erlauben. Bei aller Kritik Adornos an Husserl, auch dort, wo sie zuweilen polemisch auftritt, zeigt sich jedoch ebenfalls ein respektvoller Umgang mit dem erneuernden Anspruch der Phänomenologie und großer Respekt vor den (methodologischen) Leistungen Husserls. Vor allem dessen Position zwischen den großen wissenschaftlich-philosophischen Hauptmethodologien (seiner Zeit), ein Zwischen, das zu einem Außen im besten Sinne Hegelscher Aufhebung tendiert, wird von Adorno anerkennend hervorgehoben.

„Dort schalt man ihn den formalistischen Epistemologen, bar der Sorge um die menschliche Existenz, wie jene sie auslegen, nämlich ums Wesen des Menschen als existierenden; hier brachte man die Lehre von der Ideation mit Vitalismus und Irrationalismus zusammen, so hartnäckig auch Husserl seit dem Erscheinen der sechsten Logischen Untersuchung gegen solche Zuordnung sich sträubte. Dabei hat er zu seinem Teil nichts dazu beigetragen, das Schicksal sich zu verdienen, das neue Sachlichkeit und neue Unsachlichkeit gleichermaßen ihm bereiten.“¹⁹

Und es ist gerade Husserls dialektische Bewegung seiner Philosophie, wenn man dialektisch als Hilfsbegriff für eine offene Werdensmetaphysik bemühen möchte, die die Phänomenologie in die Nähe der Negativen Dialektik stellt. „Die Sprengkraft seiner Analysen reicht aber aus, Husserls eigene Fetische zu erschüttern“²⁰, schreibt Adorno und es ist sehr unwahrscheinlich, dass Husserl all jene Sprengsätze unbeabsichtigt angebracht haben soll. Husserls Phänomenologie gerät eben nicht – und darin liegt Adornos ehrfürchtiges Kompliment – im Erreichen der allerletzten Erkenntnis. „Als einziger deutscher Schulphilosoph der Epoche hat Husserl das kritische Recht der Vernunft verteidigt, ohne aus ihm den Anspruch zu folgern, die Welt aus dem

¹⁹ Ebd., S. 190.

²⁰ Ebd., S. 215. – Und nicht nur seine eigenen Fetische werden erschüttert: „Er [Husserl; MEH] ist darauf aufmerksam geworden, daß über die Möglichkeit der Ableitung deduktiver Theorien aus einem definiten Axiomensystem nicht methodologisch befunden werden kann, sondern einzig vom Inhalt her.“ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 337. – Dies ist ein erster Hinweis darauf, dass Husserl eben nicht verdinglicht philosophiert, sondern inhaltlich.

Begriff zu deduzieren, total zu ‚erfassen‘.²¹ Es zeigt sich, dass also gerade bei Husserl Anleihen für eine dynamische und offene Philosophie zu nehmen seien. „Husserl müßte nur das geöffnete Tor durchschreiten, um zu finden, daß die ‚innere Historizität‘, die er gewährte, keine bloß innere sei.“²² Damit steht Husserl gewissermaßen auf derselben Ebene in Adornos Kritik, wie Hegel. Beide haben ihre Philosophie als Praxis von den Verpflichtungen des vorgespilten Einheitsbedürfnisses gelöst, haben aber schließlich ihren eigenen Anspruch nicht geltend gemacht. Deshalb bleibt die Phänomenologie in der Kritik Adornos in ihrer Konsequenz eine „Welt der Guckkastenbühne“.²³ Doch ist sie das aufgrund ihrer eigenen Praxis, ihres Werdens eben nicht (nur). Denn das Eingeklammerte der phänomenologischen Epoché, welches es zur Guckkastenbühne verkommen lasse, hat als solches stets Anteil an der Erkenntnis. Husserl weist darauf hin: „Das Eingeklammerte ist nicht von der phänomenologischen Tafel weggeschwemmt, sondern eben nur eingeklammert und dadurch mit einem Index versehen. Mit diesem aber ist es im Hauptthema der Forschung.“²⁴ Das ist in letzter Konsequenz und mit Adornitischem Vokabular gesprochen, ein dialektisches Philosophem.

2.2.3.2. Husserl

„Die reine Phänomenologie, zu der wir hier den Weg suchen, deren einzigartige Stellung zu allen anderen Wissenschaften wir charakterisieren, und die wir als Grundwissenschaft der Philosophie nachweisen wollen, ist eine wesentlich neue, vermöge ihrer prinzipiellen Eigentümlichkeit dem natürlichen Denken fernliegende und daher erst in unseren Tagen nach Entwicklung drängende Wissenschaft. Sie nennt sich eine Wissenschaft von ‚Phänomenen‘.“²⁵

Das von Adorno oben konstatierte Scheitern Husserls ist vor allem ein Scheitern der formalistischen Wissenschaftsauffassung. Auch deshalb erzeugt dieser gerade in den mathematisierten philosophischen Instituten Wut, denn der frühe Husserl weist im formalistischen Selbstversuch auf die Unzulänglichkeit formaler Systeme für die Philosophie hin. Aber es nicht nur der

²¹ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 217. – „Kaum je ist Husserl weiter gelangt als in diesen Sätzen. Ihr Gehalt an Neuem mag bescheiden dünken. Die Begründung der dinglichen Identität aus subjektiver Synthesis stammt von Kant, der Nachweis der ‚inneren Historizität‘ der Logik von Hegel. Aber die Tragweite von Husserls Einsicht ist darin zu suchen, daß er Synthesis und Geschichte dem erstarrten Ding und gar der abstrakten Urteilsform abzwang[.]“ Ebd., S. 218f.

²² Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 219.

²³ Ebd., S. 220.

²⁴ Husserl: Hua III, 1976, S. 159.

²⁵ Ebd., S. 3.

negativ-kritische Anspruch der Phänomenologie, sondern dessen innere Bewegung, die selten aber doch von Adorno beachtet, die Bedeutung der phänomenologischen Methode für die Känologie darstellt. Nun gilt es die phänomenologische Methode selbst in ihren känologisch relevanten Grundbestimmungen herauszustellen. Wesen, Epoché und Deskription stellen die dafür heranzuziehenden Leitbegriffe dar.

Die erste von Husserl ausgedrückte Abweichung der Phänomenologie von der Alltagswissenschaft als Tatsachenschaft ist ihr Augenmerk auf das Wesen der Sachen, ihre sogenannte eidetische Erkenntnis.

„[D]ie reine oder transzendente Phänomenologie [wird] nicht als Tatsachenschaft, sondern als Wesenschaft (als ‚eidetische‘ Wissenschaft) begründet werden; als eine Wissenschaft, die ausschließlich ‚Wesenserkenntnisse‘ feststellen will und *durchaus keine ‚Tatsachen‘*.“²⁶

Das bedeutet, dass Phänomenologie mit einem anderen Realitätsbegriff operiert. Nicht nur das materiell wirkliche der Tatsache wird in den Fokus gerückt, sondern vielmehr das alltagswissenschaftlich als „irreal“ verstandene Wesen. „Nicht eine Wesenlehre realer, sondern transzendental reduzierter Phänomene soll unsere Phänomenologie sein.“²⁷ Das ist laut Husserl deswegen erforderlich, da die Philosophie nicht auf ein definitorisches Gerüst zurückgreifen kann, wie es etwa in der Mathematik und aller mathematisch vorgehenden Wissenschaften der Fall ist. Mehr noch, „jede Nachahmung des mathematischen Verfahrens ist in dieser Hinsicht nicht nur unfruchtbar, sondern verkehrt und von schädlichsten Folgen“.²⁸ Das häufig geäußerte Selbstverständnis der Phänomenologie als einer *neuen* Wissenschaft oder Philosophie findet nicht zuletzt in der Herausstellung des Wesens ein Moment der Neuartigkeit. Ihr „*Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen*“.²⁹ Demnach bricht Husserl mit dem Anspruch auf glatte Ewigkeit, wie er in den Alltagswissenschaften formuliert wird. „Nach dem Vorstehenden ist es klar, daß der Sinn

²⁶ Ebd., S. 6.

²⁷ Ebd. – „*Setzung und zunächst anschauende Erfassung von Wesen impliziert nicht das mindeste von Setzung irgendeines individuellen Daseins; reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen*.“ Ebd., S. 17.

²⁸ Husserl: Hua III, 1976, S. 9.

²⁹ Ebd., S. 14.

eidetischer Wissenschaft jede *Einbeziehung von Erkenntnisergebnissen empirischer Wissenschaften prinzipiell ausschließt*.³⁰ Und deshalb gilt es für die Känologie ihren Bezug zur Empirie zu hinterfragen, denn es ist genügend nachgewiesen, dass das Neue nicht vollständig im Empirischen des reinen *vέος* aufzugehen vermag, vor allem dann nicht, wenn verhindert wird seine Werdendynamik auszublenden. Die Relativierung des Primats der Empirie stellt die Phänomenologie vor eine methodologische Herausforderung, wie sie gleichfalls auf die Känologie zutrifft: sie können sich ihres Materials nicht *a priori* versichern. Diese auf den ersten Blick paradoxe Urteilsbedingung liegt in der phänomenologischen Annahme begründet, welche eine kritische ist, dass nämlich empirische Wissenschaft dahingehend apriorisch und damit nicht-empirisch vorgeht, als sie ihren Forschungsbereich bestimmt, bevor sie sich an dessen Sachen erprobt.

„Nicht liegt das neue Feld so ausgebreitet vor unserem Blicke mit Füllen abgehobener Gegebenheiten, daß wir einfach zugreifen und der Möglichkeit sicher sein könnten, sie zu Objekten einer Wissenschaft zu machen, geschweige denn sicher der Methode, nach der hierbei vorzugehen wäre.“³¹

Die methodologische Antwort auf diese Distanz zwischen Denken und Sache, zwischen Form und Inhalt, ist die phänomenologische Epoché. Ein bewusstes und offen dargelegtes Verhältnis der Methode zu ihrem Inhalt, welches beständig ausspricht, was zur Debatte steht und was ausdrücklich nicht zur Debatte steht.

„Ihre [der phänomenologischen Methode; MEH] ausdrücklichen ‚Einklammerungen‘ haben die methodische Funktion, uns beständig daran zu erinnern, daß die betreffenden Seins- und Erkenntnisphären *prinzipiell* außerhalb derjenigen liegen, die als transzendental-phänomenologische erforscht werden sollen, und daß jedes Sicheindrängen von Prämissen, die jenen eingeklammerten Gebieten angehören, eine Anzeige ist für eine widersinnige Vermengung, für eine echte *μετάβασις*.“³²

Der Vorwurf an den Empirismus ist folglich nicht so sehr dessen methodisches Vorgehen, sondern dass dessen methodologisch-kategoriale Vorannahmen, vornehmlich ontologischer Natur, nicht ausgesprochen werden und dadurch überhaupt erst einer Metabasis Vorschub leisten.

³⁰ Ebd., S. 22.

³¹ Ebd., S. 135.

³² Ebd., S. 130.

„Jede Tatsachenwissenschaft (Erfahrungswissenschaft) hat wesentliche theoretische Fundamente in eidetischen Ontologien.“³³ Der Schritt hin zum ersten Kontakt mit dem Phänomen, ein Schritt, den Husserl in der Alltagswissenschaft übersprungen sieht, wird in der Phänomenologie thematisch gemacht und in das methodologische Zentrum gestellt. Husserl versucht sich der verschämten ersten Ontologie zu entziehen und das Phänomen vor seiner Formsetzung zu betrachten. Das bedeutet wiederum dieses Entziehen permanent als solches kenntlich zu machen.

„Die philosophische ἐποχή, die wir uns vornehmen, soll, ausdrücklich formuliert, darin bestehen, daß wir uns *hinsichtlich des Lehrgehaltes aller vorgegebenen Philosophie vollkommen des Urteils enthalten und alle unsere Nachweisungen im Rahmen dieser Enthaltung vollziehen*.“³⁴

In diesem Sinne radikalisiert Husserl die eigentliche Bedeutung von Empirie und positiver Wissenschaft. Jegliche ideologische, epistemologische, gar kulturelle formale Prädisposition wird als erkenntnisverändernder Ballast wahrgenommen. Die Sachen selbst weisen den gleichen Vorrang auf wie der des Objekts in der Negativen Dialektik. Seine Wissenschaft bedeutet ihm, „sich nach den *Sachen selbst* richten, bzw. von den Reden und Meinungen auf die Sachen selbst zurückgehen, sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle sachfremden Vorurteile beiseitertun“.³⁵ Der Bezug zur Vermittlung von Denken und Sache, wie sie bei Hegel auftritt, ist offensichtlich. Dieser sieht jene, vielleicht einzige epistemologische Hauptfrage schon seit Platon sich anzeigend.

„Dies ist es, was *Platon* von dem Erkennen forderte, die *Dinge an und für sich selbst zu betrachten*, teils in ihrer Allgemeinheit, teils aber nicht von ihnen abzuirren und nach Umständen, Exempeln und Vergleichen zu greifen, sondern sie allein vor sich zu haben und, was in ihnen immanent ist, zum Bewußtsein zu bringen.“³⁶

Platon, Hegel, Husserl und Adorno sehnen sich in vergleichbarer Weise nach dem Zugang zur Sache. Ihre ernüchternde Aussage besteht jedoch in der Annahme, ebendiesen nicht ohne

³³ Ebd., S. 23. – „Die Sachlage, die uns den Streit aufzwingt, ist die, daß ‚Ideen‘, ‚Wesen‘, ‚Wesenserkenntnisse‘ vom Empirismus geleugnet werden.“ (40)Ebd., S. 40.

³⁴ Husserl: Hua III, 1976, S. 39f.

³⁵ Ebd., S. 41. – „Unser Absehen geht aber gerade auf die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne, und einer solchen, die eben durch die *Methode der Einklammerung*, aber dann nur einer bestimmt eingeschränkten, gewonnen werden soll.“ Ebd., S. 65.

³⁶ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 557.

Weiteres voraussetzen zu können. Ihr Philosophieren sperrt sich dem Grundvertrauen die Realität bereits zugerichtet in die eigene Methodologie restlos aufnehmen zu können. „Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir außer Aktion“.³⁷ Das Ziel liege in der „Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion“.³⁸ Außerdem gehe es Husserl um die Einsicht,

„daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. Somit bleibt es als ‚phänomenologischen Residuum‘ zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann – der Phänomenologie.“³⁹

Die Phänomenologie mit dem methodischen Kern der Epoché klammert ein, was nicht unmittelbar zur Sache gehört, sie hebt auf im Hegelschen Sinne, als sie als Aufgehobenes konserviert, was sie annulliert. Ich eigentliches Material dabei ist das Bewusstsein in seiner Praxis. Phänomenologie hat folglich känologisch vor allem Einfluss auf die Analyse des Kainos-Neuen in seinem (noch) nicht verwirklichten, meontisch-dialektischen Aspekt. Neues ist im Angesicht dieser methodologischen Forderung hauptsächlich als Kontingentes und letztlich bewusstseinsmäßig Transzendentes verstanden⁴⁰; all dies sind Hinweise auf einen Fokus auf das Kainos-Neue als Bewusstseinskategorie. „Also kein reales Sein, [...] ist für das Sein des Bewußtseins selbst [...] notwendig.“⁴¹

Die känologische Brisanz der Phänomenologie liegt vor allem in Husserls methodologischer Nüchternheit. Deskription und Offenheit der phänomenologischen Methode sind der phänomenologische Ausdruck ihrer Schnörkellosigkeit. „Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewußtseins in der *puren Intuition* durchforschende Disziplin.“⁴² Die Formulierung weist jedoch bereits klar darauf hin, dass

³⁷ Husserl: Hua III, 1976, S. 65.

Dieselbe Argumentation gegen das immer schon Vorhandene der sogenannten Tatsachenwissenschaften lässt sich bei Adorno nachweisen: „Es wird hier der Wissenschaft zuliebe, im Grunde dem mathematischen Ideal zuliebe, damit ich eine systematisch durchorganisierte Wissenschaft aufbauen kann, eigentlich postuliert, daß die Gegenstände meiner Erkenntnis bereits so seien, daß sie unter solchen Kategorien sich mir adäquat geben.“ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 151.

³⁸ Husserl: Hua III, 1976, S. 67.

³⁹ Ebd., S. 68.

⁴⁰ „Der Thesis der Welt, die eine ‚zufällige‘ ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine ‚notwendige‘, schlechthin zweifellose ist. Alles leibhaftig gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaftig gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein: das ist das Wesensgesetz, das diese Notwendigkeit und jene Zufälligkeit definiert.“ Ebd., S. 98.

⁴¹ Ebd., S. 104.

⁴² Ebd., S. 127.

Phänomenologie Kritik am Bestehenden ist und damit in ihrer Kühle sich selbst übersteigt, als sie den Anspruch auf Neuerung stellt. Es ist eine Kritik, ähnlich dem Begriff und der Logik bei Adorno, die die positive Wissenschaft über sich hinaustreibt. Derrida lässt keinen Zweifel daran.

„Der Phänomenologe dagegen ist der ‚wahre Positivist‘, der zu den Sachen selbst zurückkehrt und der von der Originalität und Ursprünglichkeit der Bedeutungen zurücktritt. Der Prozeß eines getreuen Verstehens und Beschreibens, die Kontinuität des Erklärens löst das Phantom der Wahl auf.“⁴³

Aus ihrer radikalen Sachbezogenheit der Deskription schöpft Phänomenologie die Möglichkeit methodologischer Offenheit, als sie der Sache schlechthin nachgeben muss, falls diese das erfordert. Die Unbeugsamkeit des Formalismus gegenüber seinen Inhalten wird eingetauscht in die unvorhersehbaren Notwendigkeiten methodologischer Adaption. Sepp führt stringent weiter, dass dieses fehlende *Motiv* der Phänomenologie, ihre – in Derridas Worten – Absage an das „Phantom der Wahl“, sich als Prinzip der methodischen Offenheit herausstellt.

„Während alle praktische wie theoretische Handlung im Horizont der Welt ihre je spezifische Motiviertheit aufweist, besitzt die Phänomenologie gerade an ihrem Ausgangspunkt von Epoche und Reduktion *kein* Motiv: Nur weil Phänomenologie kein Motiv im Horizont der Welt hat, eröffnet sich ihr überhaupt erst die Möglichkeit, diesen Horizont als Phänomen zu gewinnen.“⁴⁴

Phänomenologie misst sich daran *prima philosophia* in dem Sinne zu sein, als sie nichts Erstes vor-annimmt. Husserls Methodik ist darin antiideologisch. Sein Anspruch liegt darin,

⁴³ Derrida, Jacques: Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 2016, S. 236.

Ähnlich formuliert Sepp: „Nur dann, wenn phänomenologische Methodik nicht in einem Bestimmten festgemacht, d. h. nicht analog verabsolutiert wird wie die Weisen des alltäglichen und wissenschaftlichen Dingbezugs, die ja phänomenologisch aufgeklärt werden sollen, bleibt sie auf die Idee des Offenen selbst bezogen[.]“ Sepp: Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen, 2014, S. 26.

Dialektisch ausformuliert heißt das bei Adorno: „[D]er Weg, der zu der Erkenntnis führt, ist nicht die Beliebigkeit des Einfalls und nicht die abstrakte Einstimmigkeit in der Ordnung der einzelnen Momente, sondern eben die Einheit in der Theoriebildung.“ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 193f.

⁴⁴ Sepp: Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen, 2014, S. 76.

Der von Husserl adressierte Standard von Wissenschaft wird folgendermaßen typisiert: „Alles Unbekannte ist dabei Horizont des Bekannten. Alle methodische Bemühung knüpft an Gegebenes an, alle Fortbildung der Methode an schon vorhandene Methode; im allgemeinen handelt es sich um bloße Entwicklung von Spezialmethoden, die sich dem vorgegebenen und festen Stil einer bewährten wissenschaftlichen Methodik überhaupt einfügen und in ihrer Erfindung an diesem Stil die Leitung haben.“ Husserl: Hua III, 1976, S. 136.

Erkenntnis an die Sache zu binden. In der Alltagswissenschaft werde die Form vor die Sache gestellt, jedes Neue dabei irgendwie auf das Altbekannte zurechtgelegt.

„Wie anders in der Phänomenologie. Nicht nur daß es vor aller sachbestimmenden Methode schon einer Methode bedarf, nämlich um überhaupt das Sachfeld des transzendental reinen Bewußtseins in den erfassenden Blick zu bringen; nicht nur daß es dabei einer mühsamen Blickabwendung von den immerfort bewußten, also mit den neu intendierten gleichsam verflochtenen natürlichen Gegebenheiten bedarf, und so immer die Gefahr droht, die einen und anderen zu verwechseln: es fehlt auch all das, was uns für die natürliche Gegenstandssphäre zugute kommt, die Vertrautheit durch eingeübte Anschauung, die Gunst ererbter Theoretisierungen und fachgemäßer Methoden.“⁴⁵

Und das ist das grundlegende Problem und der ganze Anspruch der Känologie. Es ist nicht klar, wie nach dem Neuen zu suchen ist. Der Unterschied aber liegt im architektonischen Aufbau der Methode, denn Phänomenologie bleibt strikt dabei, daß sie „den Anspruch erheben muß ‚erste‘ Philosophie zu sein[.] [...] Ihr eigenes Wesen ist es, vollkommenste Klarheit über ihr eigenes Wesen zu realisieren und somit auch über die Prinzipien ihrer Methode“.⁴⁶ Diesen Schritt kann Känologie nicht gehen, da sie mit dem Neuen und dessen bisher herausgestelltem Werden auf kein „Residuum“ zurückgreifen kann, wie es der Phänomenologie möglich ist. Außerdem leistet Känologie dem Ruf der Ewigen Wahrheit nicht Folge:

„So kann man denn wirklich, wenn man paradoxe Reden liebt, sagen und, wenn man den vieldeutigen Sinn wohl versteht, in strikter Wahrheit sagen, daß die ‚Fiktion‘ *das Lebenselement der Phänomenologie, wie aller eidetischen Wissenschaft ausmacht*, daß Fiktion die Quelle ist, aus der die Erkenntnis der ‚ewigen Wahrheiten‘ ihre Nahrung zieht.“⁴⁷

Woher sie auch kommen mag, die Ewige Wahrheit ist dem Phänomen des Neuen wesentlich ausgeschlossen. Auch liegt sie, Adorno weist darauf hin⁴⁸, nicht restlos in der, der

⁴⁵ Husserl: Hua III, 1976, S. 36.

⁴⁶ Ebd., S. 136.

⁴⁷ Ebd., S. 146.

⁴⁸ „Als Erfahrung des Gewordenen in dem, was vermeintlich bloß ist, wäre sie [die Wesensschau; MEH] genau fast das Gegenteil dessen, wofür man sie verwendet: nicht gläubige Hinnahme von Sein, sondern Kritik; das Bewußtsein nicht der Identität der Sache mit ihrem Begriff, sondern des Bruches zwischen beidem.“ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 90.

Phänomenologie Husserls eigenen Dynamik, begründet. Und doch, Husserl strebt, über seine Motivation kann trefflich debattiert werden, dem ruhenden Ende des Gedankens und der Sache zu.

„Hat man die rechte Einstellung gewonnen und durch Übung befestigt, vor allem aber, hat man den Mut gewonnen, in radikaler Vorurteilslosigkeit, um alle umlaufenden und angelernten Theorien unbekümmert, den klaren Wesensgegebenheiten Folge zu leisten, so ergeben sich alsbald feste Resultate, und bei allen gleich Eingestellten die gleichen; es ergeben sich feste Möglichkeiten, das selbst Gesehene anderen zu vermitteln, ihre Deskriptionen nachzuprüfen, die unmerkten Einmengungen von leeren Wortmeinungen zur Abhebung zu bringen, Irrtümer, die auch hier, wie in jeder Geltungssphäre möglich sind, durch Nachmessung an der Intuition kenntlich zu machen und auszumerzen. Doch nun zu den Sachen.“⁴⁹

Wahr wäre die Generalisierungsmöglichkeit von phänomenologischer Methode nur, wenn das Eingeklammerte immer dasselbe wäre und bleiben würde. Doch spricht nichts dafür, die Einklammerung der Zeit, der Kultur, der Sprache, usw. zu entziehen. Jedenfalls ist es einer Känologie nicht zuträglich dem Neuen Verweise auf ebenjene Variablen zu verwehren, ob nun in ihrem Thematisierten, oder in ihrem Eingeklammerten. Umso wertvoller sind demgegenüber Verweise auf den Zeitkern von Phänomenologie als Methode.

„Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne ‚strenge‘ Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädikative oder vorprädikative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert. Es ist, wie ich betone, eine *Idee*, die, wie die weitere besinnliche Auslegung zeigt, nur in einem Stil relativer, zeitweiliger Gültigkeiten und in einem unendlichen historischen Prozeß zu verwirklichen ist – aber so auch in der Tat zu verwirklichen ist.“⁵⁰

Damit gerät die Husserlsche Methode – der Verweis stammt aus dem Nachwort zu den *Ideen I* – nach allem Ersten, Ewigen und Letzten, das sie fordert, schlussendlich doch in einen dynamischen Werdensprozess. Die phänomenologische Methode stellt, all ihren *prima-* und *perennis-*Ansprüchen zum Trotz, ihre innere Dynamik heraus, die die gesamte methodologische

⁴⁹ Husserl: Hua III, 1976, S. 201.

⁵⁰ Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Nachwort, Den Haag 1971 (Husserliana 5), S. 139.

Entwicklung schon seit der Gebundenheit an die Sache und der damit ausgesprochen Absage an den Formalismus begleitet hat.

„Methode ist ja nichts von außen an ein Gebiet Herangebrachtes und Heranzubringendes. Formale Logik, bzw. Noetik, geben nicht Methode, sondern *Form* möglicher Methode, und so nützlich Formerkenntnis in methodologischer Beziehung auch sein kann: *bestimmte* Methode – nicht nach bloßer technischer Besonderheit, sondern nach dem allgemeinen methodischen Typus – ist eine Norm, die aus der regionalen Grundartung des Gebietes und seiner allgemeinen Strukturen entspringt, also in ihrer erkenntnismäßigen Erfassung von der Erkenntnis dieser Strukturen wesentlich abhängig ist.“⁵¹

Explizit ausgesprochen sei die Offenheit der phänomenologischen Methode mit der Spezifität ihrer Wesensanschauung, „[e]inen ‚Königsweg‘ in die Phänomenologie gibt es nicht. Es gibt nur den *einen*, den ihr eigenes Wesen vorzeichnet“.⁵² Der Anfang der Methode, das *prima* der *philosophia*, gerät damit bei Husserl zu einem ständig werdenden Anfang. „Die Phänomenologie gibt sich in unseren Darstellungen als *anfangende* Wissenschaft.“⁵³ Das heißt, der Sache, dem Inhalt gegenüber dauernd Anfänger zu sein. Dies ist jedenfalls die phänomenologische Empfehlung, einem apriorisch-mythischen Formalisierungsbedürfnis zu entsagen. Damit ergibt sich zwangsläufig eine andere Wahrheit, als die tautologische des formalen Systems, doch „[d]ie Zweideutigkeit ist nur gefährlich, solange man sie nicht als solche erkennt, bzw. die parallelen Strukturen nicht gesondert hat“.⁵⁴ Husserl ist sich, und hierin liegt große kategoriale Relevanz, nicht nur dem kritischen Potential seiner Phänomenologie gegenüber der (damals wie heute) bestehenden Methodologie der Wissenschaften bewusst, er erkennt darüber hinaus den erneuernden und neuartigen Charakter seines Vorgehens und damit auch des betrachteten Gegenstandes. Seine Methode ist, zumindest an den Kulminationspunkten, aufmerksame Selbstbetrachtung eines methodologisch-inhaltlichen *Kainos-Neuen in actu*.

„Aber vorurteilsfrei angesehen und phänomenologisch auf seine Quellen zurückgeführt, sind die fundierten Einheiten eben fundierte und *neuartige*; das Neue, das sich mit ihnen konstituiert, kann, wie die Wesensintuition lehrt, nie und nimmer auf bloße Summen von anderen Realitäten reduziert werden. So führt in der Tat *jeder eigentümliche Typus solcher Wirklichkeiten*

⁵¹ Husserl: Hua III, 1976, S. 161. – „Jedes Erlebnis ist in sich selbst ein Fluß des Werdens[.]“ (167) Husserl: Hua V, 1971, S. 167.

⁵² Husserl: Hua III, 1976, S. 223.

⁵³ Ebd., S. 224.

⁵⁴ Ebd., S. 284.

seine eigene konstitutive Phänomenologie, und damit eine *neue konkrete Vernunftlehre* mit sich.“⁵⁵

Dieser Gedankengang wird in der *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, teilweise ab dem Jahr 1936 publiziert, noch radikalisiert. Überall, wo, entgegen der neuzeitlichen Verpflichtung zur „Messkunst“ und zur „universellen Geometrie und ihrer ‚Welt‘ reiner Limesgestalten“⁵⁶, nicht ausschließlich das eindeutig Mess- und Katalogisierbare geschieht, wo „irgendetwas auffällig Neues geschieht, fragen wir gleichwohl alsbald nach dem Warum und sehen uns in den raumzeitlichen Umständen danach um“.⁵⁷ Das Neue wird, die Känologie ist schon mehrfach darauf gestoßen, gemeinhin restlos auf Altes reduziert, um ihm Inhalt zuzusprechen, oder es wird ihm jeglicher Inhalt abgesprochen. Das Neue, wenn überhaupt von der Wissenschaft wahrgenommen, wird überformt, weshalb die Formalisierung des Neuen nicht am Ende seiner Analyse stehen kann. „Denn bei allem Neuen verbleibt doch [...] das *prinzipiell Wesentliche: die an sich mathematische Natur*, die in Formeln gegebene, aus den Formeln erst heraus zu interpretierende.“⁵⁸

Mit wachsendem Staunen erschließt sich uns „eine Unendlichkeit von immer neuen Phänomenen einer neuen Dimension, nur ans Licht kommend durch konsequentes Eindringen in die Sinn- und Geltungsimplicationen jener Selbstverständlichkeiten“.⁵⁹ Konsequenz und Schnörkellosigkeit sind die beiden Haupttugenden der phänomenologischen Methode und deren einzige Versicherung ihre Möglichkeit zur Offenheit offen zu halten.

„Es gilt insbesondere und vor allem, zu zeigen, daß sich dem Philosophierenden durch die Epoché eine neue Art des Erfahrens, des Denkens, des Theoretisierens eröffnet, in der er, *über* sein natürliches Sein und *über* die natürliche Welt gestellt, nichts von ihrem Sein und ihren objektiven Wahrheiten verliert [...], nur daß er es sich versagt [...] den ganzen natürlichen Vollzug seines Weltlebens fortzuführen, d. i. auf dem Boden der vorhandenen Welt Fragen,

⁵⁵ Ebd., S. 355. – „Von den Denkgewohnheiten der philosophischen Tradition befangen, sieht man über das nach Methode und Arbeitsfeld radikal Neuartige dieser Phänomenologie hinweg.“ Husserl: *Hua V*, 1971, S. 138.

⁵⁶ Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954, S. 25.

⁵⁷ Ebd., S. 28.

⁵⁸ Ebd., S. 53.

⁵⁹ Ebd., S. 114.

Seinsfragen, Wertfragen, praktische Fragen, Fragen für Sein oder Nichtsein, Wert-, Nützlich-, Schön-, Gutsein usw. zu stellen. Alle natürlichen Interessen sind ja außer Spiel gesetzt.“⁶⁰

Husserl spricht von einem neuen Anfang⁶¹ der Philosophie als strenger Wissenschaft, er will einen neuen logischen Anfangs- und Startpunkt⁶² und er versichert, dass „ein Anfang eben nur werden kann in dem sich selbst besinnenden Anfänger“.⁶³ Neues verharnt bei Husserl stets in einem Begriff von Anfang. Dieser Anfang ist zwar in seiner Prinzipienstrenge aufgeweicht und einigermaßen beweglich, erlaubt aber kein grundsätzliches Sich-selbst-Entgegenlaufen, wie es das Neue von der Känologie einfordert. Ironischerweise findet sich Husserls Methode in Nietzsches Machtwillen wieder: „Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistige Wille zur Macht, zur ‚Schaffung der Welt‘, zur *causa prima*.“⁶⁴ Der Wunsch jedenfalls mit der Phänomenologie Neues zu schaffen hat Husserl, und darin besteht methodologisch keinerlei Zweifel, über die erstarrten Kategorien formalisierter Systeme hinausgehoben.

„Jedenfalls wer jahrzehntelang nicht über ein neues Atlantis spekuliert, sondern in den bahnlosen Wildnissen eines neuen Kontinents wirklich gewandert ist und Stücke erster Kultivierung unternommen hat, wird sich durch keine Ablehnung der Geographen, die die Berichte nach ihren Erfahrungs- und Denkgewohnheiten beurteilen – aber daraufhin auch der Mühe sich überheben, eine Reise in das neue Land zu unternehmen – irgendwie beirren lassen.“⁶⁵

2.2.3.3. *Das Neue als Phänomen sui generis*

„Sie [die Phänomenologie; MEH] hat keine geprägte Logik und Methodologie im voraus und kann ihre Methode und selbst den echten Sinn ihrer Leistungen nur durch immer neue Selbstbesinnungen gewinnen. Ihr Schicksal (freilich hinterher wird es als ein Wesensnotwendiges verstehbar) ist ein immer wieder neues Hineingeraten in Paradoxien, die von unbefragt, ja unbemerkt gebliebenen Horizonten herkommen und als mitfungierende sich zunächst in Unverständlichkeiten melden.“⁶⁶

⁶⁰ Ebd., S. 154f. – „Jede Auffassung von ..., jede Meinung über ‚die‘ Welt hat ihren Boden in der vorgegebenen Welt. Gerade dieses Bodens habe ich mich durch die Epoché enthoben, ich stehe *über* der Welt, die nun für mich in einem ganz eigenartigen Sinne zum *Phänomen* geworden ist.“ Ebd., S. 155.

⁶¹ Vgl. Husserl: Hua V, 1971, S. 139f.

⁶² Vgl. ebd., S. 143.

⁶³ Ebd., S. 148.

⁶⁴ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1999, S. 22.

⁶⁵ Husserl: Hua V, 1971, S. 154f.

⁶⁶ Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954, S. 185.

Die Herausforderung des Neuen an die Methode ist damit nicht nur ausgedrückt in der Schwierigkeit ein werdend-ephemeres Phänomen in all seinem Dynamiken von $\kappa\alpha\iota\nu\acute{o}\varsigma$ und $\nu\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ zur Analyse vorgestellt zu haben, sondern es fordert dieses Phänomen *sui generis* darüber hinaus von der Methode ein ihm angepasstes, d. h. ein dementsprechend flüssiges und bewegliches Vorgehen. Ähnlich dem phänomenologischen Projekt ist es folglich die primäre Aufgabe (alle bisherigen Schritte haben dem nur vorgearbeitet), das Phänomen als solches überhaupt erst hervortreten zu lassen.

„Die Leistung der totalen Umstellung muß darin bestehen, daß sich die Unendlichkeit wirklicher und möglicher Welterfahrung umwandelt in die Unendlichkeit wirklicher und möglicher ‚transzendentaler Erfahrung‘, in der als erstes die Welt und ihre natürliche Erfahrung erfahren wird als ‚Phänomen‘.“⁶⁷

Das Neue kann, darin dem Hinweis der Phänomenologie folgend, überhaupt nur dann adäquat philosophisch behandelt werden, wenn die Methode selbst sich als Neuling gegenüber ihrem Inhalt vorstellt. „Wir sollen hier so vorgehen, daß wir neu anfangend, und rein vom natürlichen Weltleben aus, die Frage nach dem Wie der Vorgegebenheit der Welt stellen.“⁶⁸ Husserl und die phänomenologische Bewegung wollen die Welt konsequent thematisch machen.⁶⁹ Die Känologie veranstaltet diese Thematisierung mit dem Phänomen des Neuen.

„Das wesentlich Neue, das in der transzendental gerichteten Phänomenologie [...] zum Durchbruch kommt, [...] ist die Einsicht, daß eine konkrete Beschreibung der Bewußtseinssphäre als einer geschlossenen Sphäre der Intentionalität (nur so ist sie konkret gegeben) einen ganz anderen Sinn hat als Naturbeschreibungen, also als solche der ausdrücklich vorbildlichen deskriptiven Naturwissenschaften.“⁷⁰

Dieser Vorgabe folgt Känologie. Sie muss sich allerdings methodologisch darauf einstellen, es nicht mit einem Phänomen unter anderen zu tun zu haben, sondern mit einem Metaphänomen, einem Phänomen eigener Art und Kategorie, welches zwar, ebenso wie von der Phänomenologie vorgegeben, großen Ernst gegenüber der Bewusstseinsphäre von der Methode einfordert, aber nicht auf die Bewusstseinsphäre beschränkt ist und außerdem als an der Phänomenalität

⁶⁷ Ebd., S. 156.

⁶⁸ Ebd., S. 156f.

⁶⁹ Ebd., S. 157.

⁷⁰ Husserl: Hua V, 1971, S. 156f.

von Phänomenen teilhabendes werdendes Neues nicht restlos in der Husserlschen Methodik aufgeht. Känologie hält sich dabei, wenn auch nicht an den Ton, so doch, an den Inhalt des Nietzscheschen Hammers der Philosophie. Ob er nun aufbaut, oder niederreißt, er steht in jedem Fall symbolisch für die oft vergessene Tat, die Tätigkeit des Philosophierens, die in ihren Formgesetzen nicht abschließend durchdeklinierbar ist.

„Wir besitzen heute genau so weit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugnis der Sinne *anzunehmen*, – als wir sie noch schärfen, bewaffnen, zu Ende denken lernten. Der Rest ist Missgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft: will sagen Metaphysik, Theologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. *Oder* Formal-Wissenschaft, Zeichenlehre: wie die Logik und jene angewandte Logik, die Mathematik.“⁷¹

Erst im Werden der Methode kann das Werden ihres Inhalts aufbereitet werden. Dieses Vorgehen erfordert nicht nur große methodologische Anstrengung, sondern findet sich darüber hinaus in Bezirken wieder, die, zwar der Entwicklung aus dem Phänomen des Neuen schlüssig folgen, deren Bearbeitung aber aus Sicht von anders operierenden Methodologien, wie etwa mathematisierenden Philosophien oder empirischen Formalismen, als unwissenschaftlicher Zugang erscheinen muss. Auch darin schließlich teilt sich die Känologie ihr Schicksal mit der Phänomenologie. Derrida weist prägnant darauf hin, dass die Phänomenologie neben ihrem Objektivitätsanspruch eben „auch eine Philosophie der Erfahrung, des Werdens, des Zeitstroms, des Erlebens als des äußersten Bezugs“ sei.⁷² Sie sei darüber hinaus als eidetische Wissenschaft zwar streng, „aber notwendigerweise unexakt – ich würde eher sagen: ‚anexakt‘“.⁷³ Und das verweise – Derrida wird nicht müde darauf hinzuweisen – auf einen gewichtigen Begleitumstand der Phänomenologie, denn „was wir uns merken müssen, ist die prinzipielle, essentielle, strukturelle Unmöglichkeit, eine strukturelle Phänomenologie abzuschließen.“⁷⁴

Die grundlegenden känologischen Probleme methodologischer Art sind Husserl bereits als Nebenprodukte seiner Phänomenologie bekannt, wenn er nach der Möglichkeit fragt, wie ein

⁷¹ Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, 1999, S. 76.

Auch Husserl weist auf die Relevanz der Tat der Philosophie hin: „Es erweist sich mit der neuen Aufgabe und ihrem universalen apodiktischen Boden die *praktische* Möglichkeit einer neuen Philosophie: durch die Tat. Es zeigt sich aber auch, daß auf diesen neuen Sinn von Philosophie die ganze Philosophie der Vergangenheit, obschon ihr selbst unbewußt, innerlich ausgerichtet war.“ Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954, S. 16f.

⁷² Derrida: *„Genesis und Struktur“ und die Phänomenologie*, 2016, S. 238f.

⁷³ Ebd., S. 247.

⁷⁴ Ebd., S. 248.

„wohldefiniertes deduktives System zu ‚erweitern‘ [ist] in ein neues, das das alte als ‚Teil‘ enthält“.⁷⁵ Das Neue tritt allerdings, trotz häufiger Nennung im gesamten Werkverlauf, nicht in genuiner Thematisierung hervor, sondern bildet sich heraus als Hilfsbegriff. Es tritt nicht auf als kontinuierliches Neos-Neues, wie es retrospektiv auf die eigentliche Neuerung des Messens seit seiner „Entdeckung“ in der Renaissance zurückgeht – die *Krisis*-Schrift behandelt das Thema ausgiebig –, sondern es entspricht *einem* methodologischen Begriff des Kainos-Neuen. Husserls Neues ist „das Neue der höheren Stufe“.⁷⁶ Die wissenschaftliche Innovation der Husserlschen Phänomenologie ist, das Prädikat neu nicht nur den nackten Sachen als Möglichkeit zuzusprechen, sondern ebenso der Sache des Denkens. Dieser Aspekt ist, wenn auch nur Teilaspekt, von großem Gewicht für die Känologie.

„Das Neue in der Umwendung des entsprechenden Gesetzes der Wahrheitslogik ist, daß bei Durchführung der syntaktischen (kategorialen) Aktionen des Grundurteilens an der Ursprünglichkeit der ‚Sachen selbst‘ (auf Grund der ‚Erfahrung‘) dieselbe Möglichkeit *sachlicher Evidenz* auch für die Urteilsaktionen der Folge bestehen müssen.“⁷⁷

⁷⁵ Husserl: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, 1929, S. 85.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 159.

⁷⁷ Ebd., S. 173.

2.3. Känologische Methode

„Die Sache selbst‘ sprechen zu lassen, nichts hinzuzufügen, sondern die Sachen so zu lassen, wie sie sind, erfordert eine besondere Aktivität.“¹

Die Feststellung Kosíks trifft gleichermaßen auf die Phänomenologie wie auf die Dialektik zu. Wer im Vorhinein das nötige Werkzeug zu Behandlung eines Problems parat hat, weiß bereits von der Lösung oder wird nie von ihr erfahren. Sich an das Problem selbst wagen, ist die einzige Möglichkeit jenem stumpfen Dualismus von Tautologie oder Trivialität zu entgehen. Kosík hat diese Wahrheit nicht als erster ausgesprochen, doch ist es durchaus passend, die Methode der Känologie an ihm, einem Dialektiker *und* Phänomenologen, darzulegen. Diese besondere Tätigkeit, ihre Herkulesaufgabe das nötige Werkzeug zur Behandlung eines Problems nicht schon parat zu haben, ist die maßgebliche Kompetenz der Känologie. Ihr schwer zu tragendes Los ist Unbekanntes nicht zu Bekanntem zu nivellieren, es nicht, um mit Adorno zu sprechen, im Verlangen aller Methode zu rationalisieren, damit die Zukunft zu tabuisieren und im Anspruch der Lückenlosigkeit die totale Überschaubarkeit vorauszusetzen.² Die Känologie, welche hier vorgestellt wird, orientiert sich zu großen Teilen am Bewegungsmoment der Negativen Dialektik sowie ihrer methodischen Vermittlung mit der Phänomenologie Husserls als der großen Frage danach, wie eine Methode im Angesicht ihrer Inhalte und Phänomene offengehalten werden kann. Bewegungsmomente im Phänomen können präjudiziell weder ontologisch, epistemologisch, noch sonst wie in einem starren methodischen Rahmen gehalten werden, ohne ihre eigene Bewegung und das Werden der Sachen aufgeben zu müssen. Das ausschlaggebende Moment für die känologische Methode betrifft damit nicht semantische Detailfragen, ob nun, wie bei Adorno, vom Begriff, oder wie bei Husserl, vom Bewusstseinsakt, die Rede ist, sondern zielt ausdrücklich ab auf die ihnen gemeinsame methodologische Dynamisierung von Betrachtung und Betrachtetem. Dadurch gerät Känologie, analog zur *Wissenschaft der Logik*, zu einem analytisch-synthetischen Forschungsvorhaben.

„Die Methode des absoluten Erkennens ist insofern *analytisch*. Daß sie die weitere Bestimmung ihres anfänglichen Allgemeinen ganz allein in ihm *findet*, ist die absolute Objektivität des Begriffes, deren Gewißheit sie ist. – Sie ist aber ebenso sehr *synthetisch*, indem ihr

¹ Kosík: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, 1986, S. 26.

² Vgl. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 40.

Gegenstand, unmittelbar als *einfaches Allgemeines* bestimmt, durch die Bestimmtheit, die er in seiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit selbst hat, als ein *Anderes* sich zeigt.“³

Daraus ergibt sich, wie im weiteren Verlauf eingehender geklärt werden wird, ein vermitteltes Verhältnis von Subjekt und Objekt. „In dem suchenden Erkennen ist die Methode gleichfalls als *Werkzeug* gestellt, als ein auf der subjektiven Seite stehendes Mittel, wodurch sie sich auf das Objekt bezieht.“⁴ Känologie als Erforschung des Neuen steht vor der besonderen Herausforderung dieses Werkzeug immer erst im inhaltlichen Akt mit seinem Phänomen herausstellen zu können. In diesem Sinne könnte davon gesprochen werden, Känologie als Nicht-Methode zu bezeichnen, da sie, aus der dynamischen Notwendigkeit ihres Materials heraus, den Methodenbegriff in seiner Zweckrationalität weit ausreizt und den traditionellen jedenfalls überspannt. Auch dies ist bereits in der Hegelschen Dialektik angelegt: „Dieses sosehr synthetische als analytische Moment des *Urteils*, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das *Andere seiner* sich bestimmt, ist das *dialektische* zu nennen.“⁵ Nicht zu wissen, wo anzufangen sei, sich aber gerade deshalb als Anfängerinnen und Anfänger begreifen zu müssen, ist eine wichtige Husserlsche Zutat der Känologie.

„Wir sind hier absolut Anfänger und haben nichts von einer hier zur Normierung berufenen Logik; wir können nichts als uns besinnen, uns in den noch unentfalteten Sinn unserer Aufgabe vertiefen, als in äußerster Sorgsamkeit für Vorurteilslosigkeit, für ihre Reinerhaltung von fremden Einmengungen sorgen (wofür wir schon einiges Wichtige getan haben); und daraus muß uns, wie in jeder neuartigen Vorhabe, die Methode zuwachsen.“⁶

An dieser Stelle wird die strenge Systematik Hegels verlassen, welche einen klaren und bestimmten Begriff der Methode, am Ende der *Wissenschaft der Logik* zumindest, einfordert: „Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher, sondern das Allgemeine seiner Form, – d. i. die *Methode*.“⁷

Ein weiteres Problem stellt die „alltägliche“ Sprache der Känologie dar. Da es sich bei der Phänomenalität des Neuen um einen im ersten Schritt allgemein verständlichen und gemeinhin

³ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, 2017, S. 557.

⁴ Ebd., S. 552.

⁵ Ebd., S. 557.

⁶ Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954, S. 136f.

⁷ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, 2017, S. 550.

leicht verständigenden Vorgang handelt, entzieht sich die Känologie der Verwissenschaftlichung vermittelt hochkomplexem Fachvokabular oder einem schulmäßigen *Schibboleth*. Den Vorteil des schwer verständlichen Fachvokabulars aufgeben zu müssen, eröffnet aufgrund der Verwendung alltäglicher Ausdrücke folglich die Möglichkeit besonders leichter, wenn auch nur vermeintlicher Kritisierbarkeit, da die Känologie aus inhaltlichen Gründen ihr Vokabular nicht überkomplex wissenschaftlich adeln kann, ohne ebenjenen Inhalt aus dem Blick zu verlieren. Sie erleidet damit das umgekehrte Schicksal formaler Systeme. Während diese in ihrer Logik nur den Wenigsten verständlich sind, sie aber ein festes und in weiten Teilen blindes Folgeleisten hervorrufen, glaubt bei jener stets jeder Mensch urteilen zu können und es besser zu wissen. Das Neue gehört zu solchen Sachen, über die alle Menschen schon Bescheid zu wissen denken, bevor überhaupt noch der Gedanke angestrengt wurde. Während formale Systeme aus känologischer Perspektive stets hinter dem inhaltlichen Neuen zurückbleiben, finden sich im anderem Extrem der Känologie die *belles lettres*, die wiederum dem Inhalt vorausziehen. In der Wissenschaft bleibt das Denken stets hinter den Inhalten zurück. Das macht sie unlesbar. In der Dichtung geht die Sprache den Inhalten voraus. Das macht sie unlesbar. Aufgabe der Philosophie kann es sein, Inhalte zu denken. Aufgabe der Känologie ist es, das spezifische Phänomen des Neuen zuerst einmal anzusprechen und damit das Neue lesbar zu machen.

Zentral für das Vorhaben der Känologie ist die Herausstellung des Problemcharakters des Neuen. Dieses muss zu allererst als Problem sichtbar gemacht werden. In den Worten Heideggers, gründe die „[e]chte Methode [...] im angemessenen Vorblick auf die Grundverfassung des zu erschließenden ‚Gegenstandes‘ bzw. Gegenstandsbezirktes“.⁸ Känologie folgt dieser methodologischen Vorentscheidung für den Gegenstand bzw. die Sache. Auch Heideggers Verweis auf das Wesen des Fragens wird ernst genommen, deren Augenmerk nicht ausschließlich und erschöpfend darin zu finden ist, „eine Antwort zu bewerkstelligen und durch sie das Fragen möglichst kurz und bündig zu erledigen. Vielmehr kommt es bei dieser Frage erst und nur auf das Eine an: die Frage ins Fragwürdige zu bringen“.⁹ Wird das Neue fragwürdig gemacht – dieser Aufgabe widmet sich vor allem der erste Abschnitt –, so ist der erste Schritt der Hinleitung zur känologischen Methode vorläufig abgeschlossen. Husserl stellt das in der *Krisis* noch einmal bündig heraus. Neu anfangen:

⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*, 2006, S. 303.

⁹ Heidegger: *Was heißt denken?*, 1984, S. 161.

Adorno geht gar so weit zu behaupten: „[D]as Geheimnis der philosophischen Methode mag man darin vermuten, daß ein Problem verstehen und lösen eigentlich eines sei[.]“ Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, 2022, S. 362.

„Das geschieht, wie bei allen prinzipiell neuartigen Aufgaben, bei welchen nicht einmal eine Analogie leiten kann, in einer gewissen unvermeidlichen Naivität. Am Anfang ist die Tat. Sie macht die noch unsichere Vorhabe bestimmter und zugleich immer klarer an Stücken gelingender Durchführung. Nachher bedarf es (und das ist das Zweite) der methodischen Reflexion, welche den allgemeinen Sinn und die Reichweite der Erfüllbarkeit eines derartigen Vorhabens und des in der Erzielung schon Geleisteten ausdrücklich umgrenzt.“¹⁰

Zu Beginn gibt es kein klar und fest gesetztes Vorgehen, keinen eigentlichen methodologisch determinierten Beginn. „Unsere ausschließliche Aufgabe sei, gerade diesen Stil, gerade diesen ganzen bloß subjektiven, scheinbar unfaßbaren ‚Heraklitischen Fluß‘ zu fassen.“¹¹ Der von Adorno gegenüber der Ursprungsphilosophie, die in der *Metakritik* vom Empirismus bis zur Phänomenologie reicht, ausgesprochene Kritikpunkt, bezieht sich auf ebendiesen Herakliteischen Fluss, der sich wohlgerne entgegen dem Vorwurf Adornos schon bei Husserl nachweisen lässt.

„Neues wird filtriert; es gilt bloß als ‚Material‘, als kontingent, als Störenfried gleichsam. Was dem Subjekt heraushelfen könnte aus der Gefangenschaft bei sich, wird negativ betont; ein Gefährliches, zu Bewältigendes, das sogleich wieder ins Gehege des Bekannten zurückzunehmen sei.“¹²

Und auch hier, Adorno betont das, zeigt Neues nur an, *wovon* als Störung der Norm gesprochen wird. Nicht *über* das Neue als solches wird gesprochen. Es handelt sich dabei um ein methodisches Bedürfnis nach Reinheit und Ursprünglichkeit, welchem das Phänomen des Neuen *per se* nicht gerecht werden kann. „Selbstgerechte Sauberkeit des Denkens offeriert ihm kümmerliche Ersatzbefriedigung.“¹³ Känologie kann, selbst wenn sie es wollte, dem Hygienebedürfnis der traditionellen Methodologie nicht folgen; täte sie es, so wäre „jegliche Thematik auf der wissenschaftlichen Landkarte vorweg abgesteckt“¹⁴ und damit das Neue seiner Phänomenalität *sui generis* beraubt. Die kritische Zeitdiagnose Adornos, wonach heutzutage „der Primat der Methode bereits so weit getrieben [wird], daß weithin nur solche Forschungsaufgaben gestellt

¹⁰ Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954, S. 158.

¹¹ Ebd., S. 159.

¹² Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 40.

¹³ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 211.

¹⁴ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 50.

werden können, die mit den Mitteln der verfügbaren Apparatur sich lösen lassen“¹⁵, findet ihren Fehler nicht in ihrer Wahrheit, sondern im Glauben, dies sei, zumindest zurückgehend bis zur Renaissance, früher einmal anders gewesen. Es wäre der Wissenschaftsorganisation gegenüber blasphemisch anzunehmen, sie sei nicht bereits seit Galilei oder Descartes streng hinsichtlich ihrer methodologischen Prinzipientreue. Adornos Kritik geht aber nicht nur auf die Strenge der methodologischen Vorurteile, sondern umgekehrt ebenso auf die Orientierung an Allgemeinverständlichkeit, an die Möglichkeit Erkenntnisse, oder doch deren konsumfähige Produkte, einfach zu verkaufen. Jede geistige Leistung solle demnach für jede und jeden anderen überprüfbar und nachvollziehbar werden.¹⁶ Hier treffen sich Adorno und Heidegger abermals in ihrer Kritik.

„Die heutige Weltöffentlichkeit lebt in der Meinung, das Denken der Denker müsse sich in der gleichen Weise verstehen lassen, nach der man auch die Zeitung liest. Daß nicht jedermann die Gedankengänge der modernen theoretischen Physik nachvollziehen kann, findet man in der Ordnung. Allein das Denken der Denker zu lernen, ist wesentlich schwerer, nicht weil dieses Denken noch verwickelter, sondern weil es einfach ist, zu einfach sogar für die Geläufigkeit des gewöhnlichen Vorstellens.“¹⁷

Dies ist eine, bei der in dieser Untersuchung herangezogenen Philosophietraditionen offensichtliche, aber im Großen und Ganzen, unterschätzte Wahrheit. Schwerer noch wiegt für die Känologie, dass sie, wie oben gezeigt, sich aus thematischen Gründen nicht immunisieren kann mittels einer überspannten Verkomplizierung ihres Vokabulars. Daraus ergeben sich ernüchternde Folgen für das, was von der Känologie erhofft werden kann. Zusammengefasst sind es die gleichen Entmutigungen, denen Heidegger das Denken im Ganzen zuführt: Es liefere kein Wissen, wie es die Wissenschaften tun, es liefere keine nützliche Lebensweisheit, es löse keine Welt-rätsel, und schließlich verleihe es keine Kräfte zum Handeln.¹⁸

„Solange wir das Denken noch unter diese Ansprüche stellen, überschätzen und überfordern wir das Denken. Beides hindert uns daran, auf eine ungewöhnliche Anspruchslosigkeit zurückzugehen und in ihr inmitten eines Kulturbetriebes auszuharren, der täglich nach der Zufuhr des Neuesten schreit und nach Aufpeitschendem jagt. Aber der Weg des Denkens, der Weg der

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 51.

¹⁷ Heidegger: Was heißt denken?, 1984, S. 145.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 161.

Frage ‚Was heißt Denken?‘ bleibt auf dem Gang in das nächste Weltalter unumgebar. Dieses können wir zwar nicht inhaltlich vorausweisen, doch die Möglichkeit besteht, Zeichen seiner Herkunft und Ankunft zu bedenken.“¹⁹

Erst in ihren Konsequenzen kann die Känologie Wissen herstellen, Nutzen bringen, Rätsel im Allgemeinen lösen und Motivation bereitstellen – seien diese dann im Sinne des Neuen oder des Alten. Zuerst aber muss sie ihr eigenes Rätsel entschlüsseln. Sie muss sich reflektieren bevor sie produziert, wertet, Wahrheit spricht und Auskunft gibt über die stets über ihr schwebende und gleichzeitig äußerliche hinderliche Frage: Wollen wir mit dem Neuen beginnen oder beim Alten verweilen? Das ist phänomenologische Praxis seit Husserl.

„Da es hier eigentlich nicht unsere Aufgabe ist, phänomenologische Probleme zu lösen, sondern die Hauptprobleme der Phänomenologie wissenschaftlich herauszuarbeiten, bzw. die mit ihnen zusammenhängenden Untersuchungsrichtungen vorzuzeichnen, muß es für uns genug sein, die Sachen soweit geführt zu haben.“²⁰

Die Känologie sieht sich deshalb gezwungen in ihren ersten Schritten vergleichsweise zurückhaltend ihr Material ‚Neues‘ direkt anzusprechen. Ihr Material bleibt ihr Leitfaden der Methode und damit kann sie die Frage ‚Was ist denn nun *das Neue*?‘ nicht derart beantworten, wie beispielsweise über das chemische Element Technetium gesagt werden kann, dass es die Ordnungszahl 43 habe und zur Mangangruppe gehöre. Das führt natürlich zum Einwand der nicht vollständig aufgelösten Komplikationen mit dem Problem des Neuen. Diesem Einwand kann die Känologie konstitutiv nicht entkommen, auch wenn damit das zeitgenössische Universalgesetz mit seinem Urteil über ihr schwebt: ‚[D]as ‚Unverbundene‘, nicht Integrierbare wird zur Todsünde.“²¹

Ein Widerhall des Anspruches von Känologie findet sich in Hölderlins *Hyperion*: „Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.“²² Känologie ist die Philosophie der Dissonanz im Neuen, so aber, dass sie nicht rabiat vereinheitlicht, sondern sich im Phänomen wiederfindet. „Der von Husserl

¹⁹ Ebd., S. 161.

²⁰ Husserl: Hua III, 1976, S. 281.

²¹ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 51.

²² Hölderlin, Friedrich: Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, Frankfurt/Main und Leipzig 1979, S. 197.

und Bergson vergebens intendierte Ausbruch aus Bewußtseinsimmanenz und System ist verbindlich zu vollziehen, mit Hölderlins Lieblingsausdruck ins ‚Offene‘ zu gelangen.“²³ Känologie führt hin zu ihrer Sache, indem sie diese selbst zu Wort kommen lässt, ohne den Soufflage der Methode. Und eben deshalb verlangt sie nach großer methodologischer Vorsicht und Bescheidenheit.²⁴ In diesem Sinne nimmt Känologie die philosophische Bewegung von Platon über Hegel, Husserl und Adorno ernst; eben so, wie sie Benjamin in schöne philosophische Sprache bringt: „Ja in der Analyse des kleinen Einzelmoments den Kristall des Totalgeschehens zu entdecken. Also mit dem historischen Vulgärnaturalismus zu brechen“.²⁵

Aus dem bisher Erarbeiteten ergeben sich vier Hauptmomente der känologischen Methode, die im Folgenden genauer dargelegt werden:

Erstens, die phänomenologische Perspektive der ersten Person Singular.

Zweitens, die Verschiebung des Interesses vom Datum zum Wesen der Tatsachen.

Drittens, der dialektische Einschluss des ausgeschlossenen Dritten.

Viertens, die Verschränkung von Subjekt und Objekt im Zuge des Erkenntnisprozesses.

Das Bemerkenswerte an den Eckpfeilern der Känologie ist, dass sie auf dasselbe, wenn auch aus einer unterschiedlichen Perspektive verweisen, nämlich auf unterschiedliche Aspekte derselben Sache – des Neuen.

²³ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 165.

²⁴ „Das Zu den Sachen, die bei Husserl immer nur noetisch-noematische Strukturen sind, durchzuführen; meine materialen Arbeiten sind der Versuch, die hier von oben her – falsch darum – entwickelte negative Dialektik einzulösen.“ Ebd.

²⁵ Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 575.

Adorno sieht das bereits bei Hegel angelegt: „[S]eine [Hegels] von der Sache unablösbare Methode will die Sache sich bewegen lassen, nicht eigene Überlegungen entwickeln.“ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 343.

Selbige Dynamik lässt sich auch bei Heidegger nachweisen: „Und wie der Praxis ihre spezifische Sicht (,Theorie‘) eignet, so ist die theoretische Forschung nicht ohne ihre eigene Praxis.“ (358) Heidegger: Sein und Zeit, 2006, S. 358.

2.3.1. Erste Person Singular

„Mit mir fängt etwas Neues an.“¹

Der erste methodische Teilaspekt der Känologie betrifft den Umstand, dass ihr Vorgehen keine vom Menschen losgelöste Logik ist, nicht einmal versucht sie das vorzugeben, sondern der Mensch selbst bildet das Zentrum ihrer Logik und der Phänomenalität des Neuen. Denn das Neue *wird* nur innerhalb jedweder Aktualität, sowohl seine temporalen wie seine kategorialen Komponenten gebieten es. Zu dieser Aktualität gehört immer auch ein Akt. Weiterhin steht die Aktualität des Aktes in der Tätigkeit der ersten Person Singular, des Ich. Die Tat des Neuen ist ein „Ich-Tue“. Das Ich-Tue ist damit aktual-aktuell. Es ist gebunden an die zeitlich-qualitativen Aspekte des Neuen als Sache und an die Gegenwärtigkeit des Neuen als Tat.

Der Anfang bei der ersten Person Singular ist nicht nur die Feststellung des Ich, welches immer nur meines ist und damit sich über das ihm Andere abhebt, sondern darüber hinaus stets auch die Reflexion über ein Du als anderes Ich, welches ebenfalls in der ersten Person Singular denkt. Erkenntnis ist immer Erkenntnis *von* jemandem, d. h. im nachdrücklichen Sinne menschlich. „Der notwendige Anfang ist die Selbstbefragung des eigenen Bewußtseins[.]“² Der Phänomenologie gilt die erste Person Singular als „eine Grundmethode, durch die der anfangende Philosoph sich selbst eines absoluten Bodens versichert“³, während die Känologie weder den Anfang, noch den absoluten Boden totalisiert, trotzdem aber diese unbezweifelbare methodologisch-erkenntnistheoretische Konstante aufnimmt, welche menschliche Erkenntnis als solche behandelt und Känologie als Humanwissenschaft herausstellt, die nicht vorgibt anderes Wissen als menschliches zu untersuchen. Der Ernst des Anfangs und des Bodens bei Husserl⁴ wird nicht übernommen, dessen Inhalt als Ich-bin-denkender-Mensch aber ist *ein* Aspekt entmythologisierter Philosophie des Neuen, die nicht nur wertig ist, wie formalistische Systeme, sondern wertend.

„Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein. Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte sammt und

¹ Handke, Peter: Langsame Heimkehr, Frankfurt am Main 1984, S. 159.

² Husserl: Hua V, 1971, S. 158.

³ Ebd., S. 160.

⁴ Vgl. ebd., S. 161.

sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt *cas-
triren?*...“⁵

Die Hauptpunkte dieses Unterkapitels lassen sich demnach unter die Begriffe *Intentionalität*, *Akt* und *Wertung* fassen.

Intentionalität, gerade in känologischen Kontexten, wird oftmals mit Intuition verwechselt. Ein Umstand, der dazu führt, dass dem Neuen nachgesagt wird zu jenen Dingen zu gehören, die nicht der Rede wert seien, da sie dem Chaos der individuellen Arbitrarität unterlägen. So wie dem Neuen begegnet wird mit den Aporien des Alles sei eigentlich neu oder des Nichts sei wirklich neu, so wird die Intentionalität oftmals in die Nähe individueller Beliebigkeit gerückt, da sie kein übermenschliches und überzeitliches Gesetz auszuprägen vermag. Ebenjener Bezirk der nicht katechetischen Erkenntnis steht jedoch im Zentrum phänomenologischer Forschung. „Der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt, heißt Intentionalität.“⁶ Der Ausgang der Erkenntnis *von sich selbst* als einzelner Mensch bedarf sowohl der Zurückhaltung wie der Vorsicht im Ausgriff auf Welt.

„Wie überall, so führten wir auch hier nur die methodische Absicht durch, uns für jede prinzipiell neue Schicht, die als ein Feld phänomenologischer Forschungen geschildert werden sollte, so viel festen Boden zu erarbeiten, daß wir uns ihrer versichern, die auf sie bezüglichen Ausgangs- und Grundprobleme formulieren und uns in dem sie umgebenden Problemhorizont freie Blicke werfen konnten.“⁷

Die phänomenologischen ersten Schritte können folglich interpretiert werden, nicht so sehr als Nachkommen der Forderung nach einem ersten Festen, sondern vielmehr als zurückhaltendes, d. i. nicht davonlaufendes, Fokussieren auf jene Bereiche des Denkens, über welche innerhalb der gewählten Form qua Methode vernünftig und frei gesprochen werden kann; wenn auch die Freiheit nicht absolut ist, „wofern wir im Sinne eines *Einstimmigen* Anschauungsganges fortschreiten sollen, in dem das bestimmbar Subject identisch dasselbe ist und immerfort als

⁵ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1999, S. 365. – „Es giebt, streng geurtheilt, gar keine ‚*voraussetzungslose*‘ Wissenschaft, der Gedanke einer solchen ist unausdenkbar, paralogisch: eine Philosophie, ein ‚Glaube‘ muss immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein *Recht* auf Dasein gewinnt.“ Ebd., S. 400.

⁶ Husserl: Hua III, 1976, S. 337.

⁷ Ebd., S. 338.

einstimmig bestimmbar verbleiben kann.“⁸ Das Ich-Denke, welches ein Ich-als-jemand-denke ist, ist aber weithin „nicht nur ‚Ich denke‘ sondern ‚Ich denke etwas‘“.⁹ Dieses Ich-denke-etwas, dieses Hauptmoment sowohl der Phänomenologie wie der Negativen Dialektik, ist die Rückversicherung eines starken Objektivismus, dass das Denken nicht, oder nicht gänzlich, seinem Inhalt entraten kann, weshalb jenes stets in einem Werden sich weiterbewegt. „Keine Wahrnehmung des Dinges ist letztabgeschlossene, immer bleibt Raum für neue Wahrnehmungen, die Unbestimmtheiten näher bestimmen, Unerfülltheiten erfüllen würden.“¹⁰ Diese Selbstbeschränkung der ersten Person Singular auf den Erkenntnisgegenstand ist ihre Prävention gegen den Mythos. Nur *Er*, die totalisierte dritte Person Singular hat über weitläufige Profanisierungsprozesse hinweg, bis in die vom erkennenden Subjekt vermeintlich ganz abgehobene Dingwahrnehmung, Raum und Zeit zu verlassen vermocht und sich damit aller Unbestimmtheiten und Unerfülltheiten entledigt. Solange Wahrnehmung und Erkenntnis aber menschlich bleibt, bleibt sie als Veränderliches dem Werden unterworfen; und dies ist nebenbei bemerkt die einzige Wahrnehmung, die philosophisch überhaupt prüfbar ist, will Philosophie nicht in Theologie hinüberwechseln, oder als Maskerade der vermeintlich „objektiven Erkenntnis“ in den Mythos zurückfallen. Husserl weist darin einen ausgeprägten Atheismus auf:

„Es ist eine Wesenseinsicht, daß *jede* Wahrnehmung und Wahrnehmungsmannigfaltigkeit erweiterungsfähig, der Prozeß also ein endloser ist; demgemäß kann keine intuitive Erfassung des Dingwesens so vollständig sein, daß eine weitere Wahrnehmung ihr nicht noematisch Neues beifügen könnte.“¹¹

Die Unendlichkeit und Unabgeschlossenheit menschlicher Erkenntnis wird nur dort beklagt, wo ein offener oder verdeckter Wunsch nach Dogmen vorliegt.¹² Die Menschheitsgeschichte hat hinlänglich, bisher zumindest, belegt, dass das Dogma einen theologischen und keinen philosophischen Begriff darstellt. Sich auf den Eindruck des Inhalts im *Ich* zu fokussieren ist demzufolge, keine Beschränkung, sondern eine Erweiterung von Erkenntnis. Außerdem ist es nicht nur der Bruch zwischen der ersten Person Singular und dem, was sie denkt, der überhaupt erst

⁸ Ebd., S. 346.

⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*, 2006, S. 321.

¹⁰ Husserl: *Hua III*, 1976, S. 347.

¹¹ Ebd.

¹² Selbst und gerade der Systematiker Hegel versucht darüber nicht hinwegzutäuschen: „Für das subjektive Bedürfnis der Unbekanntheit und deren Ungeduld kann wohl eine Übersicht des *Ganzen* zum *voraus* gegeben werden, – durch eine Einteilung für die Reflexion, die von dem Allgemeinen nach der Weise des endlichen Erkennens das Besondere als ein *Vorhandenes* und in der Wissenschaft zu Erwartendes angibt. Doch gewährt dies mehr nicht als ein Bild der *Vorstellung*[.]“ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, 2017, S. 571.

ermöglicht, dass der Inhalt Eindruck machen kann – wären sie überdies deckungsgleich, so wäre schlicht nicht mehr von Erkenntnis zu sprechen, da hierbei abermals eine Vergöttlichung des menschlichen Bewusstseins stattfände –, sondern überdies die Dynamik von *Ich* und *Sache*, die im *Ich* selbst noch einmal aufbricht. Adorno sieht dies bereits bei Hegel thematisiert: „Er hat als erster wohl, in der Phänomenologie, ausgesprochen, daß der Riß zwischen Ich und Welt durchs Ich selber nochmals hindurchgeht“.¹³ Denn wäre dies nicht der Fall, so ergäbe sich nur eine weitere für die Bewegung des Denkens und der Philosophie unbrauchbare Dichotomie, deren Streitfrage auf eine Vergegenständlichung des starren Gegenübers oder aber auf eine Ontologisierung der unvermittelten Bewegung, die wiederum in ihrer definitiven Ruhe erstarren würde, hinausliefe. Das Ich Hegels aber ist ein Vermitteltes, „so wie aus dem neuen Anfang, der erhalten worden ist, durch den Verlauf der Methode gleichfalls ein Resultat hervorgeht, so daß der Fortgang sich ebenso *vorwärts* ins Unendliche fortwält“.¹⁴ Umgekehrt stellt ebenso wenig der Inhalt alleine ein unvermittelt Unmittelbares dar. Sowohl der absolute Anfang beim Ich, wie der absolute Anfang beim Inhalt sind letztlich inhaltsleer, weil unvermittelt. „Wie daher die Inhaltslosigkeit jener Anfänge sie nicht zu absoluten Anfängen macht, so ist es aber auch nicht der Inhalt, der als solcher die Methode in den unendlichen Progreß vor- oder rückwärts führte.“¹⁵ Ein *nur* unmittelbares Bewußtsein, etwas jenes von der Existenz Gottes, ist, als was es stets benannt wurde und wird, ein Glauben.¹⁶ Der bestimmte Inhalt, die Vermittlung von Ich und Welt, die sich durch das Ich zieht, findet sich (wie weiter oben in diesem Unterkapitel ersichtlich) bei Husserl als Anfang und bei Hegel als (ein) Resultat. Ob nun Anfang oder Ende, ist kätologisch irrelevant. Relevant ist allerdings, dass es jener Ort ist, an dem in beiden Fällen, das Neue auftritt.

„Die Bestimmtheit, welche Resultat war, ist, wie gezeigt worden, um der Form der Einfachheit willen, in welche sie zusammengegangen, selbst ein neuer Anfang; indem er von seinem vorhergehenden durch eben diese Bestimmtheit unterschieden ist, so wält sich das Erkennen von Inhalt zu Inhalt fort.“¹⁷

¹³ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 291.

¹⁴ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 567.

¹⁵ Ebd., S. 568.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 127.

¹⁷ Ebd., S. 569.

Es lassen sich bereits an dieser Stelle bei Hegel Anzeichen finden für ein späteres genealogisches Denken, welches vor allem bei Nietzsche einen ersten Höhepunkt erreicht, in dem Sinne nämlich, als „das *rückwärtsgehende Begründen* des Anfangs und das *vorwärtsgehende Weiterbestimmen* desselben, ineinanderfällt und dasselbe ist. Die Methode, die sich hiermit in einen Kreis schlingt, kann aber in einer zeitlichen Entwicklung es nicht antizipieren, daß der Anfang schon als solcher ein Abgeleitetes sei; für ihn in seiner Unmittelbarkeit ist es genügend, daß er einfache Allgemeinheit ist.“ Ebd., S. 570.

Bei Hegel ergibt sich zwar in letzter Konsequenz des gesamten Systems der Wissenschaft ein Zirkelschluss, in dem Anfang und Ende in zur Einheit vermittelt sich wiederfinden¹⁸, doch ist dies kein Hindernis die Bewegung zwischen Ich und Sache als känologisch offene zu interpretieren. Im Geiste der Negativen Dialektik spricht nämlich nichts gegen die Behauptung, die dialektische Bewegung Hegels mitzutragen, ohne ihm jedoch im letzten Schritt zum Absoluten des Geistes folgen zu müssen, welcher die Idee als „ihrer absolut sicher und in sich ruhend“¹⁹ stilllegt. Denn dieser letzte Schritt Hegels ist, er sagt es selbst, Natur.²⁰ Känologie aber ist keine Naturwissenschaft. Sie ist Humanwissenschaft und als solche Geisteswissenschaft. Gerade in dieser Charakteristik steht die Interpretation des Hegelschen Ichs und der ersten Person Singular. Das Ich Hegels – und darauf aufbauend das phänomenologisch-dialektische – ist das Ich-denke-etwas-als-jemand-in-der-Welt. Der, in der bisherigen Philosophiegeschichte prägnanteste Begriff dafür lautet Intentionalität.

Ein zweites Hauptmoment der ersten Person Singular stellt ihre Aktualität, ihr Werden als Akt dar. Es handelt sich dabei nicht um den materialen Akt des Herstellens und der Produktion oder gar der Produktion des Neuen als Ware, sondern um den intentionalen Akt – das tätige Verhältnis zwischen dem Ich und der Sache. Heideggers Bild des Denkens als Weg entspricht diesem Akt.

„Das Denken selber ist ein Weg. Wir entsprechen diesem Weg nur so, daß wir unterwegs bleiben. Auf dem Weg unterwegs zu sein, um ihn zu bauen, ist das Eine. Das Andere aber ist, sich von irgendwoher nur an den Weg zu stellen und sich darüber zu unterhalten, ob und inwieweit die früheren und späteren Wegstrecken verschieden und in ihrer Verschiedenheit vielleicht sogar unvereinbar sind, für jeden nämlich, der den Weg niemals geht, ihn zu gehen sich auch nie anschickt, sondern sich außerhalb des Weges aufstellt, um den Weg immer nur vorzustellen und zu bereden.“²¹

¹⁸ „Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zur ckschlingt; dabei ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein *Vor* und ein *Nach* hat oder, genauer gesprochen, nur das *Vor hat* und in ihrem Schlusse selbst ihr *Nach zeigt*.“ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 571f.

¹⁹ Ebd., S. 573.

²⁰ Känologie gewweigert den Sprung zu Gott oder zur Natur. Sie bleibt Humanwissenschaft: „Indem die Idee sich nämlich als absolute *Einheit* des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des *Seins* zusammennimmt, so ist sie als die *Totalität* in dieser Form – *Natur*.“ Ebd. – Darin unterscheidet sich Känologie vom Hegelschen System, welches am Ende nach der „Totalität des Begriffes“ und einer „Wissenschaft im Verhältnisse des göttlichen Erkennens zur Natur“ verlangt. Vgl. ebd., S. 573.

²¹ Heidegger: Was heißt denken?, 1984, S. 164.

In großer Nähe zu Hegels sich Wälzen der Erkenntnis von Inhalt zu Inhalt, formuliert Heidegger in *Was heißt denken?* die stete und stets unabgeschlossene Bewegung des Denkens.

„Das Antworten auf die Frage ‚Was heißt Denken?‘ ist selbst immer nur das Fragen als ein Unterwegsbleiben. Dies scheint leichter zu sein als das Vorhaben, einen Standort zu beziehen. Man schweift nach der Art eines Abenteurers ins Unbestimmte weg. Doch um unterwegs zu bleiben, müssen wir je zuvor und ständig den Weg beachten. Die Bewegung, Schritt vor Schritt, ist hier das Wesentliche. Das Denken baut erst im fragenden Gang seinen Weg. Aber dieser Wegebau ist seltsam. Das Gebaute bleibt nicht zurück und liegen, sondern es wird in den folgenden Schritt eingebaut und diesem vorgebaut.“²²

Heideggers Denkbewegung ist dem Fortschrittsbegriff in seiner evolutionär-kontinuierlichen Beachtung des Neos-Neuen verwandt. Denken vollziehe sich Schritt für Schritt, es bindet damit, känologisch gesprochen, das Neue an das Alte zurück, indem es jegliches Alte aus noch Älterem usw. entstehen lässt. Dialektisch aber wird Heidegger an jener Stelle, an der das Alte nicht einfach veraltetet zurückbleibt, sondern – wenn auch unklar in welcher Gestalt, denn Negation scheint es nicht zu sein – in seine Erneuerung eingebaut wird und darin aufgeht. Der Akt der Denkbewegung ist auch bei Heidegger ein Akt der ersten Person Singular und es ist ein Akt des Verbindens, nicht aber des Vermittelns.

„Das ‚Ich denke‘ besagt: Ich verbinde. Alles Verbinden ist ‚Ich verbinde‘. In jedem Zusammennehmen und Beziehen liegt immer schon das Ich zugrunde – ὑποκείμενον. Daher ist das Subjektum ‚Bewußtsein an sich‘ und keine Vorstellung, vielmehr die ‚Form‘ derselben. Das will sagen: das Ich denke ist kein Vorgestelltes, sondern die formale Struktur des Vorstellens als solchen, wodurch so etwas wie Vorgestelltes erst möglich wird.“²³

Das Heideggersche Ich als Aktperson bleibt damit im Zentrum der Denkbewegung. Doch gewinnt es durch die Ausweisung als ὑποκείμενον, ein, der Negativen Dialektik durchaus ähnliches Verständnis des Ichs als unter die Sache gestellt. Heideggers unter die Sache gestelltes Ich verbindet, oder versucht zu verbinden, was bei Hegel gerade als nochmaliger Riss von Ich und Welt im Ich zur Sprache gebracht wird. Husserls erste Person Singular ist darum der Hegelschen darin ähnlicher, als sie nicht, wie Heidegger, verbindet, sondern selektiert und

²² Ebd., S. 165.

²³ Heidegger: *Sein und Zeit*, 2006, S. 319.

ausschließt. Bei Husserl heißt Ich ausschließen. „Ich, das Vollzugs-Ich der Epoché, bin das einzig absolut Zweifellose, jede Zweifelsmöglichkeit prinzipiell Ausschließende.“²⁴ Hauptanker- sowie Kritikpunkt des Husserlschen Ichs und der darauf bauenden Epoché ist das kartesische *ego* in all seinen weitreichenden Konsequenzen und seinem „bisher unerhörten Radikalismus, denn sie [Cartesianische Epoché] umfaßt ausdrücklich nicht nur die Geltung aller bisherigen *Wissenschaften* [...], sondern sogar die Geltung der vor- und außerwissenschaftlichen *Lebenswelt*“.²⁵ Und doch, dies ist vielleicht der springende Punkt in Husserls Ich-Philosophie, ist ihm Descartes nicht radikal genug.²⁶ Es beginne zwar mit „Descartes in der Tat ein *völlig neuartiges Philosophieren*, das seine letzten Begründungen im Subjektiven sucht“²⁷, da Descartes aber nicht verweile, gelange er nicht zum Grundproblem der Phänomenologie: „von der Welt als ‚Phänomen‘ im Ego systematisch zurückzufragen, in welchen wirklich aufweisbaren immanenten Leistungen des Ego die Welt ihren Seinssinn erhalten hat“.²⁸ Husserls Ich fragt, es schließt aus, es *leistet* letztlich. Husserls Ich ist eindeutig in seinem Aktcharakter begründet, welcher schließlich auf das Setzen eines Sinns, im Falle Husserls, eines Seinssinns hinausläuft. Die Alltagswissenschaft erwäge nicht, „daß Bewußtseinsleben *leistendes* Leben ist, ob recht oder schlecht, Seinssinn leistendes; schon als sinnlich anschauliches, und erst recht als wissenschaftliches“.²⁹ Die Tat des Husserlschen Ichs ist das Leisten, das Schaffen von Sinn. Nicht deshalb zwar, weil Sinn immer schon im Ich ausgeprägt ist, sondern weil Sinn von Ich ausgeprägt wird. Geschmackvoll formuliert findet sich derselbe Gedanke bei Deleuze in Bezug auf die Empfindung (die ihrerseits nur ein Ich-Empfinden sein kann): „[D]ie Empfindung ist nicht farbig, sie ist, wie Cézanne sagt, farbigend.“³⁰ Husserls Ich ist in seinem Akt sinngebend. Darin wiederum nähert sich die Husserlsche Perspektive jener Adornos an, wenn auch aus einer anderen Richtung kommend.

„Philosophie gilt also [...] dem ihr Heterogenen, dem was sie nicht selbst ist, und nicht dem Versuch, alles was da ist auf sich selbst und ihre Begriffe zu bringen; also nicht die Welt auf

²⁴ Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954, S. 80.

²⁵ Ebd., S. 77.

²⁶ Vgl. ebd., S. 80.

²⁷ Ebd., S. 83.

²⁸ Ebd., S. 84.

²⁹ Ebd., S. 92.

³⁰ Deleuze; Guattari: Was ist Philosophie?, 2000, S. 195. – „Man ist nicht in der Welt, man wird mit der Welt, man wird in ihrer Betrachtung. Alles ist Schauen, Werden.“ Ebd., S. 199.

ein präfabriziertes System von Kategorien zu reduzieren, sondern, gerade umgekehrt, sich in einem bestimmten Sinn offen zu machen für das, was dem Geist an *Erfahrung* sich darbietet.“³¹

Diese Tat kann schlechthin nur in der ersten Person Singular geschehen. Es ist dabei känologisch nicht relevant, ob die Bewegung nur aus Sicht des vergegenst ndlichten Ichs, oder nur aus Sicht der vergegenst ndlichten Sache betrachtet wird. Weder Adorno, noch Husserl tun das. Ihre Analyse ist deshalb ähnlich, weil sie auf die Bewegung selbst abzielen, auf jenes Zwischen, dass bei der Auswahl eines exklusiven Punktes die Spannung und damit sein Wesen verlöre. „Die Inhalte einer solchen Erfahrung sind keine Exempel für Kategorien, sondern sie werden gerade dadurch relevant, daß an ihnen jeweils ein *Neues* aufgeht“.³² Empirismus beispielsweise sch(n)eidet genau das ab, indem entweder die eine oder die andere Seite vergegenständlicht wird. Adorno verfehlt sein ph nomenologiekritisches Ziel, wenn er Husserl an dieser Stelle eine Überhöhung des Ichs bilanziert. „Denn nur ‚mein‘ Ich soll ja als unmittelbar gegenwärtiges das zweifelsfrei gewisse sein; soweit bleibt Husserl Cartesianer.“³³ Ebendas aber ist die Leistung der phänomenologischen Analyse der ersten Person Singular, ob nun kartesianisch interpretiert oder nicht. Im Akt des Denkens, des *ego cogito*, ist das Ich-Andere als Aktuales der ersten Person Singular ausgeschlossen. Niemand kann sagen: *tu cogito*.

Das *ego cogito* ist folglich nicht nur intentional und aktual, sondern, und das ist in den beiden genannten Begriffen schon angelegt, perspektivisch. Das Ich zielt intentional auf etwas und dieses Zielen ist aktual. Die bisher fehlende Komponente der ersten Person Singular ist damit ihr *Woher*. Es geht vom Ich aus und ist damit nicht nur mit der oben gezeigten Sinnschaffung, sondern darüber hinaus mit einer Wertschaffung aus dem jeweiligen Ich betruet. Dieser Aspekt

³¹ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 113. – „[D]as ganze Kunststück der Philosophie wäre demnach, offen zu philosophieren und doch nicht molluskenhaft, doch nicht beliebig sich anhängend an alle erdenklichen Gegenstände; sondern so, daß es seiner inneren Nötigung gehorcht und daß es einen objektiven Zwang dabei verfolgt.“ Ebd., S. 120f.

³² Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 123.

An dieser Stelle ist auf einen Kritikpunkt hinzuweisen, der nicht ohne Weiteres als treffsicher gelten kann und welcher aus der sonst tiefgehenden Analyse und Kritik Adornos an der Husserlschen Philosophie nicht nur wegen seiner geringen Tiefe herausfällt, sondern ebenso, weil darin Forderungen Adornos eingelöst werden, ohne dies jedoch auszuweisen: „Angst prägt das Ideal der Husserlschen Philosophie als das der absoluten Sekurit t nach dem Modell privaten Eigentums. Ihre Reduktionen sind solche auf das Sichere[.]“ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 221. – Adorno übersieht allerdings, dass die Reduktion auf das Sichere nur ein Aspekt der Husserlschen Epoché darstellt. Der andere Aspekt betrifft nämlich deren kritisches Moment, welches darin besteht, das in der Alltagswissenschaft als sicher dargestellte Vermeintliche im Bezirk des ausgeschlossenen Mitgedachten zu isolieren.

„Entscheidend, wie die beiden Ichbegriffe sich zueinander verhalten: die Subjektivität ‚Ich selbst‘, die von Husserl ohne weiteres der psychophysischen Person gleichgesetzt ist, und das ‚transzendente Ego‘[.]“ Ebd., S. 226. Ebendieser Schritt Husserls hin zum transzendentalen Ego ist das von Adorno so schmerzlich vermisste dialektische Moment der ersten Person Singular in der Husserlschen Phänomenologie.

³³ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 229f.

lässt sich besonders prominent in der Philosophie Nietzsches nachweisen³⁴ und findet seine Weiterentwicklung in der Husserlschen Epoché. Husserl zufolge ist diese „einzigartige philosophische Einsamkeit [...] das methodische Grunderfordernis [...] für eine wirklich radikale Philosophie“.³⁵ Die Epoché vollführt im Zuge ihres ersten Schrittes der Ausschaltung jedweder Vor-Urteile gleichzeitig, d. i. in derselben Bewegung, die Herausstellung der ersten Person Singular als Zentrum von Urteilsfähigkeit.

„Demnach bedarf es gegenüber dem ersten Ansatz der Epoché eine zweiten, bzw. einer bewußten Umgestaltung derselben durch Reduktion auf das absolute Ego als das letztlich einzige Funktionszentrum aller Konstitution. Das bestimmt hinfort die ganze Methode der transzendentalen Phänomenologie.“³⁶

Das Ich als Funktionszentrum aller bewusstseinsmäßigen Konstitution wird dabei allerdings nicht verabsolutiert, wie es letztlich bei Hegel der Fall ist, oder woran Adorno Teile seiner Kritik an der Phänomenologie bindet. Das liegt nicht nur daran, dass Husserl seinem Begriff der Gewissheit (beinahe dialektisch) auch den Zweifel, die Vermutung und das Nichtigsein unterlegt, welche einem spezifischen Inhalt entsprechen.³⁷ Darüber hinaus findet sich explizit ausformuliert die Weigerung das Ich zu überhöhen und zu vergegenständlichen in dem an Husserl anknüpfenden Blick auf das Ich bei Sepp.

„In jedem Fall ist sie [die Möglichkeit der Phänomenologie; MEH] weder 1. die Verabsolutierung der eigenen Position noch 2. das Stehenbleiben bei einer errungenen Position, und sie ist auch 3. nicht in der Weise zu verwirklichen, dass man dem Ideal eines archimedischen Punkts anhängt, dem Glauben, dass es einen neutralen, ‚objektiven‘, ‚strengen‘ Standpunkt gibt, von dessen Außenposition aus alles in ein gültiges Gesamt gegliedert werden kann.“³⁸

³⁴ „Mein Auge, wie stark oder schwach es nun ist, sieht nur ein Stück weit, und in diesem Stück webe und lebe ich, diese Horizont-Linie ist mein nächstes grosses und kleines Verhängniss, dem ich nicht entlaufen kann.“ Nietzsche: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, 1999, S. 110.

„Wir sind in unserem Netze, wir Spinnen, und was wir auch darin fangen, wir können gar Nichts fangen, als was sich eben in *unserem* Netze fangen lässt.“ Ebd.

„Jeder Moment unseres Lebens lässt einige Polypenarme unseres Wesens wachsen und einige andere verdorren [...] Und in der Folge dieser zufälligen Ernährung der Theile wird der ganze ausgewachsene Polyp etwas ebenso Zufälliges sein, wie es sein Werden ist.“ Ebd., S. 111f.

³⁵ Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954, S. 187f.

³⁶ Ebd., S. 190.

³⁷ „Jeder Akt ist für die Aktperson ein Gewißsein oder eine Modalität des Gewißseins (Zweifelhaftsein, Vermutlichsein, Nichtigsein) mit einem jeweiligen Inhalt.“ Ebd., S. 240.

³⁸ Sepp: Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen, 2014, S. 31.

Dies bezeichnet in Anbetracht der Philosopheme zur ersten Person Singular eine offensichtliche methodologische Schnittmenge von Phänomenologie und Negativer Dialektik. Von einem Ich als intentionalem, aktuellem und perspektivischem ausgehend, gibt es keinerlei Verpflichtung dieses zum letzten Zweck und zur entmenschlichten Form der absoluten Methodik zu erheben, bzw. zu erniedrigen. Sich nicht von methodologischen Wegweisern in das Absolute locken zu lassen, ist der geteilte Appell von Negativer Dialektik und Phänomenologie. Bei Levinas, ebenfalls diesen Gedanken fortführend, bleibt umstritten inwiefern der/die/das Andere dieser Zurückhaltung entspricht und sich nicht verabsolutiert, während er jedenfalls bei der Analyse der ersten Person Singular an ebendiesen Punkt gelangt, der vom Ich verlangt sich nicht zum Einzigem zu machen.

„Der Pluralismus ist keine numerische Mannigfaltigkeit. Wenn ein Pluralismus an sich selbst, wie ihn die formale Logik nicht zu reflektieren vermag, entstehen soll, so muß sich die Bewegung von mir zum Anderen in der Tiefe ereignen; es muß sich eine Haltung eines Ich gegenüber dem Anderen ereignen [...], die nicht eine Art der Beziehung im allgemeinen ist; das bedeutet, daß die Beziehung von mir zum Anderen nicht Thema der Reflexion, nicht Thema eines objektiven Blicks werden kann, der von dem Gegenüber zwischen mir und dem Anderen unabhängig wäre. [D]ie Andersheit gehört zum Wesen des Anderen, ist aber nur von einem Ich aus sichtbar.“³⁹

Die Gefahr jedoch in das Absolute abzugleiten, bleibt für das Ich ständig vorhanden. Am eindrücklichsten lässt sich die Hingabe an die Versuchung das Ich zu verabsolutieren bei Stirner nachweisen. Wo sein eigenes und einziges Ich, jenes verabsolutierte „mein Ich“, das Adorno an Husserl kritisiert, auf ein anderes trifft, gerät es nicht wie bei Levinas in die (zumindest methodologische) Konstitution der ersten Person Singular, sondern zur Tilgung des Ichs. „Es gehört dazu, daß man etwas außer sich für mächtiger, größer, berechtigter, besser usw. hält, d. h. daß man die Macht eines Fremden anerkennt, also nicht bloß fühlt, sondern ausdrücklich anerkennt[.]“⁴⁰ Jegliches Andere ist Stirner ein sein Ich bedrohender Gott. Stirner sieht jedoch nicht die ideologische Basis seines Ichs. Er will Gott nicht nur im Himmel ausrotten, sondern auch auf Erden, gebietet aber gleichzeitig das höchste Wesen erster Person Singular. Sein Gott *ist* nicht das Ich, Gott *bin* ich, würde er sagen. Dadurch wird sein Ich jedoch *für* die Welt gänzlich irrelevant. Er braucht keine Welt und die Welt braucht Stirners Ich nicht; ob er sich nun

³⁹ Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, 2014, S. 169f.

⁴⁰ Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, 2011, S. 77.

ausruft, oder nicht. Die verabsolutierte erste Person Singular ist das genaue Gegenteil seines intentionalen, aktualen und perspektivischen Wesens. Wird es verabsolutiert, so kann es keinem seiner Aspekte gerecht werden. Stirner fordert „das *eigene* Denken, *mein* Denken, ein Denken, welches nicht Mich leitet, sondern von Mir geleitet, fortgeführt oder abgebrochen wird, je nach meinem Gefallen“.⁴¹ Damit verlöre das Denken aber nicht nur Objekt und Inhalt, sondern darüber hinaus das für den Erkenntnisprozess sich offenhaltende Ich. Nietzsche, der vermeintliche Nachfolger Stirners, weist in seinem *Zarathustra* eben auf die Gefahr der Überhöhung der ersten Person Singular hin: „Das – ist nun *mein* Weg, – wo ist der eure?“ so antwortete ich Denen, welche mich ‚nach dem Wege‘ fragten. *Den* Weg nämlich – den giebt es nicht!“⁴² Und er perspektiviert damit nicht nur das je eigene Ich in seiner Vermittlung zu einer zweiten oder dritten Person, sondern perspektiviert die Vermittlung selbst zwischen Ich und (m)einem Erkenntnisinhalt. Nietzsches Perspektivismus dient als Scharnier zwischen der (phänomenologischen) Intentionalität und dem (dialektischen) Akt der Vermittlung. Die der Perspektive zugrunde liegende Wertung fasst Intentionalität und Handlungsakt zusammen in der ersten Person Singular als die erste Hauptsäule känologischer Methode. Über das Neue kann nur aus der Perspektive menschlichen Bewusstseins gesprochen werden und dieses ist ein das Neue wertendes bzw. bewertendes menschliches Bewusstsein. „Was kann ich über das Neue wissen?“ ist die erste känologische Frage eines Menschen in der ersten Person Singular.

„Der neue Sinn bringt eine total *neue Sinnesdimension* herein, mit ihm konstituieren sich keine neuen Bestimmungsstücke der bloßen ‚Sachen‘, sondern *Werte der Sachen*, Wertheiten, bzw. konkrete Wertobjektitäten: Schönheit und Häßlichkeit, Güte und Schlechtigkeit; das Gebrauchsobjekt, das Kunstwerk, die Maschine, das Buch, die Handlung, die Tat usw.“⁴³

⁴¹ Ebd., S. 381. – Löwith weist darüber hinaus auf die wissenssoziologische Komponente im Denken Stirners hin: „Wovon sich Stirner befreit, das sind keine wirklichen Daseinsverhältnisse, sondern bloße Bewußtseinsverhältnisse, die er nicht selber durchschaut, weil er im privaten Egoismus der bürgerlichen Gesellschaft befangen ist. Er verabsolutiert daher den Privatmenschen und das Privateigentum zur ‚Kategorie‘ *des* Einzigsten und *des* Eigentums.“ Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 1995, S. 120.

⁴² Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1999, S. 245.

⁴³ Husserl: Hua III, 1976, S. 267.

2.3.2. Vom Datum zum Wesen

„[W]as an Wesentlichem im Phänomen erscheint, ist das, wodurch es wurde, was es ist, was in ihm stillgestellt ward und was im Leiden seiner Verhärtung das entbindet, was erst wird. Auf dies Stillgestellte, die Phänomenalität zweiten Grades richtet sich der Blick von Physiognomik.“¹

Seit Hegels *Wissenschaft der Logik* und später vor allem in der Heideggerschen Phänomenologie wird das Wesen aus dem Gewesenen abgeleitet.² Auch Adorno zielt in der angegebenen Textstelle ab auf das Wesen als ein genealogisches. In diesem Sinne erweitert das vorliegende Unterkapitel den Fokus auf das nur Faktische des Neuen um dessen genealogisch Wesentliches, d. i. das Werden. Philosophische Bewegung, auch und gerade Känologie, endet nicht faktisch. Das Faktum ist der Ort an dem das philosophische Denken erst beginnt und im Wesen der Sache findet sich sein Inhalt als Bewegung. Denn *das* Neue – die Betonung liegt auf dem ontologisierenden Artikel – gibt es nicht. Das heißt, es *ist nicht*. Oder – um ausnahmsweise genuin Heideggersches Vokabular zu borgen – noch konkreter umgekehrt: Das Neue *west*. Im Werden des Wesens liegt jene Bewegung, deren Analyse ein Hauptmoment der Känologie auf ihrer Suche nach dem Neuen darstellt. Vor allem die Grenze zwischen dem Gegebenen des Datums bzw. des Faktums und dem Werden des Wesens ist im Folgenden von Belang. Abermals ist festzuhalten, dass Känologie vor allem zweierlei berücksichtigt: erstens den spezifischen Blick auf das Neue zu konkretisieren und zweitens keine Dichotomie zwischen dem Gegebenen und dem Wesen aufzubauen, sondern deren Vermittlung in den Blick zu bringen. So ist weniger das Datum oder das Wesen selbst, sondern deren geteilte Grenze von Interesse. In den Worten Heideggers: „Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen er erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas *sein Wesen beginnt*.“³ Umgekehrt ist die vor diesem Beginnen liegende Faktizität immer schon Vergangenheit.⁴ Das Neue als ein gegenwärtiges Werden ins Zukünftige muss dem Gesagten zufolge prüfen, was es gewesen ist, um sein Wesen zu entschlüsseln. Das Neos-Neue betreffend ist Känologie damit Wesensforschung, während sie nach dem strengen Begriff des Kainos-Neuen Eidetik des Wesenslosen ist. Die Grenze von Datum und Wesen des Neuen unterliegt damit der Kontingenz. Das Neue *ist*

¹ Adorno: Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», 2003, S. 319.

² „Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, ‚*gewesen*‘, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.“ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, 2017, S. 13.

³ Heidegger, Martin: *Bauen Wohnen Denken*, Frankfurt am Main 2000 (Gesamtausgabe 7), S. 156.

⁴ Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek bei Hamburg 2009, S. 251.

noch nicht und damit kontingent, während, was (bereits) da ist, immer konkret und eben genau so ist, wie es ist. Bei Sartre etwa tritt das Neue auf als nicht-Zurückführbares.⁵ Alt und neu bilden keinen sukzessiven Übergang, weshalb die Känologie, dort wo sie über die Geschichtsschreibung des Neuen hinausgeht, sich vor das Problem der wesenhaften Kontingenz des Neuen gestellt sieht. Känologie kann demensprechend nicht zurückgreifen auf eine alltagswissenschaftliche Messung der Daten, um dem Phänomen hinlänglich gerecht zu werden, denn sie beginnt erst dort, wo Lord Kelvins Paradigma sich seine eigene Grenze setzt.⁶ Känologie erweitert das einfache Datum und das Wesen zu deren beider Vermittlung.

Die Hauptmotivation einer känologischen Eidetik liegt in der schlechten Messbarkeit des Neuen. Hegel schreibt: „Es ist in der Kindheit des Philosophierens, daß, wie von *Pythagoras*, Zahlen [...] zur Bezeichnung allgemeiner, wesentlicher Unterschiede gebraucht worden sind.“⁷ Doch ist die Be-Zeichnung und Symbolisierung, auf das Phänomen des Neuen angewandt, offensichtlich brüchig, da dieses in seiner, der inneren Bewegung geschuldeten, nicht gegebenen Vorhandenheit, dem Symbol das Symbolisierte vorenthält. Aus Hegels Sicht ist die Arbeit mit Zahlen der philosophischen Begriffsarbeit als Unternehmung zur Bestimmung des Phänomens untergeordnet.

„Wenn Zahlen, Potenzen, das mathematisch Unendliche und dergleichen nicht als Symbole, sondern als Formen für philosophische Bestimmungen und damit selbst als philosophische Formen sollen gebraucht werden, so müßte vor allem ihre philosophische Bedeutung, d. i. ihre Begriffsbestimmtheit aufgezeigt werden. Geschieht dies, so sind sie selbst überflüssige Bezeichnungen; die Begriffsbestimmtheit bezeichnet sich selbst, und ihre Bezeichnung ist allein die richtige und passende. Der Gebrauch jener Formen ist darum weiter nichts als ein bequemes Mittel, es zu ersparen, die Begriffsbestimmungen zu fassen, anzugeben und zu rechtfertigen.“⁸

⁵ Vgl. ebd., S. 269.

⁶ „[W]hen you can measure what you are speaking about, and express it in numbers, you know something about it; but when you cannot measure it, when you cannot express it in numbers, your knowledge is of a meagre and unsatisfactory kind: it may be the beginning of knowledge, but you have scarcely, in your thoughts, advanced to the stage of *science*, whatever the matter may be.“ Thomson, William: *Electrical Units of Measurement. A Lecture delivered at the Institution of Civil Engineers (May 3, 1883)*, in: *Popular Lectures and Addresses*, London 1889, S. 73f.

⁷ Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, 2017, S. 385.

⁸ Ebd., S. 386. – „Die Bedeutung dieser Entwicklung ist die Realisation des Maßes, in der es sich zu sich selbst ins Verhältnis und damit zugleich als Moment setzt; durch diese Vermittlung wird es als Aufgehobenes bestimmt; seine Unmittelbarkeit wie die seiner Momente verschwindet, sie sind als reflektierte; so als das hervorgetreten, was es seinem Begriffe nach ist, ist es in das *Wesen* übergegangen.“ Ebd., S. 391.

Das Messen, d. h. das Vergleichen von quantitativen Daten, gilt Hegel nicht, oder zumindest nicht ausschließlich, als philosophische Arbeit an und mit dem Begriff. Das Messen als das Vergleichen immer nur quantitativer Datenmengen zueinander hat Hegel zufolge keinen Einfluss auf die wesentliche Bestimmung einer Sache, sondern ist bis zu einem gewissen Punkt gleichgültig gegenüber dem Inhalt und lediglich Messbares, aber keinerlei Bestimmung. An besagtem Punkt trete eine „Änderung des Quantitativen ein, auf welchem die Qualität geändert wird, das Quantum sich als spezifizierend erweist, so daß das veränderte quantitative Verhältnis in ein Maß und damit in eine neue Qualität, ein neues Etwas, umgeschlagen ist.“⁹ Die ausschlaggebende Dynamik in diesem Sprung von Quantität zu Qualität ist, dass sich die quantitative Menge derart verändert, dass sie eben nicht mehr ausschließlich quantitativ messbar ist.

„Aber indem der Unterschied in dieses Quantitative fällt, verhält sich das neue Etwas gleichgültig gegen das vorhergehende; ihr Unterschied ist der äußerliche des Quantums. Es ist also nicht aus dem vorhergehenden, sondern unmittelbar aus sich hervorgetreten, d. i. aus der innerlichen, noch nicht ins Dasein getretenen spezifizierenden Einheit. – Die neue Qualität oder das neue Etwas ist demselben Fortgange seiner Veränderung unterworfen und so fort ins Unendliche.“¹⁰

Känologisch bedeutet dies, dass keine klare Trennung von Neos-Neuem und Kainos-Neuem vorgenommen werden kann. Denn Hegels dialektischer Vermittlung von Quantität und Qualität folgend, ist davon auszugehen, dass das kontinuierliche und temporal sich aufbauende Neos-Neue an besagten Punkt gelangt, an welchem es überschlägt in ein Kainos-Neues, in „das neue Etwas gleichgültig gegen das vorhergehende“. Es handelt sich beim vorliegenden dialektischen Schritt um die philosophische Klärung des im ersten Abschnitt wiederkehrenden Bewegungskarakter des Sprungs von Kainos-Neuem im Speziellen und von Neuem im Allgemeinen.

„Nach der qualitativen Seite wird daher das bloß quantitative Fortgehen der Allmählichkeit, das keine Grenze an sich selbst ist, absolut abgebrochen; indem die neu eintretende Qualität nach ihrer bloß quantitativen Beziehung eine gegen die verschwindende unbestimmt andere, eine gleichgültige ist, ist der Übergang ein *Sprung*, beide sind als völlig äußerliche gegeneinander gesetzt.“¹¹

⁹ Hegel: Wissenschaft der Logik I, 2017, S. 437.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 438. – „Man sucht sich gern durch die Allmählichkeit des Übergangs eine Veränderung *begreiflich* zu machen; aber vielmehr ist die Allmählichkeit gerade die bloß gleichgültige Änderung, das Gegenteil der qualitativen. In der Allmählichkeit ist vielmehr der Zusammenhang der beiden Realitäten – sie werden als Zustände oder

Dieser Sprung, das Umschlagen von Quantität in Qualität ist es schließlich, das den Weg vom Datum zum Wesen bestimmt. So sei, nach Hegel, „das Sein zum *Wesen* bestimmt, das Sein als durch Aufheben des Seins einfaches Sein mit sich“.¹² Bezeichnenderweise stellt dieser Sprung den Übergang innerhalb der „objektiven Logik“ in Hegels *Wissenschaft der Logik* vom ersten zum zweiten Buch dar – es ist der ausdrücklich derart betitelte Übergang von der *Lehre vom Sein* zur *Lehre vom Wesen*. Und so beginnt das zweite Buch folgendermaßen:

„Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*. Das Sein ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das Sein *an und für sich* ist, so bleibt es nicht bei Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, daß *hinter* diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst, daß dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht.“¹³

Hegels Dialektik gibt sich mit der Unmittelbarkeit des Datums nicht zufrieden, sondern prüft den Hintergrund des Seins. Es ist das – von Platon bis zu Adorno lässt es sich belegen – kein exotischer philosophischer Gedanke. Doch tritt die Dynamik des Sprunges bei Hegel besonders in das Zentrum seines Philosophierens. Zentral an Hegels dialektischer Ausformulierung dieses Gedankens ist weiterhin, dass er das unmittelbare Sein nicht vergessen zurücklässt, denn „[e]rst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das *Wesen*.“¹⁴ Das *Wesen* ist demnach sprunghaft und in anderer Qualität den Sein entzogen, gleichzeitig aber nicht ohne dieses einzuholen, wenn auch *nur* in der Erinnerung.

„Wenn also das Absolute zuerst als *Sein* bestimmt war, so ist es jetzt als *Wesen* bestimmt. Das Erkennen kann überhaupt nicht bei dem mannigfaltigen *Dasein*, aber auch nicht bei dem *Sein*, dem *reinen Sein* stehenbleiben; es drängt sich unmittelbar die Reflexion auf, daß dieses *reine Sein*, die *Negation* alles Endlichen, eine *Erinnerung* und Bewegung voraussetzt, welche das unmittelbare *Dasein* zum reinen Sein gereinigt hat.“¹⁵

als selbständige Dinge genommen – aufgehoben; es ist gesetzt, daß keine die Grenze der anderen, sondern eine der anderen schlechthin äußerlich ist; hiermit wird gerade das, was zum *Begreifen* nötig ist, wenn auch noch so wenig dazu erfordert wird, entfernt.“ Ebd.

¹² Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, 2017, S. 457.

¹³ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, 2017, S. 13.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 13f.

Das derart konzipierte Wesen entspricht damit den für das Phänomen des Neuen in seiner Geschichte herausgestellten Aspekten, namentlich der Negation (des Alten), des Bezugs (zum Alten) und seinem wesentlich inhärenten Bewegungscharakter. „Das Wesen kommt aus dem Sein her; es ist insofern nicht unmittelbar an und für sich, sondern ein *Resultat* jener Bewegung.“¹⁶ Ebenso wie das Neue nicht unmittelbar an und für sich auftritt.¹⁷ „In dem Werden des Seins liegt der Bestimmtheit das Sein zugrunde, und sie ist Beziehung auf *Anderes*.“¹⁸ Deshalb lässt sich die Bewegung des Neuen nur mit Hilfe des Wesens ergründen, denn dieses hat selbst die Bewegung bereits durchlaufen. Der Sprung des Neuen findet statt in Beziehung auf sein Anderes, das Alte.

Känologisch problematisch wird die Dialektik des Wesens erst in seiner zirkelförmigen Rückkehr zu sich selbst, d. h. in den Grund. Hegel fasst seine Wesensmetaphysik wie folgt zusammen:

„Das Wesen ist *zuerst* einfache Beziehung auf sich selbst, reine *Identität*. Dies ist seine Bestimmung, nach der es vielmehr Bestimmungslosigkeit ist. *Zweitens*: die eigentliche Bestimmung ist der *Unterschied*, und zwar teils als äußerlicher oder gleichgültiger Unterschied, die *Verschiedenheit* überhaupt, teils aber als entgegengesetzte Verschiedenheit oder als *Gegensatz*. *Drittens*: als *Widerspruch* reflektiert sich der Gegensatz in sich selbst und geht in seinen *Grund* zurück.“¹⁹

Der reflektierte Widerspruch gerät bei Hegel so in seinen Grund, also zur Positivität zurück. „*Das Wesen bestimmt sich selbst als Grund*.“²⁰ An dieser Stelle kann die mühsam mitverfolgte Bewegung zwischen Datum und Wesen als dynamische nicht mehr betrachtet werden. Denn Hegel zufolge solle alles einen Grund haben.²¹ Und das wäre noch nicht das philosophische Problem, doch Hegel geht davon aus, den stillgelegten Grund mit ebenjenen Mitteln ergründen zu können, welche für die Analyse des bewegten Werdens erarbeitet wurden. Er will sein in das Absolute der Theologie überschlagendes Ziel mit den Mitteln der Philosophie treffen und vergisst dabei, dass er es sich damit in der Vordergründigkeit des Seins gemütlich macht, deren Entzauberung sein eigentliches Projekt darstellt. Kosiks phänomenologischer Zugang erlaubt

¹⁶ Ebd., S. 17.

¹⁷ Der Hegelsche Begriff des *Resultates* wird aus Gründen der vermeintlichen Stilllegung der Bewegung nicht übernommen.

¹⁸ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 24.

¹⁹ Ebd., S. 36.

²⁰ Ebd., S. 80.

²¹ Vgl. ebd., S. 83.

es, die Dialektik eben daran zu erinnern, dass es ihr um die Sache selbst geht. „Doch ‚die Sache selbst‘ zeigt sich dem Menschen nicht unmittelbar. Um sie begreifen zu können, muß er eine gewisse Anstrengung, aber auch einen Umweg machen.“²² Die Anstrengung liegt nicht darin, das Vordergründige, d. i. das Messbare, mythisch oder sonst wie zu verschleiern, sondern als *nur* vordergründigen Teil des Werdens herauszustellen.

„Die Erscheinung weist auf etwas anderes, als sie selbst ist, sie existiert nur dank ihrem Gegensatz. Das Wesen ist nicht unmittelbar gegeben; es ist durch die Erscheinung vermittelt, zeigt sich also in etwas anderem, als es selbst ist. Das Wesen tritt in der Erscheinung hervor.“²³

In dem, wie sich das Wesen zeigt, in der Erscheinung, liegt die Möglichkeit der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Wesen. „Im Erfassen einer Erscheinung verschafft man sich *Zutritt* zum Wesen.“²⁴ Wie das Neue erscheint – und das heißt, aufbauend auf das vorangegangene Unterkapitel –, wie *mir* das Neue erscheint, ist einer von mehreren Bestandteilen känologischer Forschung. Im Erscheinen des Wesens ist – weiterhin dialektisch-phänomenologisch sich nicht mit dem Vordergründigen zufriedenebend – sowohl das Erscheinende wie das Verdeckte enthalten. „Erscheinung als Erscheinung ‚von etwas‘ besagt demnach gerade *nicht*: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen*.“²⁵ Beide Aspekte der Erscheinung des Neuen, das Zeigen und das Verbergen, bilden gemeinsam das Phänomen des Neuen; dieses ist nun endlich in seiner Phänomenalität herausgestellt. In Heideggers Worten: „[D]ieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (‚Formen der Anschauung‘) sind Phänomene der Phänomenologie.“²⁶ Die seit Beginn dieser Untersuchung monierte Unterforschung des Neuen aufgrund seiner fehlenden Offensichtlichkeit als Phänomen liegt in diesem Umstand begründet. Wiederum wird das allgemein formuliert in *Sein und Zeit*: „[G]erade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu ‚Phänomenen‘.“²⁷ Der känologische Begriff des Wesens verläuft an dieser Grenze von Sein und Wesen

²² Kosik: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, 1986, S. 7.

²³ Ebd., S. 9.

²⁴ Ebd., S. 10.

²⁵ Heidegger: Sein und Zeit, 2006, S. 29.

²⁶ Ebd., S. 31.

²⁷ Ebd., S. 36. – Als Gegenbegriff ist er aber, sozusagen dialektisch, mit ihm verschränkt: „Lernen heißt: unser Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich jeweils an Wesenhaftem uns zuspricht. [...] Das zu-Denkende wendet sich vom Menschen ab. Es entzieht sich ihm. [...] Allein – das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist Ereignis. [...] Was sich uns entzieht, zieht uns dabei gerade mit, ob wir es sogleich und überhaupt merken oder nicht.“ Heidegger: Was heißt denken?, 1984, S. 5.

selbst, dynamisiert in der Bewegung zwischen der sich zeigenden und der nicht sich zeigenden Erscheinung. An dieser Stelle tritt die Unzulänglichkeit des exklusiv verstandenen Datums hervor, welches verabsäumt seinen eigenen Widerspruch aufzunehmen. Und an dieser Stelle treffen Phänomenologie und Negative Dialektik einmal mehr aufeinander, wenn Adorno schreibt: „Nur am Widerspruch des Seienden zu dem, was zu sein es behauptet, läßt Wesen sich erkennen. Wohl ist auch es, gegenüber den vorgeblichen Tatsachen, begrifflich, nicht unmittelbar.“²⁸ Sowohl die Phänomenologie wie die Negative Dialektik räumt dem Hegelschen Wesen großen Raum ein. Sein Satz, das Sein sei nur das Werden zum Wesen oder „[D]as Werden des Seins ist ferner Werden zum Wesen und das Zurückgehen in den Grund“²⁹, wird abzüglich seiner Konsequenz mitgetragen. So liegt zwar das Zurückgehen in den Grund für die Phänomenologie nicht im Begriff, wie es bei Hegel der Fall ist, und die Negative Dialektik verzichtet gar auf den Rekurs, doch gibt es keinen methodologischen Zwang einer der drei Perspektiven bis zur letzten Konsequenz zu folgen. Dies ist noch weniger der Fall, als es sich bei der Känologie um eine Methode des Werdens handelt, die sich der letzten Konsequenz sperrt, wie sich das Neue der letzten Konsequenz sperrt. In ihrem dynamischen Werden nämlich weist sowohl die Hegelsche Dialektik, wie auch die Adornosche und die Phänomenologie eine parallellaufende Konzeption des werdenden Wesens auf.

Ist das Wesen als Werdendes herausgestellt und für die Känologie brauchbar gemacht, so handelt es sich beim nächsten Schritt darum zu verhindern, dass das Datum gänzlich im Wesen aufgeht damit vergessen wird. In Husserls Worten heißt das, Epoché üben.

„In dieser Epoché aber sind für uns, die sie Üben, die Wissenschaften und Wissenschaftler nicht verschwunden. Sie sind weiter, was sie früher jedenfalls auch waren: Tatsachen im Einheitszusammenhang der vorgegebenen Lebenswelt; nur daß wir, vermöge der Epoché, nicht als Mitinteressenten, als Mitarbeiter usw. fungieren.“³⁰

²⁸ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 169. – Diesen im Wesen liegenden Widerspruch nicht erkundet zu haben, stellt eine der seltenen und umso heftigeren Kritikpunkte Adornos an Nietzsche dar: „Nietzsche, unversöhnlicher Widersacher des theologischen Erbes in der Metaphysik, hatte den Unterschied von Wesen und Erscheinung verspottet und die Hinterwelt den Hinterwäldlern überantwortet, darin eines Sinnes mit dem gesamten Positivismus. Nirgendwo anders vielleicht ist so greifbar, wie unverdrossene Aufklärung den Dunkelmännern zustatten kommt.“ Ebd., S. 171.

²⁹ Vgl. Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 116., Ebd., S. 120.

³⁰ Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954, S. 139.

Nicht dem Datum zur Gänze ausgeliefert sein, Nietzsche würde sagen, das Datum nicht zum Götzen zu machen, ist das Hauptmoment der känologischen Eidetik. Denn das Datum stellt Daten bereit, die für die Analyse von Phänomenen notwendig sind, eben weil es als Vordergründiges Anderes birgt. „Weil das Wesen im Unterschied zu den Erscheinungen sich uns nicht direkt offenbart und weil der verborgene Grund der Dinge *durch eine besondere Tätigkeit enthüllt* werden muß, gibt es die Wissenschaft und die Philosophie.“³¹ Die Husserlsche Epoché, wie sie hier verstanden wird, ist ebenjene konzentriert-wahrnehmende Zurückhaltung in der Betrachtung des Gesamtphänomens. „Um uns der Sache und ihrer Struktur zu nähern, um Zugang zu ihr zu finden, müssen wir von ihr Abstand gewinnen.“³² Hierbei handelt es sich, abseits phänomenologischer, ontologischer oder formalistischer Ausdeutungen, zuallererst um eine methodologische Einsicht.

„Das impliziert, daß Philosophie, die ihren Gegenstand gewinnen will, diesen nicht garantiert hat. Sonst wäre sie schon Tautologie. [...] Gegenüber der totalen Herrschaft von Methode enthält sie, korrektiv, das Moment des Spiels, das die Tradition ihrer Verwissenschaftlichung ihr austreiben möchte.“³³

Was Adorno Spielt nennt, meint das Fehlen des Ernstes zur letzten Konsequenz, zum sich Schließen von Methode. Das Datum, nicht zur letzten Weisheit und Tautologie erhoben, ist trotzdem und noch viel ernsterer Bestandteil känologischer Forschung, als es (eingeklammert) in seinem eigenen Wesen verstanden wird, nämlich als Teilaspekt des Phänomens. Das Datum ist Bestandteil des känologischen Neuen, aber als ein vermitteltes und reflektiertes Datum. Für das Datum in der Känologie gilt, was Adorno für den Begriff in der Philosophie anführt: „An ihr ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen, ohne Konzession an den Trug, er hätte irgend schon eine Sache“.³⁴ Das Datum des Neuen, sei es die Formulierung einer „neuen“ Arché, das Schleifen von Linsen, oder eine Theorie zur Relativität von Zeit, ist eine känologisch relevante Größe, nämlich als Datum. Mehr als Daten aber können sie nicht sein. Sepp erinnert eindrücklich daran, nicht zu vergessen, dass es sich beim Datum aber auch beim Wesen nie um das Ganze handelt.

³¹ Kosik: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, 1986, S. 11.

³² Ebd., S. 21.

³³ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 232.

³⁴ Ebd., S. 233f.

„Wie im Kubismus der Versuch unternommen wurde, Teilaspekte ‚desselben‘ Gegenstandes, die im normalen natürlichen Wahrnehmungsverlauf nur nacheinander zu sehen sind, simultan zusammenzunehmen, ohne sie zu dem einen Gegenstand zu synthetisieren, also ohne die Seinssetzung eines Identischen mitzumachen, so sieht auch die Phänomenologie von der objektivierenden Seinsthesis ab und untersucht die Weise, wie ein Gegenstand jeweils gegeben ist. Das neue Ganze der Blicke ist weder eine bloße Summe – denn es entsteht ja etwas Neues –, noch ist es eine Homogenisierung – denn die aufgewiesenen Strukturen bleiben je sie selbst.“³⁵

Das Wesentliche aber liegt immer und je in der vermeintlichen Ganzheit des jeweiligen Blickes. Phänomenologie und Negative Dialektik täuschen sich ob dieser Perspektivität nicht. Was den Alltagswissenschaften als unmögliche Einschränkung der Erkenntnis vorkommt und sie dazu zwingt vorzugeben, das absolute Ganze greifbar machen zu können, ist den offenen Methodologien des Werdens ihr eigentliches Erkenntnisziel. Negative Dialektik und Phänomenologie opfern damit zwar ihre eigene Unfehlbarkeit, doch gewinnen sie damit den Blick auf das Wesentliche im strengen Wortsinn.

„Husserl [...] behält ironisch ihm [Hegel; MEH] gegenüber recht: tatsächlich gibt es eine zwar fehlbare, doch unmittelbare, geistige Erfahrung des Wesentlichen und Unwesentlichen, welche das wissenschaftliche Ordnungsbedürfnis nur gewalttätig den Subjekten ausreden kann. Wo solche Erfahrung nicht gemacht wird, bleibt Erkenntnis unbewegt und fruchtlos.“³⁶

Känologie ist bewegte und bewegliche Methode. Damit erst gelangt sie zum Wesentlichen des Neuen, welches immer auch die Erfahrung des Wesens des Neuen ist. Auf die erste Person Singular aufbauend, stellt Känologie das Neue vor als über das reine Messergebnis des Datums hinausgehendes, dieses aber nicht gänzlich tilgende, Wesen des Neuen. Das Wesen des Neuen äußert sich dabei in der Erfahrung des Neuen. Dieser Bereich der Freiheit außerhalb der absoluten Begrenzung des Datums bezeichnet das spekulative Moment känologischer Forschung. Es liegt begründet in der Unmöglichkeit des Neuen, Anfang oder Ende abschließend herauszustellen.

³⁵ Sepp: Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen, 2014, S. 62f.

³⁶ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 171f. – „Positivismus wird zur Ideologie, indem er erst die objektive Kategorie des Wesens ausschaltet und dann, folgerichtig, das Interesse an Wesentlichem.“ Ebd., S. 172. „Indem man sich an Daten hält oder deren zeitgemäße Erben, die Protokollsätze, wird das Bewußtsein von dem entlastet, was dem Äußeren widerspricht.“ Ebd., S. 215.

„Ich glaube, zu dem Problem des Spekultativen wäre zu sagen, daß das Phantasma des sogenannten sicheren Bodens dort zu verlassen ist, wo der Wahrheitsanspruch erheischt, daß man sich erhebe; mit anderen Worten: wo sich ergibt, daß dies vermeintlich Letztes und absolut Sichere selber kein Letztes sondern vermittelt – und deshalb auch ein absolut Sicheres nicht sei.“³⁷

Dieses spekulative Moment greift über, so Adorno, in ein kritisches.³⁸ Die Aufwertung des Wesens gegenüber dem Datum ist das spekulative Moment der Känologie und damit bereits sein kritisches, als es Freiheit beansprucht gegenüber dem unverrückbaren Abschluss des Datums.

„Philosophie ist die Kraft des *Widerstandes*: ich glaube, eine andere Bestimmung von Philosophie als die als geistige Kraft des Widerstands gibt es überhaupt nicht; Kraft des Widerstands dadurch, daß sie sich nicht abspesen läßt mit dem, was ihr wesentliches Interesse ihr ausreden will; nicht abspesen läßt mit den Fakten[.]“³⁹

Sich nicht mit Fakten und Daten abspesen lassen, diese aber auch nicht zu desqualifizieren, ist die Herausforderung känologischer Eidetik. Husserls Appell, wonach darauf zu achten wäre, „daß wir nichts anderes, denn als wirklich im Wesen Beschlossenes dem Erlebnis einlegen“⁴⁰, ist um eine bewusste Erweiterung des Gesamtphänomens Neues mittels des Datums zu erlangen. Dieses ist jedoch nicht, wie in der Alltagswissenschaft üblich, inkognito zum Wesen zu erklären, sondern ohne methodologische Überhöhungen wahrzunehmen als was es ist – Datum.⁴¹ Das spekulative Moment der Känologie, ihre Weigerung bei den Daten über das Neue allein stehen zu bleiben, ist aber nicht nur methodologischer Hinweis auf das Filigrane ihres Vorgehens, sondern eröffnet darüber hinaus das Feld der Möglichkeiten des Neuen. Also jenes Feld, dass nicht deckungsgleich mit der Wirklichkeit der Daten sich zeigt. Das Kainos-Neue im Speziellen, aber auch das Neue im Allgemeinen lässt sich über den ausschließlichen Bereich

³⁷ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 145f.

³⁸ Vgl. ebd., S. 148.

³⁹ Ebd., S. 149. – „Ich glaube, daß es ohne Spekulation so etwas wie Tiefe nicht gibt, – daß sonst wirklich Philosophie zur bloßen Deskription ausartet, das dürfte einigermaßen einleuchtend sein.“ Ebd., S. 158.

⁴⁰ Husserl: Hua III, 1976, S. 209.

⁴¹ An dieser Stelle unterschätzt Adorno das Gewicht phänomenologischen Hinweises auf das Wesen als die Tat des intentionalen Bewusstseinsaktes, wenn er schreibt: „Der Sprachgebrauch ist äquivok. Daß ein intentionales Erlebnis sein intentionales Objekt habe, ist bloße Tautologie. Es besagt nicht mehr, als daß Akte, im Gegensatz zu bloßen Daten, eben etwas bedeuten.“ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 120. – Zu sagen, dass Akte, im Gegensatz zu bloßen Daten, etwas bedeuten, ist wohl kaum zu überschätzen.

des Wirklichen nicht erklären,⁴² sondern verweist immer auch auf das Mögliche als ein ihm Wesentliches. „Die alte ontologische Lehre, daß die Erkenntnis der ‚Möglichkeiten‘ der der Wirklichkeiten vorhergehen müsse, ist m. E., wofern sie recht verstanden und in rechter Weise nutzbar gemacht wird, eine große Wahrheit.“⁴³ Husserl zufolge ist nun das Neue auch in seinen Möglichkeiten, also im (noch) nicht Wirklichen zu suchen. An dieser Stelle melden sich jedoch formallogische Bedenken ganz grundlegender Art an – allem voran die Frage, wie mit dem ausgeschlossenen Dritten umzugehen sei.

⁴² Außer – es sei noch einmal betont – es handelt sich lediglich um eine historiographische Retrospektive von bereits vergangenem Neos-Neuen.

⁴³ Husserl: Hua III, 1976, S. 178.

Ähnlich formuliert Heidegger in *Was heißt denken?*: „Um den Menschen als *Menschenwesen*, nicht als Lebewesen zu denken, müssen wir allem zuvor darauf achten, daß der Mensch jenes Wesen ist, das west, indem es in das zeigt, was ist, in welchem Zeigen das Seiende als solches erscheint. Das, was ist, erschöpft sich aber nicht im je gerade Wirklichen und Faktischen. Zu dem, was ist, d. h. zu dem, was vom Sein her bestimmt bleibt, gehört ebenso, wenn nicht vorwiegender das, was sein kann, was sein muß, was gewesen – ist.“ Heidegger: *Was heißt denken?*, 1984, S. 95f.

2.3.3. Das eingeschlossene Dritte

„Zwischen der Lust an der Leere und der Lüge von der Fülle läßt der herrschende Stand des Geistes kein Drittes mehr zu.“¹

Das eingeschlossene Dritte widerspricht nicht nur dem Gesetz des ausgeschlossenen. Es zielt darüber hinaus auf die Wirkung der Gesetze von Identität und Widerspruch. Hegels *Wissenschaft der Logik* ist ein umfangreicher Beleg philosophischen Mühens mit den Grenzen formallogischer Vorannahmen. Känologische Bewegung in ihrem Werden beginnt an der Stelle brüchig gewordener Starrheit des formallogischen Widerspruchs. Es ist ein auf der ersten Person Singular und der Hereinnahme des Wesens in die Betrachtung aufbauender Ausbruchsversuch aus einem Korsett, das känologisch gesprochen, jegliches Kainos-Neue auf Neos-Neues nivelliert, schlicht deshalb, weil es sich systematisch dazu gezwungen sieht. „Denken, das darüber sich belehrt, daß zu seinem eigenen Sinn gehört, was nicht seinerseits Gedanke ist, sprengt die Logik der Widerspruchslosigkeit. Ihr Gefängnis hat Fenster.“² Ebenso kann das Neue nur analysiert werden, wenn es sich offenhält für all jenes, das noch nicht eingefasst ist in das bereits Bekannte.

Mehrere Denkgesetze werden in der Hegelschen Dialektik außer Kraft gesetzt. Dieses Kapitel rekapituliert jenen für die Känologie relevanten Schritt in der *Wissenschaft der Logik*. Es ist die doppelte Absage an das Gesetz der Identität und das Gesetz des Widerspruchs, welche, so die känologische methodologische Annahme, in einem Einschluss des ausgeschlossenen Dritten zu ihrer Synthese kommt. Ziel hierbei ist nicht die Hybris auf wenigen Seiten eines der Hauptgesetze formaler Logik im Allgemeinen widerlegen zu wollen, sondern darzustellen, an welchen Punkten die Känologie in ihrer Erforschung des Neuen das ausgeschlossene Dritte miteinschließen muss.

Adornos Einführungsvorlesung in die Dialektik gibt einen ersten Überblick über die fundamentale These der Hegelschen Dialektik gegen das klassische Verständnis formalisierter Logik und ihres Geltungsbereichs.

¹ Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 2014, S. 75.

Die klassische Wissenschaftstheorie, etwa jene Kuhns, sieht im Dritten Kunst, die den Bereich der Wissenschaft überspannt. Das Ziel der Kunst sei „etwas Umfassenderes, auf das das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten nicht zutrifft.“ Kuhn, Thomas S.: *Bemerkungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst*, in: Krüger, Lorenz (Hg.): *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt am Main 1978, S. 455.

² Adorno: *Einleitung zum «Positivismustreit in der deutschen Soziologie»*, 2003, S. 306.

„Man kann, und man hat es auch getan, die gesamte Logik reduzieren auf die Widerspruchslosigkeit. Wenn man nun dem Begriff des Widerspruchs eine so zentrale Rolle zumißt, wie das in der Hegelschen Philosophie der Fall ist, dann bedeutet das [, ...] daß man die Logizität der Welt nicht einfach anerkennt, daß man nicht ohne weiteres anerkennt, daß die Welt und unser Denken miteinander identisch sind, daß die Welt und das Denken ineinander aufgehen, sondern daß die beiden eben doch auseinanderweisen. Dabei stößt man nun auf die Paradoxie, daß dieses Auseinanderweisen von der Welt und dem Denken eben doch wiederum nur vermittelt ist durch das Denken. Das Denken selber muß also gewissermaßen suchen, das zu begreifen, was es nicht selber ist.“³

Der zentrale dialektische Kritikpunkt ist damit vorerst nicht die Problematisierung der Logik in ihrem eigenen formalistischen Bezirk des (reinen) Denkens, sondern die Täuschung darüber, dass man, hat man einmal das reine Denken in seinen Grundgesetzen ausgestaltet, dann auch gleich die Welt miteinkassiert hat. Da Hegel nun den Widerspruch als Wirklichkeit von Werden und Bewegung in der Welt ausformuliert, bleiben zwei Vorgehensweisen: formale Systeme kritisieren, indem man ihren mangelhaften Wirklichkeitsbezug nachweist, oder Welt und Denken *nicht zu identifizieren*. Hegel entscheidet sich für den zweiten Weg. Er tut dies in dialektischer Art und Weise, soll heißen, er versucht gerade die *widersprüchliche* Beziehung von Welt und Denken als Hauptmomens des Philosophierens, welches selbst nun wiederum Denken (aber eben auch Welt) ist, herauszustellen. Es geht ihm dabei um eine Dialektik des Widerspruchs in seinem relationalen Charakter und seinem Werden, nicht, wie Adorno herausstellt, um eine Philosophie der Differenz. Mittels Hereinnahme des Widerspruches in das Denken vermöge dieses,

„sein Nichtidentisches, das, was nicht selber Denken ist, geltend zu machen, ohne doch dabei der Zufälligkeit dessen, was jeweils bloß ist, sich zu überantworten, sondern gleichzeitig die Kraft zu behalten, noch dieses Nichtidentische zu konstruieren, noch das zu denken, was seinerseits nicht Gedanke eigentlich ist.“⁴

³ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 103f.

⁴ Ebd., S. 106.

„Dialektisches Denken ist der Versuch, den Zwangscharakter der Logik mit deren eigenen Mitteln zu durchbrechen. Aber indem es dieser Mittel sich bedienen muß, steht es in jedem Augenblick in Gefahr, dem Zwangscharakter selber zu verfallen: die List der Vernunft möchte noch gegen die Dialektik sich durchsetzen.“ Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 171.

Da aber auch dialektisches Denken stets Denken ist und bleibt, und damit versucht ist über den Widerspruch selbst wieder Unwidersprüchliches zu formulieren, findet sie sich vor zwei (vordergründig) methodologische Alternativen gestellt. Entweder es zieht dem Widerspruch seinen Stachel und bringt ihn herunter auf die alltagswissenschaftliche Forderung nach ewigem und damit übermenschlichem Wissen, oder aber es führt die Bewegung des Widerspruches auch in seine Methode ein. Dann allerdings ist nicht von der Hand zu weisen, dass das dialektische Denken in seinem Werden nicht fähig ist *Gesetze* des Denkens, der Natur, oder des Menschen zu *setzen* – dies auch im Übrigen nicht vorgibt zu tun. Selbst das Werden kann es nicht zum Gesetz erheben, möchte es innerhalb des Widerspruchsdenkens bleiben. Der Widerspruch setzt sich in der Dialektik auf allen Ebenen, sogar und gerade den der Dialektik widersprechenden, durch. In einem Bild Adornos zur Philosophie Benjamins spricht jener von der „Nötigung, dialektisch zugleich und undialektisch zu denken“.⁵ Adorno betont mit Nachdruck, dass Hegel nicht darauf abziele die Logik und ihre Formalia schlicht für nichtig zu erklären und ein Parallelsystem aufzubauen, sondern dass gerade die Widersprüchlichkeiten im reinen Gedanken in seiner Bewegung mit der Welt, von eigentlichem philosophischem Interesse sind.

„[N]icht, man solle, wie man der Hegelschen Logik es zumutet, den Satz vom Widerspruch austreichen. Sondern der Widerspruch selber: der zwischen dem festgehaltenen und bewegten Begriff, wird zum Agens des Philosophierens. Indem der Begriff festgehalten, also seine Bedeutung mit dem unter ihm Befassten konfrontiert wird, zeigt sich in seiner Identität mit der Sache, wie die logische Form der Definition sie verlangt, zugleich die Nichtidentität, also daß Begriff und Sache nicht eins sind. Der Begriff, der der eigenen Bedeutung treu bleibt, muß eben darum sich verändern[.]“⁶

Die dialektische Grundannahme, dass nämlich Begriff und Sache, Denken und Welt nicht ident seien, läuft – so banal das klingen mag – zu auf eine fundamentale Kritik alltagswissenschaftlicher Dogmen. Ist einmal der Begriff, vermittelt durch die Sache, in Bewegung gebracht, so handelt es sich letztlich um einen widersprüchlichen Begriff, eben weil sich die Identität

⁵ Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 173.

⁶ Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, 2022, S. 309f.

„Das heißt, daß sie [die Hegelsche Philosophie; MEH] den Satz des Widerspruchs insofern nicht anerkennt, als sie der Ansicht ist, daß das Denken selber nicht seine Wahrheit hat, daß es widerspruchslos verläuft, sondern daß es statt dessen gerade durch seine eigene Konsequenz zu immerwährendem Widerspruch gezwungen wird und daß es seine logische Einheit, also seine Widerspruchslosigkeit, nur als ausgeführte Totalität besitzt, nicht aber in den einzelnen Schritten, die es vornimmt. [...] Es gibt kein Denken, es gibt keinen Gedanken, der nicht ein Gedachtes hat, worauf er geht, der nicht also, indem er denkt, mehr ist als bloß der Gedanke.“ Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), 2017, S. 45.

zwischen Begriff und Sache nur dann durchführen lässt, wenn man dieser Gewalt antut. Mit diesem alltagswissenschaftlichen Gewaltakt gewinnt man zwar ewige Begriffe, verliert aber schließlich die Sachen selbst. Dialektik handelt vom gegenläufigen Vorgehen; sie ist die bewusste Reflexion des Identitätsdenkens. „Reflexionsdenken weist nur durch Reflexion über sich hinaus; der Widerspruch, den die Logik verpönt, wird zum Organ des Denkens: der Wahrheit des Logos.“⁷ Ohne Zweifel führt der Widerspruch zu Schwierigkeiten, was denn nun aus der Dialektik herauszuholen sei, da sich Hegel der Unterscheidung verweigere zwischen „der Analyse von Begriffen, der ‚Erläuterung‘, und der Synthesis als dem Fortgang zu einem Neuen, das im Begriff selber nicht enthalten sei. Das stört die Orientierung darüber, wo man nun jeweils hält“.⁸ Gehalten wird an der känologisch offensichtlichen Stelle, nämlich bei dem, was im Begriff selbst nicht enthalten ist, bei dem, was auch in seiner einfachen Negation nicht enthalten ist, beim ausgeschlossenen Dritten. Dieses ausgeschlossene Dritte in der Manier Husserlscher Einklammerung⁹ mitzunehmen, ist der dritte methodologische Hauptaspekt der Känologie.

„Die gedankliche Bewegung, der Eintritt des Neuen, fügt nicht Kantisch dem grammatischen Subjektbegriff etwas hinzu. Das Neue ist das Alte. Durch die Explikation der Begriffe, also durch das, was nach traditioneller Logik und Erkenntnistheorie die analytischen Urteile leisten, wird im Begriff selber, ohne den Umfang des Begriffs zu verletzen, sein Anderes, Nichtidentisches als sein Sinnesimplikat evident. Der Begriff wird solange hin- und her gewendet, bis sich ergibt, daß er mehr ist, als er ist. Er geht in die Brüche, sobald er auf sich beharrt, während doch nur die Katastrophe solcher Beharrung die Bewegung stiftet, die ihn in sich zu einem anderen macht.“¹⁰

⁷ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 311f. – „Wider die rationale Wissenschaft wendet er [Hegel] ein durchaus Rationales ein: daß sie, die sich die Rechtsquelle von Wahrheit dünkt, um ihrer eigenen Ordnungsbegriffe, um ihrer immanenten Widerspruchslosigkeit und Praktikabilität willen die Gegenstände präpariert, zurechtstutzt, bis sie in die institutionellen, ‚positiven‘ Disziplinen hineinpassen.“ Ebd., S. 312.

⁸ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 362.

⁹ „Wenn daher die Phänomenologie ‚Ausschaltungen‘ vollzieht, wenn sie als transzendente alle aktuelle Setzung von Realitäten einklammert und die sonstigen Einklammerungen vollzieht, die wir früher beschrieben haben, so verstehen wir jetzt aus einem tieferen Grunde den Sinn und die Richtigkeit der früheren These: daß alles phänomenologisch ausgeschaltete in einer gewissen Vorzeichenänderung doch in den Rahmen der Phänomenologie gehöre. Nämlich die realen und idealen Wirklichkeiten, die der Ausschaltung verfallen, sind in der phänomenologischen Sphäre vertreten durch die ihnen entsprechenden Gesamtmanigfaltigkeiten von Sinnen und Sätzen.“ Husserl: Hua III, 1976, S. 310.

„Man erkennt in weiterer Folge, daß die logischen Prinzipien eine tiefe phänomenologische Aufklärung fordern, und daß z. B. der Satz vom Widerspruch uns auf Wesenszusammenhänge möglicher Bewährung und möglicher Entkräftung (bzw. vernünftiger Durchstreichung) zurückführt.“ Ebd., S. 334f.

¹⁰ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 363.

Leicht erkennbar wird an angeführter Textstelle, dass der dialektische Widerspruch, spätestens seit der Negativen Dialektik, weit mehr beinhaltet als die einfache Negation, als die einfache Vorzeichenänderung eines Datums. Der dialektische Widerspruch betrifft die Möglichkeit von Identität und damit von formalistischen Denkarchitekturen in seinem Innersten. Der für alltagswissenschaftliches Vorgehen skandalöse Absatz aus Adornos *Hegelstudien* fasst zusammen:

„In der Dialektik der Identität wird also nicht nur als deren höhere Form die Identität des Nichtidentischen, das $A = B$, das synthetische Urteil erreicht, sondern dessen eigener Gehalt wird als notwendiges Moment bereits des analytischen Urteils $A = A$ erkannt. Umgekehrt ist auch die einfach formale Identität $A = A$ in der Gleichsetzung des Nichtidentischen aufbewahrt. [...] Was nach dem simplen Schema der Triplizität das Neue wäre, enthüllt sich als der umbeleuchtete, modifizierte Ausgangsbegriff der je in Rede stehenden dialektischen Einzelbewegung.“¹¹

Das eigentliche Sakrileg an den Dogmen eingeübter Alltagswissenschaft begeht die Dialektik in der Vermittlung von Analyse und Synthese. Dies ist auch der kätologisch relevante Punkt, da sich darin auf grundlegender Ebene das *tertium datur* in Hegels Wissenschaft der Logik findet, und damit jenes Dritte, das auf der Suche nach dem Neuen nicht gesetzmäßig ausgeschlossen werden kann.

Es ist folglich angezeigt jene Denkbewegungen Hegels, die das synthetische Urteil bereits im analytischen beinhaltet sehen, etwas, das rein logisch ausgeschlossen sein müsste, detaillierter in den Blick zu nehmen. Als ersten fundamentalen Kritikpunkt am Formalismus seiner (und unserer) Zeit stellt Hegel die Identität bzw. deren gesetzmäßige Geltung in allem auf „bloß formellen Kategorien“ aufbauenden Denken heraus, Kategorien, die der „Schullogik“ und der „Schulmetaphysik“ überlassen werden sollen:

„Die einfache Grundbestimmung oder gemeinschaftliche Formbestimmung der Sammlung solcher Formen ist die *Identität*, die als Gesetz, als $A = A$, als Satz des Widerspruchs in der Logik dieser Sammlung behauptet wird. Die gesunde Vernunft hat ihre Ehrerbietung vor der Schule, die im Besitze solcher Gesetze der Wahrheit (ist) und in der sie noch immer so fortgeführt werden, so sehr verloren, daß sie dieselbe darob verlacht und einen Menschen, der nach solchen Gesetzen wahrhaft zu sprechen weiß: ‚die Pflanze ist eine – Pflanze‘, ‚die Wissenschaft ist – die Wissenschaft‘ und so fort ins Unendliche, für unerträglich hält.“¹²

¹¹ Ebd., S. 365.

¹² Hegel: Wissenschaft der Logik I, 2017, S. 28f und Vgl. S. 28. – „Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die

Identität in diesem Sinne ist keine Äquivalenz, sondern pure Tautologie und damit nicht nur für die Känologie, sondern sogar für die weit allgemeiner operierende Hegelsche Dialektik in Betracht ihrer Erkenntnismöglichkeiten von nichtiger Relevanz. Bei Hegel steht nicht das tautologisch Unverrückbare, etwa das Sein oder das Nichts, im Mittelpunkt der Forschung, sondern deren dialektische Vermittlung, dargestellt als „*Drittes* gegen sie, welches in seiner eigentümlichsten Form das *Werden* ist“.¹³ Das Bild des Dritten gegenüber jedweder Identität hat einen zentralen Stellenwert in der *Wissenschaft der Logik*.

„*Übergehen* ist dasselbe als *Werden*, nur daß in jenem die beiden, von deren einem zum anderen übergegangen wird, mehr als außereinander ruhend und das Übergehen als *zwischen* ihnen geschehend vorgestellt wird. Wo und wie nun vom Sein oder Nichts die Rede wird, muß dieses Dritte vorhanden sein; denn jene bestehen nicht für sich, sondern sind nur im *Werden*, in diesem Dritten.“¹⁴

Das Dritte, in diesem onto-logischen Sinne der Hegelschen Dialektik, ist das *Werden*, welches allerdings nicht von außen sich an der Sache ereignet, sondern vielmehr in ihr, das heißt bei Hegel, im Begriff sich zuträgt. Möglich wird das durch die aufgewiesene inhärente Negativität der Sache, oder des Begriffs. „[B]ei Parmenides wie bei Spinoza soll von dem Sein oder der absoluten Substanz nicht fortgegangen werden zu dem Negativen, Endlichen.“¹⁵ Bei Hegel aber wird nicht nur fortgegangen zum Negativen, sondern in ihm wird, ob seiner Wirkung als *Werden*, das *movens* des Denkens begründet. Es ist dieses Negative – wie bereits in Kapitel 2.2.1. *Dialektik* herausgestellt – jedoch keine nichtende, das Sein auflösende Bewegung, sondern drückt sich in der genannten Hegelschen *Aufhebung* aus.

„Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das *Unmittelbare*; ein Aufgehobenes dagegen ist ein *Vermitteltes*, es ist das Nichtseiende, aber als *Resultat*, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die *Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich*. *Aufheben* hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, *ein Ende machen*.“¹⁶

Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.“ Ebd., S. 66.

¹³ Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, 2017, S. 97.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 98.

¹⁶ Ebd., S. 113f. – „Insofern Etwas sich verändert, so fällt die Veränderung in die Beschaffenheit; sie ist *am* Etwas das, was ein Anderes wird. Es selbst erhält sich in der Veränderung, welche nur diese unstete Oberfläche seines Andersseins, nicht seine Bestimmung trifft.“ Ebd., S. 133.

Die Bestimmung einer Sache sei demnach offen im Verhältnis zum Negativen, zum Anderen; die Bestimmung der Sache selbst sei, als Negatives in der Sache und gleichzeitig ihr Anderes, was ein anderes Dasein sei.¹⁷ „Etwas verhält sich so *aus sich selbst* zum Anderen, weil das Anderssein als sein eigenes Moment in ihm gesetzt ist; sein Insichsein befaßt die Negation in sich, vermittels derer überhaupt es nun sein affirmatives Dasein hat.“¹⁸ Das Werden wird damit nicht dem Sein entgegengestellt oder nebenhergestellt, sondern es wird dem Sein selbst als Wesentliches, nämlich als das andere Dritte, unterlegt. Dies ist der tiefere Sinn der allbekannten Triplizität der Hegelschen Dialektik, mit welcher dieser seine Philosophie von der Kantschen Logik abgrenzt.

„Die Kategorien, die Kant unter der Modalität zusammenfaßt, Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, werden in der Folge an ihrer Stelle vorkommen; Kant hat die unendlich wichtige Form der Triplizität, sosehr sie bei ihm nur erst als ein formeller Lichtfunken erschienen, nicht auf die Gattungen seiner Kategorien (Quantität, Qualität usf.), wie auch diesen Namen nur auf deren Arten angewendet; daher hat er nicht auf das Dritte der Qualität und Quantität kommen können.“¹⁹

Es handelt sich dabei nicht um eine äußerliche Triplizität, wie sie Hegel in indischen oder christlichen Lehren vermutet²⁰, sondern um eine Dreiheit innerhalb von Einheit, eben um eine dialektische. Die weitere Auseinandersetzung mit Identität und Verschiedenheit sowie dem Ausschluss eines Dritten erledigt Hegel im zweiten Buch des ersten Teils der *Wissenschaft der Logik*. Er beginnt mit der positiven und negativen Darstellung des Identitätsprinzips: „So wird die wesentliche Bestimmung der *Identität* in dem Satze ausgesprochen: *Alles ist sich selbst gleich; A = A*. Oder negativ: *A* kann nicht zugleich *A* und nicht *A* sein“.²¹ Da dem Werden bei Hegel jedoch ein grundlegenderer Stellenwert zugesprochen wird als dem Sein, komme die, die

¹⁷ Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, 2017, S. 134.

¹⁸ Ebd., S. 135. – „Die Natur des spekulativen Denkens zeigt sich hieran als einem ausgeführten Beispiele in ihrer bestimmten Weise; sie besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit.“ Ebd., S. 168.

¹⁹ Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, 2017, S. 387f.

²⁰ „Die Bestimmung dieses Dritten ist der Modus, Veränderung, Entstehen und Vergehen, das Feld der Äußerlichkeit überhaupt. Wenn diese indische Dreiheit zu einer Vergleichung mit der christlichen verleitet hat, so ist in ihnen zwar ein gemeinsames Element der Begriffsbestimmung zu erkennen, aber über den Unterschied ist wesentlich ein bestimmteres Bewußtsein zu fassen; derselbe ist nicht nur unendlich, sondern die wahrhafte Unendlichkeit macht den Unterschied selbst aus. Jenes dritte Prinzip ist seiner Bestimmung nach das Auseinanderfahren der substantiellen Einheit in ihr Gegenteil, *nicht die Rückkehr derselben* zu sich, – das Geistlose vielmehr, nicht der Geist. In der wahrhaften Dreiheit ist nicht nur Einheit, sondern Einigkeit, der Schluß zur *inhaltvollen* und *wirklichen* Einheit, die in ihrer ganz konkreten Bestimmung der *Geist* ist, gebracht.“ Ebd., S. 388f.

²¹ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, 2017, S. 36.

innere Widersprüchlichkeit überformende Identität, abseits von der Erkenntnisarmut ihrer Tautologie, nicht ihrem Anspruch als unwidersprüchliches Prinzip nach.

„Allein eine Bestimmtheit des Seins ist wesentlich ein Übergehen ins Entgegengesetzte; die negative einer jeden Bestimmtheit ist so notwendig als sie selbst; als unmittelbaren Bestimmtheiten steht jeder die andere unmittelbar gegenüber. Wenn diese Kategorien daher in solche Sätze gefaßt werden, so kommen ebensowohl die entgegengesetzten Sätze zum Vorschein; beide bieten sich mit gleicher Notwendigkeit dar und haben als unmittelbare Behauptungen wenigstens gleiches Recht. Der eine erforderte dadurch einen Beweis gegen den anderen, und diesen Behauptungen könnte daher nicht mehr der Charakter von unmittelbar wahren und unwidersprechlichen Sätzen des Denkens zukommen.“²²

Die innere Widersprüchlichkeit der Identität fasst Hegel kurz darauf zusammen, wenn er an jene adressiert, die die Identität in der Form des Denkgesetzes als Wahrheit aussprechen: „Sie sehen nicht, daß sie schon hierin selbst sagen, *daß die Identität ein Verschiedenes ist*; denn sie sagen, die *Identität sei verschieden* von der Verschiedenheit“.²³ Dass Identität als solche bereits das Verschiedene als Verschiedenes in sich trägt, ist eine der zentralen Denkbewegungen Hegelscher Dialektik. Es ist dies darum ein nützlicher Baustein kanologischer Methode, da damit ein erstes Mal die Beziehung von Einschluss und Ausschluss des Alten aus dem Neuen, *et vice versa*, angegangen werden kann. Mithilfe der dialektischen Bewegung kann beispielweise das Kainos-Neue qualitativ anders sein als das Alte, ohne es aber damit der Beziehung zum Alten zu berauben. Anhand dieser dialektischen Kritik am Satz der Identität ist umgekehrt – Hegel hat das als die negative Seite des Identitätssatzes bezeichnet – der Satz vom Widerspruch als *Prinzip* aufgehoben, da dieser auf dem Ausschluss des Verschiedenen innerhalb der sich selbst gleichen Identität aufbaut.²⁴ Holz weist eben darauf hin: „Erst bei Hegel wird das Denkaxiom

²² Ebd., S. 36f. – „Dieser Satz in seinem positiven Ausdrucke $A = A$ ist zunächst nichts weiter als der Ausdruck der leeren *Tautologie*. Es ist daher richtig bemerkt worden, daß dieses Denkgesetz *ohne Inhalt* sei und nicht weiterführe.“ Ebd., S. 41. – „Wenn nämlich z.B. auf die Frage ‚*was ist eine Pflanze?*‘ die Antwort gegeben wird: ‚*eine Pflanze ist – eine Pflanze*‘, so wird die Wahrheit eines solchen Satzes von der ganzen Gesellschaft, an der sie erprobt wird, zugleich zugegeben und zugleich ebenso einstimmig gesagt werden, daß damit *nichts* gesagt ist.“ Ebd., S. 43.

²³ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 41. – „Es wird zugegeben, daß der Satz der Identität nur eine einseitige Bestimmtheit ausdrücke, daß er nur die *formelle*, eine *abstrakte, unvollständige Wahrheit* enthalte. – In diesem richtigen Urteil liegt aber unmittelbar, *daß die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig* ist und somit nur in dieser Einheit bestehe.“ Ebd., S. 41f.

²⁴ „Der andere Ausdruck des Satzes der Identität, *A kann nicht zugleich A und Nicht-A sein*, hat negative Form; er heißt der *Satz des Widerspruchs*. Es pflegt darüber, wie die *Form der Negation*, wodurch sich dieser Satz vom vorigen unterscheidet, an die Identität komme, keine Rechtfertigung gegeben zu werden.“ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 45.

vom verbotenen Widerspruch für das spekulative Denken aufgehoben [...] und wird der Identitätssatz zur Formel von ‚Identität von Identität und Nicht-Identität‘ erweitert.“²⁵ Ist der Widerspruch aber in das System integriert – es ist dies durchaus ein Umstand, der auch innerhalb formalistischer Systemlogiken behandelt wird –, so kann daraus nicht nur nicht abstrakt Beliebiges folgen, sondern vielmehr konkret Bestimmtes. „Das Andere von A ist nicht das unbestimmte Nicht-A, sondern ein bestimmtes B, das aus der Entwicklung von A als Resultat hervorgeht.“²⁶ Mit Hilfe dieser Denkbewegung kann das Neue einen wahrhaften Sprung vollziehen und doch weiterhin als „Resultat“ des Alten behandelt werden. Bei Hegel behält die Dialektik wohlgerne ihren letztlich positiven Charakter, ein Streben zum Ganzen des Zirkels, wenn er schreibt: „Es ist *A* ausgesprochen und ein Nicht-*A*, das Rein-Andere des *A*; aber es zeigt sich nur, um zu verschwinden. Die Identität ist also in diesem Satze ausgedrückt – als Negation der Negation.“²⁷ Wird die Bewegung und ihr *movens*, die Negation, zwar von Hegel onto-logisch in der Einheit des Ganzen und des Grundes ruhiggestellt, so weist sie ungehindert dessen während ihrer Selbstwerdung ein wesentliches Moment auf, nämlich jenes des Synthetisch-Werdens analytischer Sätze. Das ist, was Holz mit dem bestimmten B anspricht und was verspricht auf der Suche nach dem Neuen erkenntnisfördernd zu werden.

„Die Identität ist also als *diese Unterschiedenheit in einer Beziehung* oder als der *einfache Unterschied an ihnen selbst* hier dargestellt. Es erhellt hieraus, daß der Satz der Identität selbst und noch mehr der Satz des Widerspruchs nicht bloß *analytischer*, sondern *synthetischer* Natur ist. Denn der letztere enthält in seinem Ausdrucke nicht nur die leere, einfache Gleichheit mit sich, sondern nicht allein das *Andere* derselben *überhaupt*, sondern sogar die *absolute Ungleichheit*, den *Widerspruch an sich*. Der Satz der Identität selbst aber enthält, wie an ihm gezeigt wurde, die Reflexionsbewegung, die Identität als Verschwinden des Andersseins.“²⁸

Da beide, das Gebot zur Identität und das Verbot des Widerspruches, ihr je Negatives als in sich vermittelt finden, gerät die Analyse zur Synthese, oder entsteht – in weiterer Folge – etwas Neues. Und doch – darin liegt der wahre Widerspruch Hegelscher Dialektik – ist damit die Identität in ihrer dialektischen Form begründet, nämlich, wie bereits bei Holz gezeigt, als Identität von Identität und Nicht-Identität. Oder in Hegels Worten: „Das Unterschiedene aber vom Unterschiede ist die Identität. Er ist also er selbst und die Identität. Beide zusammen machen

²⁵ Holz: Identität und Veränderung – Zur Problemgeschichte der Dialektik, 1986, S. 40.

²⁶ Ebd., S. 41f.

²⁷ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 45.

²⁸ Ebd.

den Unterschied aus; er ist das Ganze und sein Moment.“²⁹ Dieser Widerspruch jedoch kann aufgrund seiner tiefen inneren Widersprüchlichkeit nun nicht nur nicht mehr analytisch definiert werden, sondern wird vielmehr selbst zur Synthese. Das Werden kann – jedenfalls innerhalb der hier ausgewiesenen Theoriestränge – letztlich nur synthetisch verstanden werden.

„Die Identität *zerfällt* an ihr selbst in Verschiedenheit, weil sie als absoluter Unterschied in sich selbst sich als das Negative ihrer setzt und diese ihre Momente, sie selbst und das Negative ihrer, Reflexionen-in-sich, identisch mit sich sind; oder eben weil sie ihr Negieren unmittelbar selbst aufhebt und in ihrer *Bestimmung in sich reflektiert ist*.“³⁰

Eben an dieser Stelle, an der Identität von Identität und Nicht-Identität, am Verschiedenen des Verschiedenen und Nicht-Verschiedenen, meldet sich das für das Werden und die Bewegung notwendige Dritte an, „die Identität oder Nichtidentität als Gleichheit und Ungleichheit ist die Rücksicht eines Dritten, die außer ihnen fällt“.³¹ Der Gegensatz nun beider Seiten, von Identität und Nicht-Identität als durch sich Vermittelte, von Negation und Negation der Negation, hat seinen Ausdruck im Dritten.

„Die Bestimmung der Entgegensetzung ist gleichfalls zu einem Satze gemacht worden, dem sogenannten *Satze des ausgeschlossenen Dritten*. | *Etwas ist entweder A oder Nicht-A; es gibt kein Drittes*. | Dieser Satz enthält *zuerst*, daß alles ein *Entgegengesetztes* ist, ein entweder als positiv oder als negativ *Bestimmtes*.“³²

Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, das axiomatische *tertium non datur*, beweist zwar seine Wirkmacht in formalen Systemen und für diese, kann jedoch innerhalb inhaltlicher Philosophie, also jener Philosophie, die, nachfolgend der Hegelschen Dialektik wie der Husserlschen Phänomenologie, auf die Sachen abzielt und damit nicht ohne Weiteres axiomatisch grundgelegt werden kann, nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten enthalte,

²⁹ Ebd., S. 47.

³⁰ Ebd., S. 47f. – „Beide also, das in die Gleichheit mit sich reflektierte Gesetzsein hat die Ungleichheit, und das in die Ungleichheit mit sich reflektierte Gesetzsein hat auch die Gleichheit an ihm.“ Ebd., S. 56. – „[J]edes [ist] Einheit seiner selbst und seines Anderen; jedes ist das Ganze. Damit aber ist die Bestimmtheit, *nur* Identität oder *nur* Unterschied zu sein, ein Aufgehobenes.“ Ebd., S. 48f.

³¹ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 49f.

³² Ebd., S. 73.

„daß es nicht etwas *gebe*, welches *weder A noch Nicht-A*, daß es nicht ein Drittes *gebe*, das gegen den Gegensatz gleichgültig sei. In der Tat aber *gibt es* in diesem Satze selbst das Dritte, das gleichgültig gegen den Gegensatz ist, nämlich *A* selbst ist darin vorhanden. Dies *A* ist weder $+A$ noch $-A$ und ebensowohl auch $+A$ als $-A$.“³³

Das *tertium datur* ist damit die Schlüsselfunktion Hegelscher Dialektik in ihrem Anspruch inhaltlich zu philosophieren, „[d]as Etwas selbst ist also das Dritte, welches ausgeschlossen sein sollte“.³⁴ Hegels Argument zielt dabei auf den verdeckten ontologischen Gehalt formaler Systeme. Identität sei lediglich „Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er [der Widerspruch, MEH] aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit“.³⁵ Für die Hegelsche Dialektik aber ist das Sein vor allem ohne Bestimmung, welche aus dem Werden sich bestimmt. Um diesem Werden gerecht zu werden, benötigt die Dialektik jenes Dritte, das weitgehend ausgeschlossen ist aus der Alltagswissenschaft und die Känologie bedarf dieses Dritten um den Aporien der Identität des Neuen, dem „Neues ist (eigentlich) Altes“, und der Nicht-Identität des Neuen, dem „Neues ist immer ganz neu und kann nicht vernünftig befragt werden“, zu entkommen. Vielmehr ist gerade das eingeschlossene Dritte die maßgebliche känologische Achse wissenschaftlicher Erforschung des Neuen. Hegels Drittes verweist auf ein Anderes im Sinne der Einheit von Gleichem und Anderem, von Identität und Widerspruch.³⁶

„So wäre das bloße *Nicht-Weiße* ebensowohl das Rote, Gelbe, Blaue usf. als das Schwarze. Das *Weiße* aber als solches ist die *begrifflose* Bestimmung der Anschauung; das *Nicht* des Weißen ist dann das ebenso begrifflose *Nichtsein*, welche Abstraktion ganz zu Anfang der Logik betrachtet und als deren nächste Wahrheit das *Werden* erkannt worden ist.“³⁷

³³ Ebd., S. 74.

³⁴ Ebd. – An diesem Punkt kann Levinas' Anspruch in *Totalität und Unendlichkeit* in Bezug auf seine Hegellektüre widersprochen werden – wenn dieser nicht ausgesprochen orthodox gelesen wird –, als er das synthetische Moment der Dialektik, fälschlich als reine systematische Einheit darstellt: „Die vorliegende Arbeit richtet sich insgesamt darauf, eine Beziehung mit dem Anderen zu zeigen, die sich nicht nur von der Widerspruchslogik unterscheidet, der gemäß das Andere von A Non-A ist, Verneinung von A, sondern auch von der dialektischen Logik, in der das Selbe dialektisch am Anderen teilhat und sich mit ihm in der Einheit des Systems versöhnt. [...] Die Kraft der Gegensetzung und des dialektischen Appells würde die Transzendenz durch ihre Integration in eine Synthese zerstören.“ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 2014, S. 216.

³⁵ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, 2017, S. 75.

³⁶ Vgl. ebd., S. 182.

³⁷ Ebd., S. 320.

Während ontologische Formalismen dem Sein eben als formalem nicht entkommen, nähern sich Dialektik und Phänomenologie den Sachen in einer Werdensmetaphysik, die darin in nachdrücklichem Sinne objektivistisch ist, als sie dem Objekt in seiner Bewegung das Primat zusprechen; während jenem aber gerade auf Grund seiner Werdensmetaphysik die Axiomatisierung versagt bleiben muss, um nicht abermals ein formalistisches Sein an den Anfang und an das Ende zu stellen. Wird das Sein jedoch axiomatisiert und als Prinzip vorangestellt, so gilt zwar das *tertium non datur* innerhalb seines Wirkungskreises, lasse aber nur Quantitäten, Maße und Mengen, miteinander in Beziehung setzen, während Qualität getilgt werde³⁸; eben jene Qualität nämlich, die bei Hegel das Nicht-Weiße vom Roten, Gelben oder Blauen unterscheidet. Den Fokus auf ebendiese Qualität zu legen, erweist sich in Anbetracht der historischen Schwierigkeiten mit quantitativen Vergleichen dem Neuen näher zu kommen, als wegweisend. Denn das Dritte bei Hegel ist kein „ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit [von Unmittelbarkeit und Vermittlung; MEH] die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Tätigkeit“.³⁹ In Anbetracht des bisher Gesagten ist folglich eine Axiomatisierung des Neuen in seinem Werden ausgeschlossen, soll es als ein Werdendes betrachtet werden, da damit die Forderung nach dem Einschluss des ausgeschlossenen Dritten einhergeht. Das Dritte wird eingeschlossen, um das Neue nicht in einer Onto-Logik erstarren zu lassen und es also entweder nur dem Sein oder nur der Form – oder beidem – zu subsumieren.

Das Problem, wie mit den Residuen des ausgeschlossenen Dritten umzugehen ist, beschäftigt die Philosophie quer durch ihre Schultraditionen. So findet sich etwa bei Wittgenstein ein Hinweis auf die das Neue verhindernde Tat der axiomatischen Onto-Logik.

„Obwohl der Satz nur einen Ort des logischen Raumes bestimmen darf, so muß doch durch ihn schon der ganze logische Raum gegeben sein. | (Sonst würden durch die Verneinung, die logische Summe, das logische Produkt, etc. immer neue Elemente – in Koordination – eingeführt.)“⁴⁰

Das Aufbrechen des logischen Raumes nun ist das Dritte und damit in näherem Sinne wesentlicher Bestandteil des Neuen (vordergründig vor allem des Kainos-Neuen). Wittgenstein schildert detailgenau, was passiert, wenn das Dritte eingeschlossen wird: es entsteht Neues. Bei

³⁸ Vgl. ebd., S. 372.

³⁹ Ebd., S. 565.

⁴⁰ Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, 1995, S. 25.

Deleuze und Guattari ist es nicht der Satz, sondern der Begriff, der ins Zentrum des Werdens rückt: „Außerdem aber hat ein Begriff ein *Werden*, das nun sein Verhältnis zu anderen Begriffen auf derselben Ebene betrifft.“⁴¹ Das ausgeschlossene Dritte wird als *movens* des Werdens eingeschlossen: „Man hält uns fortwährend in Alternativen zwischen Propositionen gefangen, ohne zu bemerken, daß der Begriff bereits ins ausgeschlossene Dritte entwichen ist. Der Begriff ist keineswegs eine Proposition“.⁴² Damit meldet sich das subjektive Moment des Dritten, als des tätigen Vermittelnden, an.

„So sind alle als fest angenommenen Gegensätze, wie z.B. Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines, nicht etwa durch eine äußerliche Verknüpfung in Widerspruch, sondern sind, wie die Betrachtung ihrer Natur gezeigt, vielmehr an und für sich selbst das Übergehen; die Synthese und das Subjekt, an dem sie erscheinen, ist das Produkt der eigenen Reflexion ihres Begriffs.“⁴³

Ist es bei Hegel noch der Begriff selbst, der einmal als Subjekt, einmal als Objekt, sich ins Werden setzt, so nehmen die darauf aufbauenden dynamischen Philosophien ebendiesen Gedanken auf, um darin den Menschen als den aktual Erkennenden Platz einzuräumen, oder besser, um sie nicht unter Aufbietung größten Aufwands, der Erzählung einer übermenschlichen Formalisierung von Erkenntnis zu unterstellen. Dies ist der Punkt, an dem Hegel tatsächlich an sein Ende kommt und damit seine langwierig aufgebaute Werdensmetaphysik fahren lässt. Hier gelangt er zum Ideal des positiven Endes in der Einheit. Beispielsweise Husserl, Adorno und Kierkegaard haben genau das im Blick.

„Wir können im negierenden Bewußtsein leben, mit anderen Worten, die Negation ‚vollziehen‘: der Blick des Ich ist dann gerichtet auf das, was Durchstreichung erfährt. Wir können den Blick aber auch als erfassenden auf das Durchstrichene als solches, auf das *mit dem Strich Versehene* richten: dann steht dieses als *ein neues ‚Objekt‘* da, und zwar da *im schlichten doxischen Urmodus ‚seiend‘*. Die neue Einstellung erzeugt nicht das neue Seinsobjekt, auch im ‚Vollzug‘ der Ablehnung ist das Abgelehnte im Charakter der Durchstrichenheit bewußt; aber erst in der neuen Einstellung wird der Charakter *zur prädikabeln Bestimmung* des noematischen Sinneskerns.“⁴⁴

⁴¹ Deleuze; Guattari: Was ist Philosophie?, 2000, S. 24.

⁴² Ebd., S. 29. – „Selbstverständlich müssen die neuen Begriffe mit den Problemen, die die unseren sind, zusammenhängen, mit unserer Geschichte und vor allem unserem Werden.“ Ebd., S. 35.

⁴³ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 560.

⁴⁴ Husserl: Hua III, 1976, S. 244.

Der Handlungscharakter, den Husserl betont, ist von zentraler Bedeutung für die Känologie (siehe etwa Kapitel 2.3.1. *Erste Person Singular*). Es ist der Mensch, der schlechthin nicht gestrichen werden kann aus dem Erkenntnisprozess, noch weniger, wenn es sich um die Erkenntnis des Neuen handelt. Adorno spricht, wenn auch nicht in phänomenologischem Vokabular, von eben dieser Werdensmetaphysik des Erkenntnisprozesses.

„Der neuzeitliche Begriff von Vernunft war einer der Indifferenz. In ihm glich sich das auf die reine Form gebrachte – und dadurch potentiell objektivierte, vom Ich losgerissene – subjektive Denken aus mit der ihrer Konstitution entäußerten Gültigkeit der logischen Formen, die doch wiederum ohne subjektives Denken nicht vorzustellen wäre.“⁴⁵

Es ist das Subjekt, nun nicht mehr als Begriff, sondern als epistemologisch-humanistischer Bestandteil jeglichen Erkenntnisprozesses, Wirkungsort des eingeschlossenen Dritten. Für Kierkegaard ist dieses als ein Selbst (positiv zwar) das Dritte⁴⁶, welches als Drittes die Vermittlung darstellt zwischen Subjekt und Objekt, oder kurz: das Subjekt-Objekt.

„Ein so abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält.“⁴⁷

⁴⁵ Adorno: *Negative Dialektik*, 2015, S. 236.

⁴⁶ „Im Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit[.] [...] Verhält sich hingegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“ Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*, München 2015, S. 31.

⁴⁷ Ebd., S. 32.

2.3.4. Subjekt-Objekt

„Die Logik muss für sich selbst sorgen“¹

Der Känologie kommt glücklicherweise das Objekt zu Hilfe. Das unterscheidet sie von den formalen Wissenschaften. Dieses Objekt, die Sache selbst, hat seinen Ort in der vermittelnden Tat des Subjekts, damit im Subjekt-Objekt. Känologie erweist sich damit als Perspektivismus. Doch nicht nur als Perspektivismus, der beantwortet, woher geblickt wird, sondern der darüber hinaus fragt, wohin geblickt wird. Kommt das Subjekt einmal als Objekt in den Rang des zu betrachtenden Gegenstands, steht alles Frage. Oder anders gesagt, erst dann beginnt Philosophie in Bewegung zu kommen. Menschliche Erkenntnis schlichtweg als „subjektiv“ zu diffamieren, ist zwar gängige Praxis, täuscht aber nicht darüber hinweg, dass damit der Mensch, der diese Disqualifizierung ausspricht, entweder das eigene Selbst verleugnet, oder aber übermenschlicher Überhöhung der eigenen Erkenntnisfähigkeit Vorschub leistet. Das eine ist ausschließlich formalistische Systematik, das andere wechselt in den Bereich der Theologie über. Zum hier verhandelten Verhältnis von subjektivem Eindruck und Objekt der Betrachtung sei vorausgeschickt, dass nicht vergessen wird, dass es sich dabei nicht, oder zumindest nicht nur, um ein Erkennen der spezifischen Relation zueinander handelt, sobald beides, Eindruck und Objekt, festgesetzt wurde, sondern eben auch um ein aktuales, das heißt vorläufiges, Verhalten zueinander. Nicht erst aus einer übermenschlichen Perspektive wird der Abstand gemessen, sondern bereits der Dialog der Entwicklung jener Distanz gerät in den Blick. Bevor sich dies Verhältnis substantiviert ist es ein dynamisches, ein adverbiales, Verhalten-zu. Ohne diese intentionale Wechselwirkung von staunendem Subjekt und Bestauntem wird das Phänomen des Neuen nicht zu beforschen sein. Begriffsbedeutungen von Wahrheit innerhalb der Alltagswissenschaft, wie sie bereits kritisch bei Husserl formuliert sind, können demnach nicht direkt übernommen werden. *„In einer mathematisch-definiten Mannigfaltigkeit sind die Begriffe ‚wahr‘ und ‚formallogische Folge der Axiome‘ äquivalent, und ebenso die Begriffe ‚falsch‘ und ‚formallogische Widerfolge der Axiome‘.“*² Wahrheit als formallogische Folge eigener Axiome kann die Känologie nicht liefern.

Die Känologie kann sich aber der Werdensmetaphysik des Neuen widmen. Das Subjekt-Objekt stellt dabei den vierten und letzten Bestandteil känologischer Methode dar. Hegels frühe Schrift

¹ Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, 1995, S. 57 (§5.473).

² Husserl: Hua III, 1976, S. 152.

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie liefert dafür erste Hinweise.

„Die Wissenschaft vom subjektiven Subjekt-Objekt hat bisher Transzendentalphilosophie geheißen; die vom objektiven Subjekt-Objekt Naturphilosophie. Insofern sie einander entgegengesetzt sind, ist in jener das Subjektive das Erste, in dieser das Objektive. In beiden ist das Subjektive und Objektive ins Substantialitätsverhältnis gesetzt[.] [...] Der höhere Standpunkt ist nun weder ein solcher, in welchem die eine oder die andere Wissenschaft aufgehoben und entweder nur das Subjekt oder nur das Objekt als Absolutes behauptet wird, noch auch ein solcher, in welchem beide Wissenschaften vermengt werden.“³

Weder das gänzlich subjektivierte Neue, noch das gänzlich objektivierte, hat sich für die kano-
nische Forschung als zureichend erwiesen. Während das subjektivierte Neue, beispielsweise das sokratische Vergehen gegen das Gesetz (aus dessen Perspektive) oder das apokalyptische „Ich mache alles neu“ Jesu in der Beliebigkeit von Bewertung sich erschöpft, läuft das objektivierte Neue als geschichtsphilosophisches auf die Tautologie hinaus Neues zur Gänze aus dem Alten ableiten zu können und beschränkt sich damit auf die Retrospektive des Neuen. Die säuberliche Trennung von Subjekt und Objekt ist Ausdruck eines selbstverschuldeten und (kano-
nisch) nicht notwendigen Dilemmas von Arbitrarität oder Tautologie. Für Hegel liegt der Ausweg aus dem Dilemma in einem Werden, das Raum lässt für Zufälligkeit.

„Es ist insofern eine Zufälligkeit, aber unter der gegebenen Entzweiung der notwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben und das Gewordensein der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Sein als Produkte als ein Produzieren zu begreifen. [...] In der unendlichen Tätigkeit des Werdens und Produzirens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntersetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt [ist]. Wann und wo und in welcher Form solche Selbstreproduktionen der Vernunft als Philosophien auftreten, ist zufällig.“⁴

Das Zufälligkeit des Werdens deutet hin auf die Unmöglichkeit der isolierenden Trennung von Subjekt und Objekt, wie sie im Allgemeinen von der Alltagswissenschaft gefordert wird. In

³ Hegel, G.W.F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Jenaer Schriften 1801-1807*, Bd. 2, Frankfurt am Main 2016 (TWA), S. 101f.

⁴ Ebd., S. 22.

diesem Werden, so die Annahme, lasse sich eine Veränderung sowohl des Subjekts als auch des Objekts selbst im Erkenntnisprozess feststellen. Horkheimer und Adorno weisen darauf hin, dass das Subjekt der Sache mehr „zurückgeben“ müsse, als es selbst ist, um es spiegeln zu können.⁵ Das benannte Dilemma ist ihnen wohl bekannt.

„Wenn die Verschränkung unterbrochen wird, erstarrt das Ich. Geht es, positivistisch, im Registrieren von Gegebenem auf, ohne selbst zu geben, so schrumpft es zum Punkt, und wenn es, idealistisch, die Welt aus dem grundlosen Ursprung seiner selbst entwirft, erschöpft es sich in sturer Wiederholung.“⁶

Der Hinweis auf das Subjekt-Objekt läuft dabei stets Gefahr – und es ist nebensächlich, ob es explizit in der Hegelschen Dialektik benannt, oder implizit in der Methode der Phänomenologie ihren Abdruck findet –, dass die Kritik am Objektivismus in einen überweltlichen Subjektivismus, oder die Kritik am Subjektivismus in einen nur objektivistischen und damit epistemisch-übermenschlichen Formfetisch umschlägt. Das Subjekt-Objekt als Kritik deren Trennung ist gegen beide Schlagseiten gerichtet. „So hat Hegel [...] gegen das bloße Fürsichsein der Subjektivität auf all ihren Stufen argumentiert.“⁷ Denn Subjektivismus selbst ist ein Ausdruck des Subjekt-Objekt-Verhältnisses und darin gründend, was dazu führt, dass approbierte Alltagswissenschaft, solange nur die Trennung von Subjekt und Objekt aufrecht erhalten bleibt, deren Einzelbedeutungen austauschbar werden lässt.

„Die Begriffe des Subjektiven und Objektiven haben sich völlig verkehrt. Objektiv heißt die nicht kontroverse Seite der Erscheinung, ihr unbefragt hingenuommener Abdruck, die aus klassifizierten Daten gefügte Fassade, also das Subjektive; und subjektiv nennen sie, was jene durchbricht, in die spezifische Erfahrung der Sache eintritt, der geurteilten Convenus darüber sich entschlägt und die Beziehung auf den Gegenstand anstelle des Majoritätsbeschlusses derer setzt, die ihn nicht einmal anschauen, geschweige denken - also das Objektive.“⁸

⁵ Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 2008, S. 198.

⁶ Ebd.

⁷ Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 14.

⁸ Ebd., S. 77f. – „Wenn alle Psychologie seit der des Protagoras den Menschen erhöhte durch den Gedanken, er sei das Maß aller Dinge, so hat sie damit von Anbeginn zugleich ihn zum Objekt gemacht, zum Material der Analyse, und ihn selber, einmal unter die Dinge eingereiht, deren Nichtigkeit überantwortet.“ Ebd., S. 70.

„Denkende Subjektivität ist aber gerade, was nicht in den von oben her heteronom gestellten Aufgabenkreis sich einordnen läßt[.]“⁹ Objektivität nämlich ist nicht nur das Wohin des Blickes, sondern, da es Blick ist, immer auch ein Woher. Wenn Hegel die *Bewegung der Sache* und Husserl das *Zurück zu den Sachen* einfordern, so handelt es sich dabei nicht darum, dass Sachen *selbst erkennen* könnten – worauf alltagswissenschaftlicher Objektivismus hinausläuft –, sondern vielmehr darauf, die Sachen *selbst zu erkennen*. Objektivismus, oder „souveräne Sachlichkeit, die das Subjekt der Ermittlung der Wahrheit opfert, verwirft zugleich Wahrheit und Objektivität selber“.¹⁰ Erkenntnis im Allgemeinen und kategoriale im Speziellen haben ohne Erkenntnissubjekt keinen Zugang zum Erkenntnisobjekt, denn als ausschließliches Objekt tritt dieses nur als vergleichbares Maß hervor, ohne ihr qualitatives Moment.

„Sich dem Objekt überlassen ist soviel wie dessen qualitativen Momenten gerecht zu werden. Die wissenschaftliche Objektivierung neigt, einig mit der Quantifizierungstendenz aller Wissenschaft seit Descartes, dazu, die Qualitäten auszuschalten, in meßbare Bestimmungen zu verwandeln.“¹¹

Das die Objektivierung, das vergleichbar Machen, selbst ein wesentlicher Bestandteil des Begriffes von Subjekt ist, ist eine erste Bestimmung des Subjekt-Objekts. „Zum Subjekt wird das Individuum, insofern es kraft seines individuellen Bewußtseins sich objektiviert[.]“¹² Damit wird das Subjekt direkt an seine Objektivierung gebunden, das heißt dialektisch vermittelt und erhält damit einen historischen, einen werdenden Charakter. Wird diese Genese im Erkenntnisprozess unterschlagen und das Subjekt als bestimmt-unveränderliches dargestellt, so ist dem Subjektivismus die eigene Selbstbestimmung verwehrt. „Subjektivität, die sich verleugnet, schlägt um in Objektivismus.“¹³ An diesen Passagen aus der *Negativen Dialektik* wird erkenntlich, warum die Parteinahme für einen Pol des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in seiner einfachen Form fragwürdig ist und – noch viel mehr – warum jedweder gesteigerte Subjektivismus Gefahr

⁹ Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 143.

¹⁰ Ebd. – „Es bedarf des Subjekts zur Erfahrung der Objektivität; nicht seiner Eliminierung.“ Adorno: Vorlesung über *Negative Dialektik*. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 183.

„Eliminierung des Subjekts = Quantifizierung.“ Ebd., S. 185.

¹¹ Adorno: *Negative Dialektik*, 2015, S. 53.

Adorno verweist diesbezüglich auch auf den wissenssoziologischen und elitären Tenor objektivistischer Alltagswissenschaft, welche das Subjekt *de facto* nicht gänzlich tilgt, sondern nur die Subjektivität der nicht zur Wissenschaft Auserwählten, während die Subjektivität der Auserwählten dann umgekehrt, als Objektivität, Geltung findet: „In schroffem Gegensatz zum üblichen Wissenschaftsideal bedarf die Objektivität dialektischer Erkenntnis nicht eines Weniger sondern eines Mehr an Subjekt. Sonst verkümmert philosophische Erfahrung. Aber der positivistische Zeitgeist ist allergisch dagegen. Zu solcher Erfahrung seien nicht alle fähig.“ Ebd., S. 50.

¹² Adorno: *Negative Dialektik*, 2015, S. 56.

¹³ Ebd., S. 78.

läuft im strikten Objektivismus zu enden und jeder reine Objektivismus in einem, jetzt nun wahrlich beliebigen, Subjektivismus. „So vermittelt Sein durch den Begriff und damit durchs Subjekt, so vermittelt ist umgekehrt das Subjekt durch die Welt, in der es lebt, so ohnmächtig und bloß innerlich auch seine Entscheidung.“¹⁴ Denn die Forderung Adornos nach einem mehr an Subjekt ist eben im nachdrücklichen Sinne keine Forderung nach einem Sieg des Subjekts über das Objekt. „Durch die Reduktion des Gedankens auf die Denkenden wird dessen Fortgang stillgestellt, in dem er erst zum Gedanken würde und in dem Subjektivität allein lebte. Sie wird, als festgestampfter Boden der Wahrheit, verdinglicht.“¹⁵ Damit läuft eben auch, im Adornos Sprache, hypostasierte Subjektivität auf die Tautologien des formalen Objektivismus hinaus. Der dialektische Widerspruch findet im Subjekt-Objekt-Verhältnis, phänomenologisch gesprochen im Noesis-Noema-Verhältnis, seinen grundlegenden Ausdruck und sein eigentliches Werden zwischen Denken und Sache. „Erkenntnis des Gegenstands in seiner Konstellation ist die des Prozesses, den er in sich aufspeichert.“¹⁶ Husserl habe von diesem „Ungenügen an der These von der Allherrschaft des denkenden Subjekts“¹⁷ gewusst. Nur in dieser Subjekt-Objekt-Konstellation wird erkenntlich, warum die Stärkung des Subjekts bei Hegel, Husserl und Adorno bei genauerer Betrachtung und weiterer Entwicklung eine Forderung zur Hinwendung an das Objekt ist, nämlich an das nicht objektivistisch verklärte und nur quasi-nichtsubjektive Objekt.

„Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt. Zum Sinn von Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein; nicht ebenso zum Sinn von Objektivität, Subjekt zu sein.“¹⁸

Schließlich liege im Begriff des Subjektes selbst, das Darunterliegende (der Erscheinung) zu sein. „[N]icht zufällig mahnt subiectum, das zugrunde Liegende, an eben das, was die Kunstsprache der Philosophie objektiv nannte.“¹⁹ Die Hinwendung zur Sache bei gleichzeitiger

¹⁴ Ebd., S. 129.

¹⁵ Ebd., S. 134. – „Dialektik rein dem Subjekt zurechnen, den Widerspruch gleichsam durch sich selbst wegschaffen, schafft auch die Dialektik weg, indem sie zur Totalität ausgeweitet wird. Sie entsprang bei Hegel im System, hat aber nicht ihr Maß an ihm.“ Ebd., S. 163.

¹⁶ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 165f.

¹⁷ Ebd., S. 169.

¹⁸ Ebd., S. 184.

¹⁹ Ebd., S. 185.

Stärkung des Erkenntnissubjekts drückt folglich ebendas aus, was es meint, nämlich die Notwendigkeit zur Analyse des vermittelten Verhältnisses, nicht die isolierte und damit isolierende Nobilitierung eines ihrer Teilaspekte. „Vorrang des Objekts bedeutet die fortschreitende qualitative Unterscheidung von in sich Vermitteltem, ein Moment in der Dialektik, nicht dieser jenseitig, in ihr aber sich artikulierend.“²⁰ Ohne jene inhärent vermittelte Andersheit „verkäme Erkenntnis zur Tautologie; das Erkannte wäre sie selbst“.²¹ Und Adorno geht stringent noch weiter: „Einzig subjektiver Reflexion, und der aufs Subjekt, ist der Vorrang des Objekts erreichbar.“²² Das macht Subjektivität allerdings – diese Dialektik muss immer wieder betont werden, um nicht vergessen zu werden – zu keinem Ersten, zu keinem Prinzip und gibt ihm keinerlei Vorrang gegenüber dem Objekt.

„Jegliche Behauptung, daß Subjektivität irgend ‚sei‘, schließt bereits eine Objektivität ein, die das Subjekt vermöge seines absoluten Seins erst zu begründen vorgibt. Nur weil das Subjekt seinerseits vermittelt, also nicht das radikal Andere des Objekts ist, das dieses erst legitimiert, vermag es Objektivität überhaupt zu fassen.“²³

In einem Satz, verständlich nur mit dem Aufwand vorangehender Begriffsarbeit, kann Adorno resümieren: „Vermittlung des Objekts besagt, daß es nicht statisch, dogmatisch hypostasiert werden darf, sondern nur in seiner Verflechtung mit Subjektivität zu erkennen sei; Vermittlung des Subjekts, daß es ohne das Moment der Objektivität buchstäblich nichts wäre.“²⁴ Die Vermittlung wiederum, auch darin ähneln sich Hegel, Husserl und Adorno, ist kein nachträglich über das Subjekt, das Objekt, oder beide gestülptes metaphysisches Kleid, sondern umgekehrt: die Alltagswissenschaft ihrerseits treibt großen Aufwand die vermittelten Teilaspekte der Erkenntnis isolieren zu wollen. Laut Adorno ist dieses nachträgliche Teilungsbedürfnis ein Resultat der Forderung nach dem Ersten jeglicher *prima philosophia*²⁵, denn „[n]ichts in der Welt ist aus Faktizität und Begriff zusammengesetzt, gleichsam addiert“.²⁶ Dass Subjekt und Objekt durcheinander vermittelt sind, bedeutet im hier dargelegten Sinn eben nicht, dass ihre beiden

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd., S. 186.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 186f. – „Damit transzendiert Aufklärung ihr traditionelles Selbstverständnis: sie ist Entmythologisierung nicht mehr nur als *reductio ad hominem*, sondern auch umgekehrt als *reductio hominis*, als Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts. Das Subjekt ist die späte und dennoch der ältesten gleiche Gestalt des Mythos.“ Ebd., S. 187.

²⁵ „Das Residuum des Objekts als das nach Abzug subjektiver Zutat erübrigende Gegebene ist ein Trug der *prima philosophia*.“ Adorno: *Negative Dialektik*, 2015, S. 188.

²⁶ Ebd., S. 189.

Teilaspekte, sobald penibel gereinigt, wieder zusammengerechnet werden könnten und prompt sich die Totalität von Wahrheit und Vernunft ergebe, sondern vielmehr umgekehrt, dass jegliche Erkenntnis, sei es über das Subjekt oder das Objekt, *auch* durch die Vermittlung mit dem jeweils anderen geschieht. „Traditionelle Philosophie hat das ihr Heterogene durch den Zugschnitt ihrer Kategorien verhext.“²⁷ Die Vermittlung des Subjekt-Objekts ist eben keine Angleichung, sondern das Hervorheben ihrer Verschiedenheit und der inneren Widersprüche. Damit räumt Adorno mit der Totalität von Erkenntnis auf, die „stillschweigend der Wahrheit gleichgesetzt wird“ und eben schließlich nichts anderes „wäre [als] die Identität von Subjekt und Objekt.“²⁸ Soweit negatiert, gerät Adorno an dieser Stelle in Widerspruch zu Hegel.

„Subjektivität, welche ja selbst bei Hegel das Allgemeine und die totale Identität ist, wird vergottet. Damit aber auch das Gegenteil erreicht, die Einsicht ins Subjekt als sich manifestierende Objektivität. Die Konstruktion des Subjekt-Objekts ist von abgründigem Doppelcharakter. Sie fälscht nicht nur ideologisch das Objekt in die freie Tat des absoluten Subjekts um, sondern erkennt auch im Subjekt das sich darstellende Objektive und schränkt damit das Subjekt anti-ideologisch ein.“²⁹

Das Subjekt, welches in seiner Betrachtung als Subjekt-Objekt, zum Zug kommt, verlagert das Gewicht mittels Objektivierung zurück auf das Objekt. „Die Subjekt-Objekt-Dialektik trägt bei Hegel in der Sache sich zu.“³⁰ Erst wenn das Menschliche in der menschlichen Erkenntnis zugegeben wird, dass eben von Erkenntnis der erkennende Mensch nicht abzutrennen ist, kann die Sache im epistemologisch-humanen Sinne erkannt werden. Damit ist der (vermeintliche) Subjektivismus Hegels, Husserls und Adornos letztlich objektivistischer als jeglicher transhumaner Formalismus, denn die Sache, das Objekt selbst hat Priorität vor den objektivistischen Deduktionsschablonen. „[D]ie Sache genauer auszuformen, vom Rest des Schematischen zu befreien, und eben das heißt Objektivierung.“³¹ Weiterzugehen, den nächsten Schritt hin zur

²⁷ Ebd., S. 194.

²⁸ Ebd., S. 247. – Bei der Negativen Dialektik wiederum handle es „sich um einen Entwurf einer Philosophie, die nicht den Begriff der Identität von Sein und Denken voraussetzt und auch nicht in ihm terminiert, sondern die gerade das Gegenteil, also das Auseinanderweisen von Begriff und Sache, von Subjekt und Objekt, und ihre Unversöhnlichkeit, artikulieren will.“ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 15f.

²⁹ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 343.

³⁰ Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main 2017 (Gesammelte Schriften 7), S. 244.

³¹ Ebd., S. 315.

Heidegger argumentiert ähnlich, wenn auch ontologisch überhöht: „Wenn das ‚Subjekt‘ ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muß gesagt werden: Welt ist ‚subjektiv‘. Diese ‚subjektive‘ Welt aber ist dann als zeitlich-transzendente ‚objektiver‘ als jedes mögliche ‚Objekt‘.“ Heidegger: Sein und Zeit, 2006, S. 366.

Sache und zur Objektivierung zu unternehmen, bringt Adorno schnurstracks zur k nologischen Hauptfrage: „[W]ie vermag der nächste Schritt Richtung und Ziel zu erlangen, ohne daß das Subjekt mehr weiß als bloß das Vorgegebene? Wollte man die Kantische Frage umformulieren, sie könnte heute wohl lauten: *wie ist ein Neues überhaupt möglich?*“³²

Das Subjekt-Objekt-Verhältnis bringt in seiner Widersprüchlichkeit und seiner Weigerung sich in quantitative Mengen aufzuteilen, einen besonderen Aspekt der Känologie zur Geltung. Wie schon das Neos-Neue und das Kainos-Neue keine glatte Trennung erlauben, so liegt dies viel grundlegender noch in jenem letzten Teilbaustein känologischer Methode vor. Subjekt und Objekt sind nicht ohne Weiteres, d. h. nicht ohne ausschließlich deduktiv-schematisch operierende Nichtigkeit der Sache, zu trennen. Die alltagswissenschaftliche Forschung wird dahingehend kritisiert, als die übermenschliche Selbstlosigkeit der Streichung des Forschungssubjekts, kein Garant für Objektivität sei, denn „Objektivität bleibt nicht als Rest nach Subtraktion des Subjekts zurück.“³³ Es ist dies – unschwer zu sehen – ein Bestandteil der grundlegenden Kritik Adornos an der Praxis, das durch und in der Welt Vermittelte einfach aufzuteilen und zu zerlegen, um es ebenso zu analysieren, wie es dort üblich ist, woher diese Methode abstammt, nämlich etwa Kochsalz chemisch so zu teilen, dass man sagen kann, es sei Natrium und Chlor, und sonst nichts. „Daß Erkenntnis ausschließend aufs Subjekt oder aufs Objekt soll reduziert werden können, erhebt die Isolierbarkeit, das Zerlegen, zum Gesetz der Wahrheit.“³⁴ Nicht nur die Geistesgeschichte der Menschheit spricht gegen die Möglichkeit dieser Reduktion, sondern noch vielmehr – so Adornos Hinweis – der Begriff des Objektes selbst: „Der Begriff von Objektivität, dem der logische Absolutismus die Welt zum Opfer bringt, kann nicht verzichten auf den Begriff, an dem Objektivität überhaupt ihr Modell hat, den eines Objekts, der Welt.“³⁵

³² Adorno, Theodor W.: *Veblens Angriff auf die Kultur*, in: Adorno, Theodor W.: *Kulturkritik und Gesellschaft 1*, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften), S. 94f.

³³ Adorno, Theodor W.: *Bach gegen seine Liebhaber verteidigt*, in: Adorno, Theodor W.: *Kulturkritik und Gesellschaft 1*, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften), S. 149. – Adorno wird nicht müde auf die Beweglichkeit von Subjekt und Objekt, nämlich jeweils für sich, als auch füreinander, hinzuweisen, um damit der Werdenscharakter von Erkenntnis zu verdeutlichen: „Das Inkommensurable beruht auf einem unmäßigen sich überlassen an den Gegenstand. Indem der Gedanke gleichsam zu nah an die Sache herantritt, wird diese fremd wie jegliches Alltägliche unterm Mikroskop.“ Adorno, Theodor W.: *Charakteristik Walter Benjamins*, in: Adorno, Theodor W.: *Kulturkritik und Gesellschaft 1*, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften), S. 251.

Eine weitere mögliche Diskussion zwischen Adorno und Husserl eröffnet sich an diesem Punkt, da jener diesem nicht zugesteht über das alltagswissenschaftliche Subtraktionsverh ltnis von Subjekt und Objekt hinauszugehen: „Husserl sieht nur die starre Alternative zwischen dem empirischen, kontingenten Subjekt – und dem absolut notwendigen, von aller Faktizität reinen Idealgesetz: nicht aber, daß Wahrheit weder in jenem noch diesem aufgeht, sondern eine Konstellation von Momenten ist, die nicht als ‚Residuum‘ der subjektiven oder objektiven Seite sich zurechnen ließen.“ Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, 2022, S. 78f.

³⁴ Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, 2022, S. 94.

³⁵ Ebd., S. 95.

Adorno zufolge sei ebendas der markante Unterscheid zwischen seinem Subjekt-Objekt und dem von Hegel oder Husserl; diese haben zwar die Relevanz des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in den Fokus gerückt, verbleiben letztlich aber dem (idealistischen) Subjekt verhaftet.

„Husserl trachtet den Subjekt-Objekt-Dualismus zu versöhnen, nicht, indem er einfach Objektivität auf Subjektivität reduziert, sondern indem er den Gegensatz selbst in ein Umfassenderes – bei Hegel heißt es ‚Geist‘ – tendenziell hineinnimmt; und bei beiden konstituiert dies Umfassendere sich doch wieder schließlich subjektiv; beide sind, in aller Anstrengung um die Andersheit, Idealisten.“³⁶

Dass Hegel und Husserl das Subjekt-Objekt-Verhältnis aber überhaupt ins Zentrum stellen und damit die chemische Analyse, das Herausdestillieren nur des Subjekts, oder nur des Objekts, ablehnen, ist die Grundlage von Adornos Begriff des Subjekt-Objekts. Offensichtlicher noch tritt diese Grundlegung bei Adorno im Namen Hegels zutage.

„Die statische Zerlegung der Erkenntnis in Subjekt und Objekt, die der heute akzeptierten Wissenschaftslogik selbstverständlich dünkt; jene Residualtheorie der Wahrheit, derzufolge objektiv ist, was nach Durchstreichung der sogenannten subjektiven Faktoren übrigbleibt, wird von der Hegelschen Kritik ins leere Zentrum geworfen; darum so tödlich, weil er ihr keine irrationale Einheit von Subjekt und Objekt entgegengesetzt, sondern die je voneinander sich unterscheidenden Momente des Subjektiven und Objektiven festhält und doch wiederum als durcheinander vermittelte begreift.“³⁷

Die alltagswissenschaftliche Herkulesaufgabe jegliches Subjektive innerhalb eines Forschungsprozesses aufzuspüren, um es sogleich abzusperren und unschädlich zu machen, wird nicht nur als unnötiger, sondern vielmehr als unmöglicher Aufwand angesehen. „Die Differenz von Subjekt und Objekt läßt in der Theorie so wenig sich ausmerzen, wie sie in der Erfahrung von der Wirklichkeit bis heute geschlichtet ward.“³⁸ Deshalb wird der Fokus auf die Vermittlung von Subjekt und Objekt gelegt. Es wird gefragt nach dem Subjektiven am Objektiven und

³⁶ Ebd., S. 186. – „Das Skandalon des Idealismus: daß das subjektiv Erzeugte doch zugleich objectum, das dem Subjekt Entgegengesetzte bleiben soll, wird auch von Husserl nicht weggeräumt.“ Ebd., S. 177.

„In der Objektivität der Hegelschen Dialektik, die allen bloßen Subjektivismus niederschlägt, steckt etwas von dem Willen des Subjekts, über den eigenen Schatten zu springen. Das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Subjekt.“ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 261.

³⁷ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 256.

³⁸ Ebd., S. 323.

dem Objektiven am Subjektiven, nicht um ihnen nachzustellen und sie sogleich als schädlich („subjektiv“) zu bewerten, sondern um sie, in kühler Forschungsmanier, zuerst einmal zu benennen und ihre Funktionen herauszustellen. Dann werde auch ersichtlich, warum der Wunsch nach sauberer Trennung sich stets vor das Problem der Einmischung des je anderen gestellt sieht: „Die isolierten Momente gehen eben doch nur darum über sich hinaus, weil die Identität von Subjekt und Objekt schon vorgedacht ist.“³⁹ Denn es ist eben nicht nur das Objekt, welches vom Subjekt bewegt wird, sondern ebenso das Subjekt, welches vom Objekt bewegt wird. Die Bewegung des Subjekts, nicht eben als doxische Arbitrarität, sondern als vom Objekt bestimmte, ist das objektivistische Moment des Subjekt-Objekts. Das zeige sich in der Einsicht, „daß auch das Subjekt nicht wie eine Kamera auf einem Stativ ruht, sondern vermöge seiner Beziehung zu dem in sich bewegten Gegenstand auch selber sich bewegt – eine der zentralen Lehren der Hegelschen Phänomenologie“.⁴⁰

Die alltagswissenschaftliche Verkehrung von Subjekt und Objekt, die Folge des Bedürfnisses nach Isolation, steht in Husserls *Krisisschrift* an prominenter Stelle, wenn dieser schreibt, „[d]iese größte aller Revolutionen bezeichnet sich als die *Umwendung des wissenschaftlichen Objektivismus*, des neuzeitlichen, aber auch desjenigen *aller früheren Philosophien der Jahrtausende, in einen transzendentalen Subjektivismus*“.⁴¹ Känologisch gewendet, bedeutet das nur eine andere Bezeichnung für die Vermittlung von Begriff und Sache, von Subjekt und Objekt. Aus subjektivistischer Perspektive führt Husserl in die objektivierende Tat des Subjektes ein, in die Bewegung des Objekts vom Subjekt her.

„Also nicht das Sein der Welt in seiner fraglosen Selbstverständlichkeit ist das an sich Erste, und nicht die bloße Frage ist zu stellen, was ihr objektiv zugehört; sondern das *an sich Erste ist die Subjektivität*, und zwar *als* die das Sein der Welt naiv vorgebende und dann rationalisierende oder, was gleich gilt: objektivierende.“⁴²

³⁹ Ebd., S. 329. – „[D]ie Hegelsche Logik ist seine Metaphysik nicht bloß sondern auch seine Politik. Die Kunst, ihn zu lesen, hätte darauf zu merken, wo Neues, Inhaltliches einsetzt und wo eine Maschine weiterläuft die keine sein will und nicht weiterlaufen dürfte.“ Ebd., S. 330.

⁴⁰ Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, 2022, S. 334. – „Die wirkliche Entwicklung der Wissenschaft, die vom Ich ausgeht, zeigt es, daß das Objekt darin die perennierende Bestimmung eines *Anderen* für das Ich hat und behält, daß also das Ich, von dem ausgegangen wird, nicht das reine Wissen, das den Gegensatz des Bewußtseins in Wahrheit überwunden hat, sondern noch in der Erscheinung befangen ist.“ Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, 2017, S. 78.

⁴¹ Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954, S. 69.

⁴² Ebd., S. 70.

Dieses Erste Husserls gilt folglich nur als in sich bewegtes für die Känologie. Nicht als Prinzip ist es zu verstehen, sondern als in sich und mit dem Objekt vermittelte Erste Person Singular, auf das Wesen des Neuen dringend und das ausgeschlossene Dritte von nur Subjekt und nur Objekt einschließend. Hegels Werdensmetaphysik ist der Schlüssel zu jener Dynamisierung.

„Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zugrunde[.]“⁴³

Nur dann also kann Subjektivismus aufrechterhalten werden, wenn das Subjekt nicht stillgelegt, oder in anderen Worten, vollständig objektiviert, wird; die Passage Hegels ist negativ zu lesen. Er sehnt sich letztlich in die Ruhe des Grundes zurück. Eine Sehnsucht, die die Känologie nicht teilt. Die wesentliche Bewegung aber des Subjekts – und damit ebenso des Objekts – kommt dabei nicht zu Schaden, wenn diese Konsequenz zum Stillstand nicht vollzogen wird. Ob es sich beim Subjekt um das eigene Selbst des Gegenstandes, also seinen letztlich zugrunde gegangenen Begriff handelt, wie bei Hegel, oder aber um ein human-epistemologisches Subjekt der *prima philosophia*, wie bei Husserl, ist für deren Drittes in der Bewegung des Subjekt-Objekts von nachrangiger Bedeutung, da die Vermittlung im Subjekt-Objekt in seiner Bewegung keine Störung erfährt vom Setzen eines Anfangs oder eines Endes.

„In der *Phänomenologie des Geistes* habe ich das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des *Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte* durch und hat den *Begriff der Wissenschaft* zu seinem Resultate.“⁴⁴

Die känologische Relevanz des Hegelschen Systems liegt jedoch dazwischen, in seinem Werden. Nicht wo es anfängt und wo es endet, bestimmt das Phänomen des Neuen, sondern wie es *wird*. Trotz aller Beteuerungen Hegels nach Erstem und Letztem⁴⁵ bleibt seine Dialektik dabei

⁴³ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 2006, S. 45. – „Der feste Boden, den das Rasonieren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand.“ Ebd. – „Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjekte hatte, als es im Prädikate darauf zurückgeworfen wird und in diesem nicht in sich, sondern in das Subjekt des Inhalts zurückgeht.“ Ebd., S. 47.

⁴⁴ Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, 2017, S. 42.

⁴⁵ Doch auch das Erste und noch viel mehr das Letzte – als Rückkehr in den Grund – gelangen bei Hegel aufgrund der stets mitschwingenden ausführenden Vermittlung nie gänzlich in die restlose Starre: „[N]icht eine *ursprüngliche* Einheit als solche oder *unmittelbare* als solche – ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der

von großer Relevanz, denn darin gelangt das Subjekt-Objekt-Verhältnis zu seinem Ausdruck als Inhalt.

„Die betrachtete Bewegung ist es, in welcher der absolute Grund seine Momente zugleich als sich aufhebende und somit als gesetzte dargestellt hat. Oder die wiederhergestellte Einheit hat in ihrem Zusammengehen mit sich sich ebensowohl von sich selbst abgestoßen und sich bestimmt; denn ihre Einheit ist, als durch Negation zustande gekommen, auch negative Einheit. Sie ist daher die Einheit der Form und der Materie als ihre Grundlage, aber als ihre *bestimmte Grundlage*, welche formierte Materie, aber gegen Form und Materie zugleich als gegen aufgehobene und Unwesentliche gleichgültig ist. Sie ist der *Inhalt*.“⁴⁶

Der Inhalt ist in der Hegelschen Philosophie weder nur im Subjekt, noch nur im Objekt zu suchen; ebenso wenig zwischen, unter oder über beiden, sondern in deren Vermittlung und herstellender Einheit. Der kategoriale Blick ist dabei gefordert, den werdensmetaphysischen Aspekten besondere Beachtung zu schenken.

„Der Inhalt des Grundes ist also der in seine Einheit mit sich zurückgekehrte Grund; der Grund ist zunächst das Wesen, das in seinem Gesetzsein mit sich identisch ist; als verschieden und gleichgültig gegen sein Gesetzsein ist es die unbestimmte Materie; aber als Inhalt ist es zugleich die formierte Identität, und diese Form wird darum Grundbeziehung, weil die Bestimmungen ihres Gegensatzes im Inhalte auch als negierte gesetzt sind.“⁴⁷

Noch einmal wird ersichtlich, dass Inhalt als vermitteltes Subjekt-Objekt verstanden wird. Etwas muss als Etwas *tat-sächlich* werden – Die Tat der Sache ist die Sache der Tat. An diesem Punkt kulminieren erste Person Singular, die Frage nach dem Wesen und das eingeschlossene Dritte hegelisch kurzgefasst in der Losung: „ohne Form kein Inhalt“.⁴⁸

sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“ Hegel: Phänomenologie des Geistes, 2006, S. 14.

Auf den, zur kategorialen Geringschätzung des Hegelschen Anfangs und Endes, parallel laufenden Gedanken zur Geringschätzung des Ganzen weist Adorno mit ähnlichem Appell hin: „Lassen Sie mich aber gleich an dieser Stelle sagen, daß ich nicht glaube, daß man unbedingt diesen Schritt zu machen braucht, daß man also nicht unbedingt die These zu vertreten braucht, daß das Ganze das Wahre sei, wenn man den Begriff der Wahrheit überhaupt erwecken, wenn man an einem Begriff von Wahrheit festhalten will. [...] [D]enn nur dann können Sie ja diesen Satz vertreten, wenn Sie gleichzeitig denken, daß das Subjekt und das Objekt miteinander identisch sind.“ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 35.

⁴⁶ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 2017, S. 93f.

⁴⁷ Ebd., S. 95.

⁴⁸ Ebd., S. 113.

Das Verhältnis von Form und Inhalt spiegelt jenes von Methode und Phänomen wider. Das Neue kann in seinem offenen Umfang nur durch eine ihm vermittelte Methode in Betracht genommen werden. Das ist deshalb notwendig, weil das Phänomen des Neuen dem alltagswissenschaftlichen Methodenbegriff nicht gerecht wird, da dieser seinem Wesen nach das Phänomen schließen, definieren muss, um es behandelbar zu machen. Das Neue ist aber, aufgrund seiner inhärenten Widersprüchlichkeit, nicht eindeutig und einsinnig zu behandeln. Ebendas verspricht sich Adorno von der Dialektik im Allgemeinen, die, „soweit sie Methode ist, [...] der Versuch [ist], objektive Widersprüchlichkeiten, die in der Realität liegen, nachzuvollziehen“.⁴⁹ Känologie, wie die ihr zugrunde liegende Dialektik, kann sich ihrem Objekt nur als Subjekt-Objekt nähern, und das heißt in diesem Falle, das Neue ist menschliche Erkenntnis, ebenso wie Dialektik die Arbeit des Begriffes und damit Arbeit des Subjekts ist: „eine Leistung des erkennenden Menschen“.⁵⁰

„Die subjektive oder ‚neotische‘ Seite, wie man das phänomenologisch nennt, des Urteils (und die objektive oder ‚neomatische‘ Seite des Urteils stehen gerade nicht als Form und Inhalt einander gegenüber, sondern sie sind wechselseitig durcheinander vermittelt, so daß, wenn Sie wollen, die Dialektik von Subjekt und Objekt, also das wechselseitige Sich-Produzieren des subjektiven und des objektiven Moments, noch in einem scheinbar so formallogischen Tatbestand wie dem des Urteils eigentlich sich wiederfindet.“⁵¹

Insofern es sich dabei um ein Urteil handelt, verbürgt es sein human-epistemologisches Wesen. Nicht jedoch, um eine Meinung zu stärken oder jenen alten Vorwurf an die Dialektik als eine Kunst des Überredens zu bestärken, sondern um unvoreingenommen das Erkenntnissubjekt in die kritische Betrachtung des Erkenntnisprozesses einzubinden. Känologische Forschung kann ihrer Form nach nicht anders, als das jeweils das Neue ausrufende Subjekt mit in das zu befor-schende Phänomen des Neuen aufzunehmen, um zu verhindern, dass der bewertend-schöpferische Prozess, wie er im Begriff des Urteils angezeigt ist, bewusst oder unbewusst vernachlässigt wird.

„Dialektik enthält auch das Gegenteil idealistischer Hybris. Sie beseitigt den Schein einer irgend naturhaft-transzendentalen Dignität des Einzelsubjekts und wird seiner und seiner

⁴⁹ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 23.

⁵⁰ Ebd., S. 66.

⁵¹ Ebd., S. 304.

Denkformen als eines an sich Gesellschaftlichen inne: insofern ist sie ‚realistischer‘ als der Szientivismus samt seinen ‚Sinnkriterien‘.⁵²

Im in sich vermittelten Subjekt-Objekt liegt ein methodologisches Skandalon begründet, welches nur schwerlich sich anbietet für die Alltagswissenschaft. Sowohl die Dialektik wie auch die Phänomenologie weisen jene Schwierigkeit der Vermittlung von Subjekt und Objekt auf und werden ebenso selten intensiv bearbeitet, wie sie häufig beiseitegeschoben werden. Das Woher des Blickes nämlich soll feststehen, oder aber das Wohin. Beides einzufordern entspräche zwar dem Phänomen in seiner Betrachtung, vor allem dem des Neuen, gestaltet sich aber sowohl schwierig in der Fragestellung zu Beginn, als darüber hinaus der Forderung nach der einen einzigen wahren Antwort am Ende nicht nachgekommen wird. Es handle sich, in Adornos Worten auf die Hegelsche *Phänomenologie* bezogen, um eine

„Doppelschlächtigkeit der Methode, welche der Hegelschen Phänomenologie unter vernünftigen Leuten den Ruf abgründiger Schwierigkeit eingetragen hat, nämlich die Forderung, gleichzeitig die Phänomene als solche sprechen zu lassen – das ‚reine Zusehen‘ – und doch in jedem Augenblick ihre Beziehung auf das Bewußtsein als Subjekt, die Reflexion präsent zu halten[.]“⁵³

Sowohl dem Objekt als auch dem Subjekt sich zu widmen – und das gar in ihrer vermittelten Dialektik, oder im Vollzug der Epoché – sprengt den Rahmen und die Aufgabenstellung der gängigen Wissenschaftspraxis. In weiten Teilen prinzipiell nutzenorientierter Wissenschaft stellt das Subjekt-Objekt auch keine Notwendigkeit dar, um zu den gewünschten Ergebnissen zu gelangen. Wendet sich Philosophie jedoch dem Neuen zu, dann ist – die Geistesgeschichte des Neuen belegt das zu Genüge – eine Schwerpunktsetzung auf entweder nur das Subjekt in seinem wertenden Urteil, oder nur auf das Objekt in seinem schematischen Vor-Urteil, zum Scheitern verurteilt.

„Was ist denn nun *das Neue*?“ Diese Frage kann die Känologie nicht alltagswissenschaftlich akzeptabel beantworten, weil es *das Neue* schlicht *nicht gibt*. Für das Neue gilt, was Adorno

⁵² Adorno: Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», 2003, S. 295.

Mit Blick auf den Materialismus formuliert Karl Marx in den *Thesen über Feuerbach* einen Vorläufer der Argumentation Adornos: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv.“ Marx, Karl: *Thesen über Feuerbach*, Berlin 1969 (MEW 3), S. 5.

⁵³ Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 2014, S. 83.

über das „Objekt der Theorie“ herausstellt, welches „kein Unmittelbares [ist], dessen Abguß sie nach Hause schleppen könnte; Erkenntnis besitzt nicht, wie die Staatspolizei, ein Album ihrer Gegenstände.“⁵⁴ Dass damit Objektivität nicht getilgt, sondern vielmehr gefordert wird, steht bei Adorno außer Frage. „Die Möglichkeit negativer Dialektik hängt ab vom Nachweis eines Vorrangs des Objekts. Auch er kann für Dialektik kein absolutes Prinzip, keine Reprise des naiven Realismus sein: er gilt einzig in der Verflechtung.“⁵⁵ Subjekt und Objekt in ihrer Vermittlung einzufordern, das phänomenologisch-dialektische Subjekt-Objekt als Bestandteil der philosophischen Methode einzufordern, bei gleichzeitiger Zurückhaltung keine *Prinzipien* daraus abzuleiten, *Axiome* zu formulieren, oder aber in bloße *Rhetorik* überzusetzen, ist die methodologische Herausforderung der Känologie. „Denn der Begriff des Subjekts ist so wenig vom Dasein, vom ‚Objekt‘ zu emanzipieren wie der des Objekts von der subjektiven Denkfunktion.“⁵⁶ Nur mit subjektiven Residuen im Objekt *et vice versa* bleibt der Raum offen für die känologische Betrachtung des Neuen. Das Subjektive des Neuen geht über das reine Subjekt hinaus, wie sein Objektives das reine Objekt übersteigt, denn gerade dort, wo das reine Objekt des Neuen auftritt, wie dort, wo nach dem reinen Subjekt gefragt wird, wird über beide hinausgegangen. „Die ‚Vagheit‘, das Mitassoziierte [ist] nicht zufällig, subjektiv, sondern ein objektiv Bestimmtes.“⁵⁷

Subjekt-Objekt bedeutet das Subjekt zum Objekt des philosophischen Fragens werden zu lassen, um in weiterer Folge die Teilhabe des Subjekts am Gesamtprozess philosophischen Fragens überhaupt erst als Bestandteil sichtbar werden zu lassen. Damit wird jedes Objekt als vom Subjekt vermittelt erkannt und zum Subjekt-Objekt, zum Objekt, das ein Subjekt mit sich trägt. Den bedeutenden Wirkungsbereich des Begriffes „Subjekt-Objekt“ noch enger zu fassen, liefe Gefahr seine wesentliche Selbstbewegung zu unterlaufen, die ihn überhaupt erst als Begriff zum Repertoire philosophischen Vokabulars hinzugefügt hat. Problematisch jedoch bleibt das

⁵⁴ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 206.

⁵⁵ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 248.

Abseits der Detailfragen, deren Klärung gewiss Nuancen einfügt in die Gesamtkonstellation der jeweils verwendeten Begriffe, ist doch Husserls Ärgernis über allzu oberflächliche Kritik an der Phänomenologie und ihrer Herabsetzung der alltagswissenschaftlichen „Objektivität“ mit jener Adornos nah verwandt, nämlich „daß man das prinzipiell Neuartige der ‚phänomenologischen Reduktion‘ und somit den Aufstieg von der mundanen Subjektivität (dem Menschen) zur ‚transzendentalen Subjektivität‘ nicht verstanden hat“ Husserl: Hua V, 1971, S. 140.

⁵⁶ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 123.

⁵⁷ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 343.

In den Worten Heideggers, auf den Raum des Logischen angewandt, bedeutet das eine Erweiterung der Logik durch das Unlogische – känologisch gewendet bedeutet das jenes eingeschlossene Dritte, dass dem Neuen sein widersprüchliches Altes anteilig werden lässt: „Dort aber, wo das Denken solchem begegnet, was sich logisch nicht mehr fassen läßt, steht das aus solcher Hinsicht Unfaßbare immer noch im Gesichtskreis des Logischen, nämlich als das Alogische, das Nichtmehr-Logische oder als das Metalogische, das Über-Logische.“ Heidegger: Was heißt denken?, 1984, S. 101.

Subjekt-Objekt, weil es dahingehend als kontingent sich herausstellt, als nicht eindeutig und einsinnig eine Seite ausgewählt werden kann, die in der Bewegung zwischen Subjekt und Objekt schlussendlich den Sieg davonträgt. Adorno weist jedoch darauf hin, dass diese Problematik nicht ausschließlich im Paradoxalen des Subjekt-Objekts begründet liegt.

„An Kontingenz hat alle bürgerliche – alle erste – Philosophie vergebens sich abgemüht. Denn eine jegliche versucht ein real in sich antagonistisches Ganzes zu versöhnen. Den Antagonismus bestimmt das philosophische Bewußtsein als den von Subjekt und Objekt. [...] Diesem heißt Versöhnung: alles sich gleichmachen, und das ist zugleich der Widerspruch von Versöhnung. Kontingenz aber bleibt das Menetekel der Herrschaft. Diese ist insgeheim stets, wozu sie am Ende offen sich bekennt: totalitär. Was nicht ist wie sie, das schwächste Ungleichnamige, das subsumiert sie als Zufall.“⁵⁸

Das Neue aber, jenes zweite Opfer des Vorwurfes, schlichter Zufall zu sein, ist nun philosophiehistorisch und methodologisch soweit untersucht, dass sich das känologische Vorhaben dem widmen kann, was ihr eigentliches Material darstellt, nämlich den philosophischen Debatten über das Neue in seiner mehr oder weniger direkten Thematisierung.

⁵⁸ Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 89.

3. Material der Känologie

„So komm! daß wir das Offene schauen,
Daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.“¹

Hölderlins Wunsch das Offene zu schauen, ist unbestritten weit. Doch die Geschlossenheit des Nahen, der alltagswissenschaftlichen Näherungen an das Neue, liefert in seinem stets nivellierenden Vorgehen keine der Känologie nützlichen Mittel. So ist das Weite und Offene des Neuen keine Stilfrage, sondern wesentliche Notwendigkeit. Alltagswissenschaftliche Wahrheit umfasst damit nicht den gesamten känologischen Bereich. Das formfetischistische Beharren auf produktionsmäßigen Methoden in der Philosophie ermöglichte zwar scholastische Wahrheitsfragen über Engel und ihre Flügel – Fragen aber, wie beispielsweise jene nach der Tödlichkeit des Faschismus werden philosophisch zur Interpretationssache und zum Urteil degradiert. Die Känologie überschreitet den Bezirk des alltagswissenschaftlichen philosophischen Wahrheitsbegriffs. Im Blick stehen vielmehr jene Bezirke, die vom gängigen Wahrheitsbegriff ausgespart werden.

Ihr Material bezieht die Känologie, nach allfälligen historischen und methodologischen Klärungen, hauptsächlich aus jener Epoche, welche die Moderne genannt wird. Moog-Grünwald bezeichnet das Neue gar „als eine Kategorie der Neuzeit resp. der Moderne“.² Zwei Ikonen der Moderne, Charles Baudelaire und Edgar Allan Poe, führen durch den Aphorismus „Extrablatt“ aus Adornos *Minima Moralia*. Dieser Aphorismus dient gleichwohl als Schablone für den folgenden Abschnitt „Material der Känologie“.

„*Extrablatt*. – An zentralen Stellen bei Poe und Baudelaire ist der Begriff des Neuen aufgerichtet. [...] Beide Male ist es eine unbekannte Drohung, der das Subjekt sich anvertraut, und die in schwindelndem Umschlag Lust verheißt. Das Neue, eine Leerstelle des Bewußtseins, gleichsam geschlossenen Auges erwartet, scheint die Formel, unter der dem Grauen und der Verzweiflung Reizwert abgewonnen wird. Sie macht das Böse zur Blume. Aber ihr kahler Umriß

¹ Hölderlin, Friedrich: Brot und Wein, in: Gedichte, Stuttgart 1963, S. 109.

² Moog-Grünwald, Maria: Vorbemerkung, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002, S. XXIV.

Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass etwa bei Benjamin eben dieser Denkschritt als modische Schimäre dargestellt wird: „Der Jugendstil erscheint als das produktive Mißverständnis, kraft dessen das ‚Neue‘ zum ‚Modernen‘ geworden ist. Natürlich ist dieses Mißverständnis bei Baudelaire angelegt.“ Benjamin, Walter: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, Frankfurt am Main 1991 (Gesammelte Schriften), S. 681.

ist ein Kryptogramm der eindeutigsten Reaktionsweise. Er umschreibt den präzisen Bescheid, den das Subjekt der abstrakt gewordenen Welt, dem industriellen Zeitalter erteilt. Im Kultus des Neuen und damit in der Idee der Moderne wird dagegen rebelliert, daß es nichts Neues mehr gebe.“³

Das Neue werde demnach erst tatsächlich zum Thema (nicht nur der Philosophie) an jenem Punkt, an dem seine Wirklichkeit scheinbar unmöglich geworden ist. Unmöglich werde sie aufgrund der Tilgung des Verschiedenen und Anderen, in einer Gesellschaft, die nicht nur ihre Warenproduktion auf Serienmäßigkeit bringt. Es ist das maschinelle Produzieren in seinem Wunsch nach Sich-selbst-Gleichheit seiner Produkte, welche wiederum auf das gesellschaftliche Subjekt, auf den Menschen um- und zurückschlägt. Alles werde und alle werden zum „Doppelgänger des Modells. Die Schicht des nicht schon Vorgedachten, des Intentionlosen, an der einzig die Intentionen gedeihen, scheint aufgezehrt. Von ihr träumt die Idee des Neuen.“⁴ Dieser Traum vom Neuen habe den Begriff der Sensation einem Bedeutungswandel unterworfen, weg von der Wahrnehmung, hin zum Schock.

„Das Wort ist in der europäischen Bildung allgemein geworden durch die Erkenntnistheorie. Bei Locke meint es die einfache, unmittelbare Wahrnehmung, den Gegensatz zur Reflexion. Daraus ist später dann das große Unbekannte geworden und endlich das massenhaft Erregende, destruktiv Berausende, der Schock als Konsumgut. Überhaupt noch etwas wahrnehmen können, unbekümmert um die Qualität, ersetzt Glück, weil die allmächtige Quantifizierung die Möglichkeit von Wahrnehmung selber weggenommen hat. Anstelle der erfüllten Beziehung der Erfahrung auf die Sache ist ein bloß Subjektives und zugleich physikalisch Isoliertes getreten, Empfindung, die sich im Ausschlag des Manometers erschöpft.“⁵

Neues, einmal zum Objekt der Betrachtung gebracht, wird sogleich als nur subjektivistisches, quantifizierbares und konsumierbares Produkt disqualifiziert. Der Wahrnehmungsaspekt des Neuen, seine Sensation, wird nicht trotz, sondern wegen seiner Verdinglichung und Kommodifizierung im selben Moment zum skandalösen Geschrei aufgebauscht, in dem es als (nicht nur) philosophische Kategorie zutage tritt. Das Neue rüttelt auf wie eine Dampflokomotive, es fasziniert wie die Daguerreotypie und schießt durch alle gesellschaftlichen Bereiche wie der Schnellschützen durch den Webstuhl. Es zwingt vermeintlich zur emotionalen Entscheidung

³ Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 268f.

⁴ Ebd., S. 269.

⁵ Ebd., S. 269f.

darüber, ob es sehnsüchtig gewünscht oder erbittert verhindert werden soll. Was in den industriellen Gesellschaften aufblitzt, wirft, nicht zuletzt in der Dichtung, seinen Schatten.

„Baudelaires Dichtung [...] ist erfüllt von jenem Blitzlicht, welches das geschlossene Auge sieht, das ein Schlag trifft. So phantasmagorisch dies Licht, so phantasmagorisch auch die Idee des Neuen selber. Was aufblitzt, während gelassene Wahrnehmung bloß noch den gesellschaftlich präformierten Abguß der Dinge erreicht, ist selber Wiederholung. Das Neue, um seiner selbst willen gesucht, gewissermaßen im Laboratorium hergestellt, zum begrifflichen Schema verhärtet, wird im jähen Erscheinen zur zwangshaften Rückkehr des Alten, nicht unähnlich den traumatischen Neurosen. Dem Geblendeten zerreißt der Schleier der zeitlichen Sukzession vor den Archetypen der Immergleichheit: darum ist die Entdeckung des Neuen satanisch, ewige Wiederkehr als Verdammnis.“⁶

Kommt das Neue in vormodernen Zeiten, mit Ausnahme etwa der Ionischen Aufklärung oder der Renaissance, nur indirekt und als Abhub der Ereignisse zur Betrachtung, wird es als Phänomen der Moderne sogleich zur produktionsmigen Interpretationssache, notwendig für den wie auch immer definierten Fortschritt, gleichzeitig aber ebenso als paradiesisch vergottet, wie als unheilbringend verdammt.

„Zweideutig ist das Neue seit seiner Inthronisierung. Während in ihm alles sich verbindet, was über die Einheit des immer starrer Bestehenden hinausdrngt, ist es die Absorption durchs Neue zugleich, die unterm Druck jener Einheit den Zerfall des Subjekts in konvulsivische Augenblicke, in denen es zu leben wähnt, entscheidend befördert, und damit schließlich die totale Gesellschaft, die neumodisch das Neue austreibt.“⁷

Und so entwickelt sich das Neue zu einer höchst widersprüchlichen Sache. Es ist eben nicht nur, was verhindert wird vom auf die Gesellschaft übertragenen Äquivalenzprinzip der industriellen Warenproduktion, also ein weithin ersehntes Anderes, sondern ebenso Ausdruck der in die Barbarei gesteigerten Spitzen der Moderne, in seiner Kontinuität fähig dazu noch und gerade im Nationalsozialismus die Sensation des Neuen zu transportieren.

„Faschismus war die absolute Sensation: in einer Erklärung zur Zeit der ersten Pogrome rhnte Goebbels, langweilig wenigstens seien die Nationalsozialisten nicht. Genossen ward im Dritten

⁶ Ebd., S. 270.

⁷ Ebd., S. 270f.

Reich der abstrakte Schrecken von Nachricht und Gerücht als der einzige Reiz, der zureichte, das geschwächte Sensorium der Massen momentweise zum Erglühen zu bringen. [...] [D]as kometenhafte, ferngerückte, extrem Neue [...] überwältigt das Publikum, das unterm Schock sich windet und vergißt, wem das Ungeheure angetan ward, einem selbst oder anderen. Der Inhalt des Schocks wird gegenüber seinem Reizwert real gleichgültig[.]“⁸

Aufgabe der materialen Arbeit der Känologie ist es daher das Neue, wo es lediglich konsumiert wird, nicht einfach abzukanzeln, sondern einzubinden in die Analyse, als Konsumgut. Ebenso wie der Konsumation des Neuen die Produktion, (fach-)spezifische Ausgestaltung und damit verbundene schöpferische, wertende und definatorische Prozesse zur Seite gestellt werden, welche allesamt einen Teilaspekt und spezifischen Inhalt des Phänomens des Neuen darstellen. Es ist zwar unumstritten, dass Alles, „als Neues, seiner selbst entäußert, Genuß werden“⁹ kann, doch bedeutet das nicht, der Konsum des Neuen sei damit aus der Analyse auszuschließen, sondern vielmehr das Gegenteil. Nur wenn die Känologie auch auf die vermeintlich nebensächlichen Aspekte des Neuen eingeht, kann sie dem Phänomen als Ganzem Betrachtung schenken. Dieses vermeintlich Nebensächliche ist nämlich, was das Neue im modernen Zeitalter auf die zweifelhafte Stufe der Allgegenwart gehoben hat.

„Heute ist das Ansprechen aufs Neue, gleichgültig gegen seine Art, wofern es nur archaisch genug ist, universal geworden, das allgegenwärtige Medium der falschen Mimesis. Die Dekomposition des Subjekts vollzieht sich durch dessen sich Überlassen ans immer andere Immergleiche. Von diesem wird alles Feste aus den Charakteren gesaugt. [...] Treulosigkeit und Unidentität, das pathische Ansprechen auf die Situation werden ausgelöst durch den Reiz eines Neuen, das als Reiz schon keiner mehr ist. [...] Die Menschheit [...] wirft bewußtlos den Wunsch des Überlebens in die Schimäre des nie gekannten Dinges, aber diese gleicht dem Tode.“¹⁰

Gar so ernst braucht es die Känologie mit dem Neuen nicht zu halten, da sie nicht nur kritische Soziologie ist. Denn ebenso wie das Neue dem Tode gleicht – jedenfalls trifft das auf das Alte

⁸ Ebd., S. 271.

⁹ Ebd. – Ein Genuß wohlgemerkt, der in die Sucht übergehen kann und übergeht: „Das Neue in seiner kollektiven Gestalt, von der schon der journalistische Zug in Baudelaire wie die Lärmtrommel Wagners etwas verrät, ist in der Tat das zum Simulierenden und lähmenden Rauschgift ausgekochte äußere Leben: nicht umsonst waren Poe, Baudelaire, Wagner süchtige Charaktere. Zum bloß Bösen wird das Neue erst durch die totalitäre Zurichtung, in der jene Spannung des Individuums zur Gesellschaft sich ausgleicht, die einmal die Kategorie des Neuen zeitigte.“ Ebd., S. 272.

¹⁰ Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 2014, S. 272.

im strikten Sinne des Kainos-Neuen zu –, ebenso weist es Momente des Erblühens und des moralisch gewendeten Fortschrittes auf. Beides zu trennen, ist innerhalb känologischer Forschung, genauso wenig wie das Abwenden von Sensation, Reiz und gar Mode, nicht möglich. Benjamin weist, bezeichnenderweise ebenfalls mit Bezug zu Baudelaire, eben darauf hin: „Die Mode ist die ewige Wiederkehr des Neuen. – Gibt es trotzdem gerade in der Mode Motive der Rettung?“¹¹ Auch der Bogen dieses gesamten Abschnittes zum Material der Känologie, hat sein aphoristisches Gleichnis in Benjamins *Baudelaire*-Buch. „Das Moderne steht in Opposition zum Antiken, das Neue in Opposition zum Immergleichen.“¹² Näher zu bestimmen ist allerdings, ob und inwiefern jenes Immergleiche tatsächlich in Opposition zum Neuen steht; und wenn es das tut, was diese Opposition für das Neue selbst bedeutet.

Das Neue, das nun in seinen materialen Erscheinungen känologisch zu analysieren ist, ist – Hölderlin deutete es an – ein offener Bezirk. Aus den beiden vorangegangenen Abschnitten und den Ballungen bestimmter Schlüsselbegriffe, ergibt sich die folgende (sicherlich unvollständige) Liste känologischen Materials:

- 1) Kreativität
- 2) Innovation
- 3) Die Ware Neues

¹¹ Benjamin: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, 1991, S. 677. – „Es ist sehr wichtig, daß das ‚Neue‘ bei Baudelaire keinerlei Beitrag zum Fortschritt leistet. Im übrigen findet man bei Baudelaire kaum je einen Versuch, sich mit der Vorstellung vom Fortschritt ernstlich auseinanderzusetzen. Es ist vor allem der ‚Fortschritts Glaube‘ den er mit seinem Haß verfolgt, wie eine Ketzerei, eine Irrlehre, nicht wie einen gewöhnlichen Irrtum.“ Ebd., S. 687.

¹² Benjamin: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, 1991, S. 681.

3.1. Kreativität

„Jeder von den übrigen Herren trat jetzt ebenfalls näher und hatte etwas hin zu bemerken und hinzulächeln, etwa ein neu ergrübeltes Systemchen oder Hypotheschen oder ähnliches Mißgebürtchen des eigenen Köpfchens.“¹

Kreativität ist deshalb ein problematischer Begriff in der Känologie, weil er den Akt des Neuen ausschließlich auf die Produktion reduziert, während er alle anderen Tätigkeiten, allen voran Wahrnehmung und Interpretation/Reflexion, von Wertung ganz zu schweigen, ausblendet, oder doch zumindest vorgibt auszublenden. Kreativität wird gefordert von der Kunst, oder einem Gott, nicht vom Publikum. Trotzdem ist es gerade der Begriff der Kreativität, der im weitesten Sinne versucht känologische Fragen zu beantworten, oder zuerst einmal aufzuwerfen. Es ist der häufig verwendete Begriff überall zwischen der übermenschlichen Welterschöpfung und allen menschlichen Kreationen von der Mathematik bis zur Ästhetik und Poesie. Der letzte Begriff weist schon in seiner griechischen Form ποιήσις auf das Machen (des Neuen) hin und trifft an dieser Stelle auf das lateinische *creare*. Das Machen, Schöpfen oder Schaffen steht im Zentrum der Kreativitätsdebatte und bildet als ein solches aus dem Nichts heraus, als *creatio ex nihilo*, den Anfang des känologischen Überblicks über den Begriff der Kreativität. Ist das Neue einmal geschaffen, so tritt meist die nächste Frage hinzu, welche allzu oft als Antwort sich anmeldet, nämlich die Frage nach dem Woher der Schaffung des Neuen. Die gängigen Antworten lauten entweder *Zufall* oder *Einfall*. Hieraus ergeben sich die drei Hauptachsen des vorliegenden Kapitels zur Kreativität: *creatio ex nihilo*, *Zufall*, *Einfall*.

Kreativität ist ein höchst umstrittener Begriff. Die im Folgenden verwendete Literatur, im Besonderen die Beiträge zum XX. Deutschen Kongress für Philosophie zum Thema Kreativität aus dem Jahr 2005, belegen das. Siegfried J. Schmidt spricht bereits 1988 von der Kreativitätsforschung als einem Feld mit „chronische[n] Definitionssorgen mit ihrem Leitbegriff.“²

„Als Beschreibungsdimensionen kreativer *Produkte* haben Einheitlichkeit wie Komplexität, Intensität wie Abstraktheit, Bedeutungseinheit wie symbolische Bedeutungsfülle, Originalität wie Realitätsadäquanz, Neuheit wie Brauchbarkeit, das Ungewöhnliche wie das Angemessene, wobei diese konträren Produktmerkmale meist aufeinander bezogen werden.“³

¹ Heine: Harzreise, 1989, S. 217.

² Schmidt, Siegfried J.: Kreativität aus der Beobachterperspektive, in: Gumbrecht, Hans-Ulrich (Hg.): Kreativität – Ein verbrauchter Begriff?, München 1988, S. 35.

³ Ebd.

Kreativität, wie das Neue selbst, scheint für Alle und Keinen etwas anzubieten. Egal ob Allgemeinverständlich oder durch Fachvokabular nobilitiert, ob eindeutig oder bis zur Unendlichkeit vieldeutig, ob neos-neu oder kainos-neu, ob kontinuierlich oder diskontinuierlich, Kreativität findet in allen Bereichen und Abgrenzungen ein mögliches Definitionsbeispiel. Bestimmte Aspekte trennen die Kreativität aber von der Innovation, von der Warenproduktion und schließlich vom Neuen selbst. Einsicht in die känologische Begriffsarbeit darüber zu geben, ist Aufgabe dieses Kapitels und Kreativität stellt sich dabei als eines der Hauptmaterialien heraus, wenn es darum geht, das Neue ausfindig zu machen.

Eine erste vorläufige Invarianz in der philosophischen Konzeption der Kreativität ist der häufig anzutreffende Fokus auf die Tat, die kreative Handlung. Damit ist vorerst sowohl das menschliche Schaffen, wie das übermenschliche Schöpfen gemeint, wie Georg Stenger ausführt:

„Kreativität‘ geht bekanntlich auf ‚creatio‘, ‚creare‘ zurück und meint ‚schaffen, erschaffen, hervorbringen, erzeugen, gebären, ins Leben rufen, schöpfen, verursachen‘ usw. Der Begriff orientiert sich einerseits im Umfeld von Anfangs- und Ursprungstopoi (creator: Schöpfer, Urheber, creatrix: Mutter, Gebälerin), andererseits eröffnet er Semantiken wie freies Schaffen, Variabilität und Experimentierfreudigkeit, Phantasie und Einbildungskraft, Hervorbringung von Neuem, ingenüses Tun, das sich vom durchschnittlichen und gewöhnlichen Erfassen und Handeln abhebt.“⁴

Kreativität, vorläufig unentschieden hinsichtlich der Bestimmung anhand des handelnden Subjekts und seiner vermeintlichen Gleichgültigkeit gegenüber dem Publikum, ist eine Handlung besonderer Art, eine Handlung, die Neues bringt, oder zumindest dessen Möglichkeit birgt. In demselben Beitrag weist Stenger darüber hinaus auf einen känologischen Aspekt der Kreativitätsdebatte hin – wohlgermerkt im Sinne einer Werdensmetaphysik – wie ihn die Känologie selbst darlegt.

„Dass Kreativität nur über den Gedanken des Prozesses adäquat zu verstehen ist, darüber wird es kaum Dissens geben. Aber es macht einen dimensionalen Unterschied, ob man Prozesse als

⁴ Stenger, Georg: Kreativität als Grundbegriff interkultureller Verständigung, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 673.

Stenger bemerkt ebenfalls die bemerkenswerte Vermittlung von ποιησις und πράξις im Begriff von Kreativität: „Zugleich scheinen in der Kreativität beide Grundbegriffe der praktischen Philosophie von Aristoteles aufgenommen. Sowohl das hervorbringende (Poesis) wie das handelnde Motiv (Praxis) kommen zum Ausdruck[.] [...] Nach diesem Verständnis ruht Kreativität auf zwei Säulen, dem Subjekt als Ausgangspunkt und Autorschaft, dem ‚Objekt‘ als Zielpunkt und Adressat resp. Werk.“ Ebd., S. 673.

Entwicklung versteht, wo etwas gleichsam Kernhaftes entfaltet und ausdifferenziert, mithin etwas Implizites explizit gemacht wird, oder ob der Prozess selber hinsichtlich seines Geschehenscharakters zum Thema gemacht wird.“⁵

Stenger spricht unausgesprochen das Verhältnis von Neos-Neuem und Kainos-Neuem an. Beide rechnet er zum dynamischen Bezirk der Prozessualität. Eben jene Unterscheidung in kontinuierliche und diskontinuierliche Prozesse im Rahmen der Debatte über den Begriff der Kreativität versprechen künologische Niederschläge des Neuen herausstellen zu können. Dazu jedoch ist es notwendig einen kurzen Überblick zu geben über das quer durch alle Bereiche der Philosophie laufende Dickicht des Kreativitätsbegriffs. Ein Dickicht, welches einmal formallogisch mehrwertig formuliert wird, als jener Bereich, „der außerhalb der binären Logik des Computers liegt, [...] der eigentliche, unabhängige Bereich der Kreativität“⁶ und ein andermal einfach an der Ablehnung der Alltagswissenschaft festgemacht werden zu können glaubt. Denn diese Ablehnung, spüre „man sehr heftig, wenn man versucht, kreativ zu sein. Es hört keiner zu, oder man wird beschimpft, und das muß man aushalten können“.⁷ Kreativitätsdebatten kokettieren mit dem Unverständlichen, dem, weil nicht naturwissenschaftlichen, Mystischen.

„Kreativität bezeichnet das Schaffen, Erzeugen und Hervorbringen von Neuem und war lange Zeit von einem Nimbus des Außerordentlichen und Unerklärbaren umgeben. So galt und gilt Kreativität vielen als die unüberwindbare, letzte Front naturalistisch-wissenschaftlicher Erklärbarkeit.“⁸

Und schließlich zeigt sich eine durchgängige Invariante der Kreativität, indem sie mit dem Neuen verbunden wird, wie etwa bei Mirko Schiefelbein, welcher sogleich hinterherschickt, „daß es auch um das Veralten gehen muß“.⁹ Andreas Schmidt-Hartmann wiederum sieht gerade in jenem Hinausgehen über das Alte, im Verlieren des Bodens unter den Füßen das kreative

⁵ Stenger: Kreativität als Grundbegriff interkultureller Verständigung, 2005, S. 676.

⁶ Ho, Tao: Das Herz, der Kopf, die Hand: Leidenschaft, Analyse, Produktion, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997, S. 186.

⁷ Binnig, Gerd: Warum ist es einfach, kreativ zu sein?, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997, S. 230.

⁸ Kronfeldner, Maria E.: Zum Begriff der psychologischen Kreativität als Basis einer naturalistischen Kreativitätstheorie: eine kompatibilistische Rekonstruktion von Originalität und Spontaneität, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 19.

⁹ Schiefelbein, Mirko: Die Kreativität des Urteilens nach Kants Kritik der Urteilskraft, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 695.

Moment eines Prozesses.¹⁰ Martina Dege auf der anderen Seite weist darauf hin, dass Kreativität bisher eher als psychologischer Begriff eine Rolle gespielt hat, denn als philosophischer.¹¹ Zweifellos handelt es sich bei der Kreativität um ein Thema, welches nicht nur weiträumig diskutiert wird, sondern dem selbst ein kritischer Charakter nachgesagt wird.

„Der Gegenstand ‚Kreativität‘ ist innerhalb der akademischen Philosophie ein Sprengsatz. Sie ist sich dessen nur untergründig bewusst, aber alles, was philosophisch über das Phänomen der Kreativität zu ergründen ist, läuft im Ergebnis auf eine Kritik exakt jener Methoden hinaus, mit denen gearbeitet wird.“¹²

Kreativität wird seit vielen Jahren direkt angesprochen und intensiv beforscht. Ein Umstand, der zwar auf das Neue nicht zutrifft, der aber aufgrund der engen Beziehung zwischen Kreativität und dem Neuen, sowie der künologischen Sicht, dass es sich bei der Kreativität um ein Material, eine Materialisierung des Neuen handelt, geradezu darauf drängt über den Umweg der Kreativität das Neue zu beforschen. Simone Mahrenholz spricht mit Blick auf die Kreativität davon, dass Philosophie suche, was sie nicht habe und was ihr mangle.¹³ Das Neue aber ist keine Antwort auf Mangel, vielmehr ist es als Phänomen *sui generis* derart präsent, dass es zu seiner Beforschung jenen Umweg über Bruchlinien in den Sub- und Nebenphänomenen des Neuen einfordert.

Um dem künologischen Einblick in die Debatte um Kreativität einen Rahmen zu geben werden drei Begriffe herangezogen, nämlich *Schöpfung*, *Zufall* und *Einfall*. Anhand dieser drei zentralen Begriffe zeigt sich die Materialisierung des Neuen, jenes Moment, das den Prozess kreativ und Kreativität prozessual werden lässt.

¹⁰ Vgl. Schmidt-Hartmann, Andreas: Musik, Gehirn und Kreativität, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005, S. 625.

¹¹ Vgl. Dege, Martina: Biographische Arbeit – Überlegungen zum kreativen Schreiben im Philosophieunterricht, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005, S. 737.

¹² Mahrenholz, Simone: Kritik des Denkens. Kreativität als Herausforderung für Erkenntnis- und Rationalitätskonzepte, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 53.

¹³ Vgl. ebd., S. 53. – „Die Philosophie sucht gleichsam nach dem Bruch mit demjenigen, auf dem sie ruht. Sie will ihre Methode und den Bruch *mit*, Abweichungen *von* dieser zusammenbringen und aus dieser selbstwidersprüchlichen ‚Handlungsanweisung‘ ein Drittes, eine Synthese, Neues entstehen lassen, das zugleich mit dem Forschungsgegenstand Kreativität auch der *Form*, *Methode* nach neu, präzedenzlos ist.“ Ebd., S. 53f.

3.1.1. Creatio ex nihilo

„Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts, – oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.“¹⁴

Die *Genesis* in den Worten Hegels kann als letzte und höchste Interpretation des ersten Satzes des Judentums wie des Christentums gelten, wonach Gott die Zeit beginnt, indem Himmel und Erde geschaffen werden. Denn ebenso wie bei Hegel ist vor dem eigentlichen Schöpfungsakt bereits Etwas da und nicht Nichts; sei es auch nur *das Nichts*, als ontologisiertes. *Creatio ex nihilo* beschäftigt sich nicht nur mit ihrem Ergebnis, sondern zielt ebenso auf jenes *nihil*, das davor ist. Die wüste und leere Welt *vor* der Schöpfung in Judentum und Christentum entspricht innerhalb der Kreativitätsdebatte dem griechischen Chaos und weiterhin der Hegelschen dialektischen Vermittlung von Sein und Nichts. Die känologisch relevante Frage zielt damit vorerst weder auf den Akt(eur) der Kreation, noch auf das Ergebnis, sondern auf die berühmteste Erzählung des Kainos-Neuen, nämlich die Frage nach dem ausdrücklichen *Noch-Nicht-aber-Bald*, vor und während der mythischen Welterschaffung. Das Noch-Nicht der Schöpfung bezeichnet sowohl den *absoluten* Anfang, als sie diesen postwendend relativiert, indem sie dem Neuen stets ein davor liegendes Altes hinzustellen.¹⁵ Der Schöpfergott ist bereits *vor* seiner Schöpfung anwesend, Gaia ist bereits in der Elternschaft des Chaos angelegt und jedweder Frage nach dem Anfangspunkt der Kreativität erweist sich, wie im Folgenden ersichtlich wird, eigentlich als Frage nach dem vor jenem Anfang Liegenden. Das Konzept der Erschaffung aus dem Nichts ist folglich ein känologisches Paradox: es verabsolutiert das Kainos-Neue in seinem Noch-Nicht, während ausschließlich retrospektiv in das absolute Nichts zur ckgefragt wird. Die von Levinas angebotene Lösung, wonach das was sei, die Gegenwart, unvorhergesehen aus der Höhe komme und folglich ihre eigene Neuheit lehre¹⁶, ist von geringem k nologischen Wert. Sie genügt zwar dem Mythos, bannt das Neue aber in die stets wiederkehrende

¹⁴ Hegel: Wissenschaft der Logik I, 2017, S. 73.

¹⁵ An dieser Stelle wird Guido Rappe widersprochen, der das Wüste und Leere der Welt *außer* die Schöpfung stellt und nicht *davor*, wie sie in der *Tora* oder im *Alten Testament* chronologisiert wird. „Christliche Kreativität als Erschaffung aus Nichts kennt keinen Zustand vor der eigentlichen Tat bzw. dem Ereignis; außereuropäische und griechische Vorstellungen schon, nämlich das Nichts in Form des Chaos oder des Unbestimmten.“ Rappe, Guido: Kreation oder Individuation? – Bemerkungen zum Kreativit tsgedanken im interkulturellen Vergleich, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 604.

¹⁶ Vgl. Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, 2014, S. 89.

Scheindefinition des Alles und/oder Nichts. Känologie aber beschäftigt sich nicht mit dem Alles und/oder Nichts, und sonst nichts, sondern mit dem Neuen. Worauf Levinas aber hinsichtlich der *creatio ex nihilo* mit Recht verweist, ist die darin begründete Religiosität des Noch-Nicht als Symbolik der Vaterschaft und der darin angelegten Kontinuität der Schöpfung. „Wir müssen auf das primäre Phänomen der Zeit zurückgehen, in dem das Phänomen des ‚Noch nicht‘ wurzelt. Wir müssen auf die Vaterschaft zurückgehen, ohne die die Zeit nur das Bild der Ewigkeit ist.“¹⁷ Abgesehen davon, dass Levinas, wie die gesamte abrahamitische Religionsgruppe im Unterschied zu den Griechen¹⁸, eine männliche Autoreproduktion nahelegt, verweist die Sichtweise Levinas’ sowohl auf die mystische Aura als auch auf die Determination des *καὶνός*. Ist *καὶνός* einmal in Gott-Vater ausschöpfend bestimmt, so ist sein Noch-Nicht gleichzeitig in die Unkenntlichkeit verbannt. „‚Noch-nicht-sein‘ ist nicht dieses oder jenes; das Wesen dieses Unwesens erschöpft sich in der Heimlichkeit.“¹⁹ Die Schöpfung wird damit einerseits in ontologischen Stein gemeißelt und andererseits in die epistemologische Unmöglichkeit gerückt. Claudia Althaus schreibt, dass Alles „auch ungeschehen bleiben [könnte.] Freiheit bedeutet *creatio ex nihilo*, ein *absoluter(r) Anfang*, der durch nichts – schon gar nicht durch eine Kausalkette – erklärt werden kann.“²⁰ Sie bezieht dabei aber bezeichnenderweise Anleihen bei Hannah Arendt, woraus sie der Frage nach dem Noch-Nicht, jene nach dem Nicht-Mehr beistellt und damit das Absolute des Anfangs profanisiert zu einem besonderen känologischen Phänomen, während gerade im Zwischen des Noch-Nicht und des Nicht-Mehr die Zeit menschlichen Handelns liege.²¹ Die Frage nach Menschlich- und Übermenschlichkeit des Kreativitätsprozesses ist von zentraler Bedeutung. Heidegger, humanepistemologisch statt ontotheologisch gelesen, weist darauf hin:

„Alles Seiende, das nicht Gott ist, bedarf der Herstellung im weitesten Sinne und der Erhaltung. Herstellung zu Vorhandenem, bzw. Herstellungsunbedürftigkeit machen den Horizont aus, innerhalb dessen ‚Sein‘ verstanden wird. Jedes Seiende, das nicht Gott ist, ist *ens creatum*.“²²

Beide Begriffe, *ens* und *creatum*, sind dabei gleichermaßen ernst zu nehmen, denn während *creatum* darauf hinweist, dass etwas gemacht wurde – hierbei entscheidet sich noch nicht, ob

¹⁷ Ebd., S. 364.

¹⁸ Noch nicht einmal im Fall der Athene gelang der griechischen Theogonie ein gänzlich Weglassen der Mutter.

¹⁹ Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, 2014, S. 374.

²⁰ Althaus, Claudia: Das Wunder des Neuanfangs – Zum Verhältnis von Natalität, Handeln und Freiheit bei Hannah Arendt, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002, S. 122.

²¹ Vgl. ebd., S. 123.

²² Heidegger: Sein und Zeit, 2006, S. 92.

übermenschlich aus dem ontologischen oder vor-ontologischen Nichts, oder eben menschlich in jedweder Kreation –, so bedeutet das *ens* den Umstand, dass über die Tat der Kreativität, ihr *create*, nur gesprochen werden kann, wenn es sich dabei eben nicht um die göttliche Schöpfung handelt, sondern um ein Seiendes. Da das Neue Etwas ist und nicht vielmehr Nichts, um im Duktus Heideggers zu bleiben, ist die *creatio ex nihilo* aus känologischer Sicht nur als Beispiel für eine paradoxe Übersteigerung des retrospektiven *véoç* in ein zur Unzeitlichkeit und Unmöglichkeit verdinglichtes *καίνóç* zu verstehen. Ob sich dabei einem Schöpfergott, oder dem radikalisierten und damit gleichzeitig von der Welt losgelösten Ich, wie das bei Stirner der Fall ist²³, hingegeben wird, ist für die känologische Beforschung des Neuen deshalb irrelevant, weil beide Formen ihren Drang zum einzigen Ursprung derart überziehen, dass sie die eigene Unergründbarkeit vorsätzlich in den Mythos abschieben. Damit ist nach landläufigem Sinn der Bereich der Philosophie und jener der Känologie in jedem Sinn verlassen.

Deleuze und Guattari auf der anderen Seite verlegen Kreativität und gar den „strengeren Sinn“ der Philosophie in die Erschaffung von Begriffen: „Stets neue Begriffe erschaffen ist der Gegenstand der Philosophie.“²⁴ Der känologisch bedeutende Schritt deckt sich dabei mit dem für die Kreativitätsdebatte bezeichnenden, nämlich in der Herausstellung der wesentlichen Beziehung zwischen dem Produkt der Kreativität und seiner Tat, sowie dem darin tätigen Menschen. „Die Begriffe warten auf uns nicht als schon bestehende, wie etwa Himmelskörper. [...] Sie müssen erfunden, hergestellt oder vielmehr erschaffen werden und wären nichts ohne die Signatur derer, die sie erschaffen.“²⁵ In diesem Rahmen wird Kreativität um den Bereich der schöpferischen Interpretation erweitert.²⁶

„Es ist deutlich geworden, daß Begreifen in Verstehensprozessen schöpferisch ist, Begreifen und Schöpfen hier untrennbar verbunden sind. Etwas verstehen heißt, etwas zu erschaffen; etwas erschaffen heißt zu verstehen. Im Vorgang des Begreifens entsteht etwas, wird etwas geschaffen, im Vorgang des Schaffens wird ein Verstehen erreicht.“²⁷

²³ „Stelle ich denn meine Sache gleichfalls auf *Mich*, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem Andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin. [...] Ich bin (nicht) Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe.“ Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, 2011, S. 5.

²⁴ Deleuze; Guattari: *Was ist Philosophie?*, 2000, S. 9.

²⁵ Ebd., S. 10.

²⁶ Nur der Vollständigkeit halber sei noch einmal auf den Umstand hingewiesen, dass selbst in der *Genesis* eine Interpretation in Form einer göttlichen Bewertung des Erschaffenen nicht ausbleibt, insofern der Schöpfergott mehrmals nachsehe, ob es gut sei, was er getan habe.

²⁷ Ammon, Sabine: *Welterzeugung als kreativer Prozeß – Überlegungen zu Nelson Goodmans konstruktivistischer Theorie des Verstehens*, in: Abel, Günter (Hg.): *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*, Bd. 1, Berlin 2005, S. 292f.

In der Interpretation wiederum liegt, gegenüber der bezeichneten um ein *nihil* kreisenden *creatio*, der direkte Bezug auf das vorangegangene Alte. Jürgen Werner geht gar so weit zu konstatieren, dass das Neue als Denken gegen die Herrschaftsansprüche des Alte vorgehe und schließlich der Innovationsprozess in einem Kampf münde, „der selten anders ausgeht als in einer Revolution. Spätestens wenn sich das Neue auch als das bessere erweist, zeigt es seine aggressive Fratze“.²⁸ Ohne vorerst noch auf den Begriff der Innovation eingehen zu können, ist festzuhalten, dass offensichtlich das Neue nicht nur eine Interpretation des Alten aufweist, sondern alsbald selbst in eine interpretatorische Betrachtung gerät. Im Fall Werners, und im Fall eines „besseren“ Neuen, wird das Neue als aggressiv und unansehnlich interpretiert. Abseits aller eiligen und über die sorgfältig vorgehende Känologie hinauschießenden Verallgemeinerungen ist damit aber auf einen weitreichenden Bedeutungswandel im Umgang mit Kreativität hingewiesen.

„Es ist ein langgehegter Glaube, daß das Schöpferische vor allem den Göttern oder Gott vorbehalten sei, während wir Kreaturen allenfalls nachahmen könnten, was von höherer Warte aus vorgezeichnet wurde. Erst seitdem in der italienischen Renaissance das Selbstbewußtsein des Menschen sich einen bis dahin ungeahnten Rang erstritt, gehört die Fähigkeit Neues zu denken und zu schaffen, zu den Elementareigenschaften des Menschseins.“²⁹

Scheinbar kongruent fällt Groys' Befund aus, der die „klassischen Kreativitätstheorien [...] vor allem auf die theologischen Doktrinen vom Schöpfertum Gottes“³⁰ gestützt sieht. Doch bezieht er sich damit nicht kritisch auf eine Aneignung der Kreativität durch den Menschen, sondern umgekehrt devot auf die traditionell-übermenschliche Unmöglichkeit des Menschen Neues zu schaffen.

„Die Kritik unserer Zeit hat zu Recht die Möglichkeit angezweifelt, daß der Mensch wirklich neue Dinge aus dem Nichts oder aus einem ihm unmittelbar zugänglichen Ursprung erschaffen kann. So haben die verschiedenen Intertextualitätstheorien gezeigt, daß das Neue immer aus Altem besteht, aus Zitaten, Verweisen auf die Tradition, Modifikationen und Interpretationen des bereits Vorhandenen.“³¹

²⁸ Werner: *Ora et Labora*, 1997, S. 221.

²⁹ Ebd., S. 222f.

³⁰ Groys: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, 1992.

³¹ Ebd., S. 67.

Kreativität im starken Sinne des Wortes kann es folglich für Groy's im menschlichen Rahmen nicht geben, sondern ausschließlich Veränderungen des Alten. Sein Begriff des Neuen sperrt sich gegen jeglichen Einfluss von *κατὰ φύσιν*. Was aber im alten Griechenland, der Renaissance und der Moderne aufblitzt, ist gerade jene Grenzüberschreitung des Menschen hin zu jenem Bereich der Kreativität, der, selbst menschengemacht, den Göttern vorbehalten wird. Doch steht sich bei der Erforschung des Neuen wiederum der Anspruch des Alten im Wege, denn es müsse, Bernhard Greiner weist darauf hin, „im Hervorbringen des Neuen die Ordnung die die Regelmäßigkeit des Neuen überhaupt erst garantiert, mithervorgebracht werden“.³² Greiner schreibt zwar, dass mit dem Neuen und seiner Regel der Schaffensprozess ein doppelter ist, und damit ein vermeintlich radikalerer, als das einfache Schaffen des Neuen ohne seine Regel. Doch kann känologisch nicht ausgeschlossen werden, dass das Bedürfnis nach einer (axiomatischen) Regel für den Kreativitätsprozess selbst ein Substitutionsmoment darstellt für den fehlenden übermenschlichen Garant der religiösen *creatio ex nihilo* und die Schaffung der Regel des Neuen damit nicht mehr ist, als ein Residuum der Regelmäßigkeit des Alten. Alltagswissenschaftlich ergibt sich ohne derartige Substitutionsleistungen mythischen Ursprungs das Problem unerklärlicher Übergänge. Der, im nachdrücklichen Sinne der Regelmäßigkeit, schlechthin unerklärliche Übergang des Alten zum Neuen hat, wo er nicht mehr göttlich überhöht wird, eine Leerstelle. Diese Leerstelle füllt oftmals der Zufall. Denn für die Alltagswissenschaft wie für den Mythos gilt, wo das Höchste nicht zum Zug kommt, herrsche Chaos. Känologie als Humanwissenschaft widerspricht damit dem hierarchisierenden Verdikt Kierkegaards: „Nach dem Idealen kommt nämlich als Nächstes das Zufällige.“³³

3.1.2. Zufall

„Das Wesentliche an jeder Erfindung thut der Zufall, aber den meisten Menschen begegnet dieser Zufall nicht.“³⁴

Der Zufall im Allgemeinen erstreckt sich vom Gottessubstitut für den Menschen bis zum *movens* des Werdens und damit bis zur (negativ) dialektischen Absage an die Totalität des Erkenntnisprozesses. Als känologischer Begriff lässt der Zufall das für das menschliche

³² Greiner, Bernhard: *Genie-Ästhetik und Neue Mythologie – Versuche um 1800, das Neue als Neues zu denken*, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): *Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne*, Heidelberg 2002, S. 43.

³³ Kierkegaard: *Die Wiederholung*, 2015, S. 368.

³⁴ Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, 1999, S. 242.

Bewusstsein Zufällige einer göttlichen *creatio ex nihilo* zurück und konzentriert sich auf den Zufall im menschlichen Kreativitätsprozess. Kurz, nicht das Hereinbrechen einer Welterschaffung auf den passiven Menschen, sondern der Zufall als prozessualer Bestandteil aktiver menschlicher Tätigkeit steht zur Debatte. Deleuze zufolge entledigt sich die philosophische Konzeption des Zufalls bei Nietzsche seiner leidvollen Passivität, „*Nietzsche macht aus dem Zufall eine Bestätigung, eine Bejahung*“.³⁵ Letztlich ist es eine heraklitesisch-dialektische Wendung, die den Zufall gleichzeitig dem Formalismus wie dem Mythos entzieht, indem sie ihn aus der strikten Polarisierung mit der Notwendigkeit entlasse.³⁶ Aufgabe ist es folglich den Zufall als känologisches Moment aus der vermeintlich beschaulichen Unerklärbarkeit zu befreien und ihn als einen weiteren Bestandteil auf der Suche nach dem Neuen herauszustellen.

Wie bereits in Kapitel 1.3. *Wissenschaftsgeschichte* und 1.4. *Fortschritt* ersichtlich, stellt der Zufall eine gern gewählte Ausflucht aus den dynamischen Wirren des Neuen dar und lässt sich in den unterschiedlichsten Quellen zum Neuen, zur Kreativität, zum Fortschritt usw. nachweisen. Spätestens seit dem 20. Jahrhundert findet der Zufall Eingang in die philosophischen Teildisziplinen und wird von der Physik bis zur Wirtschaftstheorie diskutiert. Hayek etwa spricht von der Notwendigkeit anzuerkennen, „daß der Fortschritt und selbst die Erhaltung unserer Zivilisation von der größtmöglichen Gelegenheit für den Eintritt von Zufällen abhängig sind“³⁷, auch wenn das demütigend seien mag. Sukale sieht den Zufall mit dem späten 20. Jahrhundert bereits bestimmt als wesentlichen Bestandteil universaler Naturgesetze, respektive deren Beforschung.³⁸ Weder im Rahmen einer demiurgischen Zufallskonzeption noch einer formalistischen Verpflichtung zur Axiomatisierung des Zufalls, bleibt zurück, worum es Derrida beim Zufall geht, nämlich um die Zurückweisung einer „Erniedrigung all dessen zum Rang eines abweichenden Zufalls [...], was durch eine ideale Grundform nicht verstanden werden kann“.³⁹ Kommt bei Kierkegaard das Zufällige erst nach dem Idealen, so hat das 20. Jahrhundert in weiten Teilen den Glauben an das Ideale fahren gelassen. „Ob es sich um Biologie, Linguistik oder Literatur handelt, wie will man eine organisierte Totalität wahrnehmen, ohne von ihrem

³⁵ Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, 1976, S. 32.

³⁶ „Der Würfelwurf ist nicht mehr, wenn darin der Zufall und die Notwendigkeit zu *Gegensätzen erhoben* werden.“ Ebd., S. 40.

Eine ähnliche, auf die Dialektik fokussierende, Sicht findet sich bei Havemann: „Das Diskontinuierliche in Verbindung mit dem Kontinuum des Möglichen ergibt das Zufällige. | Daß Zufälligkeit aus der Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität hervorgeht, ist im Grunde schon eine uralte Erfahrung des Menschen.“ Havemann: Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1971, S. 137.

³⁷ Hayek: Die Verfassung der Freiheit, 2005, S. 40.

³⁸ „Der Zufall und das mit ihm zusammenhängende Neue war eine eigenständige Kraft geworden, die nicht mehr nur vor oder neben den immerwährenden Gesetzen des Universums waltete, sondern in ihnen selbst aufgenommen werden musste.“ Sukale: Nichts Neues über Neues?, 2008, S. 20.

³⁹ Derrida: Kraft und Bedeutung, 2016, S. 46.

Endzweck auszugehen?“⁴⁰ Ebendieser Endzweck hat sich, nicht nur in der von beispielsweise Adorno stets zur Erinnerung gebrachten Gestalt des Endsieges, sondern ebenso in der affirmativen Gestalt einer Sehnsucht im 20. Jahrhundert weitgehend seiner eigenen Sinn-genese entzogen. Känologisch relevant an dieser Bewegung ist, dass der Zufall dabei, anders als etwa oben bei Deleuze im Sinne einer Bejahung, keinerlei Festsetzung duldet. Er könne, so Derrida, „negativ als Katastrophe oder affirmativ als Spiel gedacht werden“.⁴¹ Carola Hilmes weist diesbezüglich auf diese Eigenwilligkeit des Zufalls hin: „Beherrschbar ist der Zufall nicht [...]. Die Dialektik des Neuen zu unterlaufen, bedeutet, die Autonomie preiszugeben. Daß das (nur) in Ausnahmefällen möglich ist, ist vielleicht ein Glück.“⁴²

Die Autonomie des Zufalls erschwert selbstredend dessen philosophische Analyse. Doch legt sie gleichzeitig Kritikpotentiale überall dort frei, wo der Zufall mit Pathos eingefordert oder verabscheut wird. Denn Zufälligkeit bezeichne laut Georg Toepfer „nicht eine Ursachelosigkeit, sondern allein den fehlenden Bezug zu einer Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit“.⁴³ Der Zufall ist damit in der vorhin erwähnten Ausformung als formalistischer Quasi-Demiurg geeignet Verschiebungen in den Wissenschaften hin zu einer gewünschten Norm anzuzeigen. An zahlreichen in Kapitel 1.3. *Wissenschaftsgeschichte* zitierten Auszügen aus Kuhns Standardwerk findet sich die klare Formulierung, dass, was abseits der Norm geschieht vorsichtshalber dem Zufall zugesprochen wird, um unerwünschte Rückfragen an das eigene Forschungsdesign zu vermeiden. Der Zufall ist damit, unter anderem, ein normierendes Moment alltagswissenschaftlicher Praxis.

Maureen Mckelvey auf der anderen Seite weist darauf hin, dass der Zufall seinen Anteil an Neuerungen habe.⁴⁴ Bei Nietzsche war es eingangs gar ein Wesentliches und damit Bedingung für das Neue. Doch was bedeutet die Bedingung durch den Zufall? Wodurch ist über die Bedingung hinauszugehen, um zum Neuen zu gelangen?

⁴⁰ Ebd., S. 47.

⁴¹ Derrida: *Grammatologie*, 1983, S. 505.

Bei Wittgenstein andererseits weist das Neue des Zufalls stets in die Richtung des Spiels, wenn auch eine Wertung gegenüber der möglichen Katastrophe dahingehend ausbleibt, als das Spiel selbst einen katastrophalen Charakter nicht *per se* ausschließt: „Das Neue (Spontane, ‚Spezifische‘) ist immer ein Sprachspiel.“ Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 1995, S. 570.

⁴² Hilmes, Carola: Die Wahrheit liegt im Detail – Aspekte einer Dialektik des Neuen im Kontext der punctum-Theorie Roland Barthes’, in: Moog-Grünewald, Maria (Hg.): *Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne*, Heidelberg 2002, S. 308f.

⁴³ Toepfer, Georg: Die Kreativität der Evolution – eine Kreativität der Mittel, nicht der Zwecke, in: Abel, Günter (Hg.): *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*, Bd. 1, Berlin 2005, S. 814.

⁴⁴ Mckelvey, Maureen: *Ökonomische Evolution: Kleine, aber gravierende Veränderungen*, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): *Wie kommt das Neue in die Welt?*, München/Wien 1997, S. 267.

„Es gibt Kreativität in Gestalt vielerlei Produkte. Nicht nur als wissenschaftliche Problemlösung, als künstlerisches Werk – auch ein Garten, eine Unterhaltung, eine Wochenendgestaltung, ein Lebensstil kann kreativ sein. Dabei genügt es nicht, bloß originell zu sein; es muß zugleich auch verblüffend gut auf das Vorgegebene, das Anstehende passen, es muß angemessen sein.“⁴⁵

Eine Sonderform des Zufalls, darin aber gleichwohl die für die Philosophie im Allgemeinen und für die Känologie im Speziellen relevante Form, zeigt sich am legendenbildenden Beispiel eines Vollbades in Syrakus vor über 2000 Jahren.

„Unser geistesabwesender Archimedes war vordergründig mit Baden beschäftigt, in Wirklichkeit beschäftigte ihn das ungelöste Problem. [...] Die Idee des flüssigen Metalls in einem Volumina messenden Schmelztiegel hatte Archimedes sensibel für die alltägliche Wahrnehmung gemacht, daß verdrängtes Wasser in einem Behälter seinen Spiegel erhöht. Und schon ereignete sich der bisoziale Akt.“⁴⁶

3.1.3. Einfall

Sowohl die Kreation aus dem Nichts, als auch der Zufall haben wenig känologisches Gewicht, da sie nicht den Erkenntnismöglichkeiten einer Humanwissenschaft entsprechen. Um weder das gesprochene Machtwort einer Schöpfergottheit, noch das mit dem Zufall gepaarte Tohuwabohu konzeptuell vorauszusetzen, haben sich unterschiedliche Ansätze und Vorschläge hervorgetan, einen Einfall zu erklären. Der häufigste Topos im europäischen Denken der frühen Neuzeit gilt dem sogenannten Genie. Schon Giambattista Vico hebt in seiner *Scienza Nuova* die herausragende Rolle des Genies in der Handlung des Schaffens und Organisierens gegenüber

⁴⁵ Heckhausen, Heinz: ‚Kreativität‘ – ein verbrauchter Begriff?, in: Gumbrecht, Hans-Ulrich (Hg.): Kreativität – Ein verbrauchter Begriff?, München 1988, S. 23.

⁴⁶ Ebd., S. 26.

Eine ähnliche Sichtweise auf den zufälligen Einfall oder die zufällige Entdeckung findet sich bei Schmidt, der meint, Kreative Menschen „verstehen sich auf die Kunst, etwas zu finden, was sie nicht gesucht haben[.]“ Schmidt: Kreativität aus der Beobachterperspektive, 1988, S. 36.

Auch bei Uwe Wirth gewinnt das plötzliche *Heureka!* des Archimedes eine kreativitätstheoretische Bedeutung. Jener schreibt: „Der geniale Einfall ist [...] weder vorhersehbar, noch planbar, sondern ‚ereignet sich‘ im Modus der Plötzlichkeit.“ Wirth: Das Neue als witziger Einfall bei Kant, Jean Paul und Peirce, 2002, S. 64.

anderen Leistungen des menschlichen Bewusstseins hervor.⁴⁷ Über den Begriff des Einfalls hinaus ist die Individualisierung der Kreativitätshandlung eine wiederkehrende Voraussetzung.

„[D]en meisten philosophischen Positionen zu diesem Thema scheint die Grundannahme gemeinsam, dass der kreative Prozess eine bestimmte Form der ‚Aktivität‘ und des ‚Machens‘ involviert, welche einen Übergang von mentalen Phänomenen, wie Ideen, Entscheidungen, Beurteilungen etc. zu physikalischen Manifestationen dieser Phänomene beschreiben.“⁴⁸

Die wohl bekannteste Systematisierung des Geniebegriffs seit der Aufklärung liefert Immanuel Kant im §46 der *Kritik der Urteilskraft*.

„Man sieht hieraus, daß Genie 1. ein *Talent* sei, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, hervorzubringen: nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgendeiner Regel gelernt werden kann; folglich daß *Originalität* seine erste Eigenschaft sein müsse. 2. daß, da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Produkte zugleich Muster, d.i. *exemplarisch* sein müssen; mithin, selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, anderen doch dazu, d. i. zum Richtmaße oder Regel der Beurteilung dienen müssen. 3. daß es, wie es sein Produkt zu Stande bringe, selbst nicht beschreiben oder wissenschaftlich anzeigen könne, sondern daß es als *Natur* die Regel gebe[.]“⁴⁹

⁴⁷ „Und dies sind die Unterschiede; es ist Gedächtnis, wenn es sich der Dinge erinnert; Phantasie, wenn es sie verändert und nachahmt; Genie, wenn es sie formt und in Harmonie und Ordnung setzt.“ Vico, Giambattista: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, Berlin 2000, S. 329.

Niklas Luhmann setzt den Paradigmenwechsel des Geniebegriffs im Humanismus der frühen Neuzeit an: „Mehr als tausend Jahre theologischer Arbeit hat man gebraucht, aber dann war es geschafft. Creatio ist nun ein unerreichbar hoch angesetzter Begriff mit nur einem Autor. Damit war das Thema aber in den Bereich von Glaubenssätzen und Artikeln entrückt, war Gegenstand einer interpretatorischen Rationalität geworden und für Zuschreibung an Menschen ungeeignet. | Die Lücke füllte, etwa um 1600, der Begriff des Genies. Genauer: Man half sich mit einer Umdeutung dieses Begriffs. Genie ist seitdem nicht mehr eine besondere, im Menschen wirkende dämonische Kraft, der er ausgeliefert ist, sondern Genie ist der Mensch selber – freilich nicht jeder Mensch, sondern nur der besondere Mensch.“ Luhmann, Niklas: Über ‚Kreativität‘, in: Gumbrecht, Hans-Ulrich (Hg.): Kreativität – Ein verbrauchter Begriff?, München 1988, S. 15f.

⁴⁸ Harbecke, Jens: Identität, Reduktion und das kausale Argument, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 41f.

Ähnlich argumentiert Thomas Wägenbaur: „In der Tradition des Humanismus hat man ‚das Neue‘ immer mit Originalität in Verbindung gebracht bzw. mit einer theologischen, metaphysischen oder vitalistischen Vorstellung vom Genie. [...] Emergenz ist nun ein Begriff für kontingente Einzigartigkeit, der nicht pathetisch, sondern systemisch ist.“ Wägenbaur, Thomas: Emergenz in Kommunikation, Ästhetik und Literaturwissenschaft – oder was es heißt, daß nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt sei, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002, S. 155f.

⁴⁹ Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Leipzig 1922, S. 161.

„Nach diesen Voraussetzungen ist Genie: die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im *freien* Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen. Auf solche Weise ist das Produkt eines Genies [...] ein Beispiel nicht der Nachahmung [...], sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, daß diese dadurch selbst eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt.“ Ebd., S. 173.

Mirjam Schaub's Mutmaßung, wonach es sich im Anschluss an Kant bei Kreativität um „zugelassene[n], aber verlangsamte[n] und dadurch minimal gelenkte[n] Zufall“⁵⁰ handle, ist nahelegend. Von känologischer Relevanz sind in der angeführten Passage aus der *Kritik der Urteilskraft* vor allem die Begriffsnennungen und die Sinnsetzung vom nicht regelhaften Hervorbringen von Neuem, das selbst wiederum eine Regel setzt. Den zweiten Schritt hintanstellend – es ist jener Schritt, der sich oben bei Bernhard Greiner wiederfindet –, gilt es den känologischen Blick auf das nicht regelhafte und damit regelwidrige Machen von Neuem zu richten. Es ist dies die Bewegung, die sich auch im Nietzscheschen (Selbst-)Verständnis des Genies wiederfinden lässt, wenn er schreibt: „Fast jedes Genie kennt als eine seiner Entwicklungen die ‚catilinarische Existenz‘, ein Hass-, Rache- und Aufstands-Gefühl gegen Alles, was schon *ist*, was nicht mehr *wird* ... Catilina – die Präexistenz-Form *jedes* Ceasar.“⁵¹ Abseits jedweder möglicher persönlicher Hybris, ist gerade die werdensmetaphysische Ausformulierung Nietzsches von Belang, sein Hass auf das, was *ist* und nicht mehr *wird*. Gottfried Vosgerau sieht im genialen Schaffen einen Prozess innerhalb eines polaren Kontinuums.

„Die Grenze zwischen unkreativ starrem und kreativem Verhalten scheint allerdings fließend zu sein. [...] Kreativität scheint also auf einem Kontinuum zu liegen, dessen Pole auf der einen Seite Starrheit und Einfallslosigkeit und auf der anderen Seite Genialität genannt werden könnten.“⁵²

Der Charakteristik des Zufalls und schließlich des Einfalls zu Folge, ist jedoch davon auszugehen, dass das quantitative Maß nicht hinreicht, die in Zufall und Einfall auftretende Bewegung des Neuen zu klären. Jedenfalls kann in der Handlung der Kreativität ein qualitativer Unterschied oder Sprung zu bzw. aus dem regelhaften und nicht kreativen Alten nicht ausgeschlossen werden, weshalb sich Känologie nicht auf die zurückhaltende Anwendung des Kontinuums im

⁵⁰ Schaub, Mirjam: Der kreative Eingriff des Zufalls in Kants Kritik der Urteilskraft, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 549.

⁵¹ Nietzsche: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, 1999, S. 148.

Seele und Wagner verbinden diese catilinarische Existenz direkt mit dem Neuen: „Für die Frage nach dem Neuen offenbart Nietzsche hier ein klares Primat der menschlichen Gestaltungsmacht und dem Schöpfungswillen. [...] Das Neue erscheint somit als Instrument der Durchsetzung einer durch den Willen geprägten Freiheit. Die *Überwindung engerer Perspektiven* entspricht der Freiheit der eigenen Macht. [...] Die durchsetzungsstarke Macht verdankt sich in diesem radikalen Konzept der Interpretation einer Perspektive. [...] *Perspektivische Schätzung* ist die Formulierung, die uns Nietzsche vorschlägt, um das *Wachstum der Macht*, das er interessanterweise mit dem Begriff des Lebens gleichsetzt, zu erhalten.“ Seele; Wagner: Eine kleine Geschichte des Neuen, 2008, S. 60.

⁵² Vosgerau, Gottfried: Kreativität als Zusammenspiel von Assoziation und Inhibition, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 795f.

Bereich der Kreativität verlassen kann, um sich einen sicheren Raum zwischen dem Starren und der Genialität einzuräumen. Nicht zuletzt die stets auf das Individuum ausgerichtete Konzeption des Genialitätsbegriffes und des Einfalls belegt das anhand der klischeehaften Losung von der Beziehung von Genie und Wahnsinn. Vosgerau schreibt zwar: „Auf der letztgenannten Seite des Kontinuums gibt es ebenfalls eine unklare Grenze: den berühmten Übergang von Genialität zu Wahnsinn.“⁵³ Doch ist hier eine klare qualitative Grenze gezogen, nämlich eben jene von Zufall und Einfall. Diese Grenze ist nicht zuletzt eine gesellschaftlich konzipierte, als sie das Werk des Wahnsinns stets dem Zufall, jenes des Genies aber dem über den Zufall hinausgehenden Einfall zuspricht. Eine Vermengung beider, wie sie schließlich im Geniebegriff selbst sich als Geniekult zur Entwicklung bringt, ist spätestens seit Hegel bekannt. Die Genialität nämlich, „wie jetzt in der Philosophie, grassierte bekanntlich einst ebenso in der Poesie; statt Poesie aber, wenn das Produzieren dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prosa oder, wenn es über diese hinausging, verrückte Reden.“⁵⁴ Lässt Hegel noch außerhalb der Philosophie liegende Bereiche menschlichen Schaffens dem Geniebegriff unangetastet, so gerät der Geniebegriff bei Adorno schließlich zu seiner eigenen Überführung als gesellschaftlich produzierter Personenkult, der letztlich das Individuum selbst opfert. „Die Glorifizierung der prächtigen underdogs läuft auf die des prächtigen Systems heraus, das sie dazu macht.“⁵⁵ Verena Mayers Frage danach, ob Kreativität naturalisierbar sei, hat die Kehrseite der gesellschaftlichen Genieproduktion im Blick, wenn sie schreibt: „[D]as Programm kann seinen Programmierer nicht dadurch überraschen, dass es etwas Neues herstellt“.⁵⁶ So ist auch das Genie selbst ein in regelhafter Weise aus den Anforderungen und Wünschen des Alten geformtes Individuum, nahe stets an der eigenen Auflösung durch seinen Produktcharakter. Im Machen des Neuen aber, welches durchaus im Produkt „Genie“ vonstatten gehen kann, aufgrund seines Geniestatus innerhalb des bestehenden Alten aber weniger wahrscheinlich ist als überall sonst, behält die Spontanität der Einbildungskraft – um im Vokabular des Deutschen Idealismus zu bleiben – ihren bestimmenden Charakter bei der Schaffung von Neuem. „Die zweckgerichtete Einbildungskraft, die etwas wesentlich Neues spontan vorstellt und zum Ziel des kreativen Prozesses macht, scheint also irreduzibler Bestandteil kreativer Prozesse.“⁵⁷ Jene spontan das Neue vorstellende zweckgerichtete Einbildungskraft schließlich heißt Einfall. Die Regelmäßigkeit

⁵³ Ebd., S. 796.

⁵⁴ Hegel: Phänomenologie des Geistes, 1986, S. 63f.

⁵⁵ Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 29.

⁵⁶ Mayer, Verena: Ist Kreativität naturalisierbar?, in: Abel, Günter (Hg.): *Kreativität*. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005, S. 242.

⁵⁷ Ebd., S. 242f.

des Kreativitätsprozesses wird dabei nicht negiert, aber ebenso wenig gelte es, sich mit der Regel zu begnügen. „Vielmehr ist Kreativität ein gelungenes Zusammenspiel von Einbildungskraft, Verstand und Willen in Bezug auf nicht durch bloße Regelanwendung herstellbare Objekte[.]“⁵⁸ Damit gelangt der Geniebegriff zu seinem suizidalen Ende, als er nie mehr ist als jene Maschine, die den Programmierer – im Fall des Genies ist das der gesellschaftliche *status quo*, welcher die Nobilitierung vornimmt –, nicht überraschen kann. Die Abwesenheit des personalen Programmierers potenziert vielmehr noch die mythologische Gestalt des Genies als Individuum *in effigie*. Es geht damit folglich nicht *nur* um das Zusammenbespiel verschiedener Faktoren im Werden des Kreativitätsvorganges, sondern aufgrund seiner schieren inneren Regelwidrigkeit vielmehr *auch* um das *καίνος*-Moment des Sprunges. „Kreativität ist der Effekt von Grenzen oder von Diskontinuitäten. Es kommt auf die Differenz von Zufall und Struktur an[.]“⁵⁹

Die Leerstelle zwischen Zufall und Struktur, zwischen Dynamik und Statik, usw. besetzt innerhalb der Kreativitätsdebatte der Begriff des Einfalls. Sukale führt diesen auf die Intuition zurück, in welcher „sehr oft Altes mit Neuem verbunden [wird] oder es taucht einfach nur Neues auf. Dabei ist der *Einfall* von entscheidender Bedeutung“.⁶⁰ Dies schließlich ist der entscheidende Schritt über den Zufall hinaus.

„Beim bloßen Zufall muss es aber nicht bleiben, denn es ist auch möglich dem Zufall ‚zur Hilfe zu kommen‘, das heißt ihn willentlich herbeizuführen, und hierbei gibt es eine überraschende Hilfe – den *Widerstreit*. Die Sprüche des Heraklit, dass alles durch den Streit entsteht und dass der Krieg der Vater aller Dinge ist, womit *Neuerungen* gemeint sind, weist schon darauf hin, dass im Kampf durch Zufall oder Nachdenken, Neues erfunden wird und zum Einsatz kommt.“⁶¹

⁵⁸ Ebd., S. 243.

Während Mayer jedoch Kreativität in Bezug auf Kants *Kritik der Urteilskraft* über weite innere Grenzen philosophischer Teildisziplinen hinaus wirken lässt, stellt Dietmar H. Heidemann die Kantsche Konzeption der Kreativität einzig in den ästhetischen Bereich: „Kreativität als ein schöpferisch-innovatives Hervorbringen kommt allein dem ästhetischen Genie zu. [...] Da aber eine ästhetische Idee nicht den transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis gemäß sein kann, handelt es sich auch in diesem Bereich nicht um kreative Erkenntnis.“ Heidemann, Dietmar H.: Kann Erkenntnis kreativ sein? Die produktive Einbildungskraft in der Erkenntnistheorie und Ästhetik Kants, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 575.

⁵⁹ Luhmann: Über ‚Kreativität‘, 1988, S. 18.

⁶⁰ Sukale: Nichts Neues über Neues?, 2008, S. 27.

⁶¹ Ebd., S. 32.

Sukale geht gar so weit das widersprüchliche, gegensätzliche und verneinende Denken als „Königsweg zum Neuen“ zu bezeichnen.⁶² Er bleibt bei seiner Beschreibung des Neuen einerseits in kühler wissenschaftshistorischer Distanz, wenn er darauf hinweist, nicht zu vergessen, „dass Widersprüche und sogar Paradoxa im Denken immer wieder genutzt werden, um Neues zu beweisen und so die Grenzen der Vernunft auszuweiten“⁶³, bestätigt aber gleichzeitig das kritische und damit auch gefährliche Potential des Neuen. „Inkonsistenzen, Widersprüche und Paradoxa sind vor allem für schon Gedachtes gefährlich, denn sie zeigen Risse oder Lücken in ihm auf. Aber bezüglich des Neuen haben sie ihr Gutes, ja mehr noch, sie locken es geradezu hervor.“⁶⁴

Ebenso wie die unbedachte Vermengung dynamischer und statischer Momente, mahnt auch die Entstehung des Neuen zur analytischen Vorsicht. Der Filmregisseur Peter Greenaway weist darauf hin: „[M]an muß mit solchen Behauptungen, daß man etwas Neues entdeckt hätte, sehr vorsichtig sein. Wie Borges sagte: Jede Idee gebiert sofort ihre Vorläufer.“⁶⁵ Kreativität ist eben nicht nur der individualisierte und zur gesellschaftlichen Akzeptanz geführte Zufall eines Genies, sondern vielmehr umgekehrt, darf die kreative Rückwirkung des Neuen auf das Alte innerhalb des Kreativitätsprozesses nicht in ihrer umfassenden Sinnwirkung unterschätzt werden. Greenaways Satz wird in Adornos *Ästhetischer Theorie* in philosophische Sprache gebracht: „Signikatur des Genialen in der Kunst ist, daß das Neue kraft seiner Neuheit scheint, als wäre es immer schon dagewesen“.⁶⁶ Das Neue nämlich wird innerhalb der Kreativitätsdebatte als Selbstverständlichkeit hingenommen, um etwas anderes, sei es Schöpfergeist, Genialität oder Originalität zu beschreiben. Sobald der Kreativitätsprozess dahingehend gelingt, dass das Ergebnis offensichtlich wird – und gar so weit reicht, noch das Alte zu modifizieren –, entspricht das Neue schon nicht mehr seinem Werdenscharakter und findet als Selbstverständlichkeit

⁶² Ebd., S. 33.

⁶³ Ebd., S. 35.

⁶⁴ Ebd.

Heinz-Ulrich Nennen sieht die in jenem guten Sinne provozierende Inkonsistenz sprachwissenschaftlich etwa in der Ironie belegt: „Allen Verächtern und Opfern zum Trotz zeigt sich, worin die eigentliche Leistung der Ironie, ihr mitunter unschätzbare Wert dennoch besteht: Sie ist eine situative Inventionskunst, die es noch im schwierigsten Kontext mit der Situation aufnehmen kann[.] [...] Mit der Ironie kommt das Neue ins Denken[.]“ Nennen, Heinz-Ulrich: Ironie. Wie das Neue ins Denken kommt, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005, S. 161.

Bei Oetinger und Pierer wird gar der Jazz herangezogen: „Kreativität ist weit mehr als der grandiose Geistesblitz, sie ist ein Prozeß, eine Disziplin, eine Fähigkeit, die über den Zustand des reinen Verbesserns hinausgeht, dort wo der Quantensprung zum Anderssein stattfindet. Sie ist wie Jazz.“ Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v.: Novitas Ante Portas, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997, S. 25.

⁶⁵ Greenaway, Peter: Richtiges Kino kommt erst noch, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997, S. 34.

⁶⁶ Adorno: Ästhetische Theorie, 2017, S. 256.

Eingang in die Kreativitätsdebatte. Känologie aber bewertet ihre Phänomene unterschiedlich. Ihr geht es eben um jene Bewegung des Neuen, die nicht nur beständig in die Zukunft greift, sondern, wie von Adorno treffend beschrieben, soweit noch dynamisch im Werden bleibt, dass sie selbst in die Vergangenheit eingreift. Ein Umstand der känologisch nicht mit der Annahme verwechselt werden darf, wonach das Neue einzig retrospektiv aus dem Alten zu erklären sei, wirke es doch auf dieses. Umso verwunderlicher ist, dass Adorno an dieser Stelle mit dem beinahe ausdrücklichen Verweis auf *καινός* dessen eigene Dialektik bagatellisiert: „Wegen des Moments des nicht schon Dagewesenen war das Geniale mit dem Begriff der Originalität verkoppelt: ‚Originalgenie‘. Allbekannt ist, daß die Kategorie der Originalität vor der Geniezeit keine Autorität ausübte.“⁶⁷ Wenn Originalität in diesem Sinne das nicht schon Dagewesene meint, dann ist Adorno mit Verweis auf *καινός* zu widersprechen, welches sehr wohl nicht nur eine eigene Begriffsgeschichte aufweist, sondern integraler Bestandteil des Neuen in seiner Geschichte ist. Die Rückwirkung des Neuen auf das Alte innerhalb der Kreativitätshandlung ist nicht mit der Möglichkeit einer säuberlichen Ableitung des Neuen aus dem Alten gleichzusetzen. Das Kainos-Moment des Neuen vermag demnach, auch und gerade weil es noch nicht dagewesen ist, sich auf das Alte zurück zu beziehen.

Die Kreativität – und damit der Einfall als deren Hauptmoment – stellt das breiteste und offensichtlichste Betätigungsfeld des werdenden Neuen dar. Die Kreativitätsdebatte ist sich darin des, das Bestehende kritisierenden, Prozesscharakters des Neuen durchaus bewusst. „Kreativität ist ein Prozeß, der etwas Neues entstehen läßt, etwas, das den Status quo in Frage stellt[.]“⁶⁸ Werner schreibt: „*Das Neue kommt dort auf die Welt, wo Spannungen es herausfordern. Kreativität ist stets das Resultat einer Provokation des Gewohnten, das Ergebnis einer gelungenen Störung.*“⁶⁹ Bei Schmidt heißt es, „*Kreativität verkörpert die Instabilität von Ordnung*“.⁷⁰ Doch rät Känologie zur Vorsicht bei der Bewertung der zweckmäßigen Gerichtetheit des Neuen. Kreativität als Frage nur nach Wissensmanagement und innerhalb einer Wertschöpfungskette zu verstehen⁷¹, greift angesichts des widersprüchlichen Charakters des Neuen sicherlich zu kurz. Auch die schlichte Polarisierung gegenüber dem Formalen⁷² ist eine dem Neuen nicht

⁶⁷ Ebd., S. 257.

⁶⁸ Kao, John: Die Vorzüge der betrieblichen ‚Unordnung‘, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): *Wie kommt das Neue in die Welt?*, München/Wien 1997, S. 320.

⁶⁹ Werner: *Ora et Labora*, 1997, S. 212f.

⁷⁰ Schmidt: *Kreativität aus der Beobachterperspektive*, 1988, S. 47.

⁷¹ Vgl. Kao: *Die Vorzüge der betrieblichen ‚Unordnung‘*, 1997, S. 321.

⁷² Vgl. ebd., S. 325.

Zum Verhältnis von Kreativität und Formalisierung bis hin zum Algorithmus siehe Hagengruber, Ruth: *Algorithmus und Kreativität*, in: Abel, Günter (Hg.): *Kreativität*. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005. – „Es kommt mir darauf an, deutlich zu machen, dass es keine gewichtigen Gründe gibt, weshalb kreative

angemessene Forschungsenge, denn Neues kann, allen vorangegangenen Analysen entsprechend, nicht simpliciter als formloser Inhalt verstanden werden. Ebenso wenig kann das Neue ganz und gar personalisiert werden, wie es im Geniebegriff der Fall ist. Selbst beim Individualisten Nietzsche und seinem Verdikt der umstürzlerischen Kraft kreativer Geister, er nennt hierbei Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer und Wagner⁷³ geht der kreative Prozess über die im jeweiligen historischen Moment durch Einfall handelnde Person hinaus.

„*Das Problem der Wartenden.* – Es sind Glücksfälle dazu nöthig und vielerlei Unberechenbares, dass ein höherer Mensch, in dem die Lösung eines Problems schläft, noch zur rechten Zeit zum Handeln kommt – ‚zum Ausbruch‘, wie man sagen könnte. Es geschieht durchschnittlich *nicht*, und in allen Winkeln der Erde sitzen Wartende, die es kaum wissen, in wiefern sie warten, noch weniger aber, dass sie umsonst warten.“⁷⁴

Das Genie bleibt zwar als „höherer Mensch“ im Nietzscheschen Denken vorfindlich, aber Gesellschaft und Welt sind, wenn auch bei Nietzsche in verhindernder oder verlangsamender Weise, vorhanden. Eben an dieser Frage, die letztlich eine dialektische von Mensch und Gesellschaft ist, schließt Adorno in der *Ästhetischen Theorie* seinen Begriff vom Genie an. „Durch das unendlich Kleine des Entscheidenden erweist der Einzelkünstler sich als Exekutor einer kollektiven Objektivität des Geistes, der gegenüber sein Anteil verschwindet; in der Vorstellung vom Genie als einem Empfangenden, Passivischen war implizit daran erinnert.“⁷⁵ Ob nun aber der Begriff des Genies als aktiver Einzelner, passiver Einzelner, oder gesellschaftliches Produkt aufgenommen oder aber abgelehnt wird, verändert nichts am Sinngehalt des Kreativitätsbegriffes. „Der Anstoß zur Kreativität kommt [...] aus der Enttäuschung. Ich glaube, auf diese Weise werden die meisten von uns motiviert.“⁷⁶ Es ist dies stets die Enttäuschung über das Bestehende. Damit weist Kreativität, ob sie nun aktiv dem Anspruch folgt Altes zu zerstören oder nicht, immer auch eine Wirkung zurück auf das Alte auf. „Da das Alte bei der Aufnahme des Neuen umbewertet und umgeordnet werden muß, sind Entdeckungen und

Lösungen nicht der Formalisierung zugänglich sein sollten. Dies ist aber nicht gleichbedeutend damit, dass alle Kreativität in einem formalen System dargestellt werden kann.“ Ebd., S. 236.

⁷³ „[A]llesamt Talente weit über ihr Genie hinaus –, Virtuosen durch und durch, mit unheimlichen Zugängen zu Allem, was verführt, lockt, zwingt, umwirft, geborene Feinde der Logik und der geraden Linien, begehrlisch nach dem Fremden, dem Exotischen, dem Ungeheuren, dem Krümmen, dem Sich-Widersprechenden[.]“ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1999, S. 202f.

⁷⁴ Ebd., S. 227.

⁷⁵ Adorno: *Ästhetische Theorie*, 2017, S. 402f.

⁷⁶ Greenaway: *Richtiges Kino kommt erst noch*, 1997, S. 36.

Erfindungen in den Wissenschaften im allgemeinen grundsätzlich revolutionär.⁷⁷ Aus der Sicht des Alten blickend, bedeutet das für das Neue innerhalb der Kreativitätsdebatte, dass es „eine spezifische Überraschungsqualität“⁷⁸ mit sich bringt. Thomas Bedorf weist diesbezüglich und im Kontext „des formierten Individuums im 21. Jahrhundert“ darauf hin, im Rahmen der Kreativitätsforschung nicht auf eine „antrainierbare Kompetenz“ abzielen, sondern „auf das Unvorhersehbare mit einer Erfindungskraft zu reagieren, die sich weder verordnen noch einüben läßt“.⁷⁹ In diesen gezeigten Fällen findet die Debatte um Kreativität im Bereich von *καίνόγ* statt.

An anderer Stelle aber erweist sich das Neue innerhalb der Kreativitätsdebatte als ein Sonderfall innerhalb des Bezirks von *νέος*. Es wird dort als neue Interpretation des Alten aufgefasst.

„Zum einen kann der Begriff des Neuen als Bezeichnung des Objekts von Kreationen [...] verstanden werden. Kreativität besteht dann im Herstellen von *etwas Neuem*. Zum anderen aber kann der Begriff des Neuen in der Bestimmung des Kreativitätsbegriffes auch *adverbial* verstanden werden, d. h. so, daß die Weise des Umgangs mit bereits vorhandenem Material als neu eingestuft wird. Kreativität besteht dann darin, etwas *auf neue Weise* (neuartig) zu tun.“⁸⁰

Das Neue der kreativen Handlung im adverbialen Sinne stellt hierbei nicht das nicht Dagewesene in den Mittelpunkt, sondern gerade das bereits Dagewesene in einer neuen Art und Weise. Groys beispielsweise, stets am Archiv und damit am Alten orientiert, geht so weit jegliches Neue innerhalb dieser *νέος*-Charakteristik zu verorten. „Jedes Ereignis des Neuen ist im Grunde

⁷⁷ Kuhn, Thomas S.: Die grundlegende Spannung: Tradition und Neuerung in der wissenschaftlichen Forschung, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978, S. 310.

⁷⁸ Kronfeldner: Zum Begriff der psychologischen Kreativität als Basis einer naturalistischen Kreativitätstheorie: eine kompatibilistische Rekonstruktion von Originalität und Spontaneität, 2005, S. 29.

⁷⁹ Bedorf, Thomas: Verordnete und stiftende Kreativität. Von den Schwierigkeiten, politische Ordnungen zu erfinden, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 195. Bernd Rolf argumentiert ähnlich hinsichtlich der Unlehrbarkeit von Kreativität: „Kreativität zielt auf Neues, Unerwartetes. Sie ist mithin nicht direkt lehrbar. Der Lehrer oder die Lehrerin kann lediglich die Voraussetzungen dafür schaffen, Kreativität zu stimulieren.“ Rolf, Bernd: Bildmedien als Mittel zur Förderung von Kreativität im Philosophie- und Ethikunterricht, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005, S. 729.

Saskia Wendel betont an dieser Stelle den intersubjektiven Charakter von Kreativität. „Die Kreativität, identisch mit purer Aktivität, ist als Verbindung zwischen den Einzelwesen eine Einheit, die Differenz miteinander vermittelt[.]“ Wendel, Saskia: Prinzip Kreativität gleich Prinzip Freiheit? Bemerkungen zu einer Leerstelle in Alfred North Whiteheads philosophischer Theologie, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 201. – Aus känologischer Sicht ist der Bezug zur Intersubjektivität von hohem Rang, doch nicht weitreichend genug. Das känologische *inter* steht immer auch zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Akt und Inhalt.

⁸⁰ Hallich, Oliver: Analogie oder Interaktion? Zur Kreativität metaphorischen Sprechens, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005, S. 84f.

der Vollzug eines neuen Vergleichs von etwas, das bis dahin noch nicht verglichen wurde, weil niemandem dieser Vergleich früher in den Sinn kam.“⁸¹ Der Kreativitätsbegriff – und der darunterliegende des Neuen – erfährt damit die zweckrationale Wendung der anvisierten Evolution des Bestehenden. Für Brigitte Hilmer liegt dies bereits in der wissenschaftlichen Begriffsdebatte von Kreativität selbst begründet.

„[D]er Ausdruck Kreativität ist über vereinzelte Vorkommen hinaus erst seit den 60er Jahren durch die psychologische Forschung in Gebrauch gekommen. Ziel dieser Forschung war vor allem, mit dem Verständnis der psychischen Prozesse bei herausragenden ‚Kreativen‘, d. h. Künstlern und Wissenschaftlern, die Produktivität des Humankapitals zu erhöhen und die Wettbewerbsfähigkeit von Volkswirtschaften zu steigern. Kreativität ist in dieser Sicht etwas Gutes, weil sie zum Erfolg beiträgt.“⁸²

Innerhalb der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Kreativität wird jedoch stets versucht, die Ausrichtung auf Verwertbarkeit und Produktivität zu kaschieren. Ähnlich dem Krämer der feudalen Vergangenheit, der noch verschämt ein christliches Gefühl der Sünde beim Wucher empfand; was ihn aber natürlich nicht von der Profitmaximierung abhielt. Wird Kreativität in der genannten Zweckrationalität konzipiert, mischt sich sogleich der Begriff der Innovation hinzu. Dem verwertbaren Ergebnis kommt Priorität zu und die Frage nach dem Nutzen von Kreativität wird postwendend zur Antwort des innovativen Produkts.

„Mit dem Begriff der ‚Kreativität‘ verbindet sich gemeinhin die Vorstellung der Fähigkeit, innovativ denken und die Ergebnisse solcher Denkprozesse in irgendeiner Form produktiv anwenden oder realisieren zu können. Kreativität umfasst somit in erster Linie ein kognitives und ein operatives Moment als zentrale begriffliche Aspekte.“⁸³

Im Übergang von Kreativität zu Innovation lassen sich besonders augenfällig die Schwierigkeiten einer ungenauen Beforschung des Neuen und weitreichender Begriffsunklarheiten ablesen.

⁸¹ Groys: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, 1992, S. 49.

⁸² Hilmer, Brigitte: Schellings Ethik der Kreativität, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 917.

⁸³ Müller, Jörn: Nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas. Die Selbstbestimmung des Willens als konstitutives Moment göttlicher Kreativität bei Johannes Duns Scotus, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 489.

„Kriterien für ein kreatives Produkt sind Neuheit [...] und Angemessenheit oder Sinnhaftigkeit [...]. Die Bewertung der Neuheit ist abhängig von den (subjektiven) Werten des Beurteilers. Psychologische Objektivität kann nur mittels der Übereinstimmung mehrerer Bewerter festgestellt werden. Wirklich neuartige Ideen bergen die Gefahr in sich, über alle Bewertungskategorien hinauszugehen und sich damit aus dem Gesichtsfeld empirischer Forschung zu verlieren.“⁸⁴

Siegfried Preiser unterscheidet in obiger Textstelle weder zwischen unterschiedlichen Begriffen des Neuen, noch achtet er auf die Probleme bei der Vermengung von Neuem und Kreativität. Mag es zutreffend sein, dass Neuheit ein Kriterium von Kreativität darstellt, so gilt dies ausschließlich für ein Neos-Neues, nicht aber für ein Kainos-Neues, da jenes angemessen und sinnhaft in je gegenwärtigen Bewertungsmöglichkeiten sich findet, während dieses gerade an Maß und Sinn innerhalb des Alten wesentliche Mängel aufweist. Kreativität, und gar ein kreatives Produkt, ist nicht ohne Weiteres, auch nicht als eines von mehreren Kriterien, mit dem Neuen zu identifizieren, solange dabei nicht die spezifisch gültige Gestalt des Neuen benannt wird und damit außerdem das kreative Produkt eine künalogisch detailliertere Bestimmung erfährt. Wird dieser künalogische Schritt unterlassen, läuft die Kreativitätsdebatte Gefahr in Homonymen zu sprechen; im denkbar schlechtesten Fall sogar ohne sich den daraus ergebenden Missverständnissen bewusst zu werden. Dies ist für die zuweilen unordentliche Verwendung des Begriffes des Neuen von großer Bedeutung, da dieser aufkommen soll für die unterbliebene Bestimmung wesentlicher Nuancen. Kreativität bezeichnet dann einmal übermenschliche Welterschaffung, Zufall oder den Einfall eines Genies, also einen hauptsächlich auf das Kainos-Neue gerichteten Begriff mit Augenmerk auf die Handlung. Ein anderes Mal bezeichnet Kreativität die Faktur der Geschichte an Produkten, die als kreativ gewertet wurden und werden oder eben nicht, kurz die Innovation.

„*Kreativität produziert Kreativität.* Hier dürfte der wichtigste Unterschied zwischen Kreativität und bloß neuen Problemlösungen bzw. Produkten liegen: Was neu ist, muß nicht kreativ sein (kann aber Kreativität provozieren). Für Kreativität hingegen genügt Neuheit allein nicht; Kreativität braucht eine (für relevante Beobachter) signifikante und hinreichend relevante Neuheit, also Innovation.“⁸⁵

⁸⁴ Preiser, Siegfried: Kreativitätsforschung, Darmstadt 1986, S. 6f.

⁸⁵ Schmidt: Kreativität aus der Beobachterperspektive, 1988, S. 47.

Denn Innovation ist dahingehend spezifiziert gegenüber der Kreativität, als sie sich „als richtig, nützlich und sinnvoll erweisen“⁸⁶ müsse. Peter Seeles Begriffshierarchie dient angesichts der ausgewiesenen Forschungsergebnisse zur Kreativitätsdebatte als eingängige Skizze: „Man könnte auch sagen: Das Neue ist der noch allgemeinere Begriff zur Kreativität, der der noch allgemeinere Begriff zur Innovation ist.“⁸⁷

⁸⁶ Goleman, Daniel; Kaufman, Paul; Ray, Michael: Kreativität entdecken, München/Wien 1997, S. 25.

⁸⁷ Seele: Vorwort [Philosophie des Neuen], 2008, S. 7f.

3.2. Innovation

„Wirklich Neues findet man nur, wenn die Muße nicht zur Methode des Innovationsprozesses degeneriert.“¹

Ist der Übergang von Kreativität zur Innovation einmal vollzogen, so ist gleichzeitig das Neue in seinen κενός-Anteilen derart zusammengeschrumpft, dass Werners Appell nicht mehr nur an der der Innovationsmaschinerie fremden Muße scheitert, sondern am Neuen selbst, welches einzig noch an seinem Zweck zum Nutzen erkannt zu werden scheint.

Ein markanter Unterschied zur Kreativitätsdebatte ist, dass sich im Streit um die philosophische Analyse des Begriffs der Innovation besonders viele fachfremde Meinungen einbringen, oftmals auch akademiefremde. Innovation scheint, auch als wissenschaftlich beforschter Begriff, weniger von wissenschaftlicher Genauigkeit, sondern von seinem ausgemachten Wesensmerkmal abhängig zu sein, nämlich der eigenen Zweckgerichtetheit, sofern diese bereits von Erfolg gekrönt wurde. Umso dringender ist es bei der Analyse von Innovation zu abstrahieren vom Gedanken, ein Forschungsergebnis zur Innovation sei alleine deshalb mit philosophischem oder wissenschaftlichem Gewicht versehen, weil es von einer (wirtschaftlich) erfolgreichen Person oder Institution ausgegeben wird. Die Frage nach Innovation und die darunter liegende kano-logische Frage nach dem in jener enthaltenem Neuen ist angehalten sich vor Ideologisierungen jeder Art zu hüten, um zu stichhaltigen Forschungsergebnissen gelangen zu können.

Das folgende Kapitel thematisiert die Schwierigkeit einer philosophischen Beforschung der Innovation und beleuchtet den signifikanten Drang ökonomischer Interessen, den Diskurs um eine philosophisch-wissenschaftliche Erforschung von Innovation in eine mehr oder weniger offene Begünstigung der jeweiligen Interessen zu lenken. Der Kampf um innovatorische Interpretationshoheit ist unterteilt in die Unterpunkte: *Vor der Nutzbarkeit, Ordnung und Organisation* sowie *Innovationsmanagement*.

Die Innovation erweist sich, obwohl das Neue schon im Namen enthaltend, als besonders schwierig zu beforschendes Nebenphänomen des Neuen.

„Das Wort Innovation stammt vom lateinischen ‚innovatio‘, was soviel wie Erneuerung bedeutet, und auf ‚novus‘, neu, zurückgeht. In der landläufigen Meinung werden Innovationen gerne Genies, Tüftlern oder Querköpfen zugeschrieben. Doch diese Interpretation greift viel zu kurz.“

¹ Werner: *Ora et Labora*, 1997, S. 215.

Die großen Innovatoren waren und sind keineswegs weltfremde Träumer. ‚Innovation‘ darf auch nicht mit dem Akt des Erfindens gleichgesetzt werden, sie ist weitaus vielschichtiger.²

Claus Weyrich legt eindrücklich die Unterschiede zwischen Innovation und Kreativität dar. Innovation legt das kreative Genie, mitsamt Einfällen und Zufällen, ab und streicht gar das *creatio* im Sinne der kreativen Handlung aus dem grundlegenden Repertoire der Innovation. Innovation soll nicht mehr wie noch die Kreativität bei Nietzsche erwartet werden, denn zielloses Warten sei ein ergebnisloses Warten, „denn Neues zögert, dort zu erscheinen, wo es erwartet wird“.³ Wolfgang Rihm bezieht seinen Gedanken durchaus noch parallel zu Nietzsche auf das mögliche Ausbleiben des Neuen: „Je mehr wir das Neue wollen, um so vertrauter wird uns seine Gestalt. Das bedeutet aber: Um so weniger ist es Neues.“⁴ Ein weiterer Bereich der Innovationsforschung beschäftigt sich demgegenüber gerade mit der Frage, wie Neues planmäßig zu erzwingen sei, d. h. welchen Platz es in Bilanzen zugesprochen bekommt und welche Rolle das Management bei seiner Entstehung, Verwaltung und Vermarktung spielt.

„So bleibt am Ende die Frage: Ist Innovation ein absoluter Wert? Welchen Stellenwert hätte er in unserer Gesellschaft, die kaum unterscheidet, ob Innovation zu einem neuen Waschpulver oder zu einer veränderten Lebenseinstellung führt?“⁵

3.2.1. Vor der Nutzbarkeit

„Dunkel meinte er zu fühlen, daß die Vergangenheit der Stoff sei, aus dem die Zeit gemacht ist; deshalb verwandelt sie sich auch sofort in Vergangenheit.“⁶

Das Phänomen des Neuen ist in doppeltem Sinne vorläufig. Einerseits handelt es vom konditionalen Noch-Nicht seiner Materialisierung als Innovation. Andererseits handelt es von der kontingenten Ontologie seiner Materialisierung als Innovation. Bevor nun also das Neue in seiner Materialisierung als Innovation in die Geschichte eingeht und zum Alten wird, liegt der Bereich vor seiner Nutzbarmachung. Denn es ist historisch alles andere als belegt, dass das Neue als

² Weyrich, Claus: Was ist eine Innovation?, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997, S. 41.

³ Rihm, Wolfgang: Vertraue auf die Schwerkkräfte!, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997, S. 116.

⁴ Ebd., S. 119.

⁵ Ebd.

⁶ Borges, Jorge Luis: Das Aleph. Erzählungen 1944-1952, Frankfurt am Main 2014, S. 121.

Innovation in die Welt gezwungen wird von der planmäßigen Bilanzierung seines Entstehungsmanagements.

„In der Beschaffenheit des Möglichkeitsraums, der den mechanischen Webstuhl und die Dampfmaschine hervorgebracht hatte, trafen sich Erfordernisse des Tages mit uralten Strömen. Das revolutionäre Gerät entstand nicht als Resultat langfristiger Planung. Auch Europas Brillenmacher hatten bis ins 16. Jahrhundert keine Teleskope vor Augen gehabt, während sie ihre Linsen schliffen. Ebenso wenig dachten Wegbereiter wie Somerset und de Caus, als sie ihre ‚Machiner‘ entwarfen, an die im Grundwasser ertrinkenden Kohleschächte Englands. Ihre Projekte zielten auf den Betrieb von Wasserspielen und technische Belustigungen, und Guericques Versuche knüpften an die um Aristoteles’ Thesen geführte Debatte, ob es ein Vakuum gebe, an. Als ‚nützlich Wissen‘ erwies sich, was er entdeckt hatte, erst später.“⁷

Gerade bei der Innovationsdebatte steht die Känologie vor einer Fülle retrospektiver Überhöhungen des Neos-Neuen, die jegliche Genealogien des anhaftenden Kainos-Neuen zu überdecken drohen. Mehr noch als bei der Kreativitätsdebatte grenzt die Frage nach Innovation an die dem Diskurs wesentlich ausgelagerten Macht- und Interessensverhältnisse, welche selbst noch die revolutionärsten Umbrüche, etwa in der Naturwissenschaft der Renaissance, nachträglich in Kategorien von systematisierbarem Management zu bringen trachten. Es genügt ein kurzer Blick, nicht weiter zurück als in das 19. Jahrhundert, um das Primat der Nutzbarmachung des Neuen, als jenes vermeintliche Naturgesetz, als welches es heute auftritt, einer historischen und kritischen Diskurserweiterung zuzuführen.

„[D]ass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen; 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[.]“⁸

Nietzsche spricht sogar ausdrücklich davon, dass „alle Nützlichkeiten [...] nur *Anzeichen* davon [sind], dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist“⁹ und es entgegen dem Prinzip des Nutzens „doch rätlicher [sei], die gute Gelegenheit zu benutzen und

⁷ Roeck: Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance, 2019, S. 1052.

⁸ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1999, S. 313.

⁹ Ebd., S. 314.

etwas Neues zu versuchen“.¹⁰ Die erste zentrale Frage der k nologischen Untersuchung des Innovationsbegriffs liegt folglich in jenem Verhältnis begründet, welches innerhalb des Innovationsprozesses *vor* der Nützlichkeit liegt. Für Ekaterina Svetlova handelt es sich dabei um einen alten aristotelischen Begriff. „Das Neue, das in den Sinnstiftungsprozessen entsteht, ist zuerst eine Potentialität.“¹¹ An dieser Stelle findet sich ein klassisches Beispiel für den gängigen ontologischen Umweg bei der Suche nach dem Neuen. Es wird, nachdem ein nachlaufender Ankerpunkt, beispielsweise der Sinn, gefunden wurde, dieser retrospektiv als seine eigene Möglichkeit festgehalten, um sich so dem zu nähern, was daraus und darauf folgt. Hier lässt sich ein grundsätzliches Problem ausmachen, welches einige der Paradoxien des Neuen überhaupt erst bedingt. Die Denkbewegung startet bei einem materialisierten Faktum, welches nachträglich als Ergebnis eines Prozesses dargestellt wird; im besonderen Fall trifft das auf die Innovation zu. Diesem Prozess wird wiederum nachträglich ein Ausgangspunkt vorangestellt, der dann – es überrascht nicht – mit Hilfe des bereits bezeichneten Prozesses wieder zum Ergebnis führt. Damit kann über das Neue nur gesagt werden, dass seine Materialisierung so und nicht anders ist, weil vom Ergebnis aus betrachtet eben dieses Ergebnis eintritt. Mit dem Begriff der Potentialität – es bleibt unklar, ob es sich um eine semantische oder ontologische Potentialität handelt – wird jener Determinismus der Retrospektive lediglich um die schlechte Kontingenz des Alles-wäre-möglich-gewesen erweitert. Außerdem wird dem Neuen damit zugeschrieben zuerst ein Noch-nicht der Möglichkeit zu sein, dann ein *movens* der Sinnstiftung und schließlich ein geronnenes Ergebnis. All dies sei das Neue. Innovation aber in all ihren gesellschaftlichen Aspekten ist entgegen Svetlova kein „versuchendes Tun ohne Ziel“¹², sondern vielmehr dessen Gegenteil. Nämlich der vom Endresultat zurückgerechnete planmäßige Ablauf zur Herausstellung der jeweiligen Potentialität und ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Nutzbarmachung. Innovation steht an dieser Stelle den *Kainos*-Momenten des Neuen gegenüber, als sie stets mit der festgesetzten Potentialität einer Sache arbeitet, mit ihrem nützlichen Potential. Bemerkenswerterweise wird dieser Aspekt in kritischer Weise sogar von Ökonomen wie Hayek untermauert.

„Wie von konservativen Schriftstellern oft bestätigt wurde, ist einer der Grundzüge der konservativen Einstellung eine Furcht vor Veränderungen, ein ängstliches Mißtrauen gegen das Neue als solches, während der liberale Standpunkt auf Mut und Zuversicht beruht, auf einer

¹⁰ Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, 1999, S. 150.

¹¹ Svetlova, Ekaterina: *Innovation als soziale Sinnstiftung*, in: Seele, Peter (Hg.): *Philosophie des Neuen*, Darmstadt 2008, S. 169.

¹² Ebd., S. 171.

Bereitschaft, der Veränderung ihren Lauf zu lassen, auch wenn wir nicht voraussagen können, wohin sie führen wird.“¹³

Noch bemerkenswerter, aber ebenso schlüssiger innerhalb der ideologischen Wegmarken seines Hauptwerkes *Die Verfassung der Freiheit*, ist Hayeks Aufgabe der wissenschaftlichen Methode im Zuge des Innovationsprozesses. Es wird gar die Frage nach dem Neuen vorsätzlich dem Glauben an ein Innovationsgeschehen geopfert, der in seiner Unbestimmtheit ebenso nebulös auftritt, wie die göttliche Bestätigung der Güte im Welterschaffungsprozess der *Genesis*.

„Es gehört einfach zu der liberalen Einstellung anzunehmen, daß insbesondere im Wirtschaftlichen die selbstregelnden Kräfte des Marktes auf irgend eine Weise die erforderlichen Anpassungen an neue Verhältnisse hervorbringen werden, wenn auch niemand voraussagen kann, wie sie das im einzelnen Fall bewerkstelligen.“¹⁴

Handelt es sich dabei zwar um kätologisch dürftiges Material, so ist es für die Darstellung der Verwendung des Begriffs des Neuen innerhalb der Innovationsdebatte umso ergiebiger. Abermals zeigt sich die Frage nach der Schwierigkeit bei der Konstellation des Begriffs des Neuen. Wird sie von Hayek in den Bereich ökonomischer Religiosität verlegt, versucht sich Derrida an einer negativen Eingrenzung des Neuen¹⁵ und stellt sogleich (und abermals) dessen destabilisierendes Aktwesen in dem Mittelpunkt.

„Der Vorgriff auf die Zukunft ist nur in Gestalt der absoluten Gefahr möglich. Sie ist das, was mit der konstituierten Normalität vollständig bricht und also nur in Gestalt der Monstruosität sich kundtun, sich *präsentieren* kann. Für diese künftige Welt und für das, was die Werte von Zeichen, gesprochenem Wort und Schrift in ihr erschüttert haben wird, was uns hier vollendete Zukunft setzen läßt, gibt es noch keine Devise.“¹⁶

¹³ Hayek: *Die Verfassung der Freiheit*, 2005, S. 520.

¹⁴ Ebd., S. 521. – Umgekehrt allerdings entdeckt Hayek den Obskurantismus in der Ideologie des Alten, die sich selbst besseren Wissens dem Neuen verweigert: „Ich persönlich finde, daß der unannehmbare Zug der konservativen Einstellung ihre Neigung ist, gut untermauerte neue Kenntnisse abzulehnen, weil ihnen manche Folgen, die sich daraus zu ergeben scheinen, nicht behagen, – oder, gerade herausgesagt, ihr Obskurantismus.“ Ebd., S. 525.

¹⁵ „Heute gibt es aber etwas, das die Nicht-Angemessenheit als solche in Erscheinung treten läßt, gewissermaßen ihre Indienstnahme erlaubt, ohne daß dieses Neue mit den summarischen Begriffen wie Mutation, Explikation, Akkumulation, Revolution oder Tradition übersetzbar wäre.“ Derrida: *Grammatologie*, 1983, S. 13.

¹⁶ Ebd., S. 15.

Es handelt sich dabei um die in der Werdensmetaphysik des Neuen begründete implizite Kritik am Bestehenden und Alten, die einmal als Revolution, ein andermal als Fratze bezeichnet, nur aus Sicht des Alten – dieser Punkt kann kaum überschätzt werden – die von Derrida so benannte „Monstruosität“ entwickelt. Nur innerhalb der Grenzen des Alten, wirkt das Neue beängstigend, während es für sich, das Alte entweder kaum oder als zu Veränderndes, und damit durchaus Grundlegendes, betrachtet und wertschätzt.

„Entwirft nicht jeder große Philosoph letzten Endes eine neue Immanenzebene, liefert er nicht eine neue Materie des Seins und errichtet ein neues Bild des Denkens, so daß es keine zwei großen Philosophen auf derselben Ebene gäbe? Tatsächlich stellen wir uns keinen großen Philosophen vor, von dem man nicht sagen müßte: Er hat verändert, was Denken heißt, er hat ‚anders gedacht‘ (nach dem Wort Foucaults). Und wenn man bei ein und demselben Autor verschiedene Philosophien unterscheidet, geschieht dies dann nicht deshalb, weil er selber die Ebene gewechselt, noch einmal ein neues Bild gefunden hat?“¹⁷

Innovation jedoch, auf Nutzbarmachung sich ausrichtend, muss den Bedürfnissen des Alten genügen, denn der Zweck des Nutzens – innerhalb der Innovationsdebatte tritt dies meist als auf Profitmaximierung orientierter Zwang auf – wird im und vom Alten bestimmt. Das Neue muss sich demgemäß ausrichten. So lässt sich Innovation, als bereits stattgefundene und damit veraltete Materialisierung des Neuen, auch nur über das Alte beschreiben. „Jede Innovation besitzt ein ambivalentes Verhältnis zur Tradition. Ob etwas als neu angesehen wird, läßt sich in der Hauptsache nicht anders bestimmen als über das, was gegenwärtig gilt.“¹⁸

Der Wunsch nun, gänzlich innerhalb des Systems von Bestehendem hinaus- und hinüberzugeschlagen zu Neuem, ist Unmöglichkeit und Motivation von Innovation. Wenn über Innovation gesprochen wird, so heißt das, „daß man sich tatsächlich jenseits dessen bewegen muß, was man sowieso schon kennt. Es ist nicht möglich, innerhalb der eigenen vier Wände, wenigstens

¹⁷ Deleuze; Guattari: Was ist Philosophie?, 2000, S. 60.

¹⁸ Werner: Ora et Labora, 1997, S. 218f. – An derselben Stelle gilt es Werner jedoch kätologisch zu widersprechen, als er ausschließlich die Abfolge von Neos-Neuen im Blick hat: „Das Alte ist immer das Neue von gestern. | Das Neue ist aber auch immer das Alte von morgen.“ Ebd., S. 219. – Abermals führt die vage Verwendung des Begriffs des Neuen zu irreführenden Schlussfolgerungen. Kätologisch lässt sich keineswegs bestätigen, dass jegliches Alte einmal ein Neues war, ebenso wenig wie jedes Neue einmal ein Altes sein wird. Im ersten Fall handelt es sich um eine retrospektive Verallgemeinerung des Neos-Neuen über alles Bestehende, wobei Kopie, Wiederholung und Tradition, kurz, alles was nicht unter Neos-Neues fällt, ausgespart wird. Im zweiten Fall wird das Neue mit der Innovation verwechselt. Während Innovation als real existierende Materialisierung des Neuen nämlich bereits in seiner Zweckgerichtetheit den eigenen Untergang als befriedigtes Bedürfnis formuliert, kann vom Neuen (καινός und νέος) nicht apriorisch behauptet werden, dass es sich zum Alten hin materialisieren muss. Nur die Innovation wird morgen veralten, das Neue aber kann morgen ebenso gut neu wie vergessen sein.

der geistigen, etwas Neues zu schaffen“.¹⁹ Die Unmöglichkeit zwischen Anspruch und Wirklichkeit von Innovation wird dabei üblicherweise ohne Scham als Wunsch bezeichnet: „Innovation so gesehen ist einfach nur der Wunsch, etwas ins Sein zu überführen“.²⁰ Daraus ergeben sich weiterhin Begriffsvermengungen, wie sie etwa bei Maureen Mckelvey auftreten, wenn sie schreibt:

„Innovationen wirken als Störfaktoren, und erst wenn sie umgesetzt worden sind, ergibt sich erneut ein Gleichgewicht. Naheliegenderweise ist eine solche Auffassung sehr problematisch, wenn man Innovationen für die entscheidende Ursache von Wirtschaftswachstum und Wohlstand hält.“²¹

Während den Störfaktor vor allem außerhalb des Innovationsbegriffs begründete Aspekte des Neuen betreffen, wird in der känologischen Forschung der Innovationsbegriff dahingehend eindeutiger definiert, als es sich dabei um die bereits in das „Gleichgewicht“ gesetzte Materialisierung des Neuen als Innovation handelt. Dies trifft in noch augenscheinlicherer Weise auf Innovation zu, insofern diese als Grundlegung von Wachstum, Wohlstand oder Fortschritt angesehen wird. An anderer Stelle bei Mckelvey ist die genauere Begriffsarbeit in eben dieser Hinsicht auch ersichtlich, wenn sie die „Innovation“ gegen das „Neue“ tauscht: „Das Alte muß weichen, um dem Neuen Platz zu machen, aber darüber hinaus muß es auch überwunden, zerstört und vergessen werden.“²² Känologische Materialanalysen, wie jene der Innovation, haben auf diese begrifflichen Feinheiten zu achten, um das Neue nicht mit der Innovation zu verwechseln. Von der Innovation wird Ordnung und Organisation verlangt, denn das Paradoxe und Negative des Neuen ist aus Sicht des abgeschlossenen Innovationsprozesses das Ausgeschlossene, da sich Innovation als solche bereits dahingehend realisiert hat, als ihr Produkt nicht mehr vom Bestehenden ausgeschlossen wird. In Bezug auf den Vernunftbegriff und die Organisationstätigkeit des Spätkapitalismus wird in der *Dialektik der Aufklärung* auf dieses Moment eingegangen.

¹⁹ Forsythe, William: Das ist ja die Natur aller veränderlichen Dinge: daß sie sich ändern lassen, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): *Wie kommt das Neue in die Welt?*, München/Wien 1997, S. 259.

²⁰ Ebd., S. 263.

²¹ Mckelvey: *Ökonomische Evolution: Kleine, aber gravierende Veränderungen*, 1997, S. 268.

²² Ebd., S. 272.

„Die Präzisionsarbeit der Kulturindustrie schließt die Verzerrung als den bloßen Fehler, den Zufall, das schlechte Subjektive und Natürliche aus. Der Abweichung wird der praktische Grund abverlangt, der sie in die Vernunft eingliedert. Erst dann wird ihr verziehen.“²³

Das bedeutet jedoch nicht, dass Innovation und die über ihre Prozesse und Durchführung geführten Debatten der Känologie undienlich sind. Vielmehr ist es abermals die Grenzziehung des Nebenphänomens Innovation, welche känologische Ansatzpunkte zur Klärung der eigenen Forschungsfragen liefert, da die Innovationsdebatte häufig – wenn auch nicht känologisch – Annahmen über das Neue trifft.

„Wesentlich für das Neue ist sein innovatorischer Charakter, der in der Erzeugung und Etablierung einer bis dato unbekanntes Größe besteht. Innovation bedeutet die ‚Abweichung vom Gewohnten‘ [nach Luhmann], von der nicht feststeht, ob sie eine positive oder negative Veränderung des alten Zustands bewirken wird.“²⁴

Für Ludger Heidbrink begründet dies die Notwendigkeit von Verantwortung innerhalb des Innovationsprozesses. Diese Verantwortung tritt mit der Forderung nach Ordnung und Organisation der Innovation auf.

3.2.2. Ordnung und Organisation

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr[.]“ (Genesis 1,1f)

Innovation kann nunmehr definiert werden als das bereits im Rahmen des Bestehenden geordnete Ergebnis eines Kreativitätsprozesses. Ähnlich dem Bild des Alten Testaments gelangt die chaotische Kreativität zu einem geordneten Ergebnis, welches auf der Überprüfung und Wertung des Neuen beruht. Erst das sichtbare Ergebnis der Innovation legitimiert diese. Heraklits Fragment, wonach Augen die genaueren Zeugen seien als Ohren (Vgl. DK 22B101a), trifft das Zentrum der Innovationsdebatte. Nicht das Hintergrundrauschen des kreativen Schaffens ist Thema, sondern die Sichtbarkeit des Innovationsproduktes. Aus känologischer Perspektive verhält es sich mit diesem Sehen jedoch freilich wie mit dem Blick durch ein Monokel: ein Auge muss leicht zugeedrückt werden, damit sich ein scharfes Bild ergibt. Gebe es laut Feyerabend

²³ Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 2008, S. 268f.

²⁴ Heidbrink: Das Neue in der Verantwortung, 2008, S. 145.

zwar „keine spezielle Methode, die den Erfolg gewährleistet oder wahrscheinlich macht“²⁵, so bezeichnen Ordnung und Organisation doch die Grundvoraussetzungen für die wesentlich ergebnisorientierte Innovation. Ordnung und Organisation, die zuweilen gar, etwa bei Arthur Schopenhauer, als Voraussetzungen für Denken und Wissen im Zuge der Unterscheidung von „Selbstdenkern“ und „Bücherphilosophen“ ausgestaltet sind.

„Wie die zahlreichste Bibliothek, wenn ungeordnet, nicht so viel Nutzen schafft, als eine sehr mäßige, aber wohlgeordnete; eben so ist die größte Menge von Kenntnissen, wenn nicht eigenes Denken sie durchgearbeitet hat, viel weniger Werth, als eine weit geringere, die aber vielfältig durchdacht worden. Denn erst durch das allseitige Kombinieren Dessen, was man weiß, durch das Vergleichen jeder Wahrheit mit jeder andern, eignet man sein eigenes Wissen sich vollständig an und bekommt es in seine Gewalt. Durchdenken kann man nur was man weiß; daher man etwas lernen soll: aber man weiß auch nur was man durchdacht hat.“²⁶

Bei Adorno, ähnlich der Argumentation Feyerabends, zeigt sich das entgegengesetzte Bild, wenn er schreibt, „wo wir im prägnanten Sinn denken, denken wir eigentlich immer schon unmethodisch“.²⁷ Ebenso spricht er vom lähmenden Charakter des schrittweisen Vorgehens.²⁸ Innerhalb der diskursmächtigen zeitgenössischen Innovationsdebatte zeichnet sich demgegenüber ein klares Bekenntnis zum bedürfnisorientierten Produkt ab. „Der wichtigste Aspekt jedoch ist die Rückkopplung des Innovationsprozesses an den Markt und an die Bedürfnisse der Kunden.“²⁹ Offen bleibt an dieser Stelle, inwieweit der Innovationsprozess lediglich auf Bedürfnisse reagiert, oder diese vielmehr erst gemeinsam mit den Innovationsprodukten herstellt. Ein Umstand auf den Gerhard Schulze in seinem Aufsatz über die Endlichkeit des Fortschritts hinweist.

„Immer häufiger ist zuerst das Produkt da und dann hoffentlich irgendwann auch einmal ein Bedürfnis danach. | Dies zeigt uns, daß das Steigerungsspiel seine soziale Energie inzwischen nicht mehr, wie am Anfang, aus klar empfundenen Mängeln des Alltagslebens und unerfüllten

²⁵ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, 2013, S. 388.

²⁶ Schopenhauer, Arthur: *Parerga und Paralipomena*. Kleine philosophische Schriften, Bd. 2, Berlin 1851, S. 411.

²⁷ Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), 2017, S. 214.

²⁸ „[I]n diesem Schritt-für-Schritt-Vorsichgehen steckt natürlich die Lähmung der Produktivkraft unmittelbar drin.“ Ebd.

²⁹ Pierer, Heinrich v.: *Erfinden, entwickeln, unternehmerisch umsetzen – Von der Idee zum Markterfolg*, in: Oettinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): *Wie kommt das Neue in die Welt?*, München/Wien 1997, S. 141.

Wünschen bezieht. Woher aber dann? Meine These lautet: zunehmend aus seiner bloßen *Orientierungsleistung*.³⁰

Diese Orientierungsleistung geschieht Groys zufolge im Rückbeziehen der Innovation – er spricht oftmals vom Neuen selbst – auf sogenannte Archive der Kultur. Groys verlegt damit die Innovationsdebatte auf eine Wertdebatte, auf ein Bewerten der Innovation und das damit einhergehende Be- und Umwerten des archivierten Alten. „Nach dem Neuen zu fragen, ist das gleiche, wie nach dem Wert zu fragen“, schreibt er und geht noch weiter, „daß nämlich der Wunsch nach Neuem der Wunsch nach Wahrheit ist“.³¹ Dies bekommt in Groys’ Buch *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie* allerdings den sich gegen postmodernes Denken ausprechenden und darin die postmoderne Sinnfrage noch in gesteigerter Weise aneignenden Impetus ihrer Unbeantwortbarkeit. „Unerreichbarkeit von Wahrheit und das Fehlen von Sinn lassen die Frage nach dem Wert und nach dem Neuen überhaupt erst aufkommen.“³² Bleibt die Frage nach Sinn- und Wahrheitsgehalt bei Groys zwar ausständig, so entspricht er darin den bezeichneten Ökonomen, als er die mit Wertung und Umwertung beschäftigte Innovation als ökonomische Operation definiert.³³ Ökonomisch allerdings vorläufig in dem Sinne, in dem Neues an das Veralten des Alten gebunden wird, d. h. an seine Archivierung.

„Das Neue wird vor allem immer dann gefordert, wenn alte Werte archiviert und dadurch von der zerstörerischen Arbeit der Zeit geschützt werden. Wo keine Archive existieren oder sie in ihrer physischen Existenz bedroht sind, wird die Weitervermittlung der intakten Tradition der Innovation vorgezogen.“³⁴

Abseits des künologischen relevanten Aspektes des Werdens des Alten, dessen Bestätigung nämlich, alt genug für das Archiv zu sein, verhindert abermals eine lästige Begriffsvermischung weitere direkt auf Groys sich beziehende Forschung am Neuen. Fälschlicherweise synonymisiert er das Neue mit der Innovation. Denn die ausgesprochene Forderung betrifft die Innovation als Materialisierung und damit das Verlassen des Werdens von Neuem. Gefordert werden kann, als reale Bedrohung des Alten bzw. als Folge seiner Archivierung, nur die Innovation als

³⁰ Schulze, Gerhard: Steigerung und Ankunft. Über die Endlichkeit des Fortschritts, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): *Wie kommt das Neue in die Welt?*, München/Wien 1997, S. 276f.

³¹ Groys: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, 1992, S. 12f.

³² Ebd., S. 13.

³³ Vgl. ebd., S. 14. – „Die Kultur ist wegen ihrer Dynamik und Innovationsfähigkeit der Wirkungsbereich der ökonomischen Logik par excellence.“ Ebd., S. 15.

³⁴ Groys: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, 1992, S. 23.

neuer Wert, nicht aber das Neue als Werdensparadoxon. Im zweiten Satz schließlich gelangt Groys zur korrekten Begriffsverwendung und entscheidet sich für „Innovation“. Känologie hat auf die unpräzise Verwendung des Wortes „neu“ ein Hauptaugenmerk zu legen. Groys gelingt ebendies nicht. Er schreibt: „Das Neue wird also erst dann zur positiven Forderung – statt eine Gefahr darzustellen –, wenn die Identität der Tradition durch technische Einrichtungen und Medien erhalten und allgemein zugänglich wird“.³⁵ Die tatsächliche Gefahr liegt nämlich nicht (nur) im Bestehen der Archive des Bestehenden, sondern im Auftreten eines innovativen Produktes, sei es warenförmig, gesellschaftlich oder epistemologisch. Das Neue selbst auf der anderen Seite ist in benanntem Gewirr von Forderungen und Gefahren nicht auf derart enge Grenzen gebunden und kann selbst im Archiv des Alten noch in seinem Werden wirken; ja, selbst die „Identität der Tradition“ kann Bestandteil der Werdensmetaphysik des Neuen sein. Aus diesem Grund gelangt Groys laufend in begriffliche Unschärfe. Wenn er von Innovation sprechen will, spricht er vom Neuen: „Die Orientierung am Neuen scheint auch deshalb nicht mehr nur unmöglich, sondern sogar unerwünscht zu sein, weil sie ihre frühere politisch oppositionelle Rolle aufgegeben hat.“³⁶ Denn die Innovation ist es, die keine Opposition zum Alten aufweist, da sie dieses mehr oder weniger kontinuierlich weiterentwickelt. Das Neue aber – und darin v. a. die *κωνός*-Bestandteile des Neuen – zeichnet sich durch wesentliche Opposition aus, die darüber hinaus vorläufig noch nicht einmal umwertet, weil sie in Opposition zur Systematik eines Wertsystems selbst steht. Das Neue hat oppositionellen Charakter zumindest teilweise, die Innovation aber hat ihn nicht.

An anderen Stellen wiederum gelingt Groys die präzise Begriffsverwendung des Neuen und gleichzeitig die implizite, hier vorgenommene, Unterscheidung zur Innovation. So schreibt er nur eine Seite später: „Dem planenden und strategisch arbeitenden Verstand wird grundsätzlich die mangelnde Fähigkeit zugeschrieben, wirklich Neues hervorzubringen, da er nur vom Gedanken an Erfolg und Vorteil beherrscht werde.“³⁷ Die Sinnfrage gerät bei Groys damit zur Wertfrage.

„Die Frage nach dem Sinn der Innovation ist wiederum die Frage nach dem Verhältnis dieser Innovation zur außerkulturellen Realität und gehört somit schon selbst zur Ökonomie der Innovation. Nicht der Sinn der Innovation ist für die Kultur relevant, sondern ihr Wert.“³⁸

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., S. 33.

³⁷ Ebd., S. 34.

³⁸ Ebd., S. 64.

Wert, selbst wenn er hier von Groys als ökonomischer bezeichnet wird, meint allerdings (noch) nicht monetären Wert, sondern das kulturelle Gefüge von Archiven und Innovation bzw. deren Verhandlungsschauplatz.

„Die Innovation ist also Umwertung der Werte, Lageveränderung von einzelnen Dingen hinsichtlich der Wertgrenzen, welche die valorisierten kulturellen Archive vom profanen Raum abtrennen. Aus dieser Sicht erscheint die Innovation vom üblichen Begriff der Kreativität abzuweichen, der eine schaffende Wirkung von außerkulturellen Kräften als den Ursprung des Neuen intendiert.“³⁹

Wird nebenbei das Kreierende der Kreativität auch noch trennscharf von der Innovation abgetrennt, so übertritt diese gleichzeitig die Grenze zum Neuen, das als Innovation sowohl kontinuierlich wie bruch- und sprunghaft in Erscheinung tritt. Innovation bedeutet für Groys „eine Strategie, die eine positive mit einer negativen Fortsetzung der Tradition dergestalt verknüpft, daß sowohl die Kontinuität wie auch der Bruch mit der Tradition dabei mit maximaler Deutlichkeit und Intensität formuliert werden“.⁴⁰ Dies allerdings sind Aspekte des Neuen, während die Innovation aufgrund ihrer wesensnotwendigen Realisierung immer nur positiv auftritt. Abermals verstellen Begriffsverwechslungen den Weg in die tiefere künologische Betrachtung. Bevor Groys' dann, auch sprachlich, abgeleitet in ein Pamphlet ideologischer Wertdebatten – diese dann immer weniger nietzscheanisch und zunehmend monetär sich entwickelnd –, formuliert er noch den kritischsten Satz seines Buches, indem er darauf hinweist, „daß die Imitation der Innovation nicht von der Innovation selbst unterschieden werden kann“.⁴¹

Die Unmöglichkeit Innovation von ihrem eigenen Schein, d. h. von diesem ausschließlich und alleine, abzutrennen, führt den Innovationsdiskurs zur Schwerpunktsetzung auf das Verhältnis von Technik und Wissenschaft im Rahmen des Ordnungsprinzips. Diese Debatte wird mitunter hitzig geführt, etwa wenn Adorno schreibt, „[w]ährend alle Aktionen mathematisch ausgerechnet werden, nehmen sie zugleich etwas Stupiden an“⁴², oder wenn Uwe Wirth es als epistemologischen Gemeinplatz ausweist, „daß das Neue, also die ‚Entdeckung‘, die ‚Erfindung‘, der ‚Einfall‘, nicht planbar ist“.⁴³ Dem Verhältnis von Bedürfnis und Produktion nicht unähnlich,

³⁹ Ebd., S. 66. – „Jede radikalere Innovation organisiert das kulturelle Gedächtnis neu und entfernt Dinge aus ihm, die bislang dort aufbewahrt wurden.“ Ebd., S. 111.

⁴⁰ Groys: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, 1992, S. 87f.

⁴¹ Ebd., S. 130.

⁴² Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 2014, S. 121.

⁴³ Wirth: Das Neue als witziger Einfall bei Kant, Jean Paul und Peirce, 2002, S. 55.

ist es der gesichtete technische Fortschritt, welcher auf Wissenschaft und Denken einwirkt und es drängt dahin seine Methode, sein eigenes Fortschreiten über alle Bereiche auszuspannen, wie es einmal Aufgabe des Mythos war, oder genauer, wie es der mythologische Aspekt des technischen Fortschritts heute erledigt.

„Daß zwischen der Welt der modernen Technik und der archaischen Symbolwelt der Mythologie Korrespondenzen spielen, kann nur der gedankenlose Betrachter leugnen. Zunächst wirkt das technisch Neue freilich allein als solches. Aber schon in der nächsten kindlichen Erinnerung ändert es seine Züge. Jede Kindheit leistet etwas Großes, Unersetzliches für die Menschheit. Jede Kindheit bindet in ihrem Interesse für die technischen Phänomene, ihre Neugier für alle Art von Erfindungen und Maschinerien die technischen Errungenschaften an die alten Symbolwelten.“⁴⁴

Benjamin spricht diesbezüglich mit Verweis auf die spätkapitalistische Glasarchitektur in seinem *Passagenwerk* von der Durchsichtigkeit technischer Gestaltungsformen und der Proportionalität von Fortschritt und Gelingen der Technik auf der einen und dessen gesellschaftlichem Inhalt auf der anderen Seite.⁴⁵ „Es gibt sogar Anzeichen dafür, daß dieser Gegensatz zwischen Wissenschaft und Technik tiefe soziale Ursachen hat, denn fast keiner bisher aufgetretenen Gesellschaft ist es gelungen, beide gleichzeitig zu fördern.“⁴⁶ Daß die heutige Gesellschaft in der Ausgestaltung von Wissenschaft und deren Orientierung an der Innovation als Ergebnis und Produkt orientiert ist, belegen nicht zuletzt Kuhns Deutungen zur Messung im alltagswissenschaftlichen Forschungsgeschehen.

„Der Erfolgreiche beweist seine Fähigkeiten, aber durch Erzielung eines Ergebnisses, von dem die gesamte wissenschaftliche Gemeinschaft vorab angenommen hatte, daß es eines Tages jemand erzielen würde. Sein Erfolg besteht nur im expliziten Aufzeigen einer *zuvor impliziten* Übereinstimmung zwischen Theorie und Welt. Es ist nichts Neues über die Natur zutage gekommen.“⁴⁷

⁴⁴ Benjamin: *Das Passagen-Werk*, 2020, S. 576.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 581.

⁴⁶ Kuhn, Thomas S.: *Die Beziehungen zwischen Geschichte und Wissenschaftsgeschichte*, in: Krüger, Lorenz (Hg.): *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt am Main 1978, S. 211.

⁴⁷ Kuhn: *Die Funktion des Messens in der Entwicklung der physikalischen Wissenschaften*, 1978, S. 267.

Ähnlich interpretiert Löwith Bruno Bauers Sicht auf den damals gegenwärtigen philosophischen Akademiebetrieb: „Die Universitäten, führt Bauer weiter aus, sind reizlos geworden, ihre philosophischen Lehrer sind nur noch Reptenten antiquierter Systeme; sie bringen nicht mehr einen einzigen neuen Gedanken hervor, der die Welt, wie früher, bewegen könnte. Die allgemeine Not der Zeit, ein geistiger und ökonomischer ‚Pauperismus‘ hat das

Innovation tritt somit zwischen das Neue in seiner Paradoxie des Werdens und seiner Versinnbildlichung als kreativer Prozess auf der einen Seite und dem Produkt in seiner wertsteigernden ökonomischen Erfolgsabhängigkeit auf der anderen. Tilo Eilebrecht stellt unmissverständlich klar: „Als Schlüsselfaktor zum wirtschaftlichen Erfolg in der heutigen ökonomisch-gesellschaftlichen Situation wird die Innovation angesehen, die Entwicklung neuer Produkte und Verfahrensweisen, für deren Zustandekommen Kreativität entscheidend ist.“⁴⁸ Es stellt sich dahingehend weiterhin die känologische Frage, ob Produkte und Waren überhaupt neu oder je *nur* innovativ sein können. Selbst die genannte Verfahrensweise zur Entwicklung „neuer Produkte“ lässt die auf das Ergebnis beschränkte Innovation immer wieder auf ihre Realisierung zurückkommen, oder Innovation ist nicht. „Neue“ Produkte sind demnach, sobald Produkte, innovative Produkte, nicht aber neue. Der känologische Rückschritt von der Innovation auf die Kreativität ist es schließlich, der für Eilebrecht über die Innovation selbst als auf das Produkt beschränktes Phänomen hinauszugehen vermag. So ist es eben die der Innovation zugrundeliegende Nutzbarkeit, welche aus dieser entfernt werden müsse, um zum Neuen zu gelangen. „Vielleicht erwächst aus der Aufmerksamkeit auf die Kreativität ein tieferes Verständnis des Entbergungsgeschehens selbst. Dazu muss sie freilich aus der Perspektive auf Nutzbarkeit herausgenommen und einer grundsätzlichen Umdeutung unterzogen werden.“⁴⁹ Känologisch ist dieser Schritt zwar nachvollziehbar und hilfreich, um das Neue anzuvisieren, doch wird damit der Bezirk der Innovation verlassen, der seinerseits nach känologischer Bestimmung verlangt. Wird Innovation als produktives Ergebnis nützlicher und geordneter Konsequenz von Kreativität verstanden, so beeinflusst das ihre gesellschaftliche Bewertung und damit die in der jeweiligen Gesellschaftsform daraus resultierende Verwaltung von Innovationen. Christoph-Friedrich Braun zufolge gelte eine „weitverbreitete Gleichsetzung von technischem Wandel mit technischem Fortschritt. Sie führt dazu, daß das Wort ‚Innovation‘ einen stets positiven Beigeschmack bekommt.“⁵⁰ Da die Organisation von Innovation ein derart hohes Niveau erreicht hat, gehe es nunmehr darum die Ordnung und Organisation selbst zu verwalten. „Nicht die Auswahl dessen, was verändert werden *kann*, sondern was verändert werden *sollte*, wird daher immer wichtiger.“⁵¹ Die Verwaltung oder das *Management* von Innovation stellen sich folglich in das Zentrum des Innovationsgeschehens selbst, womit Begriffe wie Produktivität aufgrund des

Interesse an den metaphysischen Studien aufgelöst.“ Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 1995, S. 122.

⁴⁸ Eilebrecht, Tilo: Kreativität und Technik. Zur gegenwärtigen Relevanz von Heideggers Technikdeutung, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005, S. 351.

⁴⁹ Ebd., S. 360.

⁵⁰ Braun: Immer schneller? – Immer mehr? – Immer neu? – Immer besser?, 1997, S. 311.

⁵¹ Ebd.

kontinuierlichen Charakters von Innovation in das Gegenteil dessen gekehrt werden, was sie einmal, etwa in Adornos Einführungsvorlesung in die Dialektik, bedeutet haben.

„Ein produktives Denken heute ist ganz sicher und ganz fraglos ein Denken in Brüchen, während ein Denken, das von vornherein nur auf die Einheit, auf die Synthese, auf die Harmonie aus ist, [...] sich notwendig damit begnügt, die Fassade dessen, was nun einmal ist, im Gedanken zu wiederholen und womöglich noch einmal zu bekräftigen.“⁵²

3.2.3. Innovationsmanagement

Das weiter oben bereits angeklungene Verhältnis von Produkt und Bedürfnis gelangt zur tonangebenden Durchsetzung, sobald die Debatte um Innovation schließlich übergeht von *Nutzbarkeit, Ordnung und Organisation* in die berufsmäßige und arbeitsteilige Ausgestaltung des Innovationsprozesses, in das *Innovationsmanagement*. Das Innovationsmanagement übernimmt die Verwaltung im Bestehenden, um Residuen des Neuen aus einem Kreativitätsprozess zurückzuholen ins Alte, so zwar, dass daraus eine ökonomische Wertsteigerung resultiert, die mit der alten Nietzscheschen Umwertung nichts mehr gemein hat.

„Bei *evolutionären* Innovationen, die auf Bekanntem aufbauen und schrittweise Verbesserungen bewirken, sind vor allem eine gute Planung und ein effektives Projektmanagement entscheidend. *Revolutionäre* Innovationen dagegen sind nur schlecht planbar. Sie erfordern starke, engagierte Persönlichkeiten – ‚Innovations-Champions‘ – mit Intuition, Risikobereitschaft und Durchhaltevermögen. Dafür bieten sie aber auch grundsätzlich neue Möglichkeiten zur Erfüllung der vorhandenen oder latenten Bedürfnisse der Kunden.“⁵³

Weyrich beschreibt ohne Umwege die Aufgaben und Herausforderungen des Innovationsmanagements. Dort, wo ihr die Arbeit leicht fällt, liegen die kleinen kontinuierlichen *véος*-Bewegungen. Sobald sich jedoch ein *κατ'όχ*-Neues der Ordnung und anschließenden Verwaltung sperrt, ist das Management, und das bedeutet dort eine verwaltende Bewertungs-Aristokratie, zum Handeln gezwungen, um das Neue auch wirklich in eine an den Bedürfnissen der Kunden ausgerichtete Innovation wandeln zu können. Die Frage nach der Bedürfnisproduktion wird während der Warenproduktion nicht gestellt. Es scheint, die „neuen“ Produkte gelten stets

⁵² Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 213.

⁵³ Weyrich: Was ist eine Innovation?, 1997, S. 42.

alten Bedürfnissen der Kunden, zumindest ihren bereits bestehenden. Dass die verwaltete Innovation überhaupt erst Kundenbedürfnisse aufkommen lassen könnte, wird für gewöhnlich nicht expliziert. Ebenso wenig übrigens, wie das hinter dem vorgeschobenen Kundenbedürfnis stehende Bedürfnis des Innovationsmanagements an der (eigenen) marktgebundenen Wertsteigerung. So ist es schließlich der Verwaltungsapparat des Innovationsmanagements selbst, welcher Interpretationshoheit über den Begriff des Neuen beansprucht.

„Mit dem Neuen ist vor allem die kulturelle Innovation gemeint, die in Form des ‚Plötzlichen‘ [nach Bohrer] und Schockartigen auftreten kann, sich auf das Aufbrechen von alltäglichen Routinen oder die ‚Umwertung‘ [nach Groys] bestehender Normen und Werte bezieht. Aus diesem Grund spielt das Neue auch in der Ökonomie eine zentrale Rolle, wo es nicht nur als ‚schöpferischer Zerstörung‘ [nach Schumpeter] oder wettbewerbliches ‚Entdeckungsverfahren‘ [nach Hayek] erscheint, sondern sich auch als unverzichtbarer Faktor im Organisations- und Kreativitätsmanagement wiederfindet [nach Pierer/Oetinger].“⁵⁴

Der Begriff des *Managements* ist hervorragend geeignet, einer negativen Definition des Neuen sich anzunähern. Vergessen werden darf dabei nicht, dass es sich bei jenen sich als „ökonomisch“ selbstbezeichnenden Pamphleten um bedeutende Teilnehmer am Diskurs um die Suche nach dem Neuen handelt. Ein großer Teil der Literatur zum Neuen gibt vor, dieses gleichermaßen *managen* zu können, wie es neuartigen Profitzuwachs durch *Optimierung der Lohnkosten* oder *Steuroptimierung* managen kann, mehr schlecht als recht die alten Begriffe von *Ausbeutung* und *Hinterziehung* überdeckend. So hat dieser im mangelhaftesten Sinne sophistische Euphemismuswettbewerb, soweit ersichtlich, bisher keinen Beitrag zur Suche nach dem Neuen liefern können – vielmehr gestaltet er unwürdige Dehnungen des Alten aus, die nur mehr oder weniger vom Alten abweichen. Wenn in einer kätologischen Studie zumindest gezeigt werden kann, dass ein sogenanntes „Management des Neuen“, wenn überhaupt, so nur zu desaströsen Ergebnissen in der Suche nach dem Neuen führen kann, so ist der derzeitige Stand des Diskurses schon weit übertroffen. Das heutige Diskursmonopol auf den Begriff des Neuen liegt nicht an den philosophischen Instituten, sondern wird, obwohl selbst ein philosophisches Phänomen, fachfremd gemanagt.

Das ist nicht zuletzt für die Suche nach dem Neuen von Bedeutung, da sich dessen Nebenphänomene nicht innerhalb philosophischer Fachdebatten wiederfinden, sondern vielmehr vom Verwaltungsapparat verteilt und zugeteilt werden. „Originalität und Kreativität stehen zwar

⁵⁴ Heidbrink: Das Neue in der Verantwortung, 2008, S. 145.

nicht auf Abruf zur Verfügung, aber man weiß zumindest, von wem man sie wann erwarten kann.“⁵⁵ Erwarten kann man die hier gemeinte Innovation eben an den durchbilanzierten und risiko-abgewogenen Stellen, wie sie der Innovationsmanager oder die Innovationsmanagerin festgelegt haben. Über die genaueren Topologien dieser Innovationserwartungen kann nur gemutmaßt werden. Heidbrinks Argumentationslinien zufolge, kann davon ausgegangen werden, dass Originalität und Kreativität, soll hier heißen Innovation, von, vom Innovationsmanagement ausgewählten, LeistungsträgerInnen kämen; Hayek hatte sich noch nicht gescheut das Wort Elite zu benutzen. Der Zeitpunkt ferner scheint ungewiss, aber es ist davon auszugehen und es soll darauf *vertraut* werden, dass die Träger dieser Verantwortung den Innovationsprozess pflichtgetreu *managen*.

Das grundlegende känologische Problem in Heidbrinks Ansatz lässt sich abermals auf eine mangelnde Begriffsarbeit zurückführen, weist dabei aber gleichzeitig auf eine durchaus relevante Herausforderung für die Känologie hin.

„Heute besteht das Problem nicht darin, dass Innovationen und Reformen ausbleiben, sondern in einem Übermaß stattfinden und damit selbst zu einem Problem geworden sind. Die Innovationsdynamik trägt zu einem Wildwuchs an nichtbeabsichtigten Folgen bei, die eine neue Organisation von Verantwortlichkeiten erforderlich macht[.]“⁵⁶

Die Herausforderung für die Känologie nämlich besteht innerhalb der Innovationsdebatte und ihrer Problematiken darin, nicht alles, was sich das Etikett „neu“ anheftet, unter das Phänomen des Neuen zu befassen, sondern vor allem dort, wo Innovation auftritt, besonders genau darauf zu achten, ob und wann das Neue vom Phänomen zur Managementstrategie verkommt. Denn dort, wo der benannte Wildwuchs und die nichtbeabsichtigten Folgen auftreten, wird stets das Neue im Innovationsprozess thematisiert, jenes Plötzliche, Schockartige und Zerstörerische. Doch spielt das Neue in den unbeabsichtigten Folgen schlicht keine Rolle mehr, da es längst in der Materialisierung als Innovation zurückgetreten ist. Was auf die Innovation beabsichtigt oder unbeabsichtigt folgt, ist Ergebnis der Managementleistung in der wertsteigernden Vermarktung des ursprünglichen Kreativitätsprodukts Innovation. Der Wildwuchs gründet folglich nicht im Neuen, noch nicht einmal in der Innovation selbst, sondern erst in den Fehlleistungen der Vermarktungsstrategien. Innovationsmanagement erschafft sich durch die eigenen Fehler ihre eigene Existenzgrundlage, indem sie den Selbstwiderspruch ihrer Aufgabe, das Neue als Altes

⁵⁵ Ebd., S. 146.

⁵⁶ Ebd., S. 148.

verwertbar zu machen, nicht als solchen wahrnimmt. Das Neue wird damit in der Innovationsverwaltung abgeschafft und entzieht sich vordergründig der philosophischen Beforschung, wie Heidbrink selbst negativ bestätigt.

„Letztlich geht es darum, durch die Zuschreibung von Verantwortung dafür zu sorgen, dass der Spielraum von Handlungsmöglichkeiten begrenzt wird und das Neue in das Vorfeld von unsicheren Entscheidungen verlagert wird, damit der Einfluss auf zukünftige Folgen gewährleistet bleibt.“⁵⁷

Welche Anmaßung gigantischen Ausmaßes, das Phänomen des Neuen in ein programmierbares und prognostizierbares Ereignis zu verwandeln, von dem schon im Vorhinein gesagt werden könne, wie es am günstigsten, d. h. am profitabelsten, zu managen sei. Just an dieser Stelle findet Hayek abermals Erwähnung in Heidbrinks Text: „der Zweck ist, die Menschen zu lehren, was sie in vergleichbaren zukünftigen Situationen überlegen sollen“.⁵⁸ Es drängt sich die Frage auf, wie es zu verstehen sei, dass gerade sich als innovativ und neu bezeichnende Schulen in Ökonomie, Philosophie und Politik, jene sind, die das Neue herunterdeklinieren zu einem planbaren und im Vorhinein bereits abgesteckten Restphänomen ohne Restrisiko. Die Schmähung dabei bleibt implizit: die Menschen wissen nicht mit dem Neuen umzugehen, also müssen Entscheidungsbefugte die Verantwortung und Verwaltung übernehmen. Woher das vermeintliche Wissen kommt, wohin die ManagerInnen zu entsenden sind, damit sie das Auftauchen des Neuen alsbald betreuen, bleibt ungewiss. Das Wissen über *Wer* und *Wo* und *Wann* des Neuen – als „erwartbar“ ausgewiesen – bleibt ohne philosophische Auseinandersetzung dem Management vorbehalten. Höchstes die Beantwortung der Fragen, *Wer* die neue (νέος) Ausgabe eines Mobiltelefons auf den Markt bringt, *Wann* und *Wo* es erscheint, kann beantwortet werden. Ein dürftiges, wenn auch durchaus gängiges zeitgenössisches Bild vom Phänomen des Neuen.

„Der Sinn der Verantwortung besteht darin, Lernprozesse im Umgang mit dem Neuen in Gang zu setzen, die ohne die Zuschreibung von Verantwortung ausbleiben würden. Für diese Zuschreibung müssen Wege und Verfahren gefunden werden, die an dem paradoxen Umstand ansetzen, dass Verantwortung gerade dort nötig wird, wo es keine klaren Zurechnungsregeln gibt. Verantwortung ohne Zurechnung bildet vor dem Hintergrund der rechtlichen und moralischen Praktiken westlicher Gesellschaften eine neuartige Entwicklung, die dazu beiträgt, nicht

⁵⁷ Ebd., S. 148f.

⁵⁸ Hayek: Die Verfassung der Freiheit, 2005, S. 100.

nur Verantwortung für Innovationen, sondern auch Verantwortung von Innovationen übernehmen zu können.“⁵⁹

Letztlich bleibt die Frage bestehen, ob, unter dem Vorzeichen der Umwertung der Werte, das Management fähig ist seine Sinngrundlage zu hinterfragen, d. i. die Wertsteigerung zu hinterfragen. Die Nietzschesche Umwertung aller Werte wird ausgedünnt bis zur Unkenntlichkeit des Neuen als verwaltete Wertsteigerung. Das Schütteln Nietzsches legt in der in die Zukunft reichenden Verwaltung jegliche Bewegung ab.

„Eine *Umwertung aller Werthe*, dies Fragezeichen so schwarz, so ungeheuer, dass es Schatten auf Den wirft, der es setzt – ein solches Schicksal von Aufgabe zwingt jeden Augenblick, in die Sonne zu laufen, einen schweren, allzuschwer gewordenen Ernst von sich zu schütteln.“⁶⁰

Innovationsmanagement aber ist der institutionalisierte Ernst, fernab jeden Sprunges und jeden Schüttelns, stets darauf bedacht jegliches *κατ'ός* aus dem Neuen zu entfernen und nur die sich der Kommodifizierung aufdrängenden Aspekte des *νέος*, dieses noch nicht einmal vollständig aufnehmend, mitzutragen. Die Versuchung Neues managen zu können, trifft Philosophie in all ihrer erkenntnistheoretischen Breite. Das Bedürfnis nach Management ist der Ausgriff in die unmögliche Totalität des Neuen. Es soll vollumfänglich nutzbar gemacht werden, wie der Mensch und die Arbeit und damit nicht zuletzt das Denken selbst.

„Was seit dem Aufkommen der großen Städte als Hast, Nervosität, Unstetigkeit beobachtet wurde, breitet nun so epidemisch sich aus wie einmal Pest und Cholera. [...] Alle müssen immerzu etwas vorhaben. Freizeit verlangt ausgeschöpft zu werden. [...] Der Schatten davon fällt über die intellektuelle Arbeit. Sie geschieht mit schlechtem Gewissen, als wäre sie von irgendwelchen dringlichen, wenngleich nur imaginären Beschäftigungen abgestohlen. Um sich vor sich selbst zu rechtfertigen, praktiziert sie den Gestus des Hektischen, des Hochdrucks, des unter Zeitnot stehenden Betriebs, der jeglicher Besinnung, ihr selber also, im Wege steht. [...] Das ganze Leben soll wie Beruf aussehen und durch solche Ähnlichkeit verbergen, was noch nicht unmittelbar dem Erwerb gewidmet ist.“⁶¹

⁵⁹ Heidbrink: *Das Neue in der Verantwortung*, 2008, S. 149.

⁶⁰ Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1999, S. 57.

⁶¹ Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 2014, S. 157.

Ebenso geschieht es mit dem Neuen innerhalb der Innovationsdebatte. Was wirklich neu ist und damit nicht bilanzierbar, wird ausgemerzt und was übrigbleibt, wird – dies der eigentliche k nologische Kritikpunkt – auch noch als Neues definiert. „Aus der Abschaffung des Besonderen wird auch noch h misch das Besondere gemacht.“⁶² Innovation ist damit vollumfänglich und positiv in der Ware aufgegangen. Innovation schließt immer Produktion mit ein, während Neues sich auch destruktiv realisieren kann. Genauer, bei der Realisierung ist die dem Phänomen des Neuen nachrangige Frage der geschichtlichen Realität bereits beantwortet und das Neue nicht mehr. Es liegt vor seiner Materialisierung als Produkt, vor seiner Warenform. Umso wichtiger ist es für die k nologische Forschung dem Neuen in seiner finalen Zurichtung zur Ware Beachtung zu schenken.

⁶² Ebd., S. 160.

3.3. Die Ware Neues

Das Neue als Ware bezeichnet den letzten Schritt der Werdensbewegung des Neuen vor seiner vollständigen Selbstaufhebung. Eine Teleologie des Neuen im Sinne von Warenproduktion degradiert es zum je schon Dagewesenen. Doch ist das zeitgenössische Credo der Objektivität von Marktmechanismen nichts anderes, als eine mehr oder weniger überzeugende, mehr oder weniger schlüssige und aus Sicht der Profitlogik subjektive Erzählung. Sich dem Objekt, der Sache des Neuen zuzuwenden, dies allein bedeutet der Warenproduktion schon Abfall aus der Marktlogik. So befragt die Känologie abschließend die Notwendigkeit der Selbstzerstörung ihres Phänomens in diesem letzten Schritt gesellschaftlicher Aneignung.

3.3.1. Produktion des verdinglichten Neuen

„Nichts hat innerhalb der verdinglichten Gesellschaft eine Chance, zu überleben, was nicht seinerseits verdinglicht wäre.“¹

Im Sinne Adornos ist die Verdinglichung des Neuen zur Ware gleichzeitig sein Überleben wie es sein Absterben, das vollständige Aufgehen im bestehenden Alten, ist. Die erste Frage an die Ware Neues stellt sich also seiner Produktion und deren Bedingungen. Es sind damit nicht die Produktionsbedingungen im Allgemeinen anvisiert, denn das bestehende Alte produziert ständig wieder Altes, welches nicht aus einem Neuen, noch nicht einmal mit einem Anspruch auf Neuheit, produziert wird. Thema ist die spezifische Produktion der Ware Neues, als solche kenntlich gemacht und – aus welchen Gründen auch immer – das Neue als Produktionsfaktor aufweisend. Kurz, es handelt sich bei der Produktion der Ware Neues zu allererst um die Produktion einer neuen Ware, von der sich Marktvorteile gegenüber der alten Ware, zu der sie in direkter Konkurrenz steht, erwartet werden. Sukale spricht in verallgemeinernder Weise davon, „dass unsere Wahrnehmung bezüglich neuer Objekte sehr konservativ ist. Neue Objekte müssen sich schon sehr massiv vom alltäglichen Wahrnehmungsgeschehen abheben, um auch ‚als neu‘ wahrgenommen oder erkannt zu werden“.² Der Bandbreite des alltäglichen Wahrnehmungsgeschehens bezüglich der Wahrnehmung des Neuen als etwas Neues sind dabei kaum Grenzen gesetzt, was die anfängliche Bewertung des Neuen aus der nachfolgenden Entstehung

¹ Adorno: Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», 2003, S. 286f.

² Sukale: Nichts Neues über Neues?, 2008, S. 25.

und Entwicklung einer neuen Ware zuweilen entkräftet oder gänzlich widerlegt. Geert Lovink etwa prognostiziert im Jahr 1997 dem Waren- und Produktionskomplex Internet keine wirtschaftliche Durchsetzungskraft.

„Die Zahlen stimmen, und viele Leute glauben tatsächlich noch daran, daß sich hier ein neuer großer Markt entwickelt. Ich sehe die wirtschaftliche Bedeutung nicht. Über Internet kann man, im großen Stil, nichts verkaufen. Einige Tätigkeiten, wie die Geldausgabe von einem Konto, lassen sich automatisieren. Daran ist und war nichts Menschliches. Dem Kunden kann aber niemand verständlich machen, wo nun sein Vorteil liegen soll, wenn eine Beratung oder irgendeine andere Dienstleistung über elektronische Geräte abgewickelt wird. Das können die klügsten Marketing-Strategen nicht ändern.“³

Abseits der grundlegenden Fehleinschätzung Lovinks sowie gleichzeitiger Modifizierungen des Internets hin zu seiner wirtschaftlichen Bedeutung, zeigt sich aus künologischen Perspektive einmal mehr die Hast und Voreiligkeit in der Bewertung des Neuen, von der fehlenden Bereitschaft zu seiner Erforschung ganz zu schweigen. Die Gefahr der vollständigen Fehleinschätzung des Neuen äußert sich in der Unterschätzung seiner Mannigfaltigkeit. Wird das Neue des Internets in Hinsicht auf seine wirtschaftliche Bedeutung einzig mit der persönlichen Beratung in einem Geschäftslokal in Verbindung gebracht und aus der vermeintlichen Unmöglichkeit des Internets auch diesem Bedürfnis einmal nachkommen zu können seine wirtschaftliche Unfähigkeit abgeleitet, so ist das einige Jahre später hinsichtlich des Internets peinlich und bedarf der Revision. Hinsichtlich des Neuen aber führt es darum schon zu einer wahrlich unkünologischen Betrachtung, als die ebenso fehlerhafte Interpretation der Dynamik des Neuen eben nicht revidiert wird, genauso wenig wie Rückschlüsse darauf getroffen werden, dass das Herunterbrechen auf Einzelphänomene dem Neuen in seiner Allgemeinheit nicht nur nicht gerecht wird, sondern vielmehr wesentlich widerspricht. Ekaterina Svetlova deutet dies, wenn auch weiterhin auf wenige Bereiche eingeschränkt, an.

„Mit anderen Worten, es reicht nicht, das Neue ausschließlich über die Zeitdimension, in den Kategorien ‚vorher – nachher‘ zu charakterisieren: Das Neue ist etwas, was es vorher nicht gab und nachher gibt. Es hat auch eine Sozialdimension: Etwas wirklich Neues erschafft die Bedingungen seiner Geltung in den Prozessen der sozialen Sinnstiftung.“⁴

³ Lovink, Geert: Der kurze Sommer des Internet, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997, S. 315.

⁴ Svetlova: Innovation als soziale Sinnstiftung, 2008, S. 175.

Mit dem Auftreten des Neuen als Ware schließlich entfaltet es sein Potential in jeglicher Hinsicht nicht nur auf deren Produktion, sondern ebenfalls auf die Produktion von Bedürfnissen, (sozialer) Sinnstiftung und nicht zuletzt auf die Produktion von Theorien und Wissenschaften über das Neue. Weite Forschungsbereiche beginnen dort über das Neue nachzudenken, wo es bereits nicht mehr neu ist. Erst in seiner Selbstaufhebung als Ware gelangt das Neue zuweilen in das Blickfeld der theoretischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Und nicht nur wird es erst dann, zu spät also, erkannt, es wird darüber hinaus einzig dem Markt, d. h. den jeweiligen gesellschaftlichen Zirkulationsmechanismen der Ware Neues, die Fähigkeit zuerkannt Neues überhaupt erst entstehen zu lassen.

„In diesem Beitrag wurde argumentiert, dass das Neue nicht in einem Bewusstsein entsteht und keine individuelle Leistung darstellt. Am Beispiel der Produktionsmärkte wurde gezeigt, dass eine unternehmerische Idee für die Entstehung eines neuen Gutes nicht ausreicht. Ein neues Gut entsteht bei der kollektiven Umwertung des Bestehenden, in den Resignifikationsprozessen am Markt. Das ‚verkannte‘ Neue wird bei der Sinnstiftung erkannt und zur Geltung gebracht.“⁵

Die Produktion der Ware Neues wird – wo erst am Ende der Entwicklung des Neuen angesetzt wird – zur Produktion des Neuen selbst stilisiert. Dies schließlich, die auf den Abschluss jeglicher Dynamik abzielende Bewertung des Neuen als Produkt, ist schließlich, seine eigene *Produktion als Ware*. Es scheint allzu selbstredend, doch ist es für die känologische Forschung von hoher Bedeutung, dass ihr Phänomen nicht einzig aus seinem eigenen Werden zur Warenform treibt, sondern dass vielmehr zuerst alle marktförmigen Betrachtungen des Neuen, von der Lenkung von Kreativität, des Managements von Innovation und schließlich bis zur propagierten Tatsache, dass Neue lasse sich letztlich nur in seiner Marktsituation analysieren, tatsächlich darauf hinauslaufen, dass das Neue nur noch als Ware zur Betrachtung kommen kann. Die känologische Kritik daran spricht nichts weiter aus, als den historisch-kritischen Hinweis auf jenen Umstand, dass Neues auch außerhalb seiner Warenform zur Betrachtung kam, kommt und wohl weiterhin kommen wird. Känologie ist damit – abermals – nicht das Aussortieren phänomenaler Schichten, denn das Neue bedarf auch einer Analyse als Ware, sondern die Warnung vor Analysemonopolen, wie dem Monopol des Marktes auf das Neue. Kommt das Neue nur innerhalb dieses Monopols zur Betrachtung, so wird niemand Wunder daran nehmen, dass nur

⁵ Ebd., S. 178.

als Ware über es gesprochen werden kann. Der Phänomenalität *sui generis* des Neuen wird damit jedoch nicht entsprochen. Diese Banalität während des Forschungsprozesses nicht zu vergessen, ist eine ebenso leicht verständliche wie nur aufwendig umzusetzende Aufgabe der Känologie. Gerade deshalb gilt es das für das Neue so wesentliche Moment seiner Produktion als Ware zu thematisieren.

Der Warencharakter des Neuen reicht in seinen diskursiven Ausprägungen von ausbeuterischen Phantasien bis zur tiefgehenden wissenschaftstheoretischen und wissenssoziologischen Analyse. So wird einmal das Neue ausschließlich dort erwartet, wo der Lohn nicht durch Tarife geregelt ist⁶, als ob sich das Neue v. a. aus der schlechten Entlohnung von Arbeit speise; dort also, wo sich die Profitsteigerung mittels Lohnkürzung zur neuartigen geistigen Veränderung proklamiert. Ein andermal wird Wissenschaftstheorie wissenssoziologisch ausformuliert und damit auf die Wirkung der Ware Neues in den Wissenschaften selbst hingewiesen. Feyerabend beispielsweise verdeutlicht den oft verdeckten und zuweilen gar vorsätzlich kaschierten Umstand, dass die Wissenschaften selbst, sobald marktförmig organisiert, einen Warencharakter aufweisen und somit sich zur Vermarktung als Ware gezwungen sehen; heutige Alltagswissenschaften haben „im Gegensatz zu den Wissenschaften, die ihnen vorangingen, jeden philosophischen Ehrgeiz aufgegeben und sind ein mächtiges *Geschäft* geworden, das das Bewußtsein der in ihm Tätigen beeinflusst“.⁷ Zuweilen wird jegliche vor dem materialen Ende liegende Dynamik des Neuen als Verschwendung von Energie und Zeit dargestellt.⁸ Es wird dabei ausschließlich auf den finalen Durchbruch des Neuen gesetzt, auf „einen Quantensprung mit hoher Geschwindigkeit. Gemächlich an kleinen Stellschrauben zu drehen, reicht nicht aus.“⁹ Die Warenform des Neuen erlangt Hoheit über dessen Diskurs. Ein Umstand, der wiederum dem

⁶ Vgl. Leibinger, Berthold: Mehr Unordnung im Unternehmen, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): *Wie kommt das Neue in die Welt?*, München/Wien 1997, S. 151.

⁷ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, 2013, S. 247.

Eine ebenso kühle Betrachtung des wissenschaftlichen Alltags lässt sich bei Kuhn nachweisen: „Ein Wissenschaftler, der zwischen zwei Theorien wählt, weiß normalerweise, daß seine Entscheidung einen Einfluß auf seine nachfolgende Forschungskarriere hat. Natürlich fühlt er sich besonders von einer Theorie angezogen, die konkrete Erfolge verspricht, für die Wissenschaftler üblicherweise Anerkennung erfahren.“ Kuhn, Thomas S.: *Objektivität, Werturteil und Theoriwahl*, in: Krüger, Lorenz (Hg.): *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt am Main 1978, S. 445.

⁸ Vgl. Oetinger; Pierer: *Novitas Ante Portas*, 1997, S. 9.

⁹ Ebd., S. 12.

Ganz anders noch zu lesen in Nietzsches *Morgenröthe*: „Soll eine Veränderung möglichst in die Tiefe gehen, so gebe man das Mittel in den kleinsten Dosen, aber unablässig auf weite Zeitstrecken hin! Was ist Grosses auf Einmal zu schaffen! So wollen wir uns hüten, den Zustand der Moral, an den wir gewöhnt sind, mit einer neuen Werthschätzung der Dinge Hals über Kopf und unter Gewaltamkeiten zu vertauschen, — nein, wir wollen in ihm noch lange, lange fortleben — bis wir, sehr spät vermuthlich, inne werden, dass *die neue Werthschätzung* in uns zur überwiegenden Gewalt geworden ist und dass die kleinen Dosen derselben, *an die wir uns von jetzt ab gewöhnen müssen*, eine neue Natur in uns gelegt haben.“ Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, 1999, S. 305.

Marktprinzip eine Vorreiterrolle in der Produktion des Neuen zuspricht. „Das Neue kommt in die Welt, wenn man den Neuerern Gedankenfreiheit gewährt und alles unterläßt, ihnen die Flügel der Kreativität zu stutzen. Hierbei ist die Wirtschaft weiter als die Gesellschaft.“¹⁰ Die Verdinglichung des Neuen als Ware ist schließlich nicht nur problematisch in der Beforschung des Neuen selbst, sondern darüber hinaus liegt darin eine indirekte Abwertung des Alten. Adorno weist in seinem Artikel zu George und Hofmannsthal auf ebenjenes technisch Massenhafte der Ware hin, welche zwar originär aufträte, da ihr aber sachlich bindendes Maß abhanden kommt, nur noch vom „dürre[n] Programm“ lebe, „vom alten loszukommen“.¹¹ Die Entwertung des Neuen als einzig durch Wert begriffene Ware, wirkt auf das Alte in gleichem Maße herabsetzend. „Das Hässliche dieser Frage, und damit freilich die Abwertung des Neuen überhaupt, ist urbürgerlich: aus Bekanntem soll nichts Unbekanntes, kein anderes hervorgehen können. Alle Steine des Spiels seien ausgespielt.“¹² Das Alte wird zur Unbeweglichkeit und damit letztlich zur Unproduktivität herabgewürdigt. Identität und starre Dichotomie kehren in der Moderne in noch weiter ausgeprägter Starrheit zurück, als sie die Eckpunkte des Streites zwischen Parmenides und Heraklit markierten. Werden, Dynamik und also die Dialektik des Neuen sind in dessen Warenform ausgeschlossen. Das Alte ist alt, das Neue ist neu, nichts sonst. „Den Identitätssatz durchschauen aber heißt, sich nicht ausreden lassen, daß das Entsprungene den Bann des Ursprungs zu brechen vermöchte.“¹³ Dieser Schritt des Neuen wird in seiner Ausgestaltung zur Warenform in all seinen Implikationen ausgesondert. Selbst bis auf den Kreativitätsbegriff zurückgehend wird versucht, dem Neuen produktivitätssteigernde technische Hilfsmittel zur Seite zu stellen.

„Kreativität ist keine Ware. Sie lässt sich nicht herstellen. Es lässt sich allenfalls Kreatives herstellen bzw. solches, das wir als kreativ bezeichnen. Computer – übrigens selbst das Resultat menschlicher ‚Kreation‘ – können uns dabei unterstützen, indem wir sie als Werkzeuge bzw. als technische Hilfsmittel einsetzen.“¹⁴

¹⁰ Sommer, Ron: Pioniergeist statt Regelungswut, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997, S. 166.

¹¹ Adorno, Theodor W.: George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel, in: Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften), S. 230.

¹² Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, 2022, S. 46.

¹³ Ebd., S. 47.

¹⁴ Reichenberger, Andrea Anna: Können Computer kreativ sein?, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005, S. 254.

Auch bei Peter Weibel ist zu lesen, dass „[v]on Bach bis Mozart, von Schönberg bis Schillinger [...] mathematische Hilfsmittel und sogar kleine mechanische Maschinen zur Herstellung musikalischer Kompositionen bekannt“¹⁵ seien, während Andrea Anna Reichenberger sogleich relativiert und den nur unterstützenden Charakter dieser Hilfsmittel betont.¹⁶ Reichenberger und Weibel behalten damit historisch recht und bestätigen hinlänglich, dass Kreativität keine Ware ist, doch übersehen beide die produktionsmäßige Ausrichtung, welche damit auf den Kreativitätsprozess zurückstrahlt. Die Produktion der Ware Neues bleibt einerseits der eigentliche Antrieb sich überhaupt mit dem Neuen zu beschäftigen und andererseits ist damit der Erforschung des Neuen aufgrund seiner Exklusivität als Ware nicht geholfen. Außer natürlich, der Produktion des Neuen als Ware würde vollumfänglich das Phänomen des Neuen selbst untergeordnet.

3.3.2. Konsumation des marktförmigen Neuen

„Das Neusein wird zum eigentlichen Wert- und Zahlungsargument.“¹⁷

Ist die Produktion der Ware Neues abgeschlossen, folgt alsbald ihre Konsumation. Benjamins Skizze der Entwertung von Briefmarken beschreibt die Konsumation des Neuen in eindrücklicher Weise.

„Zur Sensation: dieses Arrangement – die Neuheit und die sie chockartig befallende Entwertung – hat seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts einen eigentümlich drastischen Ausdruck gefunden. Die abgegriffene Münze verliert nichts von ihrem Wert; die abgestempelte Freimarke ist entwertet. Sie ist wohl das erste Wertzeichen, dessen Gültigkeit von seinem Neuheitscharakter unablässig ist. (Die Anerkennung des Werts fällt hier mit der Entwertung zusammen.)“¹⁸

Das Neue als produzierte Ware, einen letzten scheinbaren Rest seines Phänomens noch in sich tragend, wird schließlich in seiner Konsumation seinem Ende zugeführt. Neues wird zum Alten

¹⁵ Weibel, Peter: Die algorithmische Revolution. Zur Geschichte der Interaktiven Kunst (Broschüre), Zentrum für Kunst und Medientechnologie, Karlsruhe 2004.

¹⁶ „Dass Algorithmen zu künstlerischen Zwecken eingesetzt werden – ob in der Musik, der bildenden Kunst oder in anderen Kunstarten –, heißt nicht, dass sich die Künste in solchen auflösen. Dass Algorithmen verwendet werden, um mit ihrer Hilfe Kreatives zu schaffen, heißt nicht, dass Kreativität ein Algorithmus sei.“ Reichenberger: Können Computer kreativ sein?, 2005, S. 254.

¹⁷ Priddat, Birger P.: capitalismo nuovo. Netzwerke, modus socialis, Neuheit, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008, S. 183.

¹⁸ Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 695f.

und verliert damit jeglichen Wert. Wenn Horkheimer und Adorno schreiben, „[a]lles hat nur Wert, sofern man es eintauschen kann, nicht sofern es selbst etwas ist“¹⁹, so trifft das in ausgezeichneter Weise auf das Neue zu. Dieses treibt, von Identitätsdenken und Organisationsdrang zur Ware zusammengekürzt, hin zu seiner eigenen Entwertung, indem jeglicher Wert des Neuen, sein Neusein also, in der Konsumation versiegt. Adorno sieht darin, entgegen der mehrheitlichen Meinung innerhalb der Innovationsdebatte, wonach Neues immer schneller, mehr und innovativer auftritt, einen tendenziellen Rückgang des Neuen gerade wegen seiner verwaltend organisierten Ausgestaltung. Er spricht von einer...

„geschlossenen Welt in dem Sinn, daß eigentlich alles, was es eigentlich überhaupt an möglicher Erfahrung gibt, vorweg von den Menschen erfahren wird oder angesehen wird als ein bereits gesellschaftlich Präformiertes, daß eigentlich die Erfahrung des in einem ernsten, belasteten Sinn Neuen ausgeschlossen ist, daß die Welt, ökonomisch gesprochen, dazu tendiert, auf die einfache Reproduktion zurückzufallen und die erweiterte Reproduktion verkümmern zu lassen – eine Tendenz, die zumindest als Tendenz von vielen Ökonomen heute in der Tat ja bestätigt wird.“²⁰

Groys weiter oben angeführte Befürchtung, wonach sich die Imitation einer Sache bald nicht mehr von dieser selbst unterscheiden lasse, bestätigt sich auf nachdrückliche Weise am Phänomen des Neuen und seiner Warenform. Begründet sich in der Produktion der Ware Neues ihre Möglichkeit am Markt getauscht zu werden, so zwingt sie sich alsbald in ihrer Konsumation zur Reproduktion. Känologisch gesprochen: Das bestehende Alte entdeckt im Neuen eine Ware, die nicht nur dem Alten selbst Profit verspricht, sondern, einmal zur Konsumation gebracht, reproduziert werden kann. Die Ware Neues entspricht damit einem sich stets wiederholenden und selbstgenügsamen Alten, das keine Rücksicht auf das Phänomen des Neuen zu nehmen braucht, da es Souveränität erlangt hat, nicht nur über die Definition und Interpretation des Neuen, sondern außerdem über dessen, wie auch immer gearteten, gesellschaftlichen Austausch. Erst nachträglich kommt ein in der Warenform des Neuen wohlproduziertes und zur Konsumation vorbereitetes Neues hervor, ähnlich dem von Adorno bekanntlich sehr gescholtenen Aufbau positivistischer Wissenschaft und ihres *frame of reference*.

¹⁹ Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 2008, S. 167.

²⁰ Adorno: Einführung in die Dialektik (1958), 2017, S. 252.

„Es ist sehr charakteristisch, daß im allgemeinen, wenn ein solches frame of reference gefordert wird, dieses sich eigentlich gar nicht selber legitimieren soll, das heißt also, daß gar nicht verlangt wird, daß es sich selber, sei es aus einer Theorie oder sei es gar aus dem Material, auf das es bezogen wird, rechtfertigt, sondern man soll nur gewissermaßen überhaupt ein frame of reference haben, damit man in diesem Bezugssystem nun die jeweils gesammelten Fakten irgendwie unterbringen kann.“²¹

Adorno schickt sogleich hinterher, dass dieses Vorgehen gewisse Vorzüge der formalen logischen Eleganz genieße.²² Eine logische Eleganz, die Känologie nicht aufweist, nicht weil sie der Eleganz eine Absage erteilt, sondern weil ihr Phänomen keinem *frame of reference*, also keinen apriorischen Schablonen, genügen kann. Dies sich klar vor Augen bringend, erscheint die känologische Grundannahme, wonach sich das Phänomen des Neuen eben nicht vollständig aus formalisiertem und vereinheitlichendem Alten ableiten lässt, durchaus nicht mehr nur einfach thetisch, sondern vielmehr selbst eine gewisse logische Eleganz aufweisend. Da das Neue in seinem Hinausgreifen über das Alte, nicht aus diesem alleine verstanden werden kann, stellt umgekehrt das wesentlich aus dem Alten abgeleitete axiomatische Form- und Sprachsystem eine Einschränkung des Phänomens des Neuen dar, welche mit Vorsatz jene nicht-systematisierbaren καινός-Aspekte aus dem Neuen ausschließt, wonach die Känologie *auch* fragt.

Mehr noch, Känologie folgt darin der kritisch-dialektischen Ansicht, wonach der Formalismus selbst seinem Anspruch ewiger, klarer und bestimmter Wahrheit nicht gerecht wird, da er sein gegenläufiges Moment, die Mythologisierung des eigenen Wissens, nicht nur nicht ausschließt, sondern aktiv befördert. Der Formalismus als *frame of reference* werde „zu einer Art von Glaubensbekenntnis, wie leer und nichtig es auch sei.“²³ Formalistische Sicherheit des Wissens und der Wahrheit unterliege dem eigenen Sicherheitsbedürfnis. „[D]as frame of reference ist sozusagen die szientifische Gestalt der neuen Geborgenheit und ist auch ungefähr genausoviel wert wie diese.“²⁴ Känologie auf der anderen Seite – der scheinbar grenzenlose Interpretationsspielraum des Neuen belegt das – muss auf jene Sicherheit verzichten, um sich seinem Phänomen widmen zu können. Känologie bestimmt nicht das Neue, sondern umgekehrt, das Neue ist, aus welchem heraus Känologie bestimmt wird. Adorno führt diese Grundhaltung in seiner Vorlesung aus dem Jahr 1958 als Grundbedingung dialektischen Denkens überhaupt ein, wenn er davon spricht, dass „nur der, der eigentlich von vornherein darauf verzichtet, daß ihm das

²¹ Ebd., S. 258.

²² Vgl. ebd., S. 259.

²³ Ebd., S. 259.

²⁴ Ebd., S. 260.

Denken, [...] etwas gibt, sondern der statt dessen dem Denken etwas geben will, nämlich sich selber, nur der sollte überhaupt mit der Dialektik sich einlassen“.²⁵ Die Hingabe an die Sache – in besonderer Weise trifft das auf die Sache des Neuen zu – stellt nicht nur die hauptsächliche känologische Herausforderung dar, sondern ist darüber hinaus die praktisch-philosophische Gemeinsamkeit von Phänomenologie und Dialektik, den beiden Fundamenten der Känologie.

Das von Adorno so nachdrücklich geforderte Hintenanstellen der Prüfung eines Gedankens auf seine Fähigkeit Ware werden zu können, ist nicht nur kritisch-intellektuelles Lippenbekenntnis, sondern gelebte Praxis, gelebte Praxis der Theorie. D. h. känologisch gewendet liegt ein Trugschluss vor, wenn behauptet wird, das Neue lasse sich *nur* und *gänzlich* aus seiner Warenform heraus wissenschaftlich erforschen und zu seinem Phänomen zurückübersetzen. Jener Trugschluss nämlich, dass Wissenschaft gegenüber dem Neuen, einen ewigen Standpunkt einzunehmen versucht – dieser wird meist fälschlich als Objektivität bezeichnet – und mit dem Versuch die Ware Neues aus dem Marktgeschehen herauszudeklinieren, über ihre eigene Warenform und ihre eigene Marktförmigkeit hinwegtäuscht

„Die Vorstellung, daß man in einzelnen Begriffen, dann einzelnen obersten Generalisierungen und obersten Wissenschaftsgebieten etwa, einer in sich ruhenden und festen Wahrheit teilhaftig werde, ist nämlich selber eigentlich nichts anderes als die Projektion der gesellschaftlichen Arbeitsteilung auf die Erkenntnis und schließlich, wenn Sie wollen, auf die Metaphysik.“²⁶

Die Klärung des Neuen aus seiner konsumfähigen Ware heraus ist folglich nur eine spezifische Möglichkeit sich dem Neuen anzunähern, ebenso wie die hier dargestellte umgekehrte Entwicklung hin zur konsumfähigen Ware nur eine Möglichkeit ist känologische Forschung zu betreiben. Es verhält sich jedoch so, dass das Neue gemeinhin die Nutzenfrage zu beantworten gezwungen wird. Meldet sich Neues an, wird sogleich gefragt: Welchen Nutzen hat es? Wozu sich dem Neuen widmen?²⁷

Letztlich bleibt die Frage, was mit dem Neuen geschehen muss, damit es konsumierbar wird. Der Großteil wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Neuen folgt diesen Fragen nach Konsumierbarkeit, weshalb sich Känologie zuallererst dieser Realität des Diskurses stellen muss und angehalten ist, zu zeigen – genealogisch zuweilen – welchen Entwicklungsschritt das Neue

²⁵ Ebd., S. 274f.

²⁶ Ebd., S. 295.

²⁷ „Wir stoßen auf die Kernfragen des Neuen: Warum? Wofür?“ Oetinger; Pierer: *Novitas Ante Portas*, 1997, S. 26. – Exemplarisch steht für die Weigerung, sich dem Phänomen ausschließlich auf diese Art zu nähern, Husserls *Krisis*-Schrift.

als konsumtionsfähige Ware darstellt. Hierbei ergibt sich, dass der Konsum nur ein Moment des Neuen in seiner wissenschaftlich-wirtschaftlich-gesellschaftlichen Entwicklung abbildet. Dies herauszustellen ist notwendig, um das Neue und all seine impliziten Veränderungen des Bestehenden aus dem Korsett der Kosten-Nutzen-Rechnung zu entheben. Oetinger und Pierer etwa schreiben: „Wer ändert, gibt irgendwo etwas auf und/oder nimmt jemand anderem etwas weg.“²⁸ Das mag auf das Neue zutreffen, doch es trifft nur dann zu, wenn das Neue *ausschließlich* in seinem warenmäßigen Handel zur Betrachtung kommt. Einer umfassenden Wesensanalyse des Neuen können derartige Verdinglichungen, Überhöhungen und letztlich Metabasen lediglich diskursiv-genealogische Ansatzpunkte zur Kritik an der spezifischen Definition eines Teilaspekts des Neuen liefern. Denn das Neue als Ware bezeichnet nicht nur die Überhöhung des Warencharakters zum bestimmenden Moment des Neuen, sondern vermindert dieses selbst zur Austauschbarkeit mit anderen Waren. Es bestimmt das Neue anhand eines Äquivalenzprinzips.

Das Äquivalenzprinzip bedeutet nicht nur, dass alle Waren dem Fetisch der Austauschbarkeit ausgeliefert werden, worunter auch die Arbeit, mithin das kreative Schaffen, gedrängt wird, sondern dass alles fungibel gemacht wird. Das führt dazu, jeglichen Fortschritt worin und wohin auch immer, als Rückschritt für „die andere Seite“, respektive das Alte, zu missdeuten. Das mythische Prinzip von der globalen Balance, die nur gibt, sofern sie nimmt und umgekehrt, wird nicht zuletzt auch von der in ihrem Nutzen widersprüchlichen Verfassung des Neuen historisch Lügen gestraft und ist nichts weiter als ein ideologisches Herrschaftsinstrument, ausformuliert, um das Neue in Sinne der Interessen den Alten fügsam zu machen. „Das Neue lebt von den ‚Kunden‘“²⁹ ist aus känologischer Sicht nichts weiter, als der Ausdruck des Bedürfnisses sich das Neue zunutze zu machen, formuliert aus der Sicht jener, die es zur Ware heruntergebracht haben. Abermals und gerade an dieser Stelle meldet sich Nietzsche treffend zu Wort.

„Der Handeltreibende versteht Alles zu taxiren, ohne es zu machen, und zwar zu taxiren *nach dem Bedürfnisse der Consumenten*, nicht nach seinem eigenen persönlichsten Bedürfnisse; ‚wer und wie Viele consumiren diess?‘ ist seine Frage der Fragen. Diesen Typus der Taxation wendet er nun instinctiv und immerwährend an: auf Alles, uns so auch auf die Hervorbringungen der Künste und Wissenschaften, der Denker, Gelehrten, Künstler, Staatsmänner, der

²⁸ Ebd., S. 13.

²⁹ Oetinger, Bolko v.: East is West and West is East, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997, S. 80.

Völker und Parteien, der ganzen Zeitalter: er fragt bei Allem, was geschaffen wird, nach Angebot und Nachfrage, *um für sich den Werth einer Sache festzusetzen.*³⁰

In besonderer Weise trifft das auf das Neue zu, welches im Zuge seines „Taxierens“ seine Auflösung findet. Die Konsumation als Ware ist die Grenze des Phänomens des Neuen. Danach kann nicht mehr von ihm als von einem Neuen gesprochen werden. Nietzsche stellt darüber hinaus klar, dass die Konsumation durchaus nicht auf monetäre Bereiche der Gesellschaft beschränkt war und ist; „was man ehemals ‚um Gottes willen‘ that, thut man jetzt um des Geldes willen, das heisst um dessen willen, was *jetzt* am höchsten Machtgefühl und gutes Gewissen giebt“.³¹

Die Konsumierbarkeit des Neuen als Ware führt nicht zuletzt zur vordergründig kritischen Bewertung der Gegenwartsgesellschaft und -kultur als einer zum Neuen nicht fähigen. Groys zufolge entspringe aus dieser Skepsis die Frage, „ob in der extrem mechanisierten Kultur unserer Zeit das Neue überhaupt noch möglich ist“.³² Währenddessen weist er eindrücklich auf den Umstand hin, wonach Neues nicht erst in der globalisierten und vielfach bereits als post-industriell bezeichneten Gegenwartssituation kommodifiziert werde, sondern dessen Warencharakter die gesamte Moderne hindurch nachweisbar sei.³³ Groys entlarvt, seiner eigenen passagenweise beißenden Kritik nicht immer voll bewusst, das warenförmige Neue in seiner Dekadenz als Mode. „Das Neue tritt in der Geschichte meist als Mode auf.“³⁴ Er hält damit dem Wahrheits- und Ewigkeitsanspruch der produzierten Ware Neues dessen eigene Konsumation und Vergänglichkeit entgegen: „So hat entgegen der verbreiteten Meinung gerade das, was heute Mode ist, die größten Chancen, in der Zukunft erhalten zu bleiben – nicht als ewige Wahrheit, sondern als auf Dauer bewahrtes Charakteristikum einer bestimmten Zeit.“³⁵ Das warenförmige Neue gerät zum Zement der Unbeweglichkeit des Alten und Ältesten. „Das Neue ist wertvoller als das nur Differente, es beansprucht für sich gesellschaftliche Bedeutung und will für seine Zeit

³⁰ Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, 1999, S. 155f.

³¹ Ebd., S. 180.

Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle erwähnt, dass Nietzsche noch die Bedürfnisbefriedigung selbst in genealogische Relation setzt zur Bedürfnisproduktion: „Vielleicht wird man sich dabei besinnen, dass man an viele Bedürfnisse sich erst seitdem gewöhnt hat, als es so *leicht* wurde, sie zu befriedigen, – man wird einige Bedürfnisse wieder verlernen!“ Ebd., S. 185.

³² Groys: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, 1992, S. 29.

³³ „Die Interpretation des Neuen als Ergebnis einer Orientierung am Markt ist gar keine so neue Idee. Der Vorwurf, es strebe ausschließlich nach Geld und Erfolg, hat das Neue auch in der Moderne von Anfang an begleitet.“ Ebd., S. 33.

³⁴ Ebd., S. 45.

³⁵ Ebd., S. 45f.

Wahrheit sein.“³⁶ Es ist nicht mehr nur das nicht nur Differente, es steht schließlich als Modekonsum in keinerlei Differenz mehr zum Alten des Bestehenden. Selbst und gerade die sich besonders divers gebende Mode einer Zeit, vermag nicht aus der Konsumverpflichtung zu entkommen. Adorno zufolge stellt sie gar einen Stabilisierungsfaktor des Alten dar: „Was sich gebärdet, als zerstöre es die Fetische, zerstört einzig die Bedingungen, sie als Fetische zu durchschauen.“³⁷ Denn das Äquivalenzprinzip wird darin nicht zur Disposition gestellt. Es bleibt bestehen in seiner Tätigkeit des Messens und Vergleichens, nicht nur von Waren. „[D]er Äquivalententausch bestand von alters her gerade darin, daß in seinem Namen Ungleiches getauscht, der Mehrwert der Arbeit appropriiert wurde.“³⁸ Solange das Neue *nur* als Ware zur Betrachtung kommt, solange folgt es jenem Äquivalenzprinzip und ist damit selbst nichts anderes als – das Alte.

Das Äquivalenzprinzip des Neuen als Ware gilt mitnichten nur in der technologischen Warenkonsumation, sondern ebenso im Feld der wissenschaftlichen Forschung in ihren gegenwärtigen Bewertungskriterien der monetären Abwägung ihres Nutzens. Besonders gilt das für die Philosophie. Fällt ein philosophisches Interesse aus dem Rahmen unmittelbarer monetärer Verwertbarkeit und Konsumierbarkeit, so werden für dessen Erforschung in der Regel keine Forschungsmittel zur Verfügung gestellt. Auf der einen Seite folgt dies einer klaren ökonomischen Logik, nur aus der direkten und unmittelbaren Verwertbarkeit Nutzen zu ziehen, auf der anderen Seite ist es ebenso logisch ableitbar, dass Wissenschaft und Philosophie sich nur noch mit Waren beschäftigen können. „[D]er Marktwert verdrängt das Glück der Betrachtung.“³⁹ Wird im Phänomen etwas über seine Warenform Hinausgehendes entdeckt, liegt das Augenmerk nicht auf dessen Erforschung, sondern auf dessen Tilgung oder Eingliederung in das gewünschte Konsumierbare. Adorno, Heidegger und Löwith – nicht gerade ein geläufiger Dreibund – sind sich in dieser Frage einig.

„Vorgewiesenes soll fertig, abgeschlossen sein, wohl nach den Gepflogenheiten des Warentauschs, in dem der Kunde darauf insistiert, daß das ihm um den vollen Preis Gelieferte nun auch das gesamte Quantum Arbeit verkörpere, für welches er das Äquivalent zahlt; bleibt noch etwas daran zu tun, so fühlt er sich betrogen.“⁴⁰

³⁶ Ebd., S. 46.

³⁷ Adorno: Negative Dialektik, 2015, S. 92.

³⁸ Ebd., S. 150.

³⁹ Adorno, Theodor W.: Valéry Proust Museum, in: Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften), S. 181.

⁴⁰ Adorno: Drei Studien zu Hegel, 2022, S. 357.

Neues, sobald es zur Konsumation gereicht wird, enthält nichts mehr, was den Bedürfnissen des Alten zuwider sein könnte. Das Neue wird überhaupt erst zur Konsumation freigegeben, wenn es restlos zum Alten bereits geworden ist. Am Äquivalenzprinzip orientierte Warenproduktion (und die daran geknüpfte Ideologie) unterscheidet nicht zwischen wissenschaftlichen Theorien, philosophischer Forschung oder den Erfolgen technologischen Fortschritts.

„Man hat über alles und jedes nach der gleichen Art des Meinens eine Meinung. Jede Zeitung, jedes illustrierte Blatt, jedes Rundfunkprogramm bietet heute alles in der gleichen Weise dem einförmigen Meinen an. Die Gegenstände der Wissenschaften und die Sache des Denkens werden in der selben Gleichförmigkeit verhandelt.“⁴¹

Der vermeintliche und reale Wert liegt dabei im Meinen des Marktes. Während Heidegger Warenzirkulation noch allzu individualistisch denkt, in ihrer Wertrelativität in Tausch und Konsumation aber treffsicher ist, verweist Löwith auf das umfassende Äquivalenzprinzip, welches als Prinzip der Äquivalenz eben alles vergleichbar und tauschbar macht. „Selbst die geistige Produktion wird zur Ware, das Buch zu einem Artikel des Büchermarkts.“⁴² Für eine Erforschung des Neuen ist das deshalb problematisch, weil bei einem über Epochen, Kulturen und Schuldifferenzen hinweg präsentem Phänomen, wie jenem des Neuen, eine Verengung des Gesamtphänomens auf ein so eng begrenztes Spezifikum, wie seine Selbstaufhebung als Ware, offensichtlich nicht dem Forschungsbedürfnis und einem Streben nach Erkenntnis, sondern nur dem Konsumationsbedürfnis entsprechen kann.

„Die Radikalisierung in der Betonung des Neuen verzerrt aber nicht nur eine angemessene Sachbestimmung des Neuen, sie hat auch zu Folge, daß seine historische Abgrenzung gegen vorhergegangene Positionen vieldeutig, oft fast beliebig wird und daß umgekehrt tatsächlich bestehende Zusammenhänge nicht in den Blick kommen.“⁴³

Schmitts Hinweis ist bedeutsam, weil er das Vergessen des Wissens über das Neue, als oppositionelles Anderes in der Antike, als Gut an sich in der Renaissance, als Provokation in der Ästhetik des 19. Jahrhunderts, usw. herausstellt, als Folge zeitgenössischer Überhöhung und

⁴¹ Heidegger: Was heißt denken?, 1984, S. 57f.

Selbst bei Derrida findet sich das zu Geld geronnene Äquivalenzprinzip noch ausgedrückt als das gemeinsame Maß inkommensurabler Gegenstände. Vgl. Derrida: Grammatologie, 1983, S. 516.

⁴² Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 1995, S. 170.

⁴³ Schmitt: Die ‚Wende des Denkens auf sich selbst‘ und die Radikalisierung des Begriffs des Neuen in der Neuzeit, 2002, S. 35.

Überlagerung. Das Neue ausschließlich als Ware zu betrachten führt nicht zuletzt zu einer perspektivischen Verengung in Hinblick auf die Geschichte des Neuen; von der Selbstbeschränkung des Zugriffes auf das Gesamtphänomen ganz abgesehen. Wird der Fokus auf die Warenform des Neuen noch zurückprojiziert auf Epochen *vor* der Warenproduktion, dann wird selbst Nietzsches Argument der absterbenden Zeitlichkeit in den Bann der Überzeitlichkeit des Marktes überwiesen.

„Habt ihr nicht gemerkt, dass jedes neue gute Werk, so lange es in der feuchten Luft seiner Zeit liegt, seinen mindesten Werth besitzt, — gerade weil es so sehr noch den Geruch des Marktes und der Gegnerschaft und der neuesten Meinungen und alles Vergänglichen zwischen heut und morgen an sich trägt? Später trocknet es aus, seine ‚Zeitlichkeit‘ stirbt ab — und dann erst bekommt es seinen tiefen Glanz und Wohlgeruch, ja, wenn es darnach ist, sein stilles Auge der Ewigkeit.“⁴⁴

3.3.3. Ausfall aus der Warenform

Das Neue aber, in seiner raumzeitlichen Position ebenso unstet, wie in seiner Phänomenalität nicht abschlusshaft gegeben, lässt sich auch von seiner Warenform nicht zur Gänze vereinnahmen. Es bricht oder fällt heraus aus seiner Warenform überall dort, wo seine Nutzbarmachung nicht total gelingt, oder, wo *κατ'ός*-Aspekte des Neuen sich allzu weit vom Bestehenden entfernen. Denn das Neue, ist allen Vereinnahmungen zum Trotz, eben nicht gänzlich einzunehmen als Ware, als zur Konsumation freigegebenes Produkt.

„Jedes Programm muß bis zu Ende abgesehen, jeder best seller gelesen, jeder Film während seiner Blütetage im Hauptpalast beguckt werden. Die Fülle des wahllos Konsumierten wird unheilvoll. Sie macht es unmöglich, sich zurechtzufinden, und wie man im monströsen Warenhaus nach einem Führer sucht, wartet die zwischen Angeboten eingekeilte Bevölkerung auf den ihren.“⁴⁵

Das Neue als Gesamtphänomen verstanden, verweigert sich ebendeshalb einer vollumfänglichen Verdinglichung, weil es aufgrund seines Restes an nicht der Ware angleichbaren Aspekten aus dieser herausfällt und nicht vertreten werden kann von seiner Konsumation. „Vertretbarkeit

⁴⁴ Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, 1999, S. 296.

⁴⁵ Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 2014, S. 134.

unterwirft die Gedanken derselben Prozedur wie der Tausch die Dinge. Das Inkommensurable wird ausgeschieden.“⁴⁶ Da das Neue immer *auch* etwas Inkommensurables in sich trägt, fällt es aus der Warenform bzw. wird aus dieser ausgeschieden. Analytisch betrachtet, ist das der Grund dafür, dass das Neue als Ware restloses Altes ist. Känologisch gewendet bedeutet das aber ein Kriterium der phänomenalen Einzigartigkeit des Neuen, dahingehend, als sein dem *status quo* oppositionelles Moment nicht gänzlich veralten kann. Levinas etwa zieht hierzu das Moment des Spiels heran, das aus dem Korsett der Zweckgerichtetheit ausbricht. „Die Suspendierung oder die Abwesenheit des Endzwecks hat eine positive Seite: die interesselose Freude am Spiel.“⁴⁷ Das Werk, eine Gestalt des Neuen, entstehe „inmitten der Abfälle der Arbeit“.⁴⁸ Auch Groys belegt den Ausfall aus der Warenform und sieht sogar darin seinen herausragenden „innovativen“ Werkcharakter, wobei Groys dabei nicht auf die zwischen Kreativität und Ware liegende Materialisierung des Neuen abzielt, sondern auf dieses selbst.

„Der van-Gogh-Komplex erklärt übrigens auch, warum die kulturökonomische Logik nicht zu einer Logik des Marktes reduzierbar ist. Der kommerzielle Erfolg eines Künstlers oder eines Theoretikers läßt in der Regel vermuten, daß sein Werk nicht innovativ genug ist, weil es sofort von der großen Masse verstanden wurde.“⁴⁹

Umgekehrt verweist Benjamin auf das Bedürfnis nach dem warenförmigen Neuen in der Moderne, d. i. der kapitalistischen Warenproduktion und seiner die Gesellschaft verwaltenden Marktmechanismen. In dieser Gestalt stehe gar die Definition des Modernen „im Zusammenhang des immer schon Dagewesenen. Die immer neue, immer gleiche Heide-landschaft bei Kafka (Der Prozeß) ist kein schlechter Ausdruck dieses Sachverhalts“.⁵⁰ Känologie hat hinsichtlich der modernen Gestalt des Neuen, als mit Neu-Gier auf seine Warenform abzielendes Teilphänomen, ein Augenmerk auf das Immergleiche des Neuen zu legen.

„Das ‚Moderne‘ die Zeit der Hölle. Die Höllenstrafen sind jeweils das Neueste, was es auf diesem Gebiete gibt. Es handelt sich nicht darum, daß ‚immer wieder dasselbe‘ geschieht, geschweige daß hier von der ewigen Wiederkunft die Rede wäre. Es handelt sich vielmehr darum,

⁴⁶ Ebd., S. 146.

⁴⁷ Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, 2014, S. 189.

⁴⁸ Ebd., S. 255.

⁴⁹ Groys: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, 1992, S. 111.

⁵⁰ Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 675.

daß das Gesicht der Welt gerade in dem, was das Neueste ist, sich nie verändert, daß dies Neueste in allen Stücken immer das Nämliche bleibt.“⁵¹

Das Ewig-Gleiche, welches mit dem Werbeslogan des Allerneuesten wirbt, das ist Benjamin die Hölle. Es ist die pure Sensation des Neuen als Ware, die die Gesellschaft vor ihrem eigenen Blick auf ihre Geschichte hindere; und letztlich stellt die Geschichtslosigkeit des in der Neugier begehrten Neuen auch das größte Hindernis künftiger Forschung dar. Zumindest trifft das auf bestehende marktförmig organisierte moderne Gesellschaften zu. In ihnen wirke das Neue wie traumhafter Schleier.

„Das träumende Kollektiv kennt keine Geschichte. Ihm fließt der Verlauf des Geschehens als immer Nämliches und immer Neuestes dahin. Die Sensation des Neuesten, Modernsten ist nämlich ebensosehr Traumform des Geschehens wie die ewige Wiederkehr alles Gleichen.“⁵²

Dabei ist, wo von Fortschritt, Innovation und technischem und gesellschaftlichem Wandel gesprochen wird, gerade im Hinblick auf (wissenschafts-)historische Quellen, der zum Prinzip erhobene Nutzen weit davon entfernt eine überhistorische Konstante zu bilden. Kuhn zufolge müsse für eine Entkräftung der Nutzenmaxime nicht weit zurückgegangen werden in der europäischen Wissenschaftsentwicklung.

„Man erinnere sich, wie unwichtig es Leonardo war, ob die von ihm erfundenen mechanischen Geräte auch wirklich gebaut werden konnten; oder man vergleiche die Schriften von Galilei, Pascal, Descartes und Newton mit denen von Bacon, Boyle und Hooke. Nützlichkeitsabwägungen kommen zwar in beiden Gruppen von Schriften vor, doch nur in der zweiten stehen sie im Mittelpunkt, und das könnte einen Hinweis auf den letzten wichtigen Unterschied zwischen der klassischen und den Baconischen Wissenschaften geben.“⁵³

⁵¹ Ebd., S. 676. – Das führe laut Benjamin zur gesellschaftlichen Hybris stets an der Moderne und damit am Ende der Zeit zu stehen: „Es hat keine Epoche gegeben, die sich nicht im exzentrischen Sinne ‚modern‘ fühlte und unmittelbar vor einem Abgrund zu stehen glaubte. Das verzweifelt helle Bewußtsein, inmitten einer entscheidenden Krisis zu stehen, ist in der Menschheit chronisch. Jede Zeit erscheint sich ausweglos neuzeitig. Das ‚Moderne‘ aber ist genau in dem Sinne verschieden wie die verschiedenen Aspekte ein und desselben Kaleidoskops.“ Ebd., S. 677.

⁵² Benjamin: Das Passagen-Werk, 2020, S. 678f.

⁵³ Kuhn, Thomas S.: Mathematische versus experimentelle Traditionen in der Entwicklung der physikalischen Wissenschaften, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978, S. 110f.

Die Frage nach dem *Wozu?* in ihrem ausschließlich zweckgerichteten Sinne ist, zumindest innerhalb des känologisch relevanten Forschungsbereichs, eine im doppelten Sinne am *vέος* orientierte Forschungsmaxime. Erstens fragt sie ausschließlich nach dem kontinuierlich-evolutionär darstellbaren Neuen in seiner Retrospektive. Zweitens ist die Frage selbst ein *vέος*-Neues, da einfach zu dokumentieren ist, dass ihre Ausgestaltung zur Maxime höchstens die letzten vierhundert Jahre europäischer Geistesgeschichte einnimmt; in ihrem spezifischen Auftreten als Aufforderung zur Warenproduktion gar nur die letzten zweihundert Jahre. Möchte Känologie über die Reproduktion des, in der Warenform des Neuen begründeten Sensation heischenden, Ewiggleichen des Bestehenden hinaus das Neue beforschen, so muss sie sich von der Ausschließlichkeit des Nutzenprinzips befreien und diesen Teilaspekt des Neuen zu ebendiesem herabbringen.

„Wenn man den Gedanken sofort an seiner möglichen Verwirklichung mißt, so wird die Produktivkraft des Denkens davon gefesselt. Praktisch zu werden vermag wahrscheinlich nur der Gedanke, der nicht durch die Praxis, auf die er unmittelbar anwendbar sein soll, bereits vorweg restringiert ist. So dialektisch, würde ich denken, ist das Verhältnis von Theorie und Praxis.“⁵⁴

Känologie vermag mit diesem Schritt Philosophie als Praxis zu werden, eben weil sie nicht im Vorhinein auf das Ergebnis ihrer Handlung festlegbar sein kann. Känologie findet im Bestehenden nicht das Gesamtrepertoire der zur Herausstellung ihres Phänomens notwendigen Inhalte. Das Neue kann nicht – alles deutet darauf hin – *einzig und vollständig* aus dem Alten abgeleitet werden.

„Denken ist, an sich schon, und vor allem besonderen Inhalt, Negieren, Resistenz gegen das ihm Aufgedrängte; das hat Denken vom Verhältnis der Arbeit zu ihrem Material, seinem Urbild, behalten. Ermuntert die Ideologie heute mehr denn je den Gedanken zur Positivität, so registriert sie klug, daß eben diese dem Denken konträr sei und daß es des freundlichen Zuspruchs sozialer Autoritäten bedarf, um den Gedanken zur Positivität zu dressieren.“⁵⁵

Damit erweist sich Känologie letztlich nicht nur als Beforschung eines dem Bestehenden opponierenden Phänomens, sondern darüber hinaus stets selbst als kritisches Analyse- und Synthesebestreben. In ihrer Opposition und Kritik darf Känologie jedoch den *status quo* von

⁵⁴ Adorno: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, 2014, S. 84.

⁵⁵ Ebd., S. 237.

Wissenschaft und Philosophie nicht einfach überspringen, sondern eben in ihrer direkten Bezugnahme darauf ist ihre Kritikfähigkeit zu messen. Stellt die Ware Neues nun dessen Selbstaufhebung dar und scheint es unangebracht über dieses Nicht-Mehr des Neuen als Ware zu sprechen, so begründet der kritische Charakter der Känologie gerade beim Neuen als Ware anzusetzen. Denn schließlich stellt innerhalb von warenförmig organisierten Phänomenen, wie es das Neue sein *kann*, gerade die schlussendliche Brüchigkeit seiner Warenform einen zwingenden Einstieg in dessen philosophische Beforschung dar. Adorno hat diesen Umstand, auf die Kunst begrenzt zwar, schon in der *Ästhetischen Theorie* in nur drei Sätze gegossen.

„Das Originale darf der objektive Name jeden Werkes heißen. Ist aber Originalität historisch entsprungen, so ist sie auch mit dem historischen Unrecht verflochten: mit der bürgerlichen Prävalenz der Konsumgüter auf dem Markt, die als immergleiche ein Immerneues vortäuschen müssen, um Kunden zu gewinnen. Doch hat Originalität, mit ansteigender Autonomie der Kunst, wider den Markt sich gekehrt, auf dem sie einen Schwellenwert nie überschreiten durfte.“⁵⁶

⁵⁶ Adorno: *Ästhetische Theorie*, 2017, S. 258.

4. Fazit

Die vorliegende Arbeit am Phänomen des Neuen versteht sich als einleitender Aufbau der Känologie. Damit verfolgt sie zwei Ziele. Einerseits handelt es sich um die Etablierung eines neuen philosophischen Begriffes, der Känologie. Andererseits gilt der Hauptumfang dieser Untersuchung der erst beginnenden Problematisierung des Phänomens des Neuen. Das Neue wurde bisher noch nicht in vergleichbar systematischer Weise thematisiert. Hauptverantwortlich dafür ist der Umstand, dass das Neue nicht als eigenständiges und besonderes Phänomen angezeigt wurde.

Um die systematische Betrachtung des Neuen vorzunehmen, ist die Arbeit in drei Abschnitte geteilt, die jeweils ein eigenes Teilergebnis hervorbringen.

Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit der Geschichte des Neuen. Einleitend wird vor allem auf Quellen aus der griechischen Antike und den Umstand Bezug genommen, dass das Altgriechische zwei Wörter für das Neue kennt: νέος und καινός. Anhand der Zuordenbarkeit unterschiedlicher und zuweilen gegenläufiger Momente innerhalb des Phänomens des Neuen, lassen sich die ersten Differenzierungen und Dynamiken des Neuen formulieren. νέος bezeichnet dabei temporale Aspekte des Neuen. Es entwickelt sich kontinuierlich aus dem Alten und löst dieses beim Auftreten des Neuen nicht ab. καινός andererseits bezeichnet qualitative Aspekte des Neuen. Es steht in einem inhaltlichen Gegensatz zum Alten und löst dieses beim Auftreten des Neuen ab. Die beiden Begriffe für das Neue stellen den ersten und weitreichendsten Analyserahmen der Känologie dar. Wird das Neue in der griechischen Antike zwar nicht systematisch analysiert, so lässt sich doch anhand der griechischen Quellen äußerst ergiebige Material schöpfen für die heutige känologische Erforschung des Neuen. Die nebeneinanderstehenden Wörter νέος und καινός belegen dies.

Als weiteres Charakteristikum stellt sich die spezifische Werdensmetaphysik des Neuen heraus. Exemplarisch Bezug nehmend auf die ontologische Opposition von Heraklit und Parmenides, weist das Neue sich als Phänomen aus, das präziser behandelt werden kann in Hinblick auf das *Werden*, anstatt in Hinblick auf das *Sein*. Dieses Werden wiederum ist gekennzeichnet von einer brüchig-brechenden Sprunghaftigkeit. Bis in die zeitgenössische Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte hinein werden auf das Neue zurückführbare Aspekte jener Werdensmetaphysik die Debatte um kontinuierliche und nicht-kontinuierliche Wissenschaftsentwicklung bestimmen. Gelangt das bezeichnete Werden des Neuen innerhalb seiner (wissenschaftlichen) Entwicklung zur Wirkung, so tritt das Neue in der Gestalt des Fortschritts auf. Der

Fortschritt zeigt sich als resümierender Vermittler kontinuierlicher und diskontinuierlicher Bewegungsmomente an. Im Fortschrittsbegriff selbst wirken unterschiedliche Kräfte des Neuen, sodass zerstörende Komponenten, fehlende Richtungsbestimmungen und normative Hoffnungen nebeneinander auftreten, während sich dessen eigener Begriff von Fortschritt in seinem *Fort* jeglicher Teleologie entledigt. Das Neue erweist sich in seiner Wirkung als Fortschritt als äußerst unbestimmt. Das Gegenteil ist der Fall, wenn das Neue mit einem eindeutigen Ziel versehen wird. Das geschieht etwa in der Eschatologie und ihrer Totalisierung des *καίνος*-Aspektes des Neuen. Das Neue wird darin in seiner Neuheit derart überspannt, dass es gleichzeitig das Letzte ist. Wird dabei zwar das Neue der eigentlichen philosophischen Erforschung entzogen, so zeigt der eschatologische Blick gleichzeitig eine zentrale Komponente des Gesamtphänomens Neues auf, nämlich dessen Vorläufigkeit. Damit gelangt der erste Abschnitt zur Geschichte des Neuen dahingehend zu einem Abschluss, als die unterschiedlichen und teils antagonistischen Teilaspekte des Neuen nicht nur herausgestellt, sondern als wesentliche Idiosynkrasien des Neuen und seiner Dynamik aufgedeckt werden. Darauf erst gründet der Problemcharakter und die Phänomenalität des Neuen.

Der zweite Abschnitt widmet sich der Methode. In Abgrenzung zur *Neologie* erweist sich dabei der Name *Känologie* als wissenschaftlich praktikabel und inhaltlich präzise, um eine Methode zur Erforschung des Neuen zu bezeichnen. Das Werden des Neuen stellt spezifische Herausforderungen an die Methode. So gilt es methodologisch dem Phänomen dahingehend zu entsprechen, als die Methode selbst eine dem Werden und der Dynamik angemessene Ausgestaltung erfährt. Die Känologie stützt sich dabei einerseits auf die dialektische Methode, wie sie von Hegel formuliert und von Adorno weiterentwickelt wird. Andererseits bezieht Känologie Anleihen bei der Methode der Phänomenologie, namentlich der Husserlschen. Aus der gegenseitigen Ergänzung beider Pionierleistungen ergeben sich für die Känologie vier methodologische Hauptelemente.

Erstens bezieht die Känologie aus human-epistemologischen Gründen die Position der *ersten Person Singular*. Das Neue tritt damit auf als intentional, aktual und perspektivisch bestimmtes Phänomen. *Es* wird von einer ersten Person Singular erkannt, darin intentional, es wird von einer ersten Person Singular *erkannt*, darin aktual und es wird *von* einer ersten Person Singular erkannt, darin perspektivisch.

Zweitens wird Känologie bestimmt durch ihre Ablehnung des Primats des Datums bei gleichzeitiger Integration des Wesens. Känologie schreitet *vom Datum zum Wesen*. Abermals aus dem Werdenscharakter des Neuen folgend, erweist sich das Phänomen des Neuen, als in der

Exklusivität messender Daten unzulänglich repräsentiert. Um der Kontingenz des Neuen zu genügen, wird deshalb dem quantitativen Datum das qualitative Wesen zur Seite gestellt.

Das eingeschlossene Dritte wiederum benennt das dritte Hauptelement der Känologie. Hauptaugenmerk liegt dabei auf dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Kommt dieses Gesetz bei der Erforschung des Neuen zur Anwendung, so bedeutet das letztlich eine Beschränkung des Neuen auf das Alte. Um der Offenheit des Phänomens des Neuen zu genügen, darf sich die angewandte Methode folglich nicht vollends verschließen, weshalb der Satz vom ausgeschlossenen Dritten außer Kraft gesetzt wird.

Die vierte und letzte Stütze der känologischen Methode bezeichnet das *Subjekt-Objekt-Verhältnis*. Das *Subjekt-Objekt* stellt den Kulminationspunkt von *erster Person Singular*, der Entwicklung vom Datum zum Wesen und dem *Einschluss des Dritten* dar. Aufgrund seiner Vermittlung von Betrachtung und Betrachtetem garantiert es einerseits das Korrektiv zu sein gegen Übersteigerungen der drei vorhergehenden methodologischen Grundmotive, andererseits garantiert es aus demselben Grund die Werdensbewegung des Neuen. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis nämlich bringt zutage, dass sich das Phänomen des Neuen ändert bzw. ändern kann, sobald es als Forschungsobjekt herangezogen wird.

Nachdem die *Geschichte des Neuen* nachgezeichnet und die *Methode der Känologie* aufgerichtet ist, gilt es das *Material des Känologie* in Augenschein zu nehmen. Waren die ersten beiden Abschnitte wesentlich notwendige Schritte in der Herauentwicklung der Känologie, so markiert der dritte Abschnitt ein kontingentes und partikulares Vorhaben mit einem dementsprechenden Ergebnis.

Das Neue, sobald es in den Formen seiner Materialisierung zur Betrachtung kommt, ist gebunden an äußere Faktoren, die das Wesen seiner Phänomenalität in der einen oder anderen Weise beeinflussen. Der vorliegende Fall folgt der Entscheidung, dass es für den ersten materialen Versuch der Anwendung von Känologie sinnvoll ist, das Neue innerhalb dessen zu analysieren, wo es offensichtlich benannt wird, sein Diskurs direkt Stellung bezieht und daher ein breites Feld philosophischer Quellen zur Verfügung steht. Die erste känologische Analyse widmet sich der europäischen Moderne, d. h. der Entwicklung des Neuen von der Kreativität der Aufklärung bis zur vollständigen Subordination unter geltende Marktmechanismen. Diese Bewegung wird anhand von drei Schritten vollzogen.

Erstens widmet sich die Känologie dem Thema *Kreativität*. Beginnend bei der *creatio ex nihilo*, als der vollumfänglichen kreativen Handlung, gelangt die Untersuchung über den *Zufall*, als der behelfsmäßigen Erklärung des Unerklärbaren, bis zum *Einfall*, anhand dessen die

Bewegung des Neuen innerhalb der Kreativitätsdebatte zu ergiebiger känologischer Betrachtung gebracht werden kann.

Im zweiten direkt weiterentwickelten Schritt rückt *Innovation* ins Zentrum des Interesses. Anhand des Innovationsbegriffes lässt sich zeigen, inwiefern das Neue ausgehend von seiner *Nutzbarmachung* sowie *ordnenden und organisierenden* Vorgängen schließlich im *Management* von Innovation mündet.

Daran anschließend wird drittens und letztens das Neue als *Ware* untersucht. Als kreative Handlung mittels Innovationsprozesse zur Warenform gebracht, weist das Neue wiederum drei spezifische Handlungsfolgen auf. Erstens wird das Neue in seiner *Produktion* als Ware gesichtet, zweitens in seiner *Konsumation* und letztens in seinem *Ausfall aus der Warenform*.

Innerhalb der vorliegenden Materialauswahl bezeichnet das Neue nicht nur ein Attribut besonders profitabler Waren und Güter, sondern entwickelt sich darüber hinaus selbst zu einem der Warenform angepassten Phänomen, dessen Gedeih oder Verderb der jeweils aktuellen Marktlogik unterworfen ist. Gerade der Ausfall aus der Warenform ist es jedoch, der, unter den vorfindlichen Bedingungen, das Neue in seiner Phänomenalität ausweist. Es sei jedoch abermals darauf hingewiesen, dass die Materialanalyse des Neuen kontingent und variabel ausf llt, je nach gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen, darin der Känologie nicht phänomenal immanenten, Aspekten. Wohl hat Känologie ihr materiales Interesse in dieser Kontingenz zu suchen und zu finden. Die vorliegende Arbeit stellt nur *ein* Beispiel einer materialen k nologischen Analyse dar. Hauptaugenmerk lag und liegt weiterhin auf einer philosophiehistorischen Untersuchung des Begriffes des Neuen und einer daraus entwickelten und diesem entsprechenden Methode.

Die letzte Konsequenz der ewigg ltigen Antwort auf die Frage *Was ist das Neue?* muss Känologie schuldig bleiben. Sie schuldet es ihrem Phänomen. Känologie ist in diesem Sinne vielmehr konsequenzfreies Philosophieren, da sie nur den dynamischen Momenten ihrer jeweiligen philosophischen, philosophiehistorischen und methodologischen Anleihen Beachtung schenkt. Sie sucht nach einem belastbaren Begriff des Neuen, der die Breite des Phänomens abdeckt, auch wenn damit der Begriff seiner Definition verlustig geht. Doch ist das Phänomen des Neuen augenscheinlich und offensichtlich derart variabel und dynamisch, dass, sobald nur einige wenige scheinbar paradoxe Aspekte des Neuen benannt werden, das Vorhaben undurchführbar und unsinnig ist, sagen zu wollen: *Das ist das Neue*.

Wenn es eine Konstante des Neuen gibt, dann ist es das Hervorrufen des Staunens. Was, wenn nicht das Staunen, die Fundamentalemotion der alten Griechen, könnte den ausgewiesenen philosophischen Gehalt des Neuen besser illustrieren?

Känologie ist Tatsachenforschung.

Es geht ihr um die Erforschung der Sache des Neuen in seiner Tat.

5. Siglenverzeichnis

Für bezeichnete antike Quellen werden, wenn nicht anders ausgewiesen, folgende Ausgaben herangezogen:

Aischylos

Die Eumeniden (Aischyl. Eum.) – Aischylos: Die Eumeniden, in: Zimmermann, Bernhard (Hg.): Tragödien, Mannheim 2011.

Der gefesselte Prometheus (Aischyl. Prom.) – Aischylos: Der gefesselte Prometheus, in: Zimmermann, Bernhard (Hg.): Tragödien, Mannheim 2011.

Die Perser (Aischyl. Pers.) – Aischylos: Die Perser, München 1944.

Platon

Werke: in 8 Bänden; griechisch und deutsch, Günther Eigler (Hg.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.

Vorsokratiker

„DK“: Diels, Hermann / Kranz, Walther (Hgg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bände, 6. Auflage, Weidmann, Berlin 1951/1952.

Bibel

Einheitsübersetzung von 1980.

Homer

Homer: Ilias, Akademie Verlag, Berlin 2013.

6. Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, in: Adorno, Theodor W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel, Frankfurt am Main 2022 (Gesammelte Schriften 5).
- : Drei Studien zu Hegel, in: Adorno, Theodor W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel, Frankfurt am Main 2022 (Gesammelte Schriften 5).
- : Spengler nach dem Untergang, in: Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften 10.1).
- : Veblens Angriff auf die Kultur, in: Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften 10.1).
- : Bach gegen seine Liebhaber verteidigt, in: Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften 10.1).
- : Charakteristik Walter Benjamins, in: Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften 10.1).
- : George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel, in: Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften 10.1).
- : Valéry Proust Museum, in: Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften 10.1).
- : Einführung in die Dialektik (1958), Frankfurt am Main 2017.
- : Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main 2017 (Gesammelte Schriften 7).
- : Negative Dialektik, Frankfurt am Main 2015 (Gesammelte Schriften 6).
- : Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, Frankfurt am Main 2014.
- : Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main 2014 (Gesammelte Schriften 4).
- : Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in: Soziologische Schriften 1, Frankfurt am Main 2003 (Gesammelte Schriften 8).
- : Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», in: Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main 2003 (Gesammelte Schriften 8).
- : Die Idee der Naturgeschichte, in: Philosophische Frühschriften, Frankfurt am Main 1973 (Gesammelte Schriften 1).

Aischylos: Der gefesselte Prometheus, in: Zimmermann, Bernhard (Hg.): Tragödien, Mannheim 2011.

–: Eumeniden, in: Tragödien, Mannheim 2011.

–: Die Perser, München 1944.

–: Der gefesselte Prometheus, in: Werke, Stuttgart 1845.

Althaus, Claudia: Das Wunder des Neuanfangs – Zum Verhältnis von Natalität, Handeln und Freiheit bei Hannah Arendt, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Ammon, Sabine: Welterzeugung als kreativer Prozeß – Überlegungen zu Nelson Goodmans konstruktivistischer Theorie des Verstehens, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Anders, Günther: Wesen und Eigentlichkeit, namentlich bei Heidegger, in: Anders, Günther: Über Heidegger, München 2001.

–: Die Trotz-Philosophie: ‚Sein und Zeit‘, in: Anders, Günther: Über Heidegger, München 2001.

–: Frömmigkeitsphilosophie, in: Anders, Günther: Über Heidegger, München 2001.

Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 2013.

–: Nicht mehr und noch nicht – Hermann Brochs ‚Der Tod des Vergil‘ (1946), in: Lützel, Paul Michael (Hg.): Briefwechsel 1946 bis 1951, Frankfurt am Main 1996.

–: The Life of the Mind, San Diego/New York/London 1978.

Bader, Günter: Alles neu – Eine poetisch-theologische Reflexion über Schöpfung und Neuschöpfung, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Bailer-Jones, Daniela: Was ein Phänomen ist und wie es sich verändert; die Entdeckung extrasolarer Planeten, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Bartels, Jeroen: Vorwort, in: Bartels, Jeroen (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln 1986.

Baudelaire, Charles: Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen, Stuttgart 1984.

Bedorf, Thomas: Verordnete und stiftende Kreativität. Von den Schwierigkeiten, politische Ordnungen zu erfinden, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Beekes, Robert: Etymological dictionary of Greek, Leiden/Boston 2010.

Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk, Frankfurt am Main 2020 (Gesammelte Schriften 5).
–: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, Frankfurt am Main 1991 (Gesammelte Schriften).

Bergson, Henri: The creative mind. An introduction to metaphysics, Mineola (N.Y.) 2007.

Beutel, Albrecht: Neologie. Versuch einer terminologischen Verständigung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche (118 (4)), 2021, S. 422–453.

Binnig, Gerd: Warum ist es einfach, kreativ zu sein?, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1, Frankfurt am Main 1976.

–: Geist der Utopie, München/Leipzig 1918.

Borges, Jorge Luis: Das Aleph. Erzählungen 1944-1952, Frankfurt am Main 2014.

–: Fiktionen. Erzählungen 1939-1944, Frankfurt am Main 2009.

Braun, Christoph-Friedrich v.: Immer schneller? – Immer mehr? – Immer neu? – Immer besser?, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Bubner, Rüdiger: Wie alt ist das Neue?, in: Moog-Grünewald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Coenen, Lothar; Haacker, Klaus (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Witten 2010.

Dege, Martina: Biographische Arbeit – Überlegungen zum kreativen Schreiben im Philosophieunterricht, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005.

Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, München 1992.

–: Nietzsche und die Philosophie, München 1976.

–; Guattari, Félix: Was ist Philosophie?, Frankfurt am Main 2000.

Derrida, Jacques: Kraft und Bedeutung, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 2016.

–: Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 2016.

–: ‚Genesis und Struktur‘ und die Phänomenologie, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 2016.

–: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 2016.

–: Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 2016.

–: Grammatologie, Frankfurt am Main 1983.

Diggle, James (Hg.): The Cambridge Greek Lexicon, Cambridge 2021.

Dilthey, Wilhelm: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Stuttgart 1990 (Gesammelte Schriften 5).

–: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Leipzig/Berlin 1931 (Gesammelte Schriften 8).

–: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Leipzig/Berlin 1927 (Gesammelte Schriften 7).

–: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Leipzig/Berlin 1922 (Gesammelte Schriften 1).

Dodds, Eric R.: Der Fortschrittsgedanke in der Antike, Zürich/München 1977.

Eilebrecht, Tilo: Kreativität und Technik. Zur gegenwärtigen Relevanz von Heideggers Technikdeutung, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Ein protestantischer Theologe: Über die heutige und künftige Neologie, Jena 1792.

Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang, Frankfurt/Main 2013.

Figal, Günter: Rückbindungen des Neuen – Überlegungen zur Rettung einer Kategorie der Moderne, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Fink, Eugen: Vergegenwärtigung und Bild, in: Husserl, Edmund (Hg.): Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 11, Halle (Saale) 1930.

Flechtheim, Ossip K.: Futurologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1984, S. Sp. 1153-.

Forsythe, William: Das ist ja die Natur aller veränderlichen Dinge: daß sie sich ändern lassen, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France 2. Dezember 1970, Frankfurt am Main 2010.

–: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt am Main 1987.

Frank, Gustav: Geschichte der Protestantischen Theologie, Leipzig 1875.

Freud, Sigmund: Die Widerstände gegen die Psychoanalyse, in: Werke aus den Jahren 1925-1931, Bd. 14, London 1948 (Gesammelte Werke).

Frisk, Hjalmar: Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1960.

Gadamer, Hans-Georg: Die Idee der Hegelschen Logik, in: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen 1987 (Gesammelte Werke 3).

–: Hegel und Heidegger, in: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen 1987 (Gesammelte Werke 3).

–: Hegel und die antike Dialektik, in: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen 1987 (Gesammelte Werke 3).

–: Die phänomenologische Bewegung, in: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen 1987 (Gesammelte Werke 3).

–: Plato, in: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen 1987 (Gesammelte Werke 3).

Gesang, Bernward: Der perfekte Mensch in einer imperfekten Gesellschaft – Die sozialen Folgen einer technischen Veränderung des Menschen, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Frankfurt am Main 1985 (Frankfurter Ausgabe 23/2).

Goleman, Daniel; Kaufman, Paul; Ray, Michael: Kreativität entdecken, München/Wien 1997.

Görling, Reinhold: Unerhörtes: Von der Epistemologie zu einer Ethik des Neuen, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Gottschalk-Mazouz, Niels: Auf dem Weg in die Wissensgesellschaft? Anforderungen an einen interdisziplinär brauchbaren Wissensbegriff, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005.

Grabner-Haider, Anton: Paraklese und Eschatologie bei Paulus, Münster 1968 (Neutestamentliche Abhandlungen 12).

Gracian, Balthazar: Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, Leipzig 1871.

Greenaway, Peter: Richtiges Kino kommt erst noch, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Greiner, Bernhard: Genie-Ästhetik und Neue Mythologie – Versuche um 1800, das Neue als Neues zu denken, in: Moog-Grünewald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Grimm, Jacob; Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, München 1984.

Groys, Boris: Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, München 1992.

Grunwald, Armin: Die Doppelfunktion der Ethik als Begrenzung und Orientierung wissenschaftlich-technischer Kreativität am Beispiel der ‚Verbesserung des Menschen‘, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Haarbeck, H.; Link, H.-G.; Thiele, F.: *καίνός*, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 1, Witten 2010.

–: *νέος*, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 1, Witten 2010.

Hagengruber, Ruth: Algorithmus und Kreativität, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005.

Hallich, Oliver: Analogie oder Interaktion? Zur Kreativität metaphorischen Sprechens, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005.

Handke, Peter: Langsame Heimkehr, Frankfurt am Main 1984.

Harbecke, Jens: Identität, Reduktion und das kausale Argument, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Harnack, Adolf v.: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1924.

Havemann, Robert: Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung, Frankfurt am Main 1971.

Hayek, Friedrich A. von: Die Verfassung der Freiheit, Tübingen 2005.

Heckhausen, Heinz: ‚Kreativität‘ – ein verbrauchter Begriff?, in: Gumbrecht, Hans-Ulrich (Hg.): Kreativität – Ein verbrauchter Begriff?, München 1988.

Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hamburg 2019 (Gesammelte Werke 27).

–: Wissenschaft der Logik II, Frankfurt/Main 2017 (TWA 6).

–: Wissenschaft der Logik I, Frankfurt/Main 2017 (TWA 5).

–: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Jenaer Schriften 1801-1807, Bd. 2, Frankfurt am Main 2016 (TWA).

–: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 2006.

–: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik, Frankfurt/Main 1986 (TWA 8).

–: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/Main 1986 (TWA 12).

–: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1986 (TWA 3).

Heidbrink, Ludger: Das Neue in der Verantwortung, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008.

Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/Main 2010.

–: Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main 2010.

–: Sein und Zeit, Tübingen 2006.

–: Bauen Wohnen Denken, Frankfurt am Main 2000 (Gesamtausgabe 7).

–: Was heißt denken?, Tübingen 1984.

Heidemann, Dietmar H.: Kann Erkenntnis kreativ sein? Die produktive Einbildungskraft in der Erkenntnistheorie und Ästhetik Kants, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Heine, Heinrich: Harzreise, in: Heine. Ein Lesebuch für unsere Zeit., Berlin/Weimar 1989.

Hilmer, Brigitte: Schellings Ethik der Kreativität, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Hilmes, Carola: Die Wahrheit liegt im Detail – Aspekte einer Dialektik des Neuen im Kontext der punctum-Theorie Roland Barthes', in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Ho, Tao: Das Herz, der Kopf, die Hand: Leidenschaft, Analyse, Produktion, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Hölderlin, Friedrich: Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, Frankfurt/Main und Leipzig 1979.

–: Brot und Wein, in: Gedichte, Stuttgart 1963.

Holz, Hans Heinz: Hinleitung zu den Problemen, in: Bartels, Jeroen (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln 1986.

–: Identität und Veränderung – Zur Problemgeschichte der Dialektik, in: Bartels, Jeroen (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln 1986.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 2008.

Hornig, Gottfried: Neologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel 1984, S. Sp. 718-.

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Den Haag 1976 (Husserliana 3).

–: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Nachwort, Den Haag 1971 (Husserliana 5).

–: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Den Haag 1954 (Husserliana 6).

–: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Halle (Saale) 1929.

Jansen, Ludger: Aristoteles und das Problem des Neuen: Wie kreativ sind Veränderungsprinzipien?, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005.

Jaspers, Karl: Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, München 1971.

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis, Göttingen 1988.

Kann, Christoph: Die Sprache des Neuen - Whiteheads terminologische Reflexionen, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008.

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Leipzig 1922.

Kao, John: Die Vorzüge der betrieblichen ‚Unordnung‘, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Keßler, Mario: Ossip K. Flechtheim. Politischer Wissenschaftler und Zukunftsdenker (1908-1998), Köln 2007 (Zeithistorische Studien. Herausgegeben vom Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam 41).

Kierkegaard, Sören: Die Wiederholung, München 2015.

–: Die Krankheit zum Tode, München 2015.

Körtner, Ulrich H. J.: Die letzten Dinge, Neukirchen-Vluyn 2014.

Kosík, Karel: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, Frankfurt am Main 1986.

Kronfeldner, Maria E.: Zum Begriff der psychologischen Kreativität als Basis einer naturalistischen Kreativitätstheorie: eine kompatibilistische Rekonstruktion von Originalität und Spontaneität, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/Main 2014.

–: Die Erhaltung der Energie als Beispiel gleichzeitiger Entdeckung, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978.

–: Die Wissenschaftsgeschichte, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978.

–: Die historische Struktur wissenschaftlicher Entdeckungen, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978.

–: Die Funktion des Messens in der Entwicklung der physikalischen Wissenschaften, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978.

–: Logik oder Psychologie der Forschung?, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978.

–: Bemerkungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978.

–: Die grundlegende Spannung: Tradition und Neuerung in der wissenschaftlichen Forschung, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978.

–: Die Beziehungen zwischen Geschichte und Wissenschaftsgeschichte, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978.

–: Objektivität, Werturteil und Theoriewahl, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978.

–: Mathematische versus experimentelle Traditionen in der Entwicklung der physikalischen Wissenschaften, in: Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt am Main 1978.

Küpper, Joachim: Tradiertes Kosmos und Neue Welt – Die Entdeckungen und der Beginn der Geschichtlichkeit, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Leibinger, Berthold: Mehr Unordnung im Unternehmen, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Lensink, Jos: Die Wahrheit der Dialektik als Dialektik der Wahrheit, in: Bartels, Jeroen (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln 1986.

Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg und München 2014.

Liddel, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart (Hg.): A Greek-English lexicon, Oxford 1996.

Lippe, Rudolf zur: Wandel und Bewegung: Das Neue als Ordnung im Zwischen – Eine Ankündigung, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008.

Lovink, Geert: Der kurze Sommer des Internet, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Hamburg 1995.

–: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1983 (Sämtliche Schriften 2).

Luhmann, Niklas: Über ‚Kreativität‘, in: Gumbrecht, Hans-Ulrich (Hg.): Kreativität – Ein verbrauchter Begriff?, München 1988.

Lukrez: Von der Natur, Berlin 2013.

Mahlmann, Theodor: Eschatologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1984, S. Sp. 740-.

Mahrenholz, Simone: Kritik des Denkens. Kreativität als Herausforderung für Erkenntnis- und Rationalitätskonzepte, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Marx, Karl: Thesen über Feuerbach, Berlin 1969 (MEW 3).

Mayer, Verena: Ist Kreativität naturalisierbar?, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005.

Mckelvey, Maureen: Ökonomische Evolution: Kleine, aber gravierende Veränderungen, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Mieth, Corinna: Zum Stellenwert der Kreativität in Staats- und Gesellschaftsutopien, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Moltmann, Jürgen; Rath, Norbert: Neu, das Neue, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel 1984, S. Sp. 725-.

Moog-Grünwald, Maria: Vorbemerkung, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Müller, Jörn: Nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas. Die Selbstbestimmung des Willens als konstitutives Moment göttlicher Kreativität bei Johannes Duns Scotus, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Nennen, Heinz-Ulrich: Ironie. Wie das Neue ins Denken kommt, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005.

Nestroy, Johann: Der Schützling, in: Hein, Jürgen; Hüttner, Johann; Obermaier, Walter u. a. (Hrsg.): Bd. Stücke 24/II, 7/1-107/21, Wien/München 1977 (Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe).

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, München 1999 (KSA 5).

–: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, München 1999 (KSA 6).

–: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, München 1999 (KSA 3).

–: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, München 1999 (KSA 5).

–: Nachgelassene Fragmente 1885-1887, München 1999 (KSA 12).

–: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, München 1999 (KSA 4).

–: Ecce homo. Wie man wird, was man ist, München 1999 (KSA 6).

–: Die fröhliche Wissenschaft, München 1999 (KSA 3).

Novara, Antoinette: Les Idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République, Paris 1983.

Oetinger, Bolko v.: East is West and West is East, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

–; Pierer, Heinrich v.: Novitas Ante Portas, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Overbeck, Franz: Bauer, Bruno, Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, in: Theologische Literaturzeitung (Dritter Jahrgang 1878), 1878, S. 314–319.

Ovid: Metamorphosen, Düsseldorf/Zürich 2004.

Pape, Wilhelm: Handwörterbuch der griechischen Sprache in vier Bänden, Braunschweig 1842.

Pätzold, Detlev: Dialektik-Konzept bei Hegel und bei Marx, in: Bartels, Jeroen (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln 1986.

Perrault, Charles: *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, München 1964.

Pierer, Heinrich v.: *Erfinden, entwickeln, unternehmerisch umsetzen – Von der Idee zum Markterfolg*, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): *Wie kommt das Neue in die Welt?*, München/Wien 1997.

Pilhofer, Peter: *Presbyteron kreitton. Der Alterbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen 1990.

Pluth, Ed: *Badiou - eine Philosophie des Neuen*, Hamburg 2012.

Pockrandt, Mark: *Biblische Aufklärung*, Berlin/New York 2003.

Preiser, Siegfried: *Kreativitätsforschung*, Darmstadt 1986.

Priddat, Birger P.: *capitalismo nuovo. Netzwerke, modus socialis, Neuheit*, in: Seele, Peter (Hg.): *Philosophie des Neuen*, Darmstadt 2008.

Rappe, Guido: *Kreation oder Individuation? – Bemerkungen zum Kreativitätsgedanken im interkulturellen Vergleich*, in: Abel, Günter (Hg.): *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*, Bd. 1, Berlin 2005.

Reichenberger, Andrea Anna: *Können Computer kreativ sein?*, in: Abel, Günter (Hg.): *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*, Bd. 2, Berlin 2005.

Rihm, Wolfgang: *Vertraue auf die Schwerkräfte!*, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): *Wie kommt das Neue in die Welt?*, München/Wien 1997.

Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1984.

Roeck, Bernd: *Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance*, München 2019.

Rolf, Bernd: Bildmedien als Mittel zur Förderung von Kreativität im Philosophie- und Ethikunterricht, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005.

Rößner, Christian: Ultima Utopia. Oder: Das Absolute jenseits der Totalität. Negative Dialektik bei Levinas und Adorno, in: Hüsch, Sebastian; Koch, Isabelle; Philipp, Thomas (Hg.): Negative Knowledge, Tübingen 2020, S. 325–341.

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, Reinbek bei Hamburg 2009.

Sauter, Gerhard: Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (30), 1988, S. 191–208.

Schaub, Mirjam: Der kreative Eingriff des Zufalls in Kants Kritik der Urteilskraft, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Scheler, Max: Vom Umsturz der Werte, Bd. 3, Bern 1955 (Gesammelte Werke).

Schiefelbein, Mirko: Die Kreativität des Urteilens nach Kants Kritik der Urteilskraft, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Schlegel, Friedrich: Athenäums-Fragmente, in: Strack, Friedrich; Eicheldinger, Martina (Hg.): Fragmente der Frühromantik, Bd. 1 Edition, Berlin/Boston 2011.

Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Halle (Saale) 1897.

Schmidt, Siegfried J.: Kreativität aus der Beobachterperspektive, in: Gumbrecht, Hans-Ulrich (Hg.): Kreativität – Ein verbrauchter Begriff?, München 1988.

Schmidt-Hartmann, Andreas: Musik, Gehirn und Kreativität, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 2, Berlin 2005.

Schmitt, Arbogast: Die ‚Wende des Denkens auf sich selbst‘ und die Radikalisierung des Begriffs des Neuen in der Neuzeit, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften, Bd. 2, Berlin 1851.

Schulze, Gerhard: Steigerung und Ankunft. Über die Endlichkeit des Fortschritts, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Seele, Peter: Vorwort [Philosophie des Neuen], in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008.

–; Wagner, Till: Eine kleine Geschichte des Neuen, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008.

Sepp, Hans Rainer: Philosophie der imaginären Dinge, Würzburg 2017.

–: Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen, Nordhausen 2014.

Smith, Grover (Hg.): Letters of Aldous Huxley, London 1969.

Sommer, Ron: Pioniergeist statt Regelungswut, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Söring, Jürgen: Innovation durch Inversion – Zur poetischen Methode in Robert Walsers ‚verkehrter‘ Welt, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Stenger, Georg: Kreativität als Grundbegriff interkultureller Verständigung, in: Abel, Gün-ter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Stiegnitz, Peter: Das fünfte Gebot. Eine Geschichte der Gewalt, Wien/Klosterneuburg 2005.

Stingelin, Martin: Foucault-Lektüren. Die Literatur im Denkraum der drei Dimensionen Wissen, Macht und Selbstverhältnis, in: Foucault, Michel: Schriften zur Literatur, Frankfurt am Main 2012.

Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 2011.

Sukale, Michael: Nichts Neues über Neues?, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008.

Svetlova, Ekaterina: Innovation als soziale Sinnstiftung, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008.

Thomson, William: Electrical Units of Measurement. A Lecture delivered at the Institution of Civil Engineers (May 3, 1883), in: Popular Lectures and Addresses, London 1889.

Thukydides: Der Peloponnesische Krieg, Berlin/Boston 2017.

Tillich, Paul: Kairos I, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6).

–: Eschatologie und Geschichte, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6).

–: Geschichtliche und ungeschichtliche Geschichtsdeutung, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6).

–: Sieg in der Niederlage. Der Sinn der Geschichte im Lichte christlicher Prophetie, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6).

–: Kairos III, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6).

–: Der Widerstreit von Zeit und Raum, Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke 6).

Toepfer, Georg: Die Kreativität der Evolution – eine Kreativität der Mittel, nicht der Zwecke, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Trakl, Georg: Heiterer Frühling, in: Trakl, Georg: Gedichte, Leipzig 1913.

Vico, Giambattista: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, Berlin 2000.

Vollmer, Gerhard: Zehn Paradoxien des Neuen in der Evolution, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008.

Vosgerau, Gottfried: Kreativität als Zusammenspiel von Assoziation und Inhibition, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Wägenbaur, Thomas: Emergenz in Kommunikation, Ästhetik und Literaturwissenschaft – oder was es heißt, daß nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt sei, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Weibel, Peter: Die algorithmische Revolution. Zur Geschichte der Interaktiven Kunst (Brochure), Zentrum für Kunst und Medientechnologie, Karlsruhe 2004.

Wendel, Saskia: Prinzip Kreativität gleich Prinzip Freiheit? Bemerkungen zu einer Leerstelle in Alfred North Whiteheads philosophischer Theologie, in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bd. 1, Berlin 2005.

Werner, Jürgen: Ora et Labora, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Weyrich, Claus: Was ist eine Innovation?, in: Oetinger, Bolko v.; Pierer, Heinrich v. (Hg.): Wie kommt das Neue in die Welt?, München/Wien 1997.

Whitehead, Alfred N.: The Organization Of Thought, London 1917.

Widengren, Geo: Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam, Gütersloh 1961.

Widlok, Thomas: Vergessene technische und soziale Erfindungen, in: Seele, Peter (Hg.): Philosophie des Neuen, Darmstadt 2008.

Wirth, Uwe: Das Neue als witziger Einfall bei Kant, Jean Paul und Peirce, in: Moog-Grünwald, Maria (Hg.): Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne, Heidelberg 2002.

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus, in: Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1995.

–: Philosophische Untersuchungen, in: Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1995.

–: Zettel, Oxford 1967.