

Theodor W. Adorno
Gesammelte Schriften

Herausgegeben von Rolf Tiedemann
unter Mitwirkung von
Gretel Adorno, Susan Buck-Morss
und Klaus Schultz

Band 1

Theodor W. Adorno
Philosophische
Frühschriften

Suhrkamp

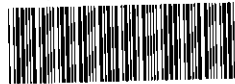
Inhalt

Präsenzbestand



4000
Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



97049578

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Adorno, Theodor W.:
Gesammelte Schriften : in zwanzig Bänden / Adorno. –
Frankfurt am Main : Suhrkamp
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft)
ISBN 3-518-06511-4
1. Philosophische Frühschriften. – 1997

suhrkamp taschenbuch wissenschaft
Erste Auflage 1997
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1973
Alle Rechte vorbehalten
Druck: Beck'sche Buchdruckerei, Nördlingen
Printed in Germany

1 2 3 4 5 6 – 02 01 ∞ 99 98 97

Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie <i>Inhalt 9</i>	7
Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre <i>Inhalt 83</i>	79
Vorträge und Thesen	
I. Die Aktualität der Philosophie	325
II. Die Idee der Naturgeschichte	345
III. Thesen über die Sprache des Philosophen	366
Anhang	
Résumé der Dissertation	375
Editorische Nachbemerkung	379

Die Aktualität der Philosophie

Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muß von Anfang an auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzten: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen. Keine rechte Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt; allein polemisch bietet sie dem Erkennenden als ganze Wirklichkeit sich dar, während sie nur in Spuren und Trümmern die Hoffnung gewährt, einmal zur richtigen und gerechten Wirklichkeit zu geraten. Philosophie, die sie heute dafür ausgibt, dient zu nichts anderem, als die Wirklichkeit zu verhüllen und ihren gegenwärtigen Zustand zu verewigen. Vor aller Antwort ist solche Funktion bereits in der Frage gelegen; jener Frage, die man heute die radikale nennt und die doch die unradikalste von allen ist: der Frage nach Sein schlechthin, wie sie die neuen ontologischen Entwürfe ausdrücklich formulieren und wie sie trotz aller Gegensätze auch den idealistischen Systemen zugrunde lag, die man überwunden meint. Denn diese Frage setzt als Möglichkeit ihrer Beantwortung voraus, daß Sein schlechthin dem Denken angemessen und zugänglich, daß die Idee des Seienden erfragbar sei. Die Angemessenheit von Denken an Sein als Totalität aber hat sich zersetzt, und damit ist die Idee des Seienden selber unerfragbar geworden, die einzig über einer runden und geschlossenen Wirklichkeit als Stern in klarer Transparenz stehen könnte und die vielleicht für alle Zeit dem menschlichen Auge verblaßt ist, seitdem die Bilder unseres Lebens allein noch durch Geschichte verbürgt sind. Die Idee des Seins ist in der Philosophie ohnmächtig geworden; mehr nicht als ein leeres Formalprinzip, dessen archaische Würde beliebige Inhalte umkleiden hilft. Weder läßt die Fülle des Wirklichen, als Totalität, der Seinsidee sich unter-

stellen, die ihr den Sinn zuwies; noch läßt die Idee des Seienden aus den Elementen des Wirklichen sich aufbauen. Sie ist für die Philosophie verloren und damit deren Anspruch auf die Totalität des Wirklichen im Ursprung getroffen.

Davon legt die Geschichte der Philosophie selbst Zeugnis ab. Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruches gleich. Die autonome ratio – das war die These aller idealistischen Systeme – sollte fähig sein, den Begriff der Wirklichkeit und alle Wirklichkeit selber aus sich heraus zu entwickeln. Diese These hat sich aufgelöst. Der Neukantianismus der Marburger Schule, der am strengsten trachtete, aus logischen Kategorien den Gehalt der Wirklichkeit zu gewinnen, hat zwar seine systematische Geschlossenheit gewahrt, dafür aber jeden Rechten über die Wirklichkeit sich begeben und sieht sich in eine formale Region verwiesen, in der jede inhaltliche Bestimmung zum virtuellen Endpunkt eines unendlichen Prozesses sich verflüchtigt. Die Gegenposition zur Marburger Schule im Umkreis des Idealismus, die Lebensphilosophie Simmels, psychologistisch und irrationalistisch orientiert, hat zwar den Kontakt mit der Wirklichkeit behalten, die sie behandelt, aber dafür jedes sinngebende Recht über die andrängende Empirie verloren und im blinden und unerhellten Naturbegriff des Lebendigen resigniert, den sie vergebens zur unklaren, scheinhaften Transzendenz des Mehr-als-Lebens zu steigern suchte. Die südwestdeutsche Schule Rickerts endlich, die zwischen den Extremen vermittelt, meint in den Werten über konkretere und handlichere philosophische Maßstäbe zu verfügen, als die Marburger in ihren Ideen sie besitzen, und hat eine Methode ausgebildet, die zu jenen Werten die Empirie in eine wie immer auch fragliche Beziehung setzt. Aber Ort und Ursprung der Werte bleiben unbestimmt; zwischen logischer Notwendigkeit und psychologischer Mannigfaltigkeit liegen sie irgendwo; unverbindlich im Wirklichen, undurchsichtig im Geistigen; eine Scheinontologie, die die Frage des Woher-Geltens so wenig zu tragen vermag wie die des Wofür-Geltens. – Abseits der großen Lösungsversuche der idealistischen Philosophie arbeiten die wissenschaftlichen Philosophien, die von Anbeginn auf die idealistische Grundfrage nach der Konstitution des Wirklichen verzichten, sie allein noch

im Rahmen einer Propädeutik der ausgeführten Einzelwissenschaften, der Naturwissenschaften zumal, gelten lassen und dafür meinen, in den Gegebenheiten, sei es des Bewußtseinszusammenhangs, sei es der einzelwissenschaftlichen Forschung, sicheren Grund zu besitzen. Während sie den Zusammenhang mit den historischen Problemen der Philosophie verloren, vergaßen sie, daß ihre eigenen Feststellungen in jeder Voraussetzung mit den historischen Problemen und der Problemgeschichte unauflöslich verknüpft sind und unabhängig von ihnen sich nicht lösen lassen.

In dieser Situation setzt die Anstrengung des philosophischen Geistes ein, die uns unter dem Namen der Phänomenologie gegenwärtig ist: die Anstrengung, nach dem Zerfall der idealistischen Systeme und mit dem Instrument des Idealismus, der autonomen ratio, eine übersubjektiv verbindliche Seinsordnung zu gewinnen. Es ist die tiefe Paradoxie aller phänomenologischen Intentionen, daß sie mittels der gleichen Kategorien, die das subjektive, nachcartesianische Denken hervorgebracht hat, eben jene Objektivität zu gewinnen trachteten, der diese Intentionen im Ursprung widersprechen. Daß die Phänomenologie in Husserl gerade vom transzendentalen Idealismus ihren Ausgang nahm, ist darum kein Zufall, und die späten Produkte der Phänomenologie können diesen Ursprung um so weniger verleugnen, je mehr sie ihn zu verbergen trachten. Es war die eigentliche produktive Entdeckung Husserls – wichtiger als die nach außen wirksamere Methode der »Wesensschau« –, daß er den Begriff der unableitbaren Gegebenheit, wie ihn die positivistischen Richtungen ausgebildet hatten, in seiner Bedeutung für das Fundamentalproblem des Verhältnisses von Vernunft und Wirklichkeit erkannte und fruchtbar machte. Er hat den Begriff der originär gebenden Anschauung der Psychologie entrisen und in der Ausbildung der deskriptiven Methode der Philosophie eine Zuverlässigkeit der begrenzten Analyse zurückgewonnen, die sie längst an die Einzelwissenschaften verloren hatte. Aber es läßt sich nicht verkennen – und daß Husserl es offen aussprach, erweist die große und reine Aufrichtigkeit des Denkers –, daß die Husserlschen Gegebenheitsanalysen allesamt auf ein unausdrückliches System des transzendentalen Idealis-

mus bezogen bleiben, dessen Idee bei Husserl schließlich auch formuliert ist; daß die »Rechtsprechung der Vernunft« die letzte Instanz für das Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit bleibt; daß darum alle Husserlschen Deskriptionen dem Umkreis dieser Vernunft angehören. Husserl hat den Idealismus von jedem spekulativen Zuviel gereinigt und ihn auf das Maß der höchsten ihm erreichbaren Realität gebracht. Aber er hat ihn nicht gesprengt. In seinem Bereich herrscht wie bei Cohen und Natorp der autonome Geist; nur hat er dem Anspruch der produktiven Kraft des Geistes, der Kantischen und Fichteschen Spontaneität entsagt und bescheidet sich, wie nur Kant selber noch sich beschied, die Sphäre dessen in Besitz zu nehmen, was ihm adäquat erreichbar ist. Die übliche Auffassung der philosophischen Geschichte der letzten dreißig Jahre will in dieser Selbstbescheidung der Husserlschen Phänomenologie ihre Grenztheit sehen und betrachtet sie als Beginn einer Entwicklung, die schließlich zum ausgeführten Entwurf eben jener Seinsordnung führt, der in Husserls Beschreibung der noetisch-noematischen Beziehung nur formal angelegt sei. Ich muß dieser Auffassung ausdrücklich widersprechen. Der Übergang in die »materiale Phänomenologie« ist nur scheinhaft geraten und um den Preis jener Zuverlässigkeit des Befundes, die allein den Rechtsgrund der phänomenologischen Methode gewährte. Wenn in der Entwicklung Max Schelers die ewigen Grundwahrheiten in jähem Wechsel sich ablösen, um schließlich in die Ohnmacht ihrer Transzendenz verbannt zu werden, so mag man darin gewiß den unermüdlich fragenden Drang eines Denkens erblicken, das einzig in der Bewegung von Irrtum zu Irrtum der Wahrheit teilhaftig wird. Aber die rätselhafte und beunruhigende Entwicklung Schelers will strenger verstanden werden als bloß unter der Kategorie individuellen geistigen Schicksals. Sie zeigt vielmehr an, daß der Übergang der Phänomenologie aus der formal-idealistischen in die materiale und objektive Region nicht sprunglos und zweifelsfrei gelingen konnte, sondern daß die Bilder übergeschichtlicher Wahrheit, die einmal jene Philosophie auf dem Hintergrund der geschlossenen katholischen Lehre so verführerisch entwarf, sich verwirrten und zersetzten, sobald sie einmal in eben jener Wirklichkeit aufgesucht wurden,

deren Erfassung ja gerade das Programm der »materialen Phänomenologie« ausmacht. Die letzte Wendung Schelers scheint mir ihr eigentliches exemplarisches Recht daher zu besitzen, daß er den Sprung zwischen den ewigen Ideen und der Wirklichkeit, den zu überwinden die Phänomenologie sich in die materiale Sphäre hineinbegab, nun selber material-metaphysisch anerkannte und die Wirklichkeit einem blinden »Drang« überließ, dessen Beziehung zum Ideenhimmel dunkel und problematisch ist und nur gerade der schwächsten Spur von Hoffnung noch Raum läßt. In Scheler hat die materiale Phänomenologie sich selber dialektisch zurückgenommen: von ihrem ontologischen Entwurf ist ihr bloß die Metaphysik des Dranges übrig; die letzte Ewigkeit, über die seine Philosophie verfügt, ist die der grenzenlosen und unbeherrschten Dynamik. Unter dem Aspekt dieser Selbst-Zurücknahme der Phänomenologie wird auch die Lehre Martin Heideggers sich anders darstellen, als das Pathos des Beginnes sie erscheinen läßt, das ihre Außenwirkung erklärt. Anstelle der Frage nach den objektiven Ideen und dem objektiven Sein ist bei Heidegger, wenigstens in den publizierten Schriften, die subjektive getreten; die Forderung der materialen Ontologie ist auf das Bereich der Subjektivität reduziert und sucht in deren Tiefe, was sie in der offenen Fülle der Wirklichkeit nicht aufzufinden vermag. Es ist darum kein Zufall, auch im philosophie-historischen Sinne kein Zufall, daß Heidegger gerade auf den letzten Entwurf einer subjektiven Ontologie zurückgreift, den das abendländische Denken hervorbrachte: die Existentialphilosophie Sören Kierkegaards. Aber Kierkegaards Entwurf ist zerbrochen und unwiederherstellbar. Kein fest gegründetes Sein vermochte Kierkegaards rastlose Dialektik in der Subjektivität zu erlangen; die letzte Tiefe, die sich ihr erschloß, war die der Verzweiflung, in der die Subjektivität zerfällt; eine objektive Verzweiflung, die den Entwurf des Seins in Subjektivität zu einem Entwurf der Hölle verzaubert; aus diesem Höllenraum weiß sie sich nicht anders zu retten als durch einen »Sprung« in die Transzendenz, der uneigentlich, inhaltslos und selber subjektiver Denkakkt bleibt und seine höchste Bestimmung in der Paradoxie findet, daß hier der subjektive Geist sich selber opfern muß und dafür einen Glauben

zurückbehält, dessen Inhalte, zufällig für die Subjektivität, allein dem Bibelwort entspringen. Nur durch die Annahme einer prinzipiell undialektischen und geschichtlich vordialektischen, »zurhandenen« Wirklichkeit vermag solcher Konsequenz Heidegger sich zu entziehen. Aber Sprung und dialektisches Negat des subjektiven Seins machen auch hier dessen einzige Rechtfertigung aus: nur daß die Analyse des Vorfindlichen, in der Heidegger der Phänomenologie verbunden bleibt und von Kierkegaards idealistischer Spekulation sich prinzipiell unterscheidet, die Transzendenz des Glaubens und ihre spontane Ergreifung im Opfer des subjektiven Geistes verwehrt und stattdessen allein noch eine Transzendenz zum vitalen Sosein, blind und dunkel, anerkennt: im Tode. Mit Heideggers Metaphysik des Todes besiegelt die Phänomenologie eine Entwicklung, die Scheler bereits mit der Lehre vom Drang inaugurierte. Es kann nicht verschwiegen werden, daß damit die Phänomenologie im Begriff ist, bei eben jenem Vitalismus zu enden, dem sie im Ursprung den Kampf ansagte: die Transzendenz des Todes bei Simmel unterscheidet von der Heideggerschen sich allein dadurch, daß sie in psychologischen Kategorien verbleibt, wo Heidegger in ontologischen redet, ohne daß in der Sache – etwa der Analyse des Angstphänomens – ein sicheres Mittel der Unterscheidung mehr auffindbar wäre. Es stimmt zu dieser Auffassung – der des Überganges der Phänomenologie in Vitalismus –, daß Heidegger der zweiten großen Bedrohung der phänomenologischen Ontologie, der durch den Historismus, sich nur dadurch zu entziehen wußte, daß er die Zeit selber ontologisierte, als Konstituens des Wesens Mensch ansetzte: wodurch das Bemühen der materialen Phänomenologie, das Ewige im Menschen aufzusuchen, paradox sich auflöst: als Ewiges bleibt allein die Zeitlichkeit übrig. Dem ontologischen Anspruch genügen einzig noch die Kategorien, deren Alleinherrschaft die Phänomenologie das Denken entheben wollte: bloße Subjektivität und bloße Zeitlichkeit. Mit dem Begriff der »Geworfenheit«, der als letzte Bedingung menschlichen Seins angesetzt ist, wird das Leben so blind und sinnleer bei sich selber, wie es nur in der Lebensphilosophie war, und der Tod weiß ihm einen positiven Sinn hier so wenig zuzumessen wie dort. Der Totalitätsanspruch des Denkens

ist aufs Denken selber zurückgeworfen und schließlich auch dort zerbrochen. Es bedarf allein der Einsicht in die Enge der Heideggerschen Existentialkategorien Geworfenheit, Angst und Tod, die ja die Fülle des Lebendigen nicht zu bannen vermögen, und der pure Lebensbegriff reißt den Heideggerschen Ontologieentwurf vollends an sich. Wenn nicht alles trügt, bereitet mit dieser Erweiterung bereits der endgültige Zerfall der phänomenologischen Philosophie sich vor. Zum zweiten Male steht Philosophie ohnmächtig vor der Frage nach dem Sein. Sie hat so wenig das Sein als eigenständig und fundamental zu beschreiben wie zuvor aus sich zu entfalten vermocht.

Ich bin auf die jüngste Philosophiegeschichte eingegangen nicht um der allgemeinen geistesgeschichtlichen Orientierung willen, sondern weil einzig aus der geschichtlichen Verflechtung der Fragen und Antworten die philosophische Aktualitätsfrage präzise sich ergibt. Und zwar nach dem Scheitern der Bemühungen um große und totale Philosophien in der schlichten Form: ob Philosophie selber überhaupt aktuell sei. Unter Aktualität wird dabei nicht ihre vage »Fälligkeit« oder Nichtfälligkeit auf Grund unverbindlicher Vorstellungen von der allgemeinen geistigen Situation verstanden, sondern vielmehr: ob nach dem Scheitern der letzten großen Anstrengungen überhaupt noch eine Angemessenheit zwischen den philosophischen Fragen und der Möglichkeit ihrer Beantwortung besteht: ob nicht vielmehr das eigentliche Ergebnis der jüngsten Problemgeschichte die prinzipielle Unbeantwortbarkeit der philosophischen Kardinalfragen sei. Die Frage ist keineswegs rhetorisch, sondern sehr buchstäblich zu nehmen; jede Philosophie, der es heute nicht auf Sicherheit des bestehenden geistigen und gesellschaftlichen Zustandes, sondern auf Wahrheit ankommt, sieht sich dem Problem einer Liquidation der Philosophie selber gegenüber. Die Liquidation der Philosophie ist mit kaum je dagewesenem Ernst von der Wissenschaft, zumal der logischen und mathematischen, in Angriff genommen; einem Ernst, der sein eigentliches Gewicht darum hat, weil längst die Einzelwissenschaften, auch die mathematischen Naturwissenschaften, der naturalistischen Begriffsapparatur sich entledigt haben, die sie im neunzehnten Jahrhundert gegenüber den idealistischen Erkenntnistheorien unterlegen mach-

te, und den Sachgehalt der Erkenntniskritik sich vollständig einverleibten. Mit Hilfe geschärfter erkenntniskritischer Methoden unternimmt es die fortgeschrittenste Logik – ich denke an die neue Wiener Schule, wie sie von Schlick ausging, heute von Carnap und Dubislav weitergeführt wird und in engem Zusammenhang mit den Logistikern und mit Russell operiert –, alle eigentliche, weiterführende Erkenntnis der Erfahrung ausschließlich vorzubehalten und alle Sätze, die irgend über den Umkreis der Erfahrung und deren Relativität hinausgreifen, allein in Tautologien, in analytischen Sätzen zu suchen. Danach wäre die Kantische Frage nach der Konstitution synthetischer Urteile a priori schlechterdings gegenstandslos, weil es solche Urteile überhaupt nicht gibt; jedes Hinausgehen über das kraft der Erfahrung Verifizierbare wird verwehrt; Philosophie wird allein zur Ordnungs- und Kontrollinstanz der Einzelwissenschaften, ohne aus Eigenem den einzelwissenschaftlichen Befunden Wesentliches hinzufügen zu dürfen. Dem Ideal solcher schlechterdings wissenschaftlichen Philosophie ist – nicht zwar für die Wiener Schule, aber für jegliche Auffassung, die Philosophie gegenüber dem Anspruch ausschließlicher Wissenschaftlichkeit verteidigen möchte und diesen Anspruch doch selber anerkennt – als Ergänzung und Anhang zugeordnet ein Begriff von philosophischer Dichtung, dessen Unverbindlichkeit vor der Wahrheit allein noch von seiner Kunstfremdheit und ästhetischen Inferiorität übertroffen wird; man sollte schon lieber die Philosophie bündig liquidieren und in Einzelwissenschaften auflösen, als mit einem Dichtungsideal ihr zu Hilfe kommen, das nichts anderes als eine schlechte ornamentale Verkleidung falscher Gedanken bedeutet.

Es muß nun gesagt sein, daß immerhin die Theses der prinzipiellen Auflösbarkeit aller philosophischen Fragestellungen in einzelwissenschaftliche auch heute keineswegs zweifelsfrei sichergestellt, vor allem, daß sie selber philosophisch keineswegs so voraussetzungslos ist, wie sie sich gibt. Ich möchte lediglich an zwei Probleme erinnern, die auf Grund jener Theses sich nicht bewältigen ließen: einmal das Problem des Sinnes von »Gegebenheit« selber, der Fundamentalkategorie alles Empirismus, bei der die Frage nach dem zugehörigen Subjekt je und je be-

stehen bleibt und nur geschichtsphilosophisch sich beantworten läßt: denn das Subjekt von Gegebenheit ist kein geschichtslos identisches, transzendentes, sondern nimmt mit Geschichte wechselnde und geschichtlich einsichtige Gestalt an. Dies Problem ist im Rahmen des Empirio-kritizismus, auch des modernsten, überhaupt nicht gestellt worden, sondern er hat an dieser Stelle den Kantischen Ausgangspunkt naiv übernommen. Das andere Problem ist ihm geläufig, aber nur willkürlich und ohne alle Stringenz gelöst worden: das des fremden Bewußtseins, des fremden Ich, das für den Empirio-kritizismus allein durch Analogie erschlossen, auf Grund eigener Erlebnisse nachträglich komponiert werden kann; während doch die empirio-kritizistische Methode bereits in der Sprache, über die sie verfügt, und im Postulat der Verifizierbarkeit notwendig fremdes Bewußtsein voraussetzt. Allein schon durch die Stellung dieser beiden Probleme wird die Lehre der Wiener Schule in eben jene philosophische Kontinuität hereingezogen, die sie von sich fernhalten möchte. Jedoch das besagt nichts gegen die außerordentliche Wichtigkeit dieser Schule. Ich erblicke ihre Bedeutung weniger darin, daß ihr nun tatsächlich die projektierte Überführung von Philosophie in Wissenschaft gelungen wäre, als darin, daß sie durch die Schärfe, mit der sie formuliert, was an Philosophie Wissenschaft ist, die Konturen alles dessen hervortreibt, was an Philosophie anderen Instanzen als den logischen und den einzelwissenschaftlichen untersteht. Die Philosophie wird nicht in Wissenschaft sich verwandeln, aber sie wird unter dem Druck des empiristischen Angriffs alle die Fragestellungen aus sich verbannen, die als spezifisch wissenschaftliche den Einzelwissenschaften gebühren und die philosophischen Problemstellungen trüben. Ich meine das nicht so, als ob die Philosophie den Kontakt mit den Einzelwissenschaften, den sie endlich wiedergewonnen hat und den erlangt zu haben zu den glücklichsten Resultaten der jüngsten Geistesgeschichte rechnet, wieder aufgeben oder auch nur lockern sollte. Im Gegenteil. Materiale Fülle und Konkretion der Probleme wird die Philosophie allein dem jeweiligen Stand der Einzelwissenschaften entnehmen können. Sie wird sich auch nicht dadurch über die Einzelwissenschaft erheben dürfen, daß sie deren »Resultate« als fertig hinnimmt

und in sicherer Distanz über sie meditiert. Sondern es liegen die philosophischen Probleme stets, und in gewissem Sinne unablässig, in den bestimmtesten einzelwissenschaftlichen Fragen beschlossen. Philosophie unterscheidet sich von Wissenschaft nicht, wie die banale Meinung heute noch annimmt, durch einen höheren Grad von Allgemeinheit. Weder durch Abstraktheit der Kategorien noch durch die Beschaffenheit des Materials sondert sie sich von Wissenschaften. Die Differenz liegt vielmehr zentral darin: daß die Einzelwissenschaft ihre Befunde, jedenfalls ihre letzten und tiefsten Befunde als unauflöslich und in sich ruhend hinnimmt, während Philosophie den ersten Befund bereits, der ihr begegnet, als Zeichen auffaßt, das zu enträtseln ihr obliegt. Schlicht gesagt: die Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie Deutung. Dabei bleibt das große, vielleicht das immerwährende Paradoxon: daß Philosophie stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muß, ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen; daß ihr mehr nicht gegeben sind als flüchtige, verschwindende Hinweise in den Rätselfiguren des Seienden und ihren wunderlichen Verschlingungen. Die Geschichte der Philosophie ist nichts anderes als die Geschichte solcher Verschlingungen; darum sind ihr so wenig »Resultate« gegeben; darum muß sie stets von neuem anheben; darum kann sie doch des geringsten Fadens nicht entraten, den die Vorzeit gesponnen hat und der vielleicht gerade die Lineatur ergänzt, die die Chiffren in einen Text verwandeln könnte. Es fällt danach also die Idee der Deutung keineswegs mit dem Problem eines »Sinnes« zusammen, mit dem sie meist verwirrt wird. Einmal ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, einen solchen Sinn als positiv gegeben, die Wirklichkeit als »sinnvoll« darzutun und zu rechtfertigen. Jede solche Rechtfertigung des Seienden ist durch die Brüchigkeit im Sein selbst verwehrt; mögen immer unsere Wahrnehmungsbilder Gestalten sein, die Welt, in der wir leben und die sich anders konstituiert als aus bloßen Wahrnehmungsbildern, ist es nicht; der Text, den Philosophie zu lesen hat, ist unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig und vieles daran mag der blinden Dämonie überantwortet sein; ja vielleicht ist das Lesen gerade unsere Aufgabe, gerade damit wir lesend die dämonischen Gewalten besser er-

kennen und bannen lernen. Zum andern fordert die Idee der Deutung nicht die Annahme einer zweiten, einer Hinterwelt, die durch die Analyse der erscheinenden erschlossen werden soll. Der Dualismus des Intelligiblen und Empirischen, wie Kant ihn statuiert hat und wie er wohl erst aus der nachkantischen Perspektive an Platon behauptet ward, dessen Ideenhimmel ja dem Geiste noch unverstellt und offen liegt – dieser Dualismus rechnet eher der Idee der Forschung als der Deutung zu – der Idee der Forschung, die die Reduktion der Frage auf gegebene und bekannte Elemente erwartet, wo nichts notwendig wäre als allein die Antwort. Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinter liegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen läßt: während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen. Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereit liegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellt sie jäh und augenblicklich und verzehrt sie zugleich. Und wie Rätsellösungen sich bilden, indem die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht werden, bis sie zur Figur zusammenschießen, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet –, so hat Philosophie ihre Elemente, die sie von den Wissenschaften empfängt, so lange in wechselnde Konstellationen, oder, um es mit einem minder astrologischen und wissenschaftlich aktuelleren Ausdruck zu sagen: in wechselnde Versuchsanordnungen zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet. Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionslose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist (vgl. Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Berlin 1928, S. 9–44, besonders S. 21 und S. 33); eine Aufgabe, an die Philosophie stets gebunden bleibt, weil

anders als an jenen harten Fragen ihre Leuchtkraft sich nicht zu entzünden vermag. Man mag hier die scheinbar so erstaunliche und befremdende Affinität aufsuchen, die zwischen der deuten- den Philosophie und jener Art von Denken besteht, die die Vorstellung des Intentionalen, des Bedeutenden von der Wirklichkeit am strengsten abwehrt: dem Materialismus. Deutung des Intensionslosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis; ein Programm, dem das materialistische Verfahren um so gerechter wird, je weiter es sich von jeglichem »Sinn« seiner Gegenstände distanziert und je weniger es sich selbst auf einen impliziten, etwa religiösen Sinn bezieht. Denn längst hat Deutung von aller Frage nach dem Sinn sich geschieden oder, was das gleiche besagt: die Symbole der Philosophie sind verfallen. Wenn Philosophie lernen muß, auf die Totalitätsfrage zu verzichten, dann heißt das vorab, daß sie lernen muß, ohne die symbolische Funktion auszukommen, in welcher bislang, wenigstens im Idealismus, das Besondere das Allgemeine zu repräsentieren schien; die großen Probleme preiszugeben, deren Größe vordem die Totalität verbürgen wollte, während heute zwischen den weiten Maschen der großen Probleme die Deutung zerrinnt. Wenn wahrhaft Deutung allein durch Zusammenstellung des Kleinsten gerät, dann hat sie an den großen Problemen im herkömmlichen Sinn keinen Anteil mehr oder allein in der Weise, daß sie in einem konkreten Befund die totale Frage niederschlägt, die er vordem symbolisch zu repräsentieren schien. Die Auskonstruktion kleiner und intentionsloser Elemente rechnet demnach zu den gründenden Voraussetzungen philosophischer Deutung; die Wendung zum »Abhub der Erscheinungswelt«, die Freud proklamierte, hat Geltung übers Bereich der Psychoanalyse hinaus, ebenso wie die Wendung der fortgeschrittenen Sozialphilosophie zur Ökonomie nicht bloß aus der empirischen Übermacht der Ökonomie, sondern ebensowohl aus der immanenten Forderung philosophischer Deutung selber hervorgeht. Würde Philosophie heute nach dem absoluten Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung fragen oder, um eine aktuellere Formulierung aufzugreifen, nach dem Sinn von Sein schlecht-

weg – sie bliebe entweder in formaler Unverbindlichkeit stehen oder spaltete sich in eine Vielheit möglicher und beliebiger weltanschaulicher Standpunkte. Gesetzt jedoch – ich gebe gedankenexperimentell ein Beispiel, ohne dessen tatsächliche Durchführbarkeit zu behaupten –, gesetzt, es sei möglich, die Elemente einer gesellschaftlichen Analyse derart zu gruppieren, daß ihr Zusammenhang eine Figur ausmacht, in der jedes einzelne Moment aufgehoben ist; eine Figur, die freilich nicht organisch vorliegt, sondern die erst hergestellt werden muß: die Warenform. Dann wäre damit zwar keineswegs das Ding an sich-Problem gelöst; auch nicht in der Weise, daß etwa die gesellschaftlichen Bedingungen aufgewiesen wären, unter denen das Ding an sich-Problem zustande kommt, wie noch Lukács die Lösung dachte; denn der Wahrheitsgehalt eines Problems ist von den historischen und psychologischen Bedingungen, aus welchen es erwächst, prinzipiell verschieden. Aber es wäre möglich, daß vor einer zureichenden Konstruktion der Warenform das Ding an sich-Problem schlechterdings verschwände: daß die geschichtliche Figur der Ware und des Tauschwertes gleich einer Lichtquelle die Gestalt einer Wirklichkeit freilegte, um deren Hintersinn die Erforschung des Ding an sich-Problems vergebens sich mühte, weil sie keinen Hintersinn hat, der von ihrem einmaligen und erstmaligen geschichtlichen Erscheinen ablösbar wäre. Ich möchte hier keine materialen Behauptungen aufstellen, sondern allein die Richtung anzeigen, in welcher ich die Aufgaben philosophischer Deutung erblicke. Wären aber diese Aufgaben richtig formuliert, so wäre damit immerhin auch einiges für die philosophischen Prinzipienfragen ausgemacht, deren explizite Stellung ich vermeiden möchte. Nämlich dies: daß die Funktion, die die herkömmliche philosophische Frage von übergeschichtlichen, symbolisch bedeuteten Ideen erwartet, von innergeschichtlich konstituierten und unsymbolischen geleistet wird. Damit aber wäre auch das Verhältnis von Ontologie und Geschichte prinzipiell anders gestellt, ohne daß man darum des Kunstgriffes bedürfte, Geschichte als Totalität, in Gestalt bloßer »Geschichtlichkeit« zu ontologisieren, wobei jede spezifische Spannung zwischen Deutung und Gegenstand verloren und lediglich ein maskierter Historismus zurückgeblieben wäre. Stattdessen wäre

nach meiner Auffassung Geschichte nicht mehr der Ort, aus dem die Ideen aufsteigen, selbständig sich abheben und wieder verschwinden, sondern die geschichtlichen Bilder wären selber gleichsam Ideen, deren Zusammenhang intentionslos Wahrheit ausmacht, anstatt daß Wahrheit als Intention in Geschichte vorkäme. Allein ich breche den Gedanken hier ab: weil nirgends allgemeine Aussagen fragwürdiger sind als für eine Philosophie, die abstrakte und allgemeine Aussagen aus sich ausschließen möchte und ihrer einzig in der Not des Überganges bedarf. Dafür möchte ich einen zweiten wesentlichen Zusammenhang von deutender Philosophie und Materialismus bezeichnen. Ich sagte: die Rätselantwort sei nicht der »Sinn« des Rätsels in der Weise, daß beide zugleich bestehen könnten; daß die Antwort im Rätsel enthalten sei; daß das Rätsel lediglich seine Erscheinung bilde und als Intention die Antwort in sich beschließe. Vielmehr steht die Antwort in strenger Antithesis zum Rätsel; bedarf der Konstruktion aus den Räselelementen und zerstört das Rätsel, das nicht sinnvoll, sondern sinnlos ist, sobald die Antwort ihm schlagend erteilt ward. Die Bewegung, die hier im Spiel sich vollzieht, vollzieht der Materialismus im Ernst. Ernst heißt dort: daß der Bescheid nicht im geschlossenen Raum von Erkenntnis verbleibt, sondern daß ihn Praxis erteilt. Die Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung sind auf einander bezogen. Nicht zwar wird im Begriff die Wirklichkeit aufgehoben; aber aus der Konstruktion der Figur des Wirklichen folgt allemal prompt die Forderung nach ihrer realen Veränderung. Die verändernde Geste des Rätselspiels – nicht die bloße Lösung als solche gibt das Urbild der Lösungen ab, über welche die materialistische Praxis einzig verfügt. Dies Verhältnis hat der Materialismus mit einem Namen benannt, der philosophisch beglaubigt ist: Dialektik. Einzig dialektisch scheint mir philosophische Deutung möglich. Wenn Marx den Philosophen vorwarf, sie hätten die Welt nur verschieden interpretiert, und ihnen entgegenhielt, es käme darauf an, sie zu verändern, so ist der Satz nicht bloß aus der politischen Praxis, sondern ebensowohl aus der philosophischen Theorie legitimiert. In der Vernichtung der Frage bewährt sich erst die Echtheit philosophischer Deutung und reines Denken vermag sie von sich

aus nicht zu vollziehen: darum zwingt sie die Praxis herbei. Es ist überflüssig, eine Auffassung vom Pragmatismus ausdrücklich zu sondern, in welcher Theorie und Praxis derart sich verschränken wie in der dialektischen.

So genau ich mir der Unmöglichkeit bewußt bin, das Programm auszuführen, das ich Ihnen gab – einer Unmöglichkeit, die nicht bloß von der Enge der Stunde herrührt, sondern generell besteht, weil gerade als Programm, in Vollständigkeit und Allgemeinheit dies Programm sich nicht ausführen läßt –: so deutlich sehe ich die Verpflichtung, Ihnen einige Hinweise zu geben. Zunächst: die Idee philosophischer Deutung weicht nicht vor jener Liquidation der Philosophie zurück, die mir durch den Zusammenbruch der letzten philosophischen Totalitätsansprüche signalisiert erscheint. Denn der strenge Ausschluß aller im herkömmlichen Sinne ontologischen Fragen, die Vermeidung invarianter Allgemeinbegriffe – auch etwa des des Menschen –, die Ausschaltung jeder Vorstellung einer selbstgenügsamen Totalität des Geistes, auch einer in sich geschlossenen »Geistesgeschichte«; die Konzentration der philosophischen Fragen auf konkrete innerhistorische Komplexe, von denen sie nicht abgelöst werden sollen: diese Postulate werden einer Auflösung dessen, was man bislang Philosophie nannte, überaus ähnlich. Da das philosophische Denken der Gegenwart, jedenfalls das offizielle, bislang diese Forderungen von sich fernhält oder allenfalls einzelne gemildert sich zu assimilieren trachtet, so scheint eine der ersten und aktuellsten Aufgaben die radikale Kritik des herrschenden philosophischen Denkens. Ich fürchte nicht den Vorwurf unfruchtbarer Negativität – einen Ausdruck, den Gottfried Keller einmal als »Pfefferkuchenausdruck« charakterisierte. Wenn tatsächlich philosophische Deutung allein dialektisch gedeihen kann, dann bietet ihr den ersten dialektischen Angriffspunkt eine Philosophie, die eben jene Probleme kultiviert, deren Beseitigung dringender notwendig scheint als die Hinzufügung einer neuen Antwort zu so viel alten. Nur eine prinzipiell undialektische, auf geschichtslose Wahrheit gerichtete Philosophie könnte wähen, es ließen die alten Probleme sich beseitigen, indem man sie vergißt und frischweg von vorn beginnt. Ja, der Trug des Beginnes ist es gerade, der an Heideggers Philosophie zuerst der

Kritik untersteht. Nur in strengster dialektischer Kommunikation mit den jüngsten Lösungsversuchen der Philosophie und der philosophischen Terminologie vermag eine wirkliche Veränderung des philosophischen Bewußtseins sich durchzusetzen. Diese Kommunikation wird ihr einzelwissenschaftliches Material vorwiegend der Soziologie zu entnehmen haben, die kleine, intentionslose und dennoch mit dem philosophischen Material verbundene Elemente auskristallisiert, wie die deutende Gruppierung sie nötig hat. Einer der wirksamsten akademischen Philosophen der Gegenwart soll auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Soziologie etwa geantwortet haben: während der Philosoph, einem Baumeister gleich, den Entwurf eines Hauses gebe und ausführe, sei der Soziologe der Fassadenkletterer, der von außen die Wände erklimme und heraushole, was ihm erreichbar sei. Ich wäre geneigt, den Vergleich anzuerkennen und zugunsten der Funktion von Soziologie für Philosophie auszulegen. Denn das Haus, dies große Haus ist längst baufällig geworden in den Fundamenten und droht nicht bloß alle die zu erschlagen, die darin sind, sondern es drohen auch alle die Dinge verloren zu gehen, die darin aufbewahrt werden und von denen manches unersetzlich ist. Wenn der Fassadenkletterer diese Dinge, einzelne, oft wohl halbvergessene Dinge stiehlt, tut er ein gutes Werk, wofern sie nur gerettet werden; er wird sie kaum lange behalten, denn ihm sind sie nur wenig wert. Freilich bedarf die Anerkennung der Soziologie durch die philosophische Deutung einiger Einschränkung. Es kommt der deutenden Philosophie darauf an, Schlüssel zu konstruieren, vor denen die Wirklichkeit aufspringt. Um das Maß der Schlüsselkategorien ist es nun sonderbar bestellt. Der alte Idealismus wählte sie zu groß; so drangen sie gar nicht ins Schlüsselloch. Der pure philosophische Soziologismus wählte sie zu klein; der Schlüssel dringt zwar ein, aber die Tür öffnet sich nicht. Ein großer Teil der Soziologen treibt den Nominalismus so weit, daß die Begriffe zu klein werden, um die andern auf sich auszurichten, mit ihnen in Konstellation zu treten. Ein unübersichtlicher, konsequenzenloser Zusammenhang bloßer Dies-da-Bestimmungen bleibt zurück, der jeder Organisation durch Erkenntnis spottet und keinerlei kritisches Maß mehr hergibt.

So hat man etwa den Begriff der Klasse aufgehoben und durch zahllose Deskriptionen einzelner Gruppen ersetzt, ohne sie mehr zu übergreifenden Einheiten anordnen zu können, wiewohl sie doch in der Empirie als solche in Erscheinung treten; oder man hat einen der wichtigsten Begriffe, den der Ideologie, um alle Schärfe gebracht, indem man ihn formal als Zuordnung bestimmter Bewußtseinsinhalte an bestimmte Gruppen bestimmte, ohne die Frage nach Wahrheit oder Unwahrheit der Inhalte selbst mehr aufkommen zu lassen. Diese Art von Soziologie ordnet sich einer Art von allgemeinem Relativismus ein, dessen Allgemeinheit so wenig mehr von der philosophischen Deutung anerkannt werden kann wie jede andere und den zu korrigieren sie in der dialektischen Methode ein zureichendes Mittel besitzt. Bei der Handhabung des Begriffsmaterials durch Philosophie rede ich nicht ohne Absicht von Gruppierung und Versuchsanordnung, von Konstellation und Konstruktion. Denn die geschichtlichen Bilder, die nicht den Sinn des Daseins ausmachen, aber dessen Fragen lösen und auflösen –, diese Bilder sind keine bloßen Selbstgegebenheiten. Sie liegen nicht organisch in Geschichte bereit; es bedarf keiner Schau und keiner Intuition ihrer gewahr zu werden, sie sind keine magischen Geschichtsgottheiten, die hinzunehmen und zu verehren wären. Vielmehr: sie müssen vom Menschen hergestellt werden und legitimieren sich schließlich allein dadurch, daß in schlagender Evidenz die Wirklichkeit um sie zusammenschießt. Hier scheiden sie sich zentral von den archaischen, den mythischen Urbildern, wie die Psychoanalyse sie vorfindet, wie Klages sie als Kategorien unserer Erkenntnis zu bewahren hofft. Mögen sie ihnen in hundert Zügen gleichkommen; dort sondern sie sich, wo jene ihre schicksalhafte Bahn zu Häupten des Menschen beschreiben; sie sind handlich und faßlich, Instrumente der menschlichen Vernunft selbst dort noch, wo sie als magnetische Zentren objektives Sein objektiv auf sich auszurichten scheinen. Sie sind Modelle, mit denen die ratio prüfend, probierend einer Wirklichkeit sich nähert, die dem Gesetz sich versagt, das Schema des Modelles aber je und je nachahmen mag, wofern es recht geprägt ist. Man mag hier einen Versuch sehen, jene alte Konzeption der Philosophie wieder aufzunehmen, die Bacon formulierte und um die

Leibniz zeitlebens leidenschaftlich sich mühte: eine Konzeption, die der Idealismus als Schrulle verlachte: die der *ars inveniendi*. Jede andere Auffassung der Modelle wäre gnostisch und nicht zu verantworten. Organon dieser *ars inveniendi* aber ist Phantasie. Eine exakte Phantasie; Phantasie, die streng in dem Material verbleibt, das die Wissenschaften ihr darbieten, und allein in den kleinsten Zügen ihrer Anordnung über sie hinausgreift: Zügen freilich, die sie ursprünglich und von sich aus geben muß. Wenn die Idee philosophischer Deutung zu Recht besteht, die ich Ihnen zu entwickeln unternahm, dann läßt sie sich aussprechen als Forderung, je und je den Fragen einer vorgefundenen Wirklichkeit Bescheid zu tun durch eine Phantasie, die die Elemente der Frage umgruppiert, ohne über den Umfang der Elemente hinauszugehen, und deren Exaktheit kontrollierbar wird am Verschwinden der Frage.

Ich weiß wohl, daß viele, vielleicht die meisten von Ihnen mit dem nicht einverstanden sind, was ich hier vorbringe. Nicht bloß das szientifische Denken, sondern mehr noch die Fundamentalontologie widerspricht meiner Überzeugung von den aktuellen Aufgaben der Philosophie. Nun pflegt ein Denken, das auf Sachbeziehungen und nicht auf isolierte Stimmigkeit bei sich selber ausgeht, sein Daseinsrecht nicht dadurch zu erweisen, daß es die Einwände widerlegt, die dagegen laut werden, und sich als unwiderleglich behauptet, sondern durch seine Fruchtbarkeit in jenem Sinne, in dem Goethe den Begriff handhabte. Immerhin darf ich vielleicht noch ein Wort zu den aktuellsten Einwänden sagen, wie ich sie nicht konstruierte, sondern wie Repräsentanten der Fundamentalontologie sie aussprachen und die mich erstmals zur Formulierung einer Theorie brachten, nach der ich bislang lediglich in der Praxis der philosophischen Interpretation verfuhr. Es ist zentral der Einwand: auch meiner Auffassung liege ein Begriff des Menschen, ein Entwurf des Daseins zugrunde; nur scheute ich mich, aus blinder Angst vor der Macht der Geschichte, diese Invarianten deutlich und konsequent hervorzutreiben und lasse sie im Trüben; stattdessen verliehe ich der geschichtlichen Faktizität oder deren Anordnung die Macht, die eigentlich den Invarianten, den ontologischen Grundstücken gebühre, treibe Götzendienst mit dem geschichtlich produzierten

Sein, bringe die Philosophie um jeden konstanten Maßstab, verflüchtige sie in ein ästhetisches Bilderspiel und verwandle die *prima philosophia* in philosophischen Essayismus. Ich kann mich diesen Einwänden gegenüber wiederum nur so verhalten, daß ich das meiste, was sie inhaltlich besagen, anerkenne, aber als philosophisch legitim vertrete. Ich will nicht darüber entscheiden, ob meiner Theorie eine bestimmte Auffassung vom Menschen und vom Dasein zugrunde liegt. Aber ich bestreite die Notwendigkeit, auf diese Auffassung zu rekurreren. Es ist eine idealistische Forderung, die vom absoluten Beginn, wie nur reines Denken bei sich selber ihn vollziehen kann; eine cartesiansche, die Denken auf die Form seiner Denkvoraussetzungen, seiner Axiome glaubt bringen zu müssen. Philosophie aber, die die Annahme der Autonomie nicht mehr macht; die nicht mehr die Wirklichkeit in der *ratio* begründet glaubt, sondern stets und stets die Durchbrechung der autonom-rationalen Gesetzgebung durch ein Sein annimmt, das ihr nicht adäquat und nicht als Totalität rational zu entwerfen ist, wird den Weg zu den rationalen Voraussetzungen nicht zu Ende gehen, sondern dort stehen bleiben, wo irreduzible Wirklichkeit einbricht; begibt sie sich weiter in die Region der Voraussetzungen, so wird sie diese allein formal und um den Preis jener Wirklichkeit erlangen können, in welcher ihre eigentlichen Aufgaben gelegen sind. Der Einbruch des Irreduziblen aber vollzieht sich konkret geschichtlich und darum gebietet Geschichte der Denkbewegung zu den Voraussetzungen hin halt. Die Produktivität des Denkens vermag sich allein an der geschichtlichen Konkretion dialektisch zu bewähren. Beide kommen zur Kommunikation in den Modellen. Für das Bemühen um die Form solcher Kommunikation nehme ich den Vorwurf des Essayismus gerne in Kauf. Die englischen Empiristen ebenso wie Leibniz haben ihre philosophischen Schriften Essays genannt, weil die Gewalt der frisch erschlossenen Wirklichkeit, auf die ihr Denken aufprallte, ihnen allemal das Wagnis des Versuchs aufzwang. Erst das nachkantische Jahrhundert hat mit der Gewalt der Wirklichkeit das Wagnis des Versuchs verloren. Darum ist der Essay aus einer Form der großen Philosophie zu einer kleinen der Ästhetik geworden, in deren Schein sich immerhin eine Konkretion der Deutung flücht-

tete, über welche die eigentliche Philosophie in den großen Dimensionen ihrer Probleme längst nicht mehr verfügte. Wenn mit dem Zerfall aller Sicherheit in der großen Philosophie dort der Versuch seinen Einzug nimmt; wenn er dabei an die begrenzten, konturierten und unsymbolischen Deutungen des ästhetischen Essays anknüpft, so scheint mir das nicht verdammenswert, wofern die Gegenstände richtig gewählt; wofern sie wirklich sind. Denn wohl vermag der Geist es nicht, die Totalität des Wirklichen zu erzeugen oder zu begreifen; aber er vermag es, im kleinen einzudringen, im kleinen die Maße des bloß Seienden zu sprengen.

Die Idee der Naturgeschichte

Vielleicht darf ich vorausschicken, daß das, was ich sagen werde, nicht ein »Vortrag« ist in eigentlichem Sinne, nicht eine Mitteilung von Resultaten oder eine bündige systematische Ausführung, sondern daß es auf der Ebene des Versuches steht, daß es nichts ist als eine Bemühung, die Problematik der sogenannten Frankfurter Diskussion aufzunehmen und weiterzuführen. Ich bin mir bewußt, wieviel Schlechtes man dieser Diskussion nachsagt, aber auch, daß der Zentralpunkt dieser Diskussion doch richtig angesetzt ist, und daß es falsch wäre, immer wieder ganz von vorn zu beginnen.

Ich darf einiges zur Terminologie anmerken. Wenn von Naturgeschichte die Rede ist, handelt es sich dabei nicht um jene Auffassung von Naturgeschichte, wie sie im herkömmlichen vorwissenschaftlichen Sinn gemeint ist, nicht etwa um die Geschichte der Natur, so wie die Natur Gegenstand der Naturwissenschaften ist. Der Naturbegriff, der hier verwendet wird, hat mit dem Naturbegriff der mathematischen Naturwissenschaften überhaupt nichts zu tun. Ich kann nicht vorweg entfalten, was Natur und was Geschichte im folgenden heißen soll. Ich verrate aber nicht zuviel, wenn ich sage, daß die eigentliche Absicht dessen, was ich sagen will, dahin geht, die übliche Antithesis von Natur und Geschichte aufzuheben; daß also überall da, wo ich mit den Begriffen Natur und Geschichte operiere, nun nicht letztgültige Wesensbestimmungen gemeint sind, sondern daß ich die Intention verfolge, diese beiden Begriffe zu einem Punkt zu treiben, an dem sie in ihrem reinen Auseinanderfallen aufgehoben sind. Zur Erläuterung des Naturbegriffes, den ich auflösen möchte, ist soviel zu sagen, daß es sich dabei um einen Begriff handelt, der, wenn ich ihn in die übliche philosophische Begriffssprache übersetzen wollte, am ehesten mit dem Begriff des Mythischen übersetzt werden könnte. Auch dieser Begriff