

SV

# Theodor W. Adorno

## Nachgelassene Schriften

Herausgegeben vom  
Theodor W. Adorno Archiv

*Abteilung IV:*  
Vorlesungen  
*Band 1*

Theodor W. Adorno  
Erkenntnistheorie  
(1957/58)

*Herausgegeben von  
Karel Markus*

Suhrkamp

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

Erste Auflage 2018

© Suhrkamp Verlag Berlin 2018

Alle Rechte vorbehalten,

insbesondere das der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags  
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,  
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages  
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz und Druck: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58720-1

## *Inhalt*

Vorlesungen . . . . .	7
Stichworte zu den Vorlesungen . . . . .	413
<i>Anmerkungen des Herausgebers</i> . . . . .	447
<i>Editorische Nachbemerkung</i> . . . . .	585
<i>Register</i> . . . . .	589
<i>Übersicht</i> . . . . .	599



# Erkenntnistheorie





# I. VORLESUNG

7. II. 1957

[...] <sup>1</sup> Es ist meine Absicht, Sie in dieses Gebiet einzuführen. Nun ist der Begriff der Erkenntnistheorie viel zu komplex, er deckt viel zu Mannigfaltiges, Verschiedenartiges, als daß man ihn durch eine Definition vorweg decken könnte. Und diejenigen unter Ihnen, die mit meiner Art zu arbeiten überhaupt ein wenig vertraut sind, wissen, daß ich den Definitionen abhold bin. Warum das der Fall, gehört unter vielem anderen zu der Materie dieser Vorlesung selber. Ich hoffe, Ihnen das begründen zu können. Jedenfalls aber scheint es mir angebracht, Ihnen zunächst einmal eine gewisse Vorstellung überhaupt von dem zu geben, was Erkenntnistheorie ist, und propädeutisch Sie auf einige erkenntnistheoretische Probleme hinzuweisen und, indem ich diesen Begriff der Erkenntnistheorie entwickle, Ihnen zugleich auch schon eine etwas konkretere Vorstellung von den erkenntnistheoretischen Problemen selber zu geben. Erkenntnistheorie hat es also mit Erkenntnis zu tun, und zwar, zunächst einmal, mit Erkenntnis schlechthin, ist aber doch als Theorie der Erkenntnis von der Erkenntnis unterschieden. Diesen Unterschied anzugeben scheint zunächst keinerlei Schwierigkeiten zu bereiten. Theorie der Erkenntnis – das wäre zu bezeichnen als der Inbegriff der Reflexionen, die wir auf unsere eigene Erkenntnis als verantwortlich Denkende anstellen –, also Erkenntnistheorie wäre die Erkenntnis von der Erkenntnis nach Analogie zu der berühmten antiken Formel von der νόσις νοήσεως, von dem Wissen des Wissens. <sup>2</sup> Aber ich brauche Ihnen bloß diese zunächst äußerst simple Bestimmung zu geben und Sie dazu zu ermutigen, eine Sekunde lang darüber nachzudenken, und Sie werden sogleich merken, daß man da in einen ganzen Rattenkönig von Schwierigkeiten hereingerät. Die allerhandgreiflichste dieser Schwierigkeiten ist die, ob Erkenntnis, wenn wir auf sie reflektieren, überhaupt noch dieselbe Erkenntnis ist, die wir haben, ob sich nicht die Erkenntnis also durch die

Reflexion auf sie verändert. Eine derartige Fragestellung, die den erkenntnistheoretisch Naiven unter Ihnen zunächst vielleicht wie eine Haarspalterei vorkommt, hat sich ja im Lauf der gegenwärtigen Entwicklung der Naturwissenschaften keineswegs als so gegenstandslos erwiesen, sondern die naturwissenschaftlich Gerichteten unter Ihnen werden ja wohl auch alle etwas davon gehört haben, daß es einer der Aspekte der modernen Quantenphysik ist, daß gewisse Mikrovorgänge durch ihre Beobachtung sich verändern. Die Möglichkeit besteht durchaus, daß etwas Ähnliches auch bei der Erkenntnis statthat. Darauf könnte der gesunde Menschenverstand sagen, es sei damit, wie immer es wolle, anders als durch die Reflexion sind uns ja unsere Erkenntnisse überhaupt nicht gegeben. Wenn wir uns nicht einfach dabei bescheiden wollen, zu erkennen, ohne über Recht und Unrecht unserer Erkenntnis nachzudenken, dann müssen wir dieses Risiko auf uns nehmen, die Erkenntnis selber vielleicht auch durch die Reflexion zu verändern; sonst müßten wir einfach naiv drauflos erkennen und wären damit eben all den Fehlerquellen ausgesetzt, denen die unkritische Erkenntnis unterliegt. Das scheint ein sehr solides und handfestes Argument zu sein. Aber schon hier kann ich Ihnen zum zweiten Mal ein Problem aufzeigen, das dann eigentlich in der Erkenntnistheorie selber behandelt werden müßte, nämlich: Ob es in der Tat so einfach ist, daß man die Wahl hat, nur entweder eine Sache ganz voll in ihrer Ursprünglichkeit zu haben oder auf sie zu reflektieren und sich mit dieser Reflexion zufriedenzugeben, ohne den Gedanken an die Sache selbst, auf die man dabei reflektiert, festzuhalten. Eine solche Vorstellung ist, wie man das in der Logik zu nennen pflegt, eine zweiwertige Vorstellung,<sup>3</sup> und es ist gar nicht ausgemacht, ob sie an die Realität unserer Erkenntnis selber heranreicht. Ich möchte Sie dabei nur daran erinnern, daß es eine ganze philosophische Richtung gibt, die sich zwar selber aus bestimmten Motiven ausdrücklich nicht erkenntnistheoretisch nennt, die aber in einem weiteren Sinn durchaus in den Umkreis der Erkenntnistheo-

rie hineinfällt, die es sich gerade zur Aufgabe setzt, in der Reflexion auf Erkenntnisakte diese Erkenntnisakte möglichst rein, so wie sie an sich sind oder wie man es hier nennt: in ihrer Selbstgegebenheit, zu ergreifen und von aller Zutat, von allem bloßen Theoretisieren zu reinigen. Das ist die Phänomenologie, und wenn die Phänomenologie so heftig ableugnet, eine Erkenntnistheorie zu sein, dann hängt das genau damit zusammen, daß sie eben glaubt ein Verfahren auszubilden, durch das wir auf unsere Erkenntnisvorgänge reflektieren können und dabei diese Erkenntnisvorgänge doch als sie selber im Blick haben und nicht als etwas, was wir theoretisierend dazu denken.<sup>4</sup> Sie sehen also hier schon ein weiteres Problem, nämlich wieweit die Erkenntnistheorie es in der Tat mit der Erkenntnis zu tun hat, die Erkenntnis spiegelt oder abbildet oder trifft oder faßt oder wieweit sie eine Theorie über Erkenntnis ist, also mit anderen Worten ein philosophischer Entwurf, in dem an irgendeiner Stelle dann auch die Erkenntnisakte ihren Ort haben sollen. Dieses Problem wird uns dann später wiederbegegnen, es wird uns sehr bald wiederbegegnen unter dem Titel des Verhältnisses von Metaphysik und Erkenntnistheorie, der ja in der Tat eines der erkenntnistheoretischen Zentralthemen abgibt.

Jedenfalls glaube ich, Ihnen schon hier dadurch eine etwas nähere Bestimmung der Erkenntnistheorie geben zu können, daß zweierlei festgehalten wird. Nämlich einmal: daß es die Aufgabe der Erkenntnistheorie ist, nicht ins Freie hinein Erkenntnisvorgänge sich auszudenken und dann über diese selbstgemachten Erkenntnisvorgänge Theorien zu spinnen, sondern daß Erkenntnistheorie den möglichst in sich zusammenhängenden und geschlossenen Vorgang der Rechenschaft über die Erkenntnisse darstellen muß, wie wir sie nun wirklich vollziehen. Auch das ist keineswegs so selbstverständlich, wie es erscheint, und eine solche Idee wie die, die ich Ihnen damit angedeutet habe, ist in dieser Form der Antike völlig fremd gewesen. Sie werden weiter hinzunehmen müssen, daß unter Erkenntnistheorie eben doch sehr wesentlich die

Rechtsfragen der Erkenntnis zu verstehen sind, also die Fragen, die sich auf die Gültigkeit oder Nichtgültigkeit, die Wahrheit oder Unwahrheit, die Richtigkeit oder Nichtrichtigkeit von Erkenntnis, und ich sage zunächst immer: von Erkenntnis schlechthin beziehen. Erkenntnistheorie, so wie wir den Begriff meinen, das ist also nicht etwa eine Beschreibung der Vorgänge, die beim Erkennen statthaben. Eine solche Lehre würde etwa dem entsprechen, was man so im allgemeinen mit Denkpsychologie bezeichnet und wie es in den großen amerikanischen Werken von Rapaport zusammengetragen ist.<sup>5</sup> Diejenigen von Ihnen, die sich für die Seite der Erkenntnistheorie, also für das Zustandekommen und Funktionieren derjenigen psychischen Akte, die wir Erkenntnisakte nennen, interessieren, seien darauf verwiesen; aber Erkenntnistheorie ist das eben doch nicht eigentlich, sondern Erkenntnistheorie hat es in irgendeiner Weise eben doch mit den Rechtsfragen der Erkenntnis zu tun, wobei es zunächst aber auch wieder offenbleibt, ob man, wie manche Schulen es wollen, die Frage des Zustandekommens der Erkenntnis von der Frage nach dem Recht der Erkenntnis einfach abspalten kann oder ob beide doch miteinander zu tun haben. Das letztere liegt ja zunächst sehr nahe, und man hat gerade heute durch die sehr stark objektivistische Richtung der Erkenntnistheorie sich das vielleicht etwas verbaut. Mit anderen Worten: Die Entscheidung darüber, ob ein Erkenntnisakt zutrifft oder nicht, hängt doch irgendwie zunächst einmal davon ab, ob wir diesen Erkenntnisakt durch andere Akte verfolgen, ihm nachgehen, ob wir ihn verifizieren. Wenn ich also etwa behaupte, daß eine bestimmte Farbe, die ich sehe, nicht nur in einer mir gegenwärtigen Beleuchtung als eine Rotnuance erscheine, sondern daß es objektiv die Farbe Rot sei, dann kann ich das nur feststellen, wenn ich sie unter verschiedenen Bedingungen betrachte, und das Urteil, das ich dann erreiche, ist dann die gültige Erkenntnis, ob es sich nur um eine Sekundärqualität oder wirklich um die objektive Farbe Rot handelt. Mit anderen Worten also: Das Urteil: »Das ist rot«, hängt doch in

einer wesentlichen Art ab von den psychischen Akten, den Erkenntnisvorgängen, die dabei zugrunde liegen. Andererseits erschöpft sich aber der Sinn dieses Urteils »Das ist rot« nicht etwa darin, daß ich nun dies sehe und morgen jenes und daraus irgendwie ein Abstraktum bilde, sondern wir meinen dabei einen identischen Sachverhalt von Rot, und der ist eigentlich der Gehalt unserer Erkenntnis. Sie können aber schon daran sehen, daß – und ich gebe Ihnen hier eine weitere Vorstellung eines erkenntnistheoretischen Problems – das Verhältnis von Zustandekommen von Erkenntnis und von Gültigkeit der Erkenntnis, von Genesis und Geltung, wie wir das in der Erkenntnistheorie nennen, ein außerordentlich komplexes Problem ist und, daß ich es Ihnen gleich sage, ein heute noch überaus kontroverses, wie es überhaupt recht gut ist, wenn ich Sie von Anbeginn darauf aufmerksam mache, daß die Erkenntnistheorie, trotz ihres so verheißungsvoll wissenschaftlich klingenden Namens,<sup>6</sup> nicht etwa eine abgeschlossene Wissenschaft, in dem Sinn, wie es die formale Logik oder der logische Kalkül ist, darstellt, sondern daß es eigentlich kaum ein erkenntnistheoretisches Problem gibt, das nicht offen wäre, das nicht kontrovers wäre und das nicht den verschiedensten Interpretationen zunächst einmal Raum böte. Ich meine damit nun nicht etwa einen Relativismus in der Erkenntnistheorie, aber ich meine doch damit das, daß Sie von einer Vorlesung über Erkenntnistheorie, jedenfalls wie ich sie Ihnen zu halten vorhabe, nicht etwa eine dogmatische Darstellung eines geschlossenen Gesamtgebiets, so wie es in der Mathematik üblich sein kann oder allenfalls in der Jurisprudenz, erwarten dürfen, sondern daß ich nichts anderes tun kann, als Sie eben in diese durchaus offene Problematik ein[zu]führen. Mit anderen Worten: Die Erkenntnistheorie ist tatsächlich und rechtens das, als was sie von der Tradition aufgeführt wird, nämlich ein Zweig der Philosophie und damit teilt sie auch jene Eigentümlichkeit der Philosophie, die darin besteht, daß sie bis heute jedenfalls abschlußhaften Lösungen, endgültigen Aussagen »Das ist so« und

»Das ist nicht so« sich entzieht und daß die Dimension ihrer Wahrheit überhaupt nicht in der Sphäre einer solchen Feststellbarkeit liegt, ohne daß doch deshalb die Frage nach Wahrheit oder Unwahrheit jemals gleichgültig würde oder von ihr dispensiert werden könnte.

Ich sagte Ihnen zu Anfang, Erkenntnistheorie ist notwendig das Moment der Reflexion auf die Erkenntnis, also nicht die geradehin vollzogene Erkenntnis, sondern die Überlegung über den Sinn dieser Erkenntnis, über das Zustandekommen dieser Erkenntnis, über ihre Gültigkeit, über ihre Stellung in der Totalität der Erkenntnis, und was alles damit zusammenhängen mag. In dieser scheinbar so unschuldigen und selbstverständlichen Bestimmung ist nun aber bereits etwas außerordentlich Weitgehendes enthalten, was Ihnen vielleicht, wenn Sie diese harmlose Bestimmung hören, gar nicht so ohne weiteres aufgehen wird. Wenn Sie sich nämlich gewissermaßen nach innen richten, wenn Sie also nicht unmittelbar erkennen, nicht – wie man das so sagt – geradehin nach außen erkennen, sondern wenn Sie die Erkenntnis selber reflektieren, wenn Sie also dabei dem nachfragen, was die Erkenntnis zu einer Erkenntnis macht, dann liegt darin bereits eine wenn auch noch so unausgesprochene und zunächst dunkle Tendenz, von dem Inhalt dieser Erkenntnis zu abstrahieren und statt dessen auf ihre Form sich zu richten, denn das, was zunächst, wenn Sie nach außen hin erkennen, in dieser Erkenntnis Ihnen vorliegt, das sind ja Inhalte, irgendwelche Inhalte, über die Sie nun urteilen. Wenn Sie nun aber darauf verfallen, die Rechtsfrage zu stellen, und statt dessen also in erkenntnistheoretischer Einstellung das Erkennen erkennen wollen, anstatt bloß etwas zu erkennen, dann werden Sie dabei notwendig auf die Mechanismen gelenkt, durch die wir erkennen, auf die Funktionen unserer Erkenntnis, die Tätigkeiten, die wir ausüben, um etwas zu erkennen, und damit auf ein Formales, also von den Inhalten der Erkenntnis, von dem Gehalt der Erkenntnis eigentlich Getrennt[es]. Man kann sagen, daß Erkenntnistheorie, so wie sie jedenfalls in der gesam-

ten philosophischen Tradition vorliegt, zunächst eigentlich stets Formanalyse ist, und in dem philosophischen Werk, mit dem wir uns denn doch in einer Vorlesung über Erkenntnistheorie am eingehendsten werden zu befassen haben, nämlich in der Kantischen »Kritik der reinen Vernunft«, werden Sie es ja dann auch so finden, daß er zwischen dem Inhalt und der Form der Erkenntnis ausdrücklich trennt und daß sein Interesse ein wesentlich der Form geltendes Interesse ist. Auch das klingt sehr schön, klingt sehr einfach und sehr überzeugend, aber da es meine Aufgabe ist, Ihnen hier Probleme zu zeigen, und nicht, Ihnen etwas Dogmatisches vorzutragen, so muß ich auch an dieser Stelle bereits Sie darauf aufmerksam machen, daß es hier eine sehr große Schwierigkeit gibt, nämlich die Schwierigkeit der Trennung von Form und Inhalt. Kann man in dieser Weise überhaupt auf die Form der Erkenntnis reflektieren unter Absehung von dem Inhalt? Wird nicht durch diese Absehung ein Moment unserer Erkenntnis, nämlich der Inhalt eben, von dem im einzelnen die Erkenntnisse so weitgehend abhängen, vernachlässigt? Wird hier nicht ein Abstraktionsvorgang geübt, notwendig geübt, indem wir überhaupt auf Erkenntnis reflektieren, durch den der volle Erkenntnisakt, der immer bereits Inhalt hat, versäumt wird? Natürlich ist in Erkenntnistheorie immer auch von Inhalten die Rede, aber diese Inhalte selber kommen doch nur der Form nach in der Erkenntnistheorie vor, als ein Inhalt, als ein Gegenstand überhaupt, auf den sich unsere Erkenntnis bezieht. Das wäre alles wunderschön und gut, wenn, wie es die herkömmliche Erkenntnistheorie unterstellt, der Inhalt ein Unqualifiziertes, Chaotisches,<sup>7</sup> Mannigfaltiges wäre, über das wir eigentlich gar nichts wissen und dem wir erst durch die Formen unserer Erkenntnis überhaupt beikommen, das wir erst durch die Formen unserer Erkenntnis zu einem Gegenstand machen. Es ist ja aber möglich, und ich würde – wenn ich das einmal dogmatisch sagen darf – hier voranstellen: Es ist von Hegel bewiesen worden, wenn man den Ausdruck »beweisen« hier brauchen darf, daß diese Beziehung von Form

und Inhalt keine Einbahnstraße ist, sondern daß die Formen unserer Erkenntnis selber ebenso von den Inhalten abhängen wie umgekehrt.<sup>8</sup> Ja, wird dadurch nicht überhaupt der ganze Begriff einer Erkenntnistheorie problematisch? Ich sehe davon ab, daß durch diese Reduktion auf bloße Formen ein sehr wesentliches Moment, nämlich das Zeitmoment, der Zeitkern innerhalb unserer Erkenntnis selbst eskamotiert wird und man von vornherein ein Erkenntnisideal hat, das das Zeitlose mit dem Wahren, mit dem Gültigen identifiziert. Auf solche Fragen, die ich solche der »Metakritik der Erkenntnistheorie« genannt habe<sup>9</sup>, möchte ich in dieser Vorlesung nicht eingehen, weil man immerhin zunächst einmal, ehe man nun wieder die ganze Reflexion, welche die Erkenntnistheorie ist, reflektiert, diese Reflexion selber einmal durchgeführt haben muß. Erkennen kann sich eben auch nur in Stufen vollziehen. Aber andererseits fühle ich mich auch nicht berechtigt, über diese Problematik, die mir selber die wichtigste erscheint, einfach hinwegzugleiten, und ich habe deshalb den Unterricht in diesem Semester so angeordnet, daß in dem philosophischen Hauptseminar genau von dieser Frage, also der Frage der Möglichkeit von Erkenntnistheorie selber oder Rückbezogenheit der Formen auf den Inhalt der Erkenntnis, gehandelt wird, das heißt, das philosophische Hauptseminar wird also der Metakritik der Erkenntnistheorie gelten, und diejenigen von Ihnen, die daran interessiert sind, an diesem allerdings nach meiner Überzeugung heute entscheidenden Komplex von Erkenntnistheorie überhaupt, die muß ich bitten, in das Seminar zu gehen, obwohl es sich hier allerdings zum Teil um recht schwierige und differenzierte Dinge handelt.<sup>10</sup>

Lassen Sie mich zunächst einmal nur noch vorweg sagen, daß durch die Konzentration der Erkenntnistheorie auf die Formen unserer Erkenntnis unter Absehung von den Inhalten bereits eine Art von Neigung, wenn Sie wollen, eine Art von philosophischer Vorentscheidung in der Erkenntnistheorie selber drinsteckt, das heißt, daß die Erkenntnistheorie, indem



sie auf die Formen meiner Erkenntnis, also die Formen meines Denkens wesentlich sich richtet, eben dadurch den Geist zum Kriterium der Wahrheit überhaupt macht, mit anderen Worten: daß die Erkenntnistheorie eine Art Affinität besitzt zum Apriorismus, also zu der Lehre von schlechterdings gültigen Formen, und zum Idealismus, also zu einer Auffassung, die eben davon ausgeht, daß der Geist der Realität die Gesetze vorschreibt, daß der Geist souverän gegenüber der Wirklichkeit ist. Im allgemeinen werden Sie es sich – und ich unterstelle immer, daß Sie mit einiger philosophischer Naivetät zunächst an diese Dinge herangehen – so vorstellen, daß die Entscheidung darüber, ob eine Philosophie nun idealistisch oder empiristisch, ob sie materialistisch oder spiritualistisch sei, oder wie sonst immer diese Alternativen lauten, daß das eine Frage ist, die in der Erkenntnistheorie entschieden wird. Und die Absicht der Erkenntnistheorie ist das ja auch, das heißt, es hat wohl noch nicht einen Erkenntnistheoretiker gegeben, der aufs Ganze gegangen wäre und nicht dabei sich zugetraut hätte, eben im Rahmen seiner eigenen erkenntnistheoretischen Beweisführung darüber zu entscheiden, welcher der philosophischen Typen, die ich Ihnen angedeutet habe und die mit diesen geläufigen Schlagworten bezeichnet werden, nun der richtige wäre. Aber ich glaube, Sie sollten sich doch auch darüber klar sein, daß die Beziehungen, um die es sich hier handelt, durchaus wechselseitige [sind], also es hängt, könnte man sagen, die Art der Erkenntnistheorie auch selber wesentlich ab von der Gesamtkonstitution der Philosophie, innerhalb deren sie beheimatet ist. Man kann die Erkenntnistheorie nicht einfach als eine Lehre von der Erkenntnis von der Gesamtheit der Philosophie absondern, und etwas Ähnliches hat ja wohl Fichte in jenem berühmten Satz gemeint, daß, was einer für eine Philosophie habe, davon abhängt, was für ein Mensch er sei,<sup>11</sup> mit anderen Worten also, wenn ich das in diese Problematik übersetzen darf: Was für eine Erkenntnistheorie einer hat, das hängt eben doch sehr wesentlich davon ab, was einer für eine Philosophie hat, und

Sie dürfen nun nicht glauben, daß das Schema, nach dem die Architektur der philosophischen Darstellungen aufgebaut ist, Erkenntnistheorie und Logik und dann darüber sich erhebend Metaphysik, Ethik und Ästhetik, nun auch der inneren Struktur der Sache entspräche, sondern wahrscheinlich, wenn man der Struktur der Sache selber nachgeht, ist es genau umgekehrt, und die Erkenntnistheorien selber sind wesentlich Funktionen des philosophischen Ansatzes, so wie allerdings zugleich auch immer der philosophische Ansatz sich in der Erkenntnistheorie selber ausprägt. Ich möchte Sie damit zunächst einmal einfach davor warnen zu glauben, daß ohne weiteres nun in der Erkenntnistheorie die Philosophie so etwas wie ihre schlechterdings verpflichtende wissenschaftliche Basis hätte. Man kann sagen, die Erkenntnistheorie ist immer die Anstrengung zur wissenschaftlichen Rechtfertigung der Philosophie, aber indem sie diese Anstrengung macht, ist sie selber zugleich ihrer Intention, ihrem Willen, ihrem Ausdruck nach ein wesentlich Philosophisches. Das wird uns dann auf die Stellung der Erkenntnistheorie zu der Wissenschaftslehre und der Theorie der Wissenschaft führen.

Ich glaube, ich bin es Ihnen schuldig, Ihnen zu sagen, daß man in einer bestimmten philosophischen Richtung unserer Tage, nämlich der des logischen Empirismus, einen ziemlich Unterschied macht zwischen Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik, wobei die Erkenntnistheorie im wesentlichen die Theorie von der Konstitution des Gegenstandes und der Erkenntnis ausmachen soll, während die Erkenntniskritik der Inbegriff der Disziplinen ist, dem die bereits gewonnenen – und zwar vorab – wissenschaftlichen Erkenntnisse unterworfen werden sollen, damit wir über ihre Wahrheit und ihre Unwahrheit etwas ausmachen können. Ich möchte Ihnen das nur sagen. Diejenigen von Ihnen, die im logisch-positivistischen Sinn interessiert sind, möchte ich ermutigen, das in der Literatur, etwa in der »Allgemeinen Erkenntnislehre« von Schlick<sup>12</sup>, weiter nachzulesen und sich damit zu beschäftigen.<sup>13</sup> Ich für meinen Teil möchte mich lieber hier an

die Tradition halten, die Kantische Tradition, die diesen Unterschied eigentlich nicht macht. Das Kantische Hauptwerk heißt ja »Kritik der reinen Vernunft«, das heißt, es traut sich zu, darüber zu urteilen, wieweit unser Erkenntnisvermögen zureicht, die Aufgaben, die ihm gestellt sind oder die es selber sich stellt, zu lösen, aber gleichzeitig bietet doch in eins mit diesem kritischen Geschäft die »Kritik der reinen Vernunft« eine Erkenntnistheorie, das heißt den Entwurf eines in sich zusammenhängenden Strukturganzen, eines Systems, wie man wohl doch auch hier sagen kann, das dem Anspruch der eigentlichen Erkenntnistheorie entspricht, das also gewissermaßen aus den Bedingungen unserer Erkenntnis, aus den Formen unserer Erkenntnis so etwas wie die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit der Welt überhaupt herausspinnen will. Also die »Kritik der reinen Vernunft« ist Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie in eins, und wenn Sie sich die große Architektur des Werkes ansehen, so werden Sie finden, daß sogar der theoretische Teil dem kritischen vorausgeht<sup>14</sup> und daß es eigentlich die große Ambition des Werkes ist, diese beiden Momente auseinander zu entwickeln, das heißt also, die Kriterien für die Grenzen der Erkenntnis aus der Bestimmung des Wesens der Erkenntnis, aus der Bestimmung vor allem der Bedingungen der Objektivität der Erkenntnis eigentlich zu entwickeln. Wenn ich mich hier an Kant anschließe, so ist verantwortlich dafür nicht etwa der Respekt vor der Tradition und vor der Autorität des Kantischen Namens. Auf der einen Seite nämlich glaube ich, daß in der Tat alle Erkenntnistheorie wesentlich kritisch ist; wenn Sie überhaupt dazu kommen, anstatt einfach geradehin zu erkennen, wie ich es genannt habe, auf die Erkenntnis zu reflektieren, dann steckt ja darin bereits, daß, wie man das in einem etwas vagen Sinn sagt, das Bewußtsein sich dialektisch geworden ist, daß man also dem Vollzug der Erkenntnis nicht ohne weiteres mehr vertraut, sondern, daß man etwa entdeckt, daß eine Menge von Urteilen, die gegründet sind lediglich auf die Eindrücke unserer Sinne, trügend sind oder ungeklärt, daß gewisse Gedanken,

zu denen wir aufgrund der spekulativen Tätigkeit unseres Geistes kommen, dann in Widerspruch mit der Welt geraten oder nicht ohne weiteres sich verifizieren lassen. Und das kritische Bedürfnis, also in wörtlichem Sinn: das Bedürfnis der Entscheidung – Kritik heißt ja Entscheidung<sup>15</sup> –, das Bedürfnis, darüber zu entscheiden, welche Erkenntnis nun gültig und welche nicht gültig ist, ist schon bei Platon, also seit es überhaupt so etwas wie Erkenntnistheorie gibt, der Motor dafür gewesen, daß diese Erkenntnistheorie sich ausgebildet hat. Die nicht kritische Erkenntnis, das ist eben die einfach vollzogene Erkenntnis, die nicht reflektierte Erkenntnis. In der reflektierten Erkenntnis steckt immer bereits der Zweifel an der Wahrheit einer jeden einzelnen und endlichen Erkenntnis drin, und dieser Zweifel ist eben der Motor von Kritik, und die Rechtfertigung von Erkenntnis in der Erkenntnistheorie besteht recht eigentlich darin, daß sie immer durch den Zweifel hindurch, also durch das Abschneiden jener Erkenntnis, die nicht die Wahrheit sein soll, sich vollzieht. Andererseits aber setzt die Kritik irgendwelcher jeweils vollzogener Erkenntnisse doch auch wieder so etwas wie Erkenntnistheorie voraus, denn wenn wir in diesem nachdrücklichen Sinn von Kritik reden, wie es in dem Ausdruck »Kritik der reinen Vernunft« der Fall ist, da meinen wir ja nicht einfach, daß nun irgendwelche inhaltlichen Erkenntnisse überprüft werden, also daß wir irgendeine – was weiß ich – Rechnung nachrechnen, die Probe darauf machen, wie wir das als Kinder gelernt haben, um zu sehen, ob sie stimmt, oder daß wir durch die Quellen uns darüber orientieren, ob irgendeine bestimmte Datierung irgendeines historischen Ereignisses nun zutrifft oder nicht – solche Fragen sind ja nicht eigentlich erkenntnistheoretische Fragen, sondern solche Reflexionen der Erkenntnis auf sich verbleiben ja doch zunächst immer im Bereich der naiv vollzogenen Erkenntnis. Sondern wenn wir erkenntnistheoretische Reflexion in dem eigentlichen Sinn vollziehen, in dem der Ausdruck eigentlich gilt, dann fragen wir ja dabei immer – da konfrontieren wir dabei immer die

Erkenntnisse oder die Erkenntnisgattungen, die dieser Kritik unterliegen, ihrer eigenen Möglichkeit –, wir fragen, ob diese Erkenntnisse überhaupt möglich sind, und wir fragen nicht, ob sie im Rahmen einer bereits konstituierten Erkenntnisgattung nun richtige oder falsche Erkenntnisse seien.

Lassen Sie mich an dieser Stelle eine semantische Bemerkung einschalten. Es ist im allgemeinen überhaupt so, daß die Begriffe, die wir verwenden, eine viel spezifischere Bedeutung haben, als es die Bedeutung ihres bloßen Wortsinnes ist, und wenn ich gezögert habe, den Begriff der Erkenntnistheorie Ihnen zu definieren, dann ist der Grund dafür genau dieser Sachverhalt. Also eine Definition von Erkenntnistheorie als Theorie der Erkenntnis ist zwar sicherlich formal richtig, formal zutreffend, aber sie gibt eigentlich keine Vorstellung von dem, was in Erkenntnistheorie geleistet wird, und worum jedenfalls Erkenntnistheorie, ob sie es leistet oder nicht, sich nun einmal bemüht; sondern Erkenntnistheorie hat, wie man das so in der Sprachwissenschaft zu nennen pflegt, einen prägnanten Sinn. Der Begriff des prägnanten Sinnes einer Bedeutung reicht übrigens an dieses Phänomen, das ich Ihnen eben bezeichnet habe, daß also die Begriffe immer ein Engeeres eigentlich meinen als das, was ihrem rein begrifflichen Umfang zukommt, recht gut heran. Wenn wir von Erkenntnistheorie sprechen, und das klang bereits in dem an, was ich Ihnen über den formanalytischen Charakter der Erkenntnistheorie gesagt habe, dann meinen wir dabei im allgemeinen jedenfalls das, was man nun mit einem Ausdruck aus der Erkenntnistheorie mit Konstitutionsproblemen bezeichnet. Konstitutionsprobleme also sind Fragen danach, wie etwas wie allgemein gültige und notwendige Erkenntnis überhaupt möglich sei; wie etwas wie ein Gegenstand, ein Ding und unser Wissen vom bleibenden dinglichen Sein möglich sei; wie etwas wie Kausalität, also der Satz vom Grunde möglich sei und mit welchem Recht wir über ihn verfügen; wie weit wir das Recht haben, über so etwas wie das Ich als über ein bleibendes Prinzip zu reden, und solche Fragen. Es sind also die

Fragen eigentlich, die beantwortet werden müssen, jedenfalls nach den Vorstellungen der herkömmlichen Erkenntnistheorie, ehe wir von so etwas wie der Welt inhaltlich oder dem Menschen der Psychologie inhaltlich überhaupt etwas aussagen können. Die letzteren Begriffe sind bereits, und diese Terminologie stammt von Kant, *Constituta*, sie sind bereits ein *Konstituiertes*,<sup>16</sup> was sich aus dem Zusammenspiel von Formen und Inhalten nach der Vorstellung der Erkenntnistheorie erst ergibt und was als ein bereits *Konstituiertes* zwar nun allen möglichen methodologischen Besinnungen unterliegt, was aber nicht selber eigentlich [den] Gegenstand der Erkenntnistheorie bildet. Wenn man also etwa, um etwas spezifischer zu werden, sehr häufig verlangt hat, es solle der »Kritik der reinen Vernunft« als einer Theorie der mathematischen Naturwissenschaften, als welche sie ja unter anderem auch auftritt, ein Seitenstück gegeben werden in Gestalt einer Theorie des historischen Erkennens, also eine »Kritik der historischen Vernunft«, wie man das genannt hat,<sup>17</sup> dann ist eine solche Vorstellung, jedenfalls nach dem Modell der Erkenntnistheorie selber, schief, und zwar aus dem folgenden Grunde: Bei Kant handelt es sich zwar auch um die mathematischen Naturwissenschaften, aber die Fragen, die bei Kant gestellt werden, sind durchweg die Fragen, wie überhaupt Gegenständliches zustande kommt, sind Fragen nach den Bedingungen, die zu Urteilen über Raum und Zeit oder vielmehr zu Anschauungen in Raum und Zeit führen und derartige allgemeinste Formulierungen, wie sie eigentlich betreffen, und das ist gut Kantisch, die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt. Daß Kant diese Erfahrung dann weitgehend mit dem Erfahrungsbegriff der mathematischen Naturwissenschaften gleichgesetzt hat, ist eine andere Sache. Die Vermittlung zwischen diesen allgemeinsten Problemen nach Gegenständlichkeit und nach der spezifischen Gegenständlichkeit der Naturwissenschaften ist im übrigen in der »Kritik der reinen Vernunft« angedeutet,<sup>18</sup> aber nicht eigentlich ausgeführt, also die »Kritik der reinen Vernunft« kann zwar vielleicht leisten,

was sie sich vornimmt, nämlich zu sagen, wie mathematische Naturwissenschaften möglich sind, aber sie ist nicht etwa eine Logik oder eine Wissenschaftslehre der exakten Naturwissenschaften – sagen wir so, wie sie dann später in dem Werk von Natorp<sup>19</sup> versucht worden ist; davon kann gar keine Rede sein. Wenn Sie nun aber etwa Erkenntnistheorie der geschichtlichen Erkenntnis betreiben, dann steckt darin immer schon, und daran können Sie das Klima der Erkenntnistheorie erkennen, in das ich Sie ja heute zunächst einmal einführen möchte: Ja, die Dinge, über die hier reflektiert wird und über deren Möglichkeit der Erkenntnis hier nachgedacht wird, die sind eigentlich alle schon bereits konstituierte. Also zum Beispiel: Wenn Sie fragen wollen, wieweit der historische Entwicklungsbegriff Objektivität hat oder wieweit er ein bloßes subjektives Stilisationsprinzip ist – übrigens ein Thema, das in der Simmelschen Geschichtsphilosophie eingehend abgehandelt ist<sup>20</sup> –, wenn Sie eine solche Frage stellen, dann sind dabei die Elemente, auf die sich das bezieht, nämlich die historischen Individuen, die Völker, der Raum, die Zeit, alles das – die sind bereits konstituiert; also diese Fragen setzen dann bereits die Erkenntnistheorie in der einen oder anderen Richtung voraus und bauen dann auf ihr gewissermaßen eine Erkenntnistheorie zweiten Ranges, zweiter Ordnung, nämlich eine Methodenlehre eben der historischen Wissenschaft auf.<sup>21</sup> Ob diese Trennung von einer solchen Erkenntnis, die aufgebaut ist auf dem Konstitutionsproblem, auf den Konstitutionsproblemen selber, in letzter Instanz durchzuhalten ist und ob nicht gerade in dieser Trennung etwas sehr Problematisches steckt, das ist eine andere Frage, aber – und ich möchte diese Frage nicht hier entscheiden, man kann ja bekanntlich nicht alles in einem Atem sagen, und man kann nicht den ganzen Komplex der Erkenntnistheorie in einer einleitenden Stunde abhandeln, ich glaube, niemand von Ihnen wird das von mir auch erwartet haben, wenigstens hoffe ich das – aber jedenfalls möchte ich Sie zunächst einmal darauf aufmerksam machen, daß, wenn wir uns an Erkenntnistheorie halten in

dem prägnanten Sinn dieses Wortes, daß wir dann diese allgemeinen Konstitutionsprobleme nach denen einer gegenständlichen Welt und eines dieser gegenständlichen Welt gegenüberstehenden Geistes – lassen Sie mich es jetzt einmal so nennen –, daß wir die Subjekt-Objekt-Problematik auf ihrer allgemeinsten Stufe eigentlich behandeln und nicht besondere Spezifikationen dieser Subjekt-Objekt-Probleme.

Damit dürften Sie gesehen haben, in welcher Weise Erkenntniskritik, also mit anderen Worten hier die Kritik etwa an der Gültigkeit bestimmter mathematischer oder historischer Urteile, die Erkenntnistheorie, also die Lehre von der Konstitution voraussetzt, so wie umgekehrt, wie ich Ihnen vorher bereits gesagt habe, die Erkenntnistheorie Kritik, nämlich den Zweifel an der selbstverständlichen Gültigkeit einer jeden geradehin vollzogenen Erkenntnis voraussetzt, und das ist also der Grund, warum ich die beiden Disziplinen hier nicht scheiden möchte. Wenn ich mein Buch »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie« genannt habe,<sup>22</sup> so habe ich mich dabei dem Wortsinn nach eines kleinen logischen Schnitzers schuldig gemacht, denn »Metakritik« heißt ja »Nachkritik«, während Theorie zunächst ja gar keine Kritik zu sein braucht, aber ich habe diesen Schnitzer mit allem Bewußtsein gemacht, das heißt, ich halte ihn nicht für einen Schnitzer, eben deshalb, weil die Theorie selber Kritik ist, ist ihre Kritik Nachkritik, und umgekehrt hätte ich genausogut sagen können, zur Metatheorie der Erkenntniskritik, diese beiden Kategorien sind durchaus miteinander korreliert.<sup>23</sup> – Soviel möchte ich Ihnen heute sagen. Ich glaube, wir sind am Ende der Zeit angelangt; dann in der nächsten Stunde möchte ich mich, und das möchte ich Ihnen als Programm gleich sagen, mit der Erörterung des Verhältnisses der Erkenntnistheorie zur Wissenschaft befassen, das heißt mit der Behandlung der Frage, die den meisten von Ihnen ja wahrscheinlich auf den Lippen liegt: Ist Erkenntnistheorie ohne weiteres gleichzusetzen der Theorie wissenschaftlicher Erkenntnis, und wie steht es überhaupt, allgemeiner, mit dem Verhältnis von Wissen-



schaft und Philosophie? Einige Gedanken darüber gehören an den Anfang einer erkenntnistheoretischen Vorlesung. Und dann will ich Ihnen einiges sagen über das Verhältnis der Erkenntnistheorie zu den nächstbenachbarten Disziplinen: der Logik, der Psychologie und der Metaphysik, und ich glaube, dadurch eben dann bereits einen viel reicheren Begriff von Erkenntnistheorie geben zu können, und dann werden wir in die eigentlichen erkenntnistheoretischen Betrachtungen anhand der »Kritik der reinen Vernunft« eintreten.

## 2. VORLESUNG

12. II. 1957

Ich hatte das letzte Mal geschlossen, indem ich Sie mit der Frage konfrontiert habe, ob Erkenntnistheorie dasselbe sei wie die Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis, und ich möchte zunächst diese Stunde dieser Frage widmen. Wenn man das so hört, dann klingt das ja einigermaßen selbstverständlich. Ich glaube, ich kann Ihnen zeigen, daß es nicht so selbstverständlich ist und daß hinter dieser Frage sich eigentlich außerordentlich ernste Probleme verstecken, deren wichtigstes das ist, ob Erkenntnis überhaupt dem gleichzusetzen sei, was die Wissenschaften tun. Nun ist es eine Art von – ich möchte beinahe sagen – akademischer Konvention, daß das vorausgesetzt wird. Erkennen und Wissenschaft einander gleichsetzen gehört zu den Spielregeln der Universitäten, und wenn man irgendeiner Erkenntnis sich entziehen will auf eine respektable Weise, dann pflegt das im akademischen Umkreis zu geschehen mit der Behauptung, die betreffende Aussage sei nicht wissenschaftlich. Aber es weckt an dieser Stelle immerhin doch Verdacht, daß diese Konvention herrührt von einer Institution, die eben auf Wissenschaft als auf eine Branche, auf den Betrieb der Wissenschaft, auf die organisierte Wissenschaft eigentlich vereidigt ist und die zunächst einmal wirklich ihre Interessen einfach vertritt, wenn sie sagt, Erkenntnis sei mit wissenschaftlicher Erkenntnis identisch. Denken Sie zunächst einmal an Ihre schlichte alltägliche Erfahrung, dann wird es Ihnen sicherlich sofort deutlich werden, daß nicht alle Erkenntnisse, die man hat, wissenschaftliche Erkenntnisse sind. Die meisten täglichen Erkenntnisse, die man so gewinnt – wenn man bei rotem Licht über die Senckenberganlage geht, daß man dann vermutlich überfahren wird; oder daß man, wenn man sein Geld im Monat zu früh ausgibt, dann nichts mehr hat –, also jedenfalls, daß Erkenntnisse dieser Dignität zunächst einmal keine wissenschaftlichen Erkenntnisse sind, das ist ja ohne weiteres evi-

dent. Aber darauf wird der Vertreter der Identifizierung von Erkenntnis und Wissenschaft zunächst einmal, und zwar mit einigem Rechtsgrund, sagen, das seien ja keine eigentlich emphatischen Erkenntnisse, sie träten nicht mit dem Anspruch auf Objektivität, der Verbindlichkeit, der Strenge, der Genauigkeit auf; es seien lediglich Approximationswerte, mit denen man so im Alltag einigermaßen durchkommt, aber um sich in eigentliche Erkenntnisse zu verwandeln, dazu bedürften sie eben doch alle der Übersetzung in Wissenschaft. Man kann also wahrscheinlich zum Beispiel eine solche Aussage wie die: Wenn ich die Senckenberganlage überquere, dann komme ich unter die Räder, auch in eine wissenschaftliche Aussage von einigem Approximationswert übersetzen, wenn ich etwa die Regeln der Physik heranziehe, also einen Vergleich des durchschnittlichen Tempos eines Autos, das sowieso schneller fährt, als es soll, und das eines durchschnittlichen Fußgängers, und wenn Sie dann noch hinzunehmen die Analyse der Verkehrsdichte, die zu einer bestimmten Zeit aufgrund einer statistischen Analyse der Geschäftstätigkeit zu erwarten ist, die da herrscht, und solcher Dinge. Ich möchte mich hier nicht in Spitzfindigkeiten einlassen. Schon allein die Tatsache, daß ich, um eine so einfache Sache wie die, daß ich überfahren werde, wenn ich beim falschen Licht die Straße überquere, in eine wissenschaftliche Aussage zu verwandeln, daß ich da zunächst einmal recht verschiedene Disziplinen wie die Physik, die Technologie, die Statistik, vielleicht die Verkehrswissenschaft, die ja bei uns auch eigens gepflegt wird, und noch einige andere Wissenschaften heranziehen muß, beweist Ihnen, daß das mit der Umsetzung einer solchen Erkenntnis in eine wissenschaftliche Erkenntnis nicht so einfach bestellt ist, denn es kann Ihnen sehr wohl begegnen, daß Sie, wenn Sie dann etwa zu dem Statistiker kommen, daß der Ihnen sagt, ja, tut mir furchtbar leid, statistische Angaben darüber, wie die durchschnittliche Verkehrsdichte auf der Senckenberganlage zu verschiedenen Zeiten ist, haben wir nicht, und genügend Geld steht uns auch nicht zur Verfügung, um eine sehr kost-

spielige Spezialerhebung über dieses Problem anzustellen. Kurzum, wenn Sie dann wirklich auf die Wissenschaften, wie sie konkret sind, verwiesen werden, dann kommen Sie dabei wahrscheinlich recht schnell an einen Punkt, wo Ihnen niemand weiterhilft, und davon wird – und das möchte ich doch festhalten – zunächst einmal der Erkenntniswert dieses Satzes gar nicht berührt. Versuchen Sie einmal, bei rotem Licht über die Straße zu gehen, so wird Ihnen sehr wenig helfen, daß die Daten über die Verkehrsdichte nicht zur Verfügung stehen. Nun aber – wir wollen es uns auch hier nicht zu leicht machen, sondern man wird hier sagen, und man hat in der Tat gesagt, es käme dann in solchen Fällen nicht etwa darauf an, daß einem von den tatsächlich vorliegenden ausgebildeten Wissenschaften solche Antworten beigestellt würden, sondern vielmehr darauf, daß prinzipiell theoretisch derartige Fragen durch den Fortgang zu wissenschaftlichen Disziplinen zu beantworten wären, daß also solche Fragen dann prinzipiell in Erkenntnisse zu erheben sind oder Erkenntniswert haben, wenn ein Weg sich überhaupt angeben läßt, durch den sie in wissenschaftliche Aussagen verwandelt werden können, so wie ich es Ihnen eben rhapsodisch angedeutet habe. Das klingt natürlich schon sehr viel befriedigender, jedenfalls setzt es sich weniger drastischen Argumenten aus. Aber ich frage Sie: Trifft zunächst einmal wirklich das für alle Erkenntnisse überhaupt zu; gibt es nicht eine ganze Reihe von Erkenntnissen, die einer solchen Übersetzung in tatsächliche wissenschaftliche Disziplinierung sich widersetzen? Ich möchte dabei gar nicht reden etwa von all den Problemen, die deshalb der sogenannten wissenschaftlichen Bearbeitung sich entziehen, weil ihr Inhalt mit der Organisation der Wissenschaften in Widerspruch stünde. Wenn Sie also etwa versuchen würden, im Sinn einer solchen Idealbestimmung der Umsetzung von Erkenntnissen in Wissenschaft, damit sie welche werden, an Fragen zu rühren, welche das Funktionieren der Gesellschaftsordnung überhaupt oder die Notwendigkeit bestimmter Machtgruppierungen innerhalb der Gesellschaft oder die

Dignität von bestimmten moralischen und Sittenordnungen in der Gesellschaft betreffen würden, dann würden Sie höchstwahrscheinlich überhaupt gar keine Wissenschaft finden, die sich dazu bereit erklärt, das zu machen, sondern die Wissenschaft würde dann wahrscheinlich erklären: Ja, hier sind wir überfragt, das ist dann eine Sache der philosophischen Weltanschauung; und wenn einem das dann die Wissenschaften sagen, dann meinen sie das im allgemeinen sehr unfreundlich. Wenn sie in diesem Zusammenhang nämlich von Philosophie reden, dann wollen sie damit nicht der Philosophie jenes Recht auf die Selbstreflexion der Erkenntnis zugestehen, von dem wir das letzte Mal gesprochen haben, sondern sie wollen damit sagen, daß eigentlich in dem Augenblick, wo es um Erkenntnisse geht, die wirklich ernst sind, die wirklich etwas betreffen, wovon wesentlich unser Leben abhängt, daß dann eigentlich das Bereich der Unverbindlichkeit, der Phrase, des Geschwätzes anfängt, und gerade an der Stelle sie sich eigentlich nicht mehr für recht kompetent erklären. Abgesehen davon aber gibt es unzählige Erkenntnisse, die wir selbst haben, etwa Erkenntnisse höchst individueller Art, Wahrnehmungen, die wir an bestimmten Menschen machen, psychologische Beobachtungen in dem Sinn, in dem man von einer sinnvollen Psychologie sprechen könnte, alle möglichen subliminalen Regungen und Reaktionsformen, die für unser Leben durchaus die Bedeutung und die Dignität von Erkenntnis haben, die aber ihrem eigenen Wesen nach allein schon deshalb, weil sie zu flüchtig sind, um sich in den kodifizierten Apparat der Wissenschaft einfangen zu lassen, diesem potentiellen Begriff der Übersetzbarkeit in Wissenschaft widersprechen. Ich möchte Sie hier der Einfachheit halber wirklich an das Romanwerk von Proust erinnern, das Sie ja jetzt in seiner Ganzheit auf deutsch lesen können, das unendlich viel an Erkenntnissen enthält, an Erkenntnissen über die Gesellschaft, an Erkenntnissen über den Sexus, an Erkenntnissen der verschiedensten Art – aber an Erkenntnissen, die allesamt geradezu dadurch definiert sind, daß sie dem Zugriff durch die

organisierte Wissenschaft grundsätzlich sich entziehen. Und, in einem gewissen Sinn ist geradezu das Organisationsprinzip dieses Romans, der ›Recherche du temps perdu‹, in einer gewissen Dimension gleichsam diejenigen Erkenntnisse zu bergen, einer solchen Form von Erkenntnis zu dienen, wie sie durch den Apparat der Wissenschaft eigentlich nicht bewältigt wird oder wie sie dabei herausfällt.<sup>24</sup>

Sie haben vielleicht schon an diesen Erwägungen gesehen – ich möchte dabei gar nicht eine endgültige Entscheidung über das ungemein komplexe Verhältnis von Erkenntnis und Wissenschaft anschließen –, daß man nämlich nicht die Wissenschaft und die Erkenntnis so ohne weiteres identifizieren kann, wie man es uns glauben macht, wie wir, wenn wir etwa Universitäten naiv betreten, der Meinung sind, daß eigentlich wirkliche Erkenntnis nur diejenige Erkenntnis sei, die durch den organisatorischen und im höchsten Maß arbeitsteiligen Betrieb dieser Universitäten hindurchgefiltert ist. Es ist deshalb wichtig, daran zu erinnern, nicht nur, weil es hier darauf ankommt, daß Sie sich, um philosophieren zu können – ich möchte beinahe sagen – eine Art von Naivetät bewahren, die Ihnen von der üblichen Wissenschaft allzu rasch ausgetrieben wird, sondern auch noch deshalb, weil innerhalb der erkenntnistheoretischen Kontroverse an dieser Stelle eine Position besteht, die ich von Anfang an unseren Betrachtungen abweisen möchte. Das ist nämlich die Position des logischen Positivismus oder logischen Empirismus, oder – in einem weitesten Sinn – der Positivismus überhaupt, dessen Lebensnerv es eigentlich ist, daß Erkenntnis sich in Wissenschaft erschöpfe, und der Philosophie dann grundsätzlich so faßt, daß sie eigentlich nichts anderes ist als die Feststellung der, sei es für die Einzelwissenschaften oder sei es für wissenschaftliches Denken überhaupt, geltenden Spielregeln. Erkenntnistheorie ist für diese philosophische Richtung – wenn ich es einmal übertreibend sagen darf – dasselbe wie Wissenschaftslehre. Ich darf hier vielleicht einschalten, damit Sie mich nicht falsch verstehen, daß hier der Begriff der

Wissenschaft im prägnanten Sinn gebraucht wird, nämlich in einem Sinn, der wesentlich mit den an den Universitäten geübten Wissenschaften, vor allem mit den exakten Wissenschaften, mit der Mathematik und den Naturwissenschaften, gleichgesetzt wird. Man hat ja etwa zu der Zeit des deutschen Idealismus, also eigentlich, kann man sagen, von Fichte an, aber in einem gewissen Sinn sogar von Kant an, ebenfalls zwischen der Philosophie und der Wissenschaft eine sehr enge Beziehung statuiert, und einige der größten Werke des Idealismus wie eben die Wissenschaftslehre von Fichte oder wie der ursprüngliche Titel der »Phänomenologie« von Hegel lautete, haben ja ebenfalls den Namen Wissenschaft auf ihrer Stirn getragen, aber das hatte einen vollkommen anderen Sinn.<sup>25</sup> Was hier mit Wissenschaft gemeint ist, ist etwas, zwar zu unserem gegenwärtigen Begriff von Wissenschaft vielfach Vermitteltes, aber ein davon doch auch recht sehr Unterschiedenes, das heißt, hier ist Wissenschaft einfach der Inbegriff des überhaupt erscheinenden Wissens, insofern es durch den Geist als seine innere Einheit oder als seine innere Substanz eben sich konstituiert, und das wird gerade von Hegel von den jeweils gegebenen positiven Einzelwissenschaften sehr streng unterschieden.<sup>26</sup>

Ich möchte zunächst einmal sagen: In der Gleichsetzung der Erkenntnis mit Wissenschaft und in der daran anschließenden Gleichsetzung von Erkenntnistheorie mit Wissenschaftslehre scheinen mir eine Reihe von wesentlichen Mißverständnissen zu finden zu sein. Eines dieser Mißverständnisse kann ich Ihnen unmittelbar bezeichnen, wenn Sie sich an das erinnern, was ich Ihnen in der ersten Stunde auseinanderzusetzen versucht habe im Zusammenhang mit den sogenannten Konstitutionsproblemen. Die Wissenschaften haben es immer bereits mit je konstituierten Gegenständlichkeiten zu tun – seien es auch Gegenständlichkeiten idealer Art, wie es in der Mathematik der Fall ist, deren Zahlen ja Ideen, begriffliche Wesenheiten sind, und nicht etwa empirische, faktische Materialien, an die sich die Philosophie anschließen kann –,

aber jedenfalls mit bereits konstituierten Gegenständlichkeiten. Das Gebiet aber, um das es sich bei der Erkenntnistheorie handelt, oder ›Gebiet‹ ist schon ein schlechter Ausdruck – die Sphäre, die Zone, in der die eigentlich erkenntnistheoretischen Erwägungen überhaupt zuständig sind, das ist die Sphäre, die sich auf die Konstitution solcher Gegenständlichkeiten bezieht und nicht etwa diese Gegenständlichkeiten supponiert, sie nicht etwa als ein bereits Gegebenes voraussetzt. Die von mir in diesem Zusammenhang kritisierte Auffassung krankt im wesentlichen daran, daß sie glaubt, daß die Beschäftigung mit den Erkenntnisregeln, die sich in dem bereits Konstituierten als mehr oder minder fruchtbar erwiesen haben, gleichbedeutend wäre mit der Erkenntnis der Bedingung von Gegenständen überhaupt oder vom gegenständlichen Sein oder auch identisch sei mit den Bedingungen, durch die konkret die Gegenstände in der Weise konstituiert werden, in der sie von den Wissenschaften behandelt werden. Mit anderen Worten also: Das Denken des Positivismus ist prinzipiell ein Dinghaftes, ein verdinglichtes Denken, das eigentlich die Erkenntnis reduzieren möchte auf die Behandlung der Resultate von Denken, ohne daß der Ursprung dieser Resultate und ohne daß der Ursprung der Gegenstände, um die es dabei geht, eigentlich in das Blickfeld träten. Wenn wir Erkenntnistheorie betrachtet haben, angesehen haben als die Verpflichtung zur Reflexion der Erkenntnis, dann kann man eigentlich sagen, daß dieser ganze Positivismus in diesem besonderen Sinn reflexionslos sei, das heißt, daß er nicht etwa die Erkenntnisakte in sich, ihren Ursprung, ihre Dignität reflektiert,<sup>27</sup> sondern daß er sie als ein bereits Gültiges, als ein gewissermaßen Vorentschiedenes hinnimmt und dann nur versucht, daraus das auszuabstrahieren, wonach die in den Einzelwissenschaften vollzogenen Erkenntnisse jeweils sich richten. Sie stoßen an dieser Stelle, wenn Sie wollen, auf ein außerordentlich paradoxes Verhältnis. Der Positivismus beansprucht ja gegenüber der Metaphysik, gegenüber der naiven Sprache, gegenüber allen möglichen Erscheinungsformen



eben außerordentlich kritisch zu sein; er hat immerzu die Frage bei der Hand, wo die Evidenz sei, was ein Ausdruck bedeute, ob die Begriffe klar genug definiert seien, und was nicht noch alles. Aber er ist in diesem einen zentralen Sinn, würde ich sagen, ganz unkritisch, daß er die Einzelwissenschaften selbst und das Verhältnis des einzelwissenschaftlichen Geistes zu seinem Gegenstand einfach hinnimmt und daß er glaubt, daß die darin vorliegenden Typen von Erkenntnisakten die Modelle seien für Erkenntnisakte überhaupt, anstatt daß die kritische Frage nach ihrem Recht eigentlich überhaupt noch einmal gestellt wäre. Wenn der Positivismus immer wieder verkündet hat, schon seit seinen Humeschen Ursprüngen, daß man Tatsachen, Sätze, was weiß ich was noch alles, hinzunehmen habe als Grundfacts, als das, als was sie sich selbst geben, und nicht daran rütteln dürfe, dann bezieht sich das in dieser ganzen Anschauungsweise schließlich auch auf die Wissenschaften selber, die hingenommen werden sollen als das, als was sie sich geben, und von derem tatsächlichen Vollzug dann die Normen der Erkenntnis abgeleitet werden können. Dadurch aber entgleiten dieser Erkenntnistheorie ihre eigentlichen, ihre wesentlichen Probleme. Ich möchte Sie in diesem Zusammenhang nur auf eines aufmerksam machen, was mir gerade im Augenblick im Sinn liegt, weil in dem soziologischen Seminar davon die Rede sein soll: nämlich die Frage der wissenschaftlichen Arbeitsteilung.<sup>28</sup> Es kommt dieser Erkenntnistheorie zunächst einmal gar nicht bei zu fragen, ob durch die Organisation der gegenwärtigen Wissenschaften nicht bereits das eigentliche Objekt, das, was man nun eigentlich erkennen will, in einer bestimmten Weise verändert oder verzerrt wird, also ob nicht etwa durch die Einteilung der Sozialwissenschaften in Politische Wissenschaft, in Soziologie im engeren Sinn und in Ökonomie das, was eigentlich das Wesen ausmacht, nämlich der materielle Produktionsprozeß der Gesellschaft, der zugleich in bestimmter Weise sogenannte soziale, also Herrschaftsverhältnisse und politische Verhältnisse involviert, dadurch nicht gerade aus

dem Blickfeld tritt, daß eine Arbeitsteilung eintritt, die nach diesen drei Disziplinen das Material so vorformt, daß das, was man eigentlich erfahren will, dabei einem gar nicht mehr wirklich in Erscheinung tritt.<sup>29</sup> Ich halte diesen Punkt für außerordentlich wichtig und möchte hier an der Stelle doch noch etwas verweilen, denn ich bin mir dessen bewußt, daß gerade diejenigen unter Ihnen, die auf die Universität mit dem Gefühl wissenschaftlicher Verantwortung kommen, in dem Sinn, daß sie sich nicht ein X für ein U vormachen lassen wollen – und das ist weiß Gott ein Wunsch, den ich respektiere und den man gar nicht genug respektieren kann –, daß gerade die an dieser Stelle zunächst einmal revoltieren werden, und ich möchte Ihnen jetzt sagen, daß ich mit dem, was ich gesagt habe, nicht einfach die Erkenntniskritik von der Wissenschaft trennen oder gar die Philosophie von der Wissenschaft trennen möchte, sondern daß ich nur entgegenarbeiten möchte zunächst einmal einer naiven Gleichsetzung dieser beiden Bereiche.

Eben deshalb, um Ihnen zu zeigen, daß es hier aber wirklich um etwas Ernstes geht, möchte ich Ihnen eine Reihe von Einzelmotiven nennen, wie sie in der gängigen Wissenschaftslehre, vor allem also des Typus der exakten Wissenschaften, der ja das Erkenntnisideal des gesamten Positivismus ausmacht, [enthalten sind]; wieviel in den gleichsam festgesetzten Spielregeln dieses gängigen Wissenschaftsbetriebs enthalten ist, was eigentlich der erkenntnistheoretischen Reflexion gerade erst bedarf und was nicht einfach hingenommen werden kann. Ich glaube überhaupt, daß es für Sie, soweit Sie nicht Fachphilosophen sind, der Sinn einer solchen Vorlesung wie die, die ich Ihnen hier halte, sein soll, daß Sie dadurch ein wenig die Unschuld verlieren, mit der man sonst glaubt, daß die etablierten Spielregeln der Einzelwissenschaften identisch seien mit den Normen von Erkenntnis selber, und daß Sie sehen, daß in diesen etablierten Spielregeln der Einzelwissenschaften zahllose und zum Teil außerordentlich schwierige Probleme sich verstecken, und von diesen Problemen will ich Ihnen jetzt

wenigstens einige sagen. – Da ist zum Beispiel zunächst einmal das ganze Problem von Subjekt und Objekt, das ja, wenn ich das einmal so sagen darf, eigentlich überhaupt das Zentralthema der Erkenntnistheorie ist,<sup>30</sup> denn wenn man sagt, Erkenntnistheorie hat es eigentlich mit Konstitutionsfragen zu tun, dann bedeutet das ja immer, wie kommt so etwas wie ein Gegenstand zustande, und das heißt immer zugleich auch, wie kommt so etwas wie ein Bewußtsein zustande, wie ist ein Bewußtsein möglich, das einen solchen Gegenstand sich gegenüber hat; das ist der traditionell jedenfalls der spezifischen Erkenntnistheorie zubestimmte thematische Raum. Aus dem, was ich Ihnen über Verdinglichung innerhalb der Einzelwissenschaften gesagt habe, folgt aber, daß die Tatsache, daß es auf der einen Seite feste, in sich unveränderliche Objekte gebe, und auf der anderen Seite ein ihnen ebenso gewissermaßen starr gegenüberstehendes Bewußtsein, das nur diese Objekte möglichst adäquat zu begreifen habe, [daß] das eigentlich in den Spielregeln der Wissenschaften bereits drin enthalten ist. Das heißt also, der Gedanke etwa, daß eine Erkenntnis, um wahr zu sein, eines Zusatzes an Subjektivität bedarf und nicht etwa eines Abstrichs an Subjektivität, ist etwas, was dieser gewöhnlichen, traditionellen Wissenschaftslogik ganz fremd ist.<sup>31</sup> Trotzdem ist diese Annahme, die Ihnen aus Ihrer einzelwissenschaftlichen Disziplin sicher durchweg geläufig ist, in gar keiner Weise so selbstverständlich, wie sie sich anhört. Es ist zum Beispiel so, daß im Bereich einer bestimmten Art von Psychologie, von der Psychologie, die ich als sinnvoll bezeichnen möchte, also einer solchen Psychologie, die es vermag, etwas vom Unbewußtsein und von den Motivationen anderer Menschen zu erfahren, daß in dieser Psychologie es sich herausgestellt hat, daß Sie eigentlich nur soviel von dem Unbewußten des anderen Menschen erfahren können, wie Sie von Ihrem eigenen Unbewußten in den Erkenntnisakt mit hereingaben. Der bedeutende Psychoanalytiker Reik hat in einem Buch »Listening with the Third Ear« geradezu diese These bis ins einzelne dargelegt und gesagt,

daß nicht dadurch, daß ich mich objektiviere, mich ausschalte, mich abschalte, psychologisches Verständnis möglich ist, sondern daß ich gewissermaßen um so mehr an das Objekt herankomme, je mehr ich von mir selber in das Objekt, wenn Sie so wollen, hereingebe, woraus eben folgt, daß gar kein so starres, fixes Verhältnis von Subjekt und Objekt herrscht, wie es nach der gängigen Wissenschaftslehre vorausgesetzt wird,<sup>32</sup> so daß also die Eliminierung des sogenannten subjektiven Faktors gar keine solche Selbstverständlichkeit ist, wie man im allgemeinen meint. Und was ich Ihnen hier als ein, Sie können sagen: sehr beschränktes wissenschaftliches Gebiet angedeutet habe, davon will es mir allerdings scheinen, als ob es in einem viel weiteren und radikaleren Umfang gelte als dem, den ich Ihnen bezeichnet habe, das heißt nämlich: daß ich das Wesen der Gesellschaft oder überhaupt irgend etwas Wesentliches nicht etwa dann erkennen kann, wenn ich dabei von mir als einem Erkennenden möglichst absehe, sondern wenn ich alles, was ich selber an Innervationen, an Regungen, an Willen, an Intentionen habe, in diese Erkenntnis mit hereingebe. Im übrigen ist das eine Erkenntnis zur Selbstkritik der herkömmlichen Wissenschaftslogik, wie sie bei Max Scheler ja in seiner Lehre von dem Ursprung der Erkenntnis in der Liebe, wenn Sie wollen, in gewisser Weise bereits angelegt ist.<sup>33</sup> Oder: Es wird angenommen in dieser üblichen Wissenschaftslogik, in dieser üblichen, von den Wissenschaften abgezogenen Erkenntnistheorie, daß eine jede Erkenntnis, um objektiv gültig zu sein, von jedem beliebigen Forscher des betreffenden Sachgebiets wiederholt und kontrolliert werden könnte. Das gilt ohne Frage für eine ganz große Sphäre von Erkenntnissen, etwa für die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, wo man es vorweg mit einer sehr reduzierten, also, wenn Sie wollen, sehr abstrakten Mannigfaltigkeit von Gegenständen zu tun hat. Es gibt aber andererseits eine ganze Menge Erkenntnisse, die ihrerseits soviel an Erfahrung von seiten des Erkennenden, von Spezifikation des Erkennenden voraussetzen, die ein so großes Maß subjektiver Bedingungen wieder

erheischen, daß in dem Augenblick, wo sie auf der Forderung der beliebigen Wiederholbarkeit durch sämtliche Forscher bestehen, dann tatsächlich nur die äußerste Trivialität übrigbleibt, und das, worauf es allein ankommt – also das, was man nicht sozusagen schon absehen kann, ehe man zu erkennen überhaupt anfängt –, das, was allein wesentlich ist, das fällt dann eben einfach unter den Tisch. Oder: Es gehört zu diesen üblichen Annahmen die Theorie von der Wertfreiheit, also daß man von vornherein von allen Wertungen abzusehen habe. Ich kann hier die Frage der Wertfreiheit nicht im einzelnen mit Ihnen diskutieren; ich möchte immerhin Sie doch daran erinnern, daß der Begriff der Wahrheit selber, den man ja von dem Begriff der Erkenntnis nicht einfach abspalten kann, in sich selbst ein wertendes Moment enthält, das heißt, daß, wenn ich nicht Wahrheit für etwas Besseres als Falschheit oder Unwahrheit halte,<sup>34</sup> dann Erkennen selber überhaupt keinen Sinn hat, wie ich überhaupt sagen möchte, daß in Wirklichkeit in der konkret vollzogenen Erkenntnis das sogenannte wertende und das bloß erkennende Verhältnis vielfach ineinander verflochten sind und daß die Trennung, die von dieser offiziellen Wissenschaftslehre behauptet wird, eigentlich ein recht künstliches und gewaltsames Produkt ist, das sich auf den Erkenntnisvorgang selber eigentlich gar nicht berufen kann. Ganz abgesehen davon, daß etwa, wenn es sich darum handelt, daß man eine Totalität, einen Gesamtzusammenhang erkennt, in dem man selber wesentlich eingespannt ist und an dessen Voraussetzungen, an dessen Apriorien man selber in einer wesentlichen Weise gebunden ist, diese Totalität [sich] eigentlich überhaupt nur dann erkennen läßt, wenn man irgendwie über sie hinauswill, während, solange man naiv in ihr verbleibt, solange man einfach sich nach dem richtet, was der Fall ist, man immer bloß wieder das an ihr erkennen wird, als was sie sich selber gibt; man wird es nicht vermögen, sie zu transzendieren, und wird, weil dieser Überschuß des Subjekts über das bloß Seiende fehlt,<sup>35</sup> eben auch nicht dazu kommen, jenen Überschuß wahrzunehmen, wel-

cher der Überschuß ist des Wesens, also des dahinterstehenden Gesetzes über die jeweilige Erscheinung, die dabei vorliegt. Schließlich darf ich hier noch sagen, daß die Scheidung nach Sachgebieten in den Wissenschaften selbst ja etwas außerordentlich Problematisches ist und daß durch diese Scheidung nach Sachgebieten, also durch die Schnitte, die zwischen den verschiedenen Disziplinen innerhalb des kodifizierten Betriebs der Wissenschaft selber gelegt werden, bereits die wesentlichsten Zusammenhänge verloren werden. Ich darf hier vielleicht sagen, daß in dem offiziellen Wissenschaftsbetrieb, vor allem in Amerika – in Deutschland sind diese Fragen in derselben Weise ja noch nicht aktuell –, man das beobachtet hat und auf die Weise damit fertig zu werden trachtet, daß man von Integration der verschiedenen Wissenschaften spricht, daß man also versucht, dieses Getrennte dadurch zu bewältigen, daß man die Wissenschaften wieder zusammenbringt. Aber ich möchte auch an dieser Stelle zunächst einmal Ihre Unruhe oder Ihr Mißtrauen wecken. Es verhält sich damit wirklich ein wenig ähnlich wie etwa in einem Restaurant, das irgendeinem riesigen Konzern gehört und in dem alle Funktionen in einem ganz strengen Sinn arbeitsteilig vergeben sind und das dann, wie Sozialpsychologen herausfinden, der anheimelnden Atmosphäre entbehrt, die etwa durch eine europäische Wirtin in einem solchen Fall vermittelt zu sein pflegt. Darauf ist man darauf verfallen, sozusagen eine Integration herbeizuführen, indem man die hostess erfunden hat, die nun also irgendwie, wenn die Gäste hereinkommen, sich verbeugt und diese Gäste an einen ihnen vorbestimmten Platz führt. Ich kann Ihnen sagen, es ist unter der Herrschaft einer solchen hostess keineswegs gemütlich, es ist nicht wie im »Lämmle«;<sup>36</sup> es ist meist eine sehr unzufrieden aussehende Frau und ihre Haupttätigkeit besteht darin, daß sie darauf besteht, daß Sie sich auch ja nicht an irgendeinen anderen Platz setzen als den, den sie Ihnen vorbestimmt hat und der regelmäßig nicht der Platz ist, an den Sie sich gerne setzen möchten. Ein bißchen so ist es auch mit der Integration der Wis-

senschaften, das heißt, wenn durch den arbeitsteiligen Wissenschaftsbetrieb und durch eine ganze Reihe von Mechanismen vor allem gesellschaftlicher Art, die ich Ihnen jetzt im einzelnen nicht auseinandersetzen mag, weil wir uns ja hier nicht mit Wissenssoziologie, sondern mit Erkenntnistheorie beschäftigen wollen, – wenn die Wissenschaften wirklich einmal einander entfremdet sind, daß man sie dann nicht auf die Weise wieder zusammenbiegen kann, daß man eine Art oberer Instanz findet, die nun für ihre Koordination sorgt; und das verlorene Gesamtwesen etwa des gesellschaftlichen Prozesses pflegt regelmäßig dann am letzten zustande zu kommen, wenn ein political scientist, ein Soziologe und ein Psychologe und ein Ökonom sich an einen runden Tisch setzen und nun ihre Einsichten in einen Topf werfen und sehen, was dabei herauskommt. So geht es eben nicht, weil der Entfremdungsprozeß zwischen den Einzelwissenschaften selber ja auch gar kein zufälliger Prozeß ist, sondern etwas, was mit dem Wesen der Sache durchaus auch etwas zu tun hat.<sup>37</sup>

Ich komme mit dieser Einsicht auf eine außerordentlich ernste Frage, nämlich auf die Frage – und das leitet mich nun zu einer Betrachtung, die in gewisser Weise die umkehrt oder über die hinausführt, die wir bis jetzt angestellt haben – wie nun die Erkenntnis sich gegenüber der wissenschaftlichen Einengung zu verhalten habe. Ich habe Ihnen vielleicht angedeutet, vielleicht eine Vorstellung gegeben, wieviel von den eigentlichen Problemen durch die Spielregeln eskamotiert wird. Und ich weiß nicht, ob es Ihnen allen so gegangen ist, daß man, wenn man an die Universität kommt in der Hoffnung, dort wirklich die Erkenntnis ins Wesentliche zu gewinnen, man da enttäuscht wird, indem man auf die wissenschaftlichen Einzeldisziplinen und die Disziplin der Disziplinen festgenagelt wird, daß man dann eigentlich gar nicht mehr recht zu dem kommt, was man überhaupt finden will. Das wird dann so rationalisiert, daß gesagt wird: »Na ja, alles andere, das ist so das naive, weltanschauliche Bedürfnis, aber wenn man ein reifer Mann oder eine reife

Frau wird, dann gewöhnt man sich solche Mucken ab und dann weiß man sich eben zu beschränken. Aber ich habe den Verdacht, daß hinter solcher Art von Reife, hinter dem Gedanken an diese Reife sich etwas von dem Gedanken an die zu sauren Trauben versteckt. Die Scheidung, die die populärste ist in diesem Bereich, ist die Scheidung zwischen Wissenschaft und Kunst. Diese Scheidung stammt ja auch aus unserer Kultur; sie ist etwas, was im allgemeinen unreflektiert übernommen wird, ohne daß man ihr selber, ihrem Rechtsgrund eigentlich nachgeht. Aber es stellt sich dann so dar, daß die Sphäre der Wissenschaft die Sphäre sein soll, in der nun verbindliche Erkenntnisse ausgeprägt sind, aber in der der Verzicht aufs Wesen angelegt ist, wie man ja sagen darf, daß die Gesamttendenz des im engeren Sinn wissenschaftlichen Geistes eigentlich die ist, den Begriff des Wesens überhaupt als ein bloßes metaphysisches Residuum, sozusagen als einen letzten animistischen Rückstand zu beseitigen und zu eliminieren gegenüber der bloßen Feststellung von Tatsachen, wodurch dann eben die Tatsachen das werden, was sie nur allzu leicht sind, nämlich unwesentlich, während umgekehrt der Kunst dann zwar dieses Reich des Wirklichen überlassen wird, aber überlassen wird um den Preis einer bestimmt gearteten Unverbindlichkeit. Also die Wissenschaft ist verbindlich, aber unwesentlich, die Kunst soll wesentlich, aber unverbindlich sein, könnte man sagen. Und dazwischen eigentlich, zwischen diesen beiden Möglichkeiten, die beide, auch die Kunst, wenn Sie so wollen, dinghaft starr vergegenständlicht uns präsentiert werden, als ob es gar kein anderes gäbe, dahinter verkümmert eigentlich das, was wirkliche Erkenntnis von wesentlichen Dingen in der Welt fordert und was sie eigentlich sein soll.<sup>38</sup> Das möchte ich hier nur andeuten, ohne damit nun etwa dem das Wort zu reden, daß man die Kunst einfach verwissenschaftlichen soll, wie es etwa in der Musik von einigen törichtten Theoretikern heute vertreten wird,<sup>39</sup> oder umgekehrt, daß man der Wissenschaft dadurch auf die Sprünge hilft, daß man sie mit sogenannten Intuitionen betreibt.



Ich möchte Sie überhaupt gegen den Intuitionsbegriff mindestens so skeptisch machen wie gegen die Vergötzung der Wissenschaft, von der ich Ihnen bis jetzt gesprochen habe. Bei dem Intuitionsbegriff komme ich nun auf das, was ich Ihnen habe sagen wollen und womit ich die Vorlesung heute beschließen möchte, um Sie zu warnen, nun die Dinge zur Kritik der Gleichsetzung von Philosophie und Wissenschaft irgend in einem irrationalistischen Sinn mißzuverstehen. Das, worum es sich mir dabei handelt, ist nicht etwa gegenüber dem Bewußtsein oder der Erkenntnis irgendeine andere intuitive Instanz aufzurichten, sondern ich will Ihnen zeigen, daß gewissermaßen die ratio in ihrer vergegenständlichten, geronnenen Form innerhalb der Einzelwissenschaften nicht rational genug ist, daß dieses Bewußtsein selber noch an ein irrationales Gegenüber gebunden ist. Man hat aus Reaktion auf alle die Momente, die ich Ihnen bezeichnet habe und noch viele andere, wie vor allem das kausalmechanische Auseinanderschneiden lebendiger Zusammenhänge, einen sehr großartigen Versuch gemacht, von der Philosophie her eine vollkommen andere Art von Erkenntnistheorie zu konstituieren, eben die Erkenntnistheorie, die zum Bereich eigentlicher Erkenntnisse überhaupt nur die Intuitionen macht. Diese Theorie ist verbunden mit dem Namen von Henri Bergson, der in dieser Hinsicht ja die extreme Gegenposition zu der üblichen Erkenntnistheorie einnimmt.<sup>40</sup> Aber ich möchte Ihnen wenigstens das eine noch dazu sagen: Daß dadurch, daß Bergson nun die Intuition aus dem Zusammenhang der wissenschaftlichen Erkenntnis herausnimmt, daß er nun selber wieder auch, ich möchte beinahe sagen, eine Art Branche aus den Intuitionen macht, daß die Intuitionen vergötzt und verabsolutiert werden, er dabei vollkommen übersieht, daß die sogenannten Intuitionen selbst ihren Stellenwert haben in der Totalität der rationalen Erkenntnis und daß Intuitionen auch gar nicht so von ungefähr kommen, sondern daß sie selber eigentlich im allgemeinen nichts anderes sind als der Augenblick, in dem latente Erkenntnisprozesse offenbar werden und

durchbrechen, aber keineswegs nun irgendwelche Erkenntnisarten sui generis, die von allen anderen Erkenntnisarten einfach unterschieden wären.<sup>41</sup> Woraus eben folgt, daß die Haltung, die der Philosophie oder der Erkenntnistheorie, und an dieser Stelle ist Philosophie eins mit Erkenntnistheorie, gegenüber den Wissenschaften geziemt, nicht etwa die ist, sich den Wissenschaften zu entziehen, die Wissenschaften zu verwerfen, sondern eben das, was ich vorher gesagt habe: nämlich die Wissenschaften selber, ihren Betrieb, ihre Kategorien, ihre Verfahrensweisen, ihre Konstitution grundsätzlich zu reflektieren, anstatt sich von der nun einmal vorfindlichen Gestalt der Wissenschaften die Norm und den Begriff von Erkenntnis selbst unkritisch einfach vorgeben zu lassen.

### 3. VORLESUNG

14. II. 1957

Nachdem ich in der letzten Stunde Ihnen gezeigt habe oder hoffe, Ihnen gezeigt zu haben, um es bescheidener zu sagen, daß Erkenntnistheorie nicht dasselbe ist wie Wissenschaftslehre und daß Erkenntnis nicht dasselbe ist wie Wissenschaft, werden Sie nun natürlich fragen: Ist damit beinhaltet, daß Erkenntnistheorie mit Wissenschaft nichts zu tun habe, oder etwas allgemeiner gesprochen: daß Philosophie überhaupt mit Wissenschaft nichts zu tun habe. Sie werden zunächst einmal doch sagen, daß die Erkenntnistheorie selber eine Art Wissenschaft sei oder jedenfalls mit sehr vielen wissenschaftlichen Begriffen operiere und traditionellerweise unter die Wissenschaften gerechnet wird. Und Sie werden weiter sagen, es sei doch eine etwas merkwürdige Sache, daß auf der einen Seite Erkenntnistheorie von Wissenschaft von mir unterschieden worden ist und daß auf der anderen Seite sie eben doch alle Erkenntnis und damit auch wissenschaftliche Erkenntnis sei's zu begründen, sei's zu kritisieren sich anheischig mache. Ich muß Ihnen hier zumuten, daß Sie zum ersten Mal in dieser Vorlesung sich daran gewöhnen, daß es nicht getan ist mit solchen bündigen glatten Alternativen wie Wissenschaft oder nicht Wissenschaft, und auch nicht so, als ob da ein Vages, Mittleres, Halbwissenschaft herrsche, sondern ich glaube, Sie müssen sich schon daran gewöhnen, daß in dem Verhältnis solcher Kategorien zueinander ein Verhältnis herrscht, das in einer solchen – wie man das nennt – zweiwertigen Logik überhaupt gar nicht aufgeht und das in einer ganz anderen Weise sich konstituiert. Wie das zu verstehen sei, hoffe ich Ihnen im Laufe der heutigen Vorlesung klarzumachen. Erschrecken Sie nicht, ich habe auf den Gesichtern einiger von Ihnen einen leisen Schrecken gelesen, und glauben Sie nicht, daß ich Ihnen hier etwas dogmatisch servieren möchte; das liegt mir ungemein fern. Ich möchte Sie nur gewissermaßen darauf vorbereiten, daß wir nun heute das Verhältnis von Erkennt-

nistheorie und Wissenschaft in einem anderen und in einem, wenn Sie wollen, entgegengesetzten Sinn zu betrachten haben als in der letzten Stunde. Ich darf dazu en passant hinzufügen, daß die Vorbetrachtungen, in denen wir uns befinden, es zwar ihrem Thema nach damit zu tun haben, daß wir klarlegen wollen, was unter Erkenntnistheorie überhaupt zu verstehen sei, daß sie aber natürlich nicht sich erschöpfen in einer solchen etwas pedantischen Absicht, sondern daß der wahre Zweck dessen, was ich versuche, ist, Ihnen durch diese abgrenzenden Betrachtungen bereits etwas wie einen Vorgeschmack von der Sache selber und von ihren wesentlichen Problemen zu geben.

Nun also zu den Beziehungen der Erkenntnistheorie zur Wissenschaft. Dazu ist zunächst zu sagen, daß die Idee der Verbindlichkeit und der Kritik, die wir ja als ein wesentliches Element der Erkenntnistheorie uns vor Augen geführt haben, selbst gewonnen sind an der Idee der Wissenschaft; daß es also, wenn es Wissenschaft nicht gäbe, Erkenntnistheorie überhaupt nicht gäbe, und daß, seit es so etwas wie erkenntnistheoretische Fragestellungen überhaupt gibt, sie mehr oder minder ausdrücklich dabei sich auf Wahrheitsideale bezogen hat, die von der positiven Wissenschaft ihr gegeben waren. Ich möchte mich jetzt nicht in die sehr intrikate Frage einlassen, ob eine Reihe der Platonischen Schriften, wie zum Beispiel der »Theätet«, als erkenntnistheoretische Schriften in dem modernen Sinn zu betrachten seien oder ob das nicht der Fall ist.<sup>42</sup> Jedenfalls aber kann man sagen, daß die Reflexion auf Erkenntnisprobleme, wie sie etwa auch in der Sprachphilosophie bei Platon vorliegt, gar nicht denkbar wäre, wenn er nicht das Ideal einer ausgebildeten Wissenschaft vor Augen gehabt hätte und wenn nicht diese ausgebildete Wissenschaft, ja, in einer – wir würden heute sagen – allzu naiven Weise für ihn das Ideal der Erkenntnis überhaupt gebildet hätte, so wie ja in dem Dialog, der unmittelbar der Ideenlehre, den sogenannten klassischen Dialogen der Ideenlehre, vorangeht, im »Menon«, geradezu gesagt ist, daß philosophische Begriffe

wie etwa der der Tugend einer genauso klaren, eindeutigen und distinkten Bestimmung fähig sein müßten, wie die mathematischen Begriffe es sind;<sup>43</sup> und Platon hat ja im übrigen, der verbreiteten Legende zufolge, dem, der nicht mathematisch gebildet ist, den Zugang zu der Akademie überhaupt verwehren wollen,<sup>44</sup> und hat in seiner Spätzeit schließlich die Ideen, also die eigentlichen obersten Erkenntniskategorien, wenn ich einmal anachronistisch sie so nennen darf, mit den Zahlen geradezu gleichgesetzt.<sup>45</sup> Es gibt wohl keine Philosophie und keine Erkenntnistheorie, die nicht auf eine ausgebildete Wissenschaft bezogen wäre, wie sich denn überhaupt eine Begründung von Wissenschaft unabhängig von ihrem ausgebildeten Stand sehr schwer vorstellen läßt. Ich glaube, wenn Sie die gesamte Geschichte der Philosophie unter diesem Gesichtspunkt überblicken, so werden Sie immer wieder einer Tatsache begegnen, die den philosophischen Neuling zunächst einmal etwas überrascht, nämlich die, daß auf der einen Seite die Philosophie ja beansprucht, die Positivität der Einzelwissenschaften überhaupt erst zu begründen, daß sie dann aber doch allenthalben die Gültigkeit von Einzelwissenschaften bereits voraussetzt und daß sie nicht sowohl sich zutraut, diese Gültigkeit selber aus sich heraus abzuleiten, sondern daß sie vielmehr für ihre eigenen kritischen Bemühungen diese für sie fraglose Gültigkeit zum Kanon nimmt. Das scheint nun zunächst natürlich einen gewissen Widerspruch zu beinhalten, denn wie kann ich die Gültigkeit eines Komplexes ableiten oder begründen, wie ich es mir als Philosoph zutraue, wenn ich diese Gültigkeit, um philosophieren zu können, als Modell der Philosophie voraussetze. Das gilt bis zu einem gewissen Grad, so wie ich es Ihnen eben schon angedeutet habe, für Platon, es gilt etwa gewiß für Descartes, es gilt ganz gewiß für Kant und es gilt etwa auch für die moderne positivistische Philosophie, und es gilt auch für Husserl. Es gilt sogar merkwürdigerweise für Bergson.<sup>46</sup>

Nun, ich glaube, daß dieser Denkfehler, den gewissermaßen jedes Kind der Philosophie vorrechnen kann, nicht ein

Denkfehler ist, sondern daß darin in Wahrheit eben sich niederschlägt, daß Philosophie selber so tief mit der Entwicklung und mit der Ausbildung des wissenschaftlichen Geistes verflochten ist, daß sie, wenn sie wirklich den Bestand der Wissenschaften selber radikal ausklammern möchte, eigentlich gar nichts zu beißen hätte – gar nicht über die Kategorien verfügen würde, an denen sie sich eigentlich erprobt. Und Sie können daran vielleicht einen ersten Blick in jene Problematik tun, die ich allerdings für die tiefste und entscheidende der Erkenntnistheorie überhaupt halte, nämlich in die Problematik des Begriffs eines schlechterdings Ersten und Voraussetzungslosen. Es gibt sehr zu denken, daß auch die Wissenschaft, die immer wieder, wenn Sie sie eine Wissenschaft nennen wollen, mit dem Anspruch dieses schlechterdings Ersten und Voraussetzungslosen aufgetreten ist, wie die Philosophie nun einmal verfahren ist, eigentlich doch niemals diesen Anspruch wirklich ernst[haft] hat verfechten können, also niemals wirklich rein aus sich heraus das gesamte Wissen hat hervorbringen können, sondern daß sie, um ihre eigene Bewegung überhaupt vollziehen zu können, sich jeweils an den ausgebildeten Stand der Wissenschaften hat anschließen müssen. Wenn es zum Beispiel keine Mathematik als Methode gibt und keine ihr verwandte Logik als Methode, dann verfügt die Philosophie auch gleichzeitig nicht über jenen Begriff von Methode selbst, an dem sie ihr Maß hat und an dem ihr Begriff des voraussetzungslos Ersten, des Sprunglosen, des Vollständigen allemal notwendig haftet.<sup>47</sup> Vollends die Kategorien, an denen Philosophie Kritik übt oder die sie rechtfertigt, sind allesamt immer Kategorien, die aus Wissenschaften oder wissenschaftlichen Kontroversen stammen, und es wäre ein ganz leerer, ein scheinhafter Anspruch, wenn Philosophie so verführe, als ob sie all das rein aus sich heraus hervorbrächte.

Sie können daran also bereits sehen, wie komplex die Stellung der Philosophie zu der Wissenschaft ist, daß sie auf der einen Seite, wie ich es in der letzten Stunde Ihnen entfaltet

habe, nicht selber als eine positive Wissenschaft kann angesehen werden, daß vollends die Erkenntnistheorie nicht aufgeht in dem Begriff der Theorie wissenschaftlicher Erkenntnis, daß sie aber trotzdem ihren ganzen Verfahrensweisen nach und ihren ganzen Kategorien nach an den Bestand von Wissenschaft notwendig gebunden ist. Ich möchte das etwas mehr konkretisieren, indem ich Sie hier erinnere an einen geschichtlichen Prozeß, der Ihnen vaguement allen gegenwärtig ist, auf den man gerade hier ausdrücklich vielleicht reflektieren sollte. Wenn man die Geschichte des Geistes und die Geschichte der Philosophie zumal als einen Prozeß fortschreitender Entmythologisierung betrachten darf,<sup>48</sup> dann bedeutet das ja notwendig, daß immer mehr von den Erkenntnissen, welche ursprünglich die Philosophie in Autonomie und Freiheit rein spekulativ, rein also durch einen unmittelbaren Blick auf irgendwelche Grundtatbestände des Seins hat aussprechen wollen, ihr von den Einzelwissenschaften entzogen worden sind. Man könnte die Geschichte der griechischen Philosophie geradezu unter dem Gesichtspunkt schreiben, wieviel von den sachhaltigen Aussagen, von denen die großen vorsokratischen Philosophien voll sind, durch den Fortgang der Einzelwissenschaft dem Element der freien gedanklichen Spekulation entzogen und bestimmten positiven Wissenschaften wie der Astronomie, der Physik zugeeignet worden sind, so daß eben durch diesen Prozeß die Philosophie gleichsam immer mehr hat entzogen bekommen von der stofflichen Unmittelbarkeit, an der sie sich ursprünglich betätigt hat, und dadurch, wenn Sie so wollen, in eine Bewegung der Vergeistigung, der fortschreitenden Spiritualisierung hineingeworfen worden ist, deren erste große Stufe natürlich der ausgebildete Eleatismus ist, also die ausgebildete Lehre von dem Sein als solchem, das da dem Denken identisch sei<sup>49</sup> und das dann seine Höhe gefunden hat in der Platonischen Lehre von den Ideen als dem von den bestimmten einzelnen Seien den schlechterdings unabhängig[en Sein]. Unter diesem Gesichtspunkt wäre die Platonische Ideenlehre eine Art von Re-

aktionsbildung, eine Art von Gegenwehr gegen die Verwissenschaftlichung unzähliger Bereiche, die vordem einmal die Domäne der Philosophie gewesen sind. Und ich möchte gleich hinzufügen, daß überall dort, wo die Philosophie diesen apologetischen Standpunkt einnimmt, wo sie also versucht, dem Prozeß der Verwissenschaftlichung dadurch zu entgehen, daß sie sich eine Sonderdomäne reserviert, ein Sonderbereich reserviert, in dem sie als Philosophie sich tummeln kann, daß sie da eigentlich von Anfang an bereits mit einer Art von Ohnmacht geschlagen ist, weil sie sich genauso zu einer Branche innerhalb des existierenden Betriebs macht, wie die Einzelwissenschaften es sind, von denen sie sich distanziert. Das gilt für die reine Lehre von der Idee ganz genauso wie für die gegenwärtigen Bemühungen, eine sogenannte reine Sphäre der Philosophie jenseits der innerwissenschaftlichen Problematik herauszudestillieren, wie sie in gewissem Sinn als der Impuls der ontologischen Richtungen heute angesehen werden kann.<sup>50</sup> In gewisser Weise sind die beiden zeitgenössischen Tendenzen, auf der einen Seite die des logischen Positivismus, der versucht, Philosophie ganz und gar in Wissenschaft, in die Immanenz der einzelwissenschaftlichen Verfahrensweisen aufzulösen, und auf der anderen Seite die neue Ontologie, die versucht, ein besonderes Gegenstandsbereich der Philosophie, wenn Sie so wollen, eine Wissenschaft Philosophie unabhängig von den anderen Wissenschaften zu begründen, geradezu komplementär;<sup>51</sup> sie gehören genau zueinander, und ihnen allen liegt, will mir scheinen, ein dinghaftes, spezialistisches Mißverständnis der Philosophie zugrunde. In beiden Anschauungen wird der Philosoph zum Experten, entweder zu dem Experten für mathematische Logik oder für empirische Verfahrensweisen auf der einen Seite oder zum Experten für reines Sein auf der anderen Seite, während das Wesen der Philosophie mir vielmehr darin zu bestehen scheint, daß das Denken über die Arbeitsteilung, wie sie heute im Expertentum ihren extremen Ausdruck findet, durch Reflexion hinausgeht. Im übrigen können Sie



– ich habe auf Platon reflektiert – an Platon selber ganz schön und ganz drastisch finden, wie tief die sogenannten szientifischen oder wissenschaftlichen Elemente mit den metaphysischen oder eigentlich philosophischen verflochten sind und wie wenig unabhängig die sogenannte philosophische Wahrheit von der szientifischen Wahrheit ist. – Ehe ich darauf eingehe, darf ich Ihnen vielleicht sagen, daß die These, die ich Ihnen eben ausgesprochen habe, daß nämlich überall dort, wo die Philosophie mit ihrer Spannung zur Wissenschaft auf die Weise fertig zu werden sucht, sie sich als eine Art Sondersphäre unabhängig von den Seinsregionen oder Daseinsregionen etabliert, mit denen es die Wissenschaft zu tun hat, daß sich die bereits bei Platon als außerordentlich problematisch erwiesen hat, denn sie hat ja bei ihm zu jener absoluten Abspaltung der Ideenwelt von der empirischen Welt geführt, die dann herausgelaufen ist auf eine Verdopplung der Welt, also darauf, daß eine Ideenwelt mit Ideen aller einzelnen Dinge der faktischen Dingwelt gegenübersteht, und hat damit zu der sehr sonderbaren Konstruktion von zwei ihrem eigentlichen Inhalt nach miteinander identischen Welten geführt, die sich dann die schneidende Kritik des Aristoteles in der »Metaphysik« hat gefallen lassen müssen.<sup>52</sup> Aber wie immer es sich auch damit verhalte – ich möchte Ihnen ja nun zunächst einmal zeigen, wie die Verflechtung mit wissenschaftlichen Aussagen philosophische Wahrheit selber tangiert. In einem der sogenannten klassischen Dialoge von Platon, der entscheidend der Begründung der Ideenlehre gilt, nämlich dem Phaidon, in dem die Ewigkeit der Idee zu dem Vehikel wird, die Ewigkeit der menschlichen Seele, ihre Unsterblichkeit zu beweisen,<sup>53</sup> finden sich eine ganze Reihe von – ja, man muß sagen geographisch-kosmologischen Aussagen, die sich auf die Flüsse beziehen, die die Grenze der Erdscheibe ausmachen und die, seiner Lehre zufolge, in die Unterwelt münden. An dieser Lehre von den Totenflüssen haftet bei ihm eine recht handgreifliche Vorstellung von dem Leben der Schatten nach dem Tode.<sup>54</sup> Wenn in der Tat, wie es die Geographie als eine recht

handgreifliche Wissenschaft denn doch erwiesen hat, die Erde nicht von diesen in den Abgrund stürzenden Flüssen eingegrenzt wird, dann ist damit auch bereits ein Stück der Platonischen Metaphysik, nämlich das Totenreich als ein denn doch terrestrisch lokalisiertes bereits in einem weitgehenden Maße erschüttert. Ich weiß, man kann mir entgegenhalten, daß es sich hier bei Platon bereits um einen Mythos handle und daß diese Lehre bei ihm nicht à la lettre zu nehmen sei; ich bin durchaus geneigt, das zuzugestehen, obwohl dann für die Konstruktion des Dialogs sehr große Schwierigkeiten entstehen, aber jedenfalls ist es so, daß die Tatsache, daß am Schluß gewisse Argumente von den Interlokutoren des Sokrates vorgebracht werden, die so eingreifend gegen das Fortleben der gesamten Seele sind, daß der Sokrates am Schluß sich nur zu einer sehr eingeschränkten und abstrakten Bejahung der Unsterblichkeit mehr bereit finden kann, wohl eben gerade im Zusammenhang damit, daß jene Vorstellung von dem Totenreich und den Totenflüssen bei ihm selber bereits gar nicht mehr ganz ernst genommen, sondern nur noch im Sinn eines Mythos verwandt wird.<sup>55</sup>

Es will mir überhaupt scheinen, wenn ich das hier en passant sagen darf mit Rücksicht auf eine Kontroverse, die gerade im Augenblick angesichts der jüngsten Leistungen der Technik sehr akut ist, daß jene Art Tiefe, die religiöse oder metaphysische Vorstellungen auf die Weise zu sichern glaubt, daß sie sie als schlechterdings unabhängig von jeglicher Art von Faktizität behauptet, daß die durch eben jenes Moment der Vergeistigung sie zugleich auch um ihre Verbindlichkeit bringt und sie zu einem bloß Metaphorischen herabwürdigt. Wenn neulich irgendein Kirchenfürst erklärt hat, daß er – ich weiß nicht ob es ein Kirchenfürst oder ob es ein protestantischer Bischof war –,<sup>56</sup> seine Kirche sei gegen die Möglichkeit einer Eroberung des Weltraums ganz gleichgültig, weil das Reich Gottes ja ein rein geistiges Reich sei, das mit dem himmlischen Reich schlechterdings nichts zu tun habe, dann hat er natürlich für sich das Lächeln, das einen jeden Men-

schen ergreift im Gedanken an die Naivetät so handgreiflicher Vorstellungen wie, daß irgendwo jenseits des Mondes nun die Engel ihre Heimstätte hätten; aber wenn man einmal diese Dinge überhaupt sehr ernst nimmt, dann ist es doch wohl so, daß ein Begriff wie der der Unsterblichkeit, wenn er nicht tatsächlich etwas wie das reale Fortleben der Seele beinhaltet, sondern wenn darunter ein so abstraktes Prinzip verstanden wird, daß einfach die Ideen der individuellen Seele darunterfallen, aber in keiner Weise die Existenz eines bestimmten einzelnen Ichs – daß mit dieser Art Verteidigung die Religion sich eigentlich eben jener Substanz entzieht, durch die sie einmal den Menschen Trost und Hoffnung gewährt hat. Ich würde sagen, daß jenes Sich-auf-einen-Sonderbereich-Zurückziehen gegenüber der fortschreitenden Entmythologisierung eine außerordentlich zweischneidige Sache ist, weil der Inhalt aller Religion und aller Metaphysik gegenüber dem Faktischen keineswegs so indifferent, so gleichgültig ist, wie eine solche Apologetik es uns glauben machen will, sondern weil sie selber, wenn sie einmal gezwungen wird, so geistig zu werden, daß sie die Beziehung auf alles Seiende verliert, eben damit auch selbst im Begriff ist, in einen bloßen flatus vocis, in einen bloßen Hauch der Stimme, sich zu verflüchtigen. Das alles gilt aber nicht nur für so handfeste Tatsachen wie etwa gewisse kosmologische und geographische Spekulationen, von denen die antike Philosophie wimmelt, sondern das gilt auch für die logischen Verfahrensweisen selber, bei denen dann die Aussagen der Metaphysik nicht indifferent sind gegen den Ausbildungsstand der jeweiligen Wissenschaften. Wenn zum Beispiel aus der Identität der einen Seele in der Zeit gefolgert wird, daß sie um ihrer Einheit willen auch unzerstörbar und ewig sei, dann ist diese Extrapolation von der Einheit und der Identität auf Unzerstörbarkeit und Ewigkeit in dem Augenblick, wo man bestimmte mythologische Vorstellungen von einer darunterliegenden unzerstörbaren Substanz aufgelöst hat und wo man diese Einheit selber einmal als eine kategoriale Funktion, also als ein Kon-

stituiertes durchschaut hat, dann werden solche Vorstellungen, wie daß man aus der Identität und der innerzeitlichen Konstanz der Seele ihre Unsterblichkeit und ihre Dauerhaftigkeit folgern könne, eben auch ihrerseits hinfällig, wie das ja von Kant in den wichtigen Kapiteln des zweiten großen Teils der »Kritik der reinen Vernunft« in der »Transzendentalen Dialektik«, vor allem in dem Kapitel über die psychologischen Paralogismen ausgeführt worden ist, das ich Ihnen hier sehr zur Lektüre empfehlen kann.<sup>57</sup> Sie sehen daran, daß also, während Philosophie nicht identisch ist mit Wissenschaft, sie zugleich doch auch mit Wissenschaft immer sehr viel zu tun hat, das heißt, daß, wenn zum Beispiel die kritische Einsicht in die wissenschaftliche Zuverlässigkeit von solchen Schlüssen wie dem aus der Einheit eines Begriffs auf die Substantialität dessen, was der Begriff meint, nicht mehr erlaubt ist, daß dadurch die Metaphysik selber auch tangiert wird.

Der Typus wissenschaftlicher Überlegungen, von dem ich Ihnen eben rede, der einen so entscheidenden Einfluß auf den Gang der Metaphysik, also auf den Stand der Behauptungen über die schließlich entscheidenden Fragen des Seins überhaupt beinhaltet, das ist nun wirklich genau die Erkenntnistheorie. Insofern also, als die Erkenntnistheorie eine kritische Funktion gegenüber mythologischen Vorstellungen der verschiedensten Stufen und der verschiedensten Dichte hat, ist sie doch selber auch Wissenschaft, während ich Ihnen das letzte Mal gezeigt habe, daß sie eben keineswegs nur Wissenschaft ist und nicht in Wissenschaft sich erschöpft. Sie werden in den nächsten Vorlesungen, wenn wir uns Kant zuwenden, hören, daß die Fragestellung oder eine der Fragestellungen, die allgemeinste läßt sich sagen, die seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk, der »Kritik der reinen Vernunft« zugrunde liegt, die Fragestellung ist: »Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?«<sup>58</sup> Wenn Sie mir die Freiheit der Variation gestatten, also die Freiheit, diesem Kantischen Thema einen anderen Sinn zu unterlegen, als es an eigener Stelle unmittelbar besitzt,<sup>59</sup> dann kann man ohne Übertreibung sagen, daß

die Frage, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich ist, eigentlich überhaupt das Thema der gesamten abendländischen Philosophie ist, in dem Sinn nämlich, daß sie sich zum Gegenstand gesetzt hat, auszumachen, wie überhaupt die fortschreitende wissenschaftliche Begriffsbildung, die fortschreitende wissenschaftliche Kritik mit dem Anspruch der Metaphysik, über letzte Dinge ein Letztes zu sagen, zu vereinigen sei; wie also, könnte man sagen, auf der einen Seite die Metaphysik selber zu einer Wissenschaft zu erheben sei und wieweit auf der anderen Seite es der Wissenschaft möglich sei, über metaphysische Gegenstände wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit – das sind die metaphysischen Gegenstände par excellence – etwas Entscheidendes nun tatsächlich auszumachen. Diese Dinge sind besonders akut geworden in unserer eigenen Zeit, wo es nun eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Ergebnissen gibt, durch die die gesamte traditionelle Philosophie in einem gewissen Sinn problematisch geworden ist, und ich glaube, man würde in der Tat als ein Philosophierender den Dingen, von denen wir hier reden, etwas von ihrem Ernst entziehen, wenn man nicht zunächst einmal das ganz kategorisch zugestünde, daß in der Einzelwissenschaft eine Reihe von Entwicklungen sich zugetragen haben, durch die der traditionelle Begriff der Philosophie außerordentlich problematisch ist, und zwar vor allem deshalb problematisch, weil er bis jetzt nicht vermocht hat, anders denn als bloße Wissenschaftslehre, also im positivistischen Sinn, im Ernst von diesen wissenschaftlichen Befunden Notiz zu nehmen.

Ich glaube, Ihnen allen sind einige der wichtigsten Theoreme, um die es sich hier handelt, wenigstens dem Namen nach geläufig, und ich möchte wenigstens zwei dieser Theoreme hier nennen: Das eine ist die Einsteinsche Relativitätstheorie, als welche ja darauf hinausläuft, daß räumliche Bestimmungen selber nicht absolut gedacht werden können, sondern selber in sich einen Zeitkern, eine Zeitdimension, wenn Sie so wollen, notwendig enthalten, wodurch natürlich eine Grundaussage der Kantischen Philosophie, nämlich die Zeitunab-

hängigkeit, die schlechterdings gültige Apriorität des Raumes aufs allerschwerste erschüttert ist. Die Philosophen haben auch hier die unselige Neigung gezeigt, apologetisch zu verfahren, das heißt, sozusagen ihr Ressort, ich hätte beinahe gesagt: ihre Lehrstühle, damit zu verteidigen, daß sie gesagt haben: Das, was wir mit Raum und Zeit meinen, diese apriorischen Formen der Anschauung, die haben mit den empirischen Bestimmungen von Raum und Zeit, wie sie bei Einstein vorliegen, doch tatsächlich gar nichts zu tun. – Ich maße mir nicht an, über diese Dinge etwas wirklich Entscheidendes auszumachen, aber ich habe angesichts der zuständigen Schrift von Ernst Cassirer, an die ich hier denke, den Eindruck des Flausenhaften allerdings in einer sehr starken Weise.<sup>60</sup> – Hinzu kommt, daß durch die jüngste Entwicklung der Physik eine dritte der Grundkategorien der gesamten traditionellen Philosophie, nämlich die der Kausalität, ebenfalls problematisch geworden ist im Sinne der statistischen Gesetzmäßigkeit, die die Kausalität ersetzen soll,<sup>61</sup> während wir gleichwohl immerzu in unseren sämtlichen philosophischen Denkmodellen einstweilen gezwungen sind, mit Kausalität, Raum und Zeit zu operieren, und, um die Sache noch schlimmer zu machen, wenn wir etwa versuchen wollten, die Befunde der Einsteinschen Theorie oder der Quantentheorie nun unmittelbar auf die Gegenstände anzuwenden, mit denen wir als Philosophen befaßt sind, dann käme ein grauenhafter Galimathias heraus, und was in dieser Richtung vorliegt, das scheint mir in der Tat dem schrecklichsten Dilettantismus anzugehören, während etwas wirklich von philosophischer Dignität, was sich nicht darauf beschränkte, diese Dinge einfach wissenschaftslogisch zu rekapitulieren, bis heute nicht vorliegt.<sup>62</sup>

Ich möchte heute und an dieser Stelle außerordentlich offen mit Ihnen reden. Es ist die Schranke, die mir außerordentlich peinliche Schranke der Vorlesung, die ich Ihnen hier halte, daß das Desiderat, das ich Ihnen eben angezeigt habe, auch von mir in keiner Weise erfüllt werden kann. Ich bin kein Naturwissenschaftler; ich bin zwar über jene Theoreme

orientiert, so wie jeder von Ihnen darüber orientiert ist und wahrscheinlich weniger als die Naturwissenschaftler unter Ihnen darüber orientiert sind, aber orientiert sein in diesen Dingen ist außerordentlich wenig; man versteht diese Dinge ja in Wirklichkeit nur dann, wenn man die gesamten Prozesse wirklich verbindlich mitzuvollziehen versteht, die zu der Formulierung solcher Theoreme führen, und wenn man sie als bloße Resultate faßt, etwa in der abstrakten Form, in der ich auf diese Theoreme angespielt habe, so schleichen sich bereits dabei trotz des Versuches, Vorsicht walten zu lassen, die ich geübt habe, unmißverständlich eine Reihe von Widersprüchen ein. Ich glaube in der Tat also, daß eine Erkenntnistheorie, die diesen Dingen nicht ganz gerecht wird, unzulänglich ist, und ich möchte diese Unzulänglichkeit lieber eingestehen und möchte Ihnen einfach sagen, ich kann es nicht besser, und ich möchte nicht versuchen, Ihnen etwas Dilettantisches oder Halbdilettantisches vorzuexerzieren, als daß ich Ihnen sage, mit diesen Fragen hat die Philosophie gar nichts zu tun. – Sie hat sehr viel damit zu tun, und es ist allerdings kein Zufall, daß diese Dinge so sehr auseinandergetreten sind. Man kann sagen, daß während eines sehr großen Zeitraums hindurch zwischen der Entwicklung der positiven Wissenschaften und dem Fortschritt der Philosophie eine Art von fruchtbarer Spannung – ich will nicht sagen Harmonie, aber jedenfalls fruchtbarer Spannung geherrscht hat, und daß von einem bestimmten Zeitpunkt an die große Philosophie und die Entwicklung der Naturwissenschaften auseinandergeraten sind.<sup>63</sup> Dieser Zeitpunkt läßt sich recht genau bestimmen. Es ist die Zeit von Hegel, der wohl als erster der großen Philosophen da, wo er versucht hat, der Naturwissenschaft, auch der Naturwissenschaft seiner eigenen Zeit gerecht zu werden, völlig versagt hat, ähnlich wie – und auch das muß einmal ausgesprochen werden –, gemessen an der Gesamttendenz der naturwissenschaftlichen Entwicklung, Goethe versagt hat. Es nützt gar nichts, wenn wir uns ästhetisch allerhand über die naturwissenschaftlichen Schriften von Goethe zurechtlegen; gegen-

über der Newtonischen Farbenlehre war die Goethische<sup>64</sup> ein verzweifelter Rückzugsgefecht, das selbstverständlich verlorengegangen ist. Womit das zusammenhängt, dieser Prozeß, ist außerordentlich schwer zu sagen. Immerhin könnte man vielleicht doch so viel dazu vermuten, daß seit der Höhe der bürgerlichen Philosophie Philosophie dort, wo sie ihre eigene Aufgabe hat erfüllen wollen, doch wesentlich die Tendenz gehabt hat, kritisch zu werden weit über den beschränkten Umfang der sogenannten Erkenntniskritik hinaus, während die Naturwissenschaften sich immer mehr mit der Positivität des Daseins, mit der fortschreitenden Beherrschung der Natur, mit den Techniken, die innerhalb des Systems gelten, eigentlich verflochten haben, so daß, wer nicht ganz hat mitspielen wollen, wer gewissermaßen versucht hat, der Totalität dieser immer mehr vergesellschafteten und dem Betrieb der Naturbeherrschung verschworenen Gesellschaft zu entgehen und den Kopf sozusagen herauszustecken und etwas von der Möglichkeit zu sehen, die anders wäre, von einer bestimmten Art des *taedium scientiae*, des Ekels an der positiven Naturwissenschaft, ergriffen worden ist. Dieses *taedium* ist in dieser Form Hegel noch nicht bewußt gewesen, sondern hat sich wahrscheinlich einfach darin ausgedrückt, daß er nicht mehr soviel Talent für die Naturwissenschaften gehabt hat wie seine Vorgänger, wie Kant, wie Leibniz, wie Descartes;<sup>65</sup> es ist dann in Erscheinungen wie etwa Nietzsche dann ja auch eklatant geworden, der dann naturwissenschaftsfremd, man könnte schon beinahe sagen, aus Prinzip ist, und dort, wo er bei den Naturwissenschaften Anleihen macht, kindisch ist. Ich möchte damit wirklich nicht aus dem, was ich hier Ihnen zu sagen habe, eine Ideologie machen, aber ich glaube, man kann damit doch rechtfertigen, daß ein Mensch, der nicht bestimmt ist durch den Betrieb der einzelnen Naturwissenschaften und der nicht, wie fast alle Naturwissenschaftler es tun, die Spielregeln ihrer Wissenschaften unmittelbar gleichsetzt mit Kriterien der Wahrheit, über die Fragen doch nachdenkt, um die es hier geht – vorausgesetzt, daß er



sich dabei des Mangels bewußt bleibt, daß es ihm nicht gelingt und nicht gelingen kann, den Komplex der Naturwissenschaften selber so zu bewältigen, wie er bewältigt werden mußte. Es ist in solchen Fällen immer so, daß der, der in gewisser Weise einem solchen Denken wie dem naturwissenschaftlichen distanziert gegenübersteht, gleichzeitig darüber steht und darunter; darüber insofern, als er unvergleichlich viel reflektierter sein wird, als er viel mehr vom Begreifen der Sache selbst zu leisten trachtet, als die Naturwissenschaft sich vornimmt; darunter aber auch, indem dann unter den jeweils etablierten Spielregeln dieser Einzelwissenschaft das, was er selber tut, notwendig zurückbleibt. Dieses gleichzeitige ›unter‹ und ›über‹ der je zu kritisierenden Disziplin sein, das scheint mir selber jedenfalls zu den Problemen zu gehören, denen jedes Denken, das nicht einfach im Schema der etablierten Gewohnheiten verfährt, zu verfallen droht, das heißt, jeder Denker, der mehr ist als ein Spezialist, ist immer zugleich auch in Gefahr, weniger als ein Spezialist, nämlich ein Dilettant zu sein, und ich glaube, das einzige, was dagegen hilft, ist, daß man auch dieses Moment in die Erwägung mit aufnimmt, daß man es mitreflektiert, aber nicht, daß man sich im Heideggerschen Stil nun auf einen Prophetenstuhl setzt und so tut, [als sei] man unmittelbar und ohne weiteres bereits über den Dingen, von denen man nicht genügend weiß. Immerhin ist es natürlich so, daß es sehr viel Primitives, Krudes und Unreflektiertes in den Naturwissenschaften gibt, was der erkenntnistheoretischen Besinnung aufs allerdringendste bedarf. Ich erinnere nur etwa an die Grunddefinitionen der Physik, die wir alle auf der Schule gelernt haben und die wahrscheinlich kein einziger von uns jemals begriffen hat, weil sie sich nämlich eigentlich gar nicht begreifen lassen, sondern weil sie bloße Festsetzungen sind. Dasselbe gilt etwa für den Begriff der Definition, der uns von den Naturwissenschaften als schlechterdings verbindlich überliefert wird, während die große Philosophie in ihren bedeutendsten Vertretern, in Kant, in Hegel, in Nietzsche, an diesem Begriff gründlich irr

gemacht hat. Es gilt das weiter für den üblichen Begriff der Methode und für unendlich viele Kategorien dieser Art, und die Fruchtbarkeit der Naturwissenschaften ist nicht ohne weiteres identisch mit ihrer letzten Legitimation als einer Einheit. – Diese Tatsache also, daß das Leben des Geistes sich nicht erschöpft in dem Leben der Naturwissenschaften, sondern daß es ganze Sphären der Erkenntnis und des Geistes gibt, die geradezu durch die naturwissenschaftliche Disziplin unterdrückt werden und die ihrerseits sich auch melden und die ein Recht auf ihr eigenes Lebenselement haben, das ist vielleicht doch die Rechtfertigung für eine erkenntnistheoretische Betrachtung, die so, wie ich es im folgenden zu tun vorhabe, gegenüber den gegenwärtigen akuten naturwissenschaftlichen Streitfragen eine gewisse Enthaltung übt und sich nicht anmaßt, etwas Entscheidendes dazu beizubringen.

4. VORLESUNG  
19. II. 1957

Wenn Sie die beiden letzten Vorlesungsstunden zusammen nehmen, dann werden Sie finden, daß ich Sie dabei in eine gewisse geistige Verlegenheit gebracht habe. Erst habe ich umständlich versucht, Ihnen die Differenz zwischen Erkenntnistheorie und zwischen Philosophie überhaupt und zwischen den positiven Wissenschaften zu zeigen, und dann habe ich doch eine sehr enge Beziehung zwischen den beiden Bereichen hergestellt. Und ich kann mir vorstellen, daß sich Zahlreiche unter Ihnen befinden, die nun sagen: Ja, was will er eigentlich; ist nun eigentlich die Philosophie oder die Erkenntnistheorie eine Disziplin, die unabhängig von den Wissenschaften sein soll, die die Wissenschaften fundiert und die Wissenschaften kritisiert, aber die nicht selbst Wissenschaft ist, oder ist sie doch selber eine Art von Wissenschaft? Tertium non datur, es muß doch eines von beiden sein. Ich möchte Sie darauf vorbereiten, daß es, wenn man eine solche abstrakte Idee überhaupt legitimerweise aussprechen darf, die Idee dieser Vorlesung überhaupt ist, Sie mehr oder minder zu panzern gegen diese Art von abstrakten Alternativen: Tertium non datur, es muß das eine sein, oder es muß das andere sein, und wenn's nicht das eine oder das andere ist, dann ist es eben falsch.<sup>66</sup> Das Verhältnis der Erkenntnistheorie zu der Wissenschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß es auf der einen Seite eine gewisse Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber den positiven Wissenschaften voraussetzt, daß es aber auf der anderen Seite ebenso auch wieder in die Disziplin der Wissenschaft, in die Resultate der Wissenschaft und in die Fragen der einzelwissenschaftlichen Methodologie sich hereinbegibt. Der Widerspruch, der darin zu bestehen scheint, daß etwas darin gleichzeitig, wenn ich es einmal zuspitzen soll, nicht vorausgesetzt und doch vorausgesetzt wird, dieser Widerspruch dürfte sich dadurch einigermaßen befriedigend lösen, daß ja der Begriff der Wissenschaft selber auch nicht eine letz-

te Tatsache, eine letzte Gegebenheit des Bewußtseins ist, sondern daß in jeder Wissenschaft und in der gesamten Organisation, auch im gesamten inneren Aufbau der Wissenschaften, sowohl rein von der Sache her determinierte, objektive Momente wie akzidentelle Momente, also Momente, die schließlich aus dem Wahrheitscharakter nicht notwendig entspringen, miteinander verflochten sind, und zwar so schwierig miteinander verflochten sind, daß sie nicht ohne weiteres auseinandergeklaut werden können. Also nur, wenn Sie bereits von einem fetischistischen, einem geronnenen Begriff von Wissenschaft ausgehen und meinen, Wissenschaft, das ist schließlich die Norm einer jeglichen Erkenntnis, nur dann können Sie überhaupt zu einer Auffassung kommen wie der, die ich eben bezeichnet habe, während ich gerade versuchen möchte, Ihnen aufzuweisen, daß eine solche fetischistische Auffassung von der Wissenschaft nicht gilt. Ich möchte Sie der Wissenschaft gegenüber also zu dem ermutigen, was man Freiheit des Gedankens nennen kann, und das ist ja eigentlich genau das, was heute den Menschen am allerschwersten fällt. Das Problem ist heute gar nicht mehr so sehr, die Menschen zur Disziplin des Denkens zu verhalten; dazu sind alle nur allzusehr bereit; sondern ihnen gegenüber jeder ihnen zugemuteten Disziplin der Erkenntnis doch etwas wie die innere Freiheit zu geben, diese Disziplin zugleich auch als ein ihnen Äußerliches, als ein ihnen Auferlegtes zu erkennen, das keine unbedingte Gültigkeit zu haben braucht.

Wenn ich Ihnen diesen Begriff von Freiheit der Wissenschaft gegenüber etwas konkreter fassen soll, so würde ich ihn in der Richtung suchen, daß Sie eigentlich eine Doppelbewegung zu vollziehen haben: Daß Sie nämlich auf der einen Seite innerhalb der Wissenschaft selber verbleiben müssen und ihren immanenten Gesetzen nachfragen, daß Sie aber auf der anderen Seite die Wissenschaft selber auch als ein soziales Gebilde mit seiner Relativität und seiner Zufälligkeit sehen müssen und daß Sie gleichzeitig also auch die Wissenschaft von außen betrachten müssen. Und ich würde beinahe sagen,

es ist überhaupt eine Art von Definition der Erkenntnistheorie, daß sie diese doppelte Bewegung vollzieht, also auf der einen Seite Wissenschaft von außen verfremdet und auf der anderen Seite Wissenschaft von innen, das heißt, doch an ihren eigenen Gebilden, ihren eigenen Normen und an ihren eigenen Kriterien mißt.<sup>67</sup> Philosophie oder Erkenntnistheorie ist weder Wissenschaft unmittelbar, noch aber ist es auch Weltanschauung in jenem fatalen Sinn der unverbindlichen subjektiven Überzeugung, den wir im allgemeinen uns zu eigen machen, sondern es ist eine Form des notwendig sich entfaltenden Gedankens, in dem also die Idee der Verbindlichkeit durchaus drinsteckt, notwendig ist, der aber gleichzeitig sich nicht vereidigt weiß auf die jeweils vorgegebenen Formen der wissenschaftlichen Positivität. – Auf der anderen Seite aber ist es nun auch nicht so, daß die Erkenntnistheorie und daß die Philosophie nun einfach munter drauflosdenken könnten, unabhängig von den Wissenschaften. Ich glaube, das ist auf einem sehr hohen Niveau schon einmal einer großen Philosophie, der von Henri Bergson, zum Verhängnis geworden, und wenn ich mich nicht irre, dann liegt hier auch eine der zentralen Schwierigkeiten der heute im Schwange befindlichen Existentialontologie, in der ganz richtig notiert wird, ganz richtig darauf reagiert wird, daß die Wissenschaft nicht das Letzte ist, daß es eine Wahrheit gibt, die sich im Szientifischen nicht erschöpft, die aber daraus die Konsequenz zieht, nun unvermittelt ein gewissermaßen drittes Reich zu behaupten als das Reich eben der Philosophie, das unmittelbar und unabhängig und jenseits von den Einzelwissenschaften der Wahrheit teilhaftig wäre und das sich nun in zunehmendem Maß wirklich nach jenem Satz gebärdet, den Goethe nicht umsonst dem Mephisto in den Mund legt, nämlich: Verachte nur Vernunft und Wissenschaft.<sup>68</sup> – Es kommt darauf an, daß man der Vernunft mächtig bleibt, daß man die Wissenschaft nicht verachtet und daß man trotzdem nicht etwa die Wissenschaft in ihrer positiven, bestehenden, gegenständlichen Form absolut setzt. Soweit es sich dabei um das immanente Verfah-

ren handelt, würde ich sagen, bedeutet das hier so viel, als daß die Wissenschaft immer wieder mit ihren eigenen Normen konfrontiert wird. Das ist das Verfahren, das uns nun im Bereich der Erkenntnistheorie wesentlich beschäftigen wird. Nämlich wir werden uns damit zu beschäftigen haben, wieweit solche Begriffe wie der Begriff der Gegebenheit, der Begriff der Wahrnehmung, der Begriff der Synthesis, der Begriff des Denkgegenstandes, der Begriff des Dinges, alle diese Kategorien, wie sie in der Erkenntnis vorkommen, nun in Übereinstimmung sich befinden mit ihrem Gegenstand. Man wird also alle diese Begriffe an ihrem eigenen Maß, an dem, was sie von sich aus behaupten, zu messen haben. Und wenn ich Ihnen in den allerersten Sätzen dieser Vorlesung gesagt habe, Erkenntnistheorie sei zunächst einmal nichts anderes als die Selbstreflexion der Erkenntnis, so kann ich das an dieser Stelle vielleicht dahin präzisieren, daß das Medium dieser Selbstreflexion immer das zu sein hat, daß man dem nachgeht, ob irgendwelche Erkenntnisleistungen, Erkenntnisakte, Erkenntniskategorien in der Tat das sind, was sie von sich aus zu sein und zu leisten beanspruchen. Und die Bewegung, die in der Erkenntnistheorie drinsteckt und die in einer unvergleichlichen Weise zum ersten Mal von Hegel erkannt worden ist, der Erkenntnistheorie als erster nicht abgehandelt hat als ein statisches System von Kategorien, die dort nebeneinanderliegen und säuberlich auf einer Tafel verzeichnet werden können, sondern der den latenten Prozeß entdeckt hat, der in der Erkenntnistheorie und in der Stellung der erkenntnistheoretischen Kategorien zueinander besteht; dessen Verfahren ist es recht eigentlich gewesen, das zu tun, was ich Ihnen eben angedeutet habe, nämlich durch die Konfrontation einer jeglichen einzelnen Kategorie oder Erkenntnisleistung sie über sich hinauszutreiben, sie durch Konsequenz dazu zu bringen, daß sie über sich selbst hinausweist und damit verweist auf das Problem des Ganzen oder des Konkreten, welches ja schlechterdings das Problem der Philosophie ist.<sup>69</sup> Damit möchte ich abschließen, was ich Ihnen über die Stellung der Philosophie

und Erkenntnistheorie zu den Wissenschaften gesagt habe, und hoffe damit, die sicherlich sehr berechtigten Einwände, die der offene Widerspruch der beiden letzten Stunden, wenn Sie mir aufmerksam gefolgt sind, in Ihnen hinterlassen haben muß, soweit beschwichtigt zu haben, wie das möglich ist, solange wir uns noch im Bereich der formalen Anzeige befinden und soweit wir die hier in Rede stehenden Probleme nicht wirklich inhaltlich entfalten können.

Dieses gesagt, möchte ich nun zurückkehren zu dem, was ich Ihnen als großes Programm zunächst angekündigt habe: nämlich zu der Abgrenzung des Begriffs der Erkenntnistheorie von einer Reihe von ihr sehr naheliegenden Gebieten oder Kategorien. Ich hoffe, daß ich das einigermaßen vollbracht habe gegenüber dem Begriff der Wissenschaft und mit Rücksicht auf die Frage, ob Erkenntnistheorie eine Wissenschaft sei, oder mit Rücksicht auf die ja sehr verbreitete Behauptung, Erkenntnistheorie sei die Lehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis, wobei ich Sie nur in aller Eile noch einmal daran erinnern darf, daß man Erkenntnistheorie mit der Lehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis darum nicht gleichsetzen kann, weil ja Erkenntnis insgesamt sich nicht mit ihrer wissenschaftlichen, ihrer kodifizierten Form deckt, und zwar in dem radikalen Sinn, daß auch nicht etwa eine jegliche Erkenntnis, um zu einer zu werden, notwendig in wissenschaftliche Erkenntnis sich muß umsetzen lassen. Das Gebiet, von dem es nun gilt, Erkenntnistheorie abzuheben – und auch hier wird uns gleich wieder eine Fülle sogenannter erkenntnistheoretischer Probleme aufstoßen –, ist die sogenannte Logik. Es ist eine alte akademische Tradition, überhaupt die Philosophie in Logik, Ästhetik und Ethik einzuteilen, und einem älteren Brauch zufolge hat man sehr vielfach die Erkenntnistheorie innerhalb der Logik überhaupt abgehandelt. Die Disziplinen voneinander so abzuheben, wie wir es hier tun, ist ein relativ neuer Brauch. Aber von dieser historisch-terminologischen Tatsache abgesehen, ist es so, daß in einigen der größten philosophischen Systeme, die es überhaupt gibt,

Logik und Erkenntnistheorie in der Tat miteinander gleichgesetzt sind, und zwar gilt das besonders bei Hegel, wo es ja eine Erkenntnistheorie in dem Sinn, in dem wir den Begriff verwenden, eine getrennte Erkenntnistheorie, nicht gibt, wo dagegen das eigentliche Hauptwerk »Logik« heißt, wozu dann aber wieder zu sagen ist, daß in dieser »Logik« das, was man so gewöhnlich Logik nennt, nur einen, und zwar einen von Hegel selbst gar nicht mit einer so sehr großen Positivität behandelten Teil, den dritten Teil erst, über die Logik des Begriffs, eben darstellt.<sup>70</sup> Zunächst muß ich Ihnen einmal in dürren Worten sagen, worin man im allgemeinen überhaupt den Unterschied von Erkenntnistheorie und Logik sieht, denn es hat keinen Zweck, in sehr diffizile Fragen einzutreten, ehe man nicht zunächst einmal in einem handgreiflichen Sinn sich darüber verständigt hat, was derlei Begriffe überhaupt nun eigentlich bedeuten. Man sagt also im allgemeinen, daß die Erkenntnistheorie von den Bedingungen gegenständlicher Erkenntnis handelt. Daß dagegen die Logik handelt von den formalen Gesetzen des Denkens überhaupt. Also der Gegenstand der formalen Logik, das, womit sich die formale Logik beschäftigt, wird im allgemeinen durch drei große Problemkreise ausgedrückt, jedenfalls soweit es sich um die traditionelle Logik handelt, die moderne mathematische Logik ist darüber natürlich wesentlich hinausgegangen. Da ist erstens die Regel von dem Begriff als von der Merkmalseinheit einer Vielfalt darunter befaßter, sei es idealer oder sei es realer, Objekte. Dann versteht man unter Logik die gesamte Lehre vom Urteil als ein Tatbestand, auf den die Frage nach der Wahrheit sinnvoll kann angewandt werden. Das ist wohl die Definition des Urteils, die man verwenden kann, wobei dann der Begriff des Satzes hinzutritt als der eines sprachlich formulierten Urteils. Und schließlich befaßt man herkömmlicherweise unter der Logik die Lehre vom Schluß, also die Lehre, wie man verschiedene Urteile zueinander in Beziehung setzen kann derart, daß eins aus dem anderen zwingend oder wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit hervorgehe. Demgegenüber also



handelt es sich in der Erkenntnistheorie um Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, also um Bedingungen des Wissens von Gegenständen, wie sie schließlich in der Kantischen Frage, wie Metaphysik oder ob Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, zusammengefaßt ist. Also Erkenntnistheorie – ich wiederhole das – will die allgemeinsten Bedingungen und die allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten feststellen, die sich beziehen auf unser mögliches Wissen von Existierendem, von etwas, was in irgendeiner Weise real da ist, während die Logik lediglich es zu tun hat ihrem eigenen Programm nach mit Denkgesetzen, ganz unabhängig davon, ob diesen Denkgesetzen irgend etwas Existierendes entspricht, ganz unabhängig davon, ob sie sich auf ein Faktisches in welcher Weise auch immer beziehen oder nicht. Dabei ist zunächst an ein sehr Einfaches zu erinnern: Daß nämlich die Vernunft in diesen beiden Bereichen ja dieselbe ist. Es gibt nur eine Vernunft. Es gibt nicht mehrere Vernunfte; es gibt nicht eine formale Vernunft und eine materiale Vernunft, sondern es gibt eine Vernunft, soweit sie als eine formale Disziplin sich mit ihren eigenen Gesetzen befaßt, und es gibt – und das ist noch durchaus im herkömmlichen Denken drin – eine Vernunft, deren Gesetze behandelt werden unter dem Gesichtspunkt ihrer kritisch legitimierten Beziehung auf Gegenständlichkeit. Die große Schwierigkeit, die bei Kant immer wieder auftaucht – wenn ich das schon einmal hier prinzipiell vorwegnehmen darf, ehe wir uns in die Behandlung von Kant selber hereinstürzen –, ist genau an dieser Stelle eigentlich zu suchen, daß nämlich bei Kant eine Reihe von Sphären, also die Sphäre des Phänomenalen und des Noumenalen, die Sphäre der Natur und der Freiheit, die Sphäre des Empirischen und des Intelligiblen, voneinander abgerissen werden, voneinander getrennt werden, und zwar mit großem Nachdruck, mit einer fast platonischen Schärfe, daß aber trotzdem die Vernunft in all diesen Bereichen von Kant ganz konsequent als dieselbe, als eine immanente Vernunft aufgefaßt wird. Ich darf vielleicht hier bereits sagen, daß die Widersprüche, die Antinomien in den

verschiedensten Bereichen, welche ja eines der Hauptthemata der Kantischen Philosophie ausmachen, im wesentlichen daher rühren, daß auf der einen Seite diese Vernunft immer die gleiche ist und infolgedessen von ihren immanenten Gesetzmäßigkeiten nicht abgesehen werden kann, daß aber auf der anderen Seite der Geltungsanspruch der Vernunft, das Recht dieser Vernunft ja variiert nach dem Maß der Gegenstände oder des Gegenständlichen, auf das sie überhaupt bezogen wird.<sup>71</sup> Man könnte einfach sagen, daß die Vernunft an sich eines ist, aber daß sie nicht eines ist für anderes, daß sie also zu einem Verschiedenen wird, wenn sie auf anderes überhaupt sich bezieht, und diese Differenz zwischen der Vernunft an sich und der Vernunft für anderes ist der eigentlich treibende Motor von Kant und von dem daran anschließenden deutschen Idealismus. – Sie können daran bereits erkennen, daß die Unterscheidung von Erkenntnistheorie und Logik doch nicht so ganz einfach ist, denn wenn es in beiden um Vernunft geht, dann haben die beiden ja doch etwas sehr Wesentliches miteinander zu tun, und das ist von Kant auch bereits registriert worden; das ist in der Kantischen »Kritik der reinen Vernunft« ausgedrückt in einem besonders schwierigen und berückichtigten Kapitel, über das man neuerdings schwierige Bücher geschrieben hat,<sup>72</sup> aber das Ihnen vielleicht gerade unter diesem Aspekt, unter dem ich es Ihnen jetzt präsentiere, mit einer gewissen Einfachheit, mit der Einfachheit der Unschuld erscheinen mag, nämlich das Problem, daß eigentlich die Kategorien, also diejenigen Formen, durch die wir etwas wie gegenständliche, objektiv gültige, inhaltliche Erkenntnis vom Seienden haben, den Formen unserer Urteile entsprechen, mit anderen Worten: daß sie eigentlich gleichzeitig in die transzendente Logik – und das ist soviel wie Erkenntnistheorie – und in die formale Logik, also in die Lehre von den bloßen Bedingungen der Erkenntnis, hineingehören.<sup>73</sup>

Aber die Schwierigkeit, von der ich Ihnen hier rede, führt darüber noch wesentlich hinaus. Auf der einen Seite ist es so, daß die Erkenntnistheorie als Erkenntnistheorie im prägnan-

ten Sinn es ja nicht mit der Möglichkeit der Erkenntnis besonderer Gegenstände zu tun hat. Ich habe Ihnen bereits gesagt, daß Erkenntnistheorie nicht etwa eins ist mit der Frage, wie ist Geschichte und wie ist geschichtliche Erkenntnis möglich, oder wie ist mathematische Erkenntnis möglich; sondern sie hat es mit den sogenannten Konstitutionsproblemen zu tun, also mit der Frage nach der Konstitution vom gegenständlichen Sein überhaupt.<sup>74</sup> Dadurch aber, daß ihr eigentlich gar nichts gegenübersteht als die Beziehung auf ein irgendwie mit Faktizität verbundenes Gegenständliches, dadurch bekommt sie selber auch einen ungemein formalisierten, einen im höchsten Maße formalen Charakter, und je mehr sie danach trachtet, sich von der Psychologie als der konkreten Lehre von den rein zeitlichen Bedingungen der Erkenntnis zu distanzieren, um so formaler wird sie notwendig. Umgekehrt aber ist es so, daß – und das kann ich Ihnen jetzt nur andeuten – die formalen Sätze, die Sätze der formalen Logik sich auch immer darauf beziehen, daß es ein Etwas gibt, was überhaupt gedacht wird. Ein Gedanke, der nicht ein Etwas sich gegenüber hat, ein Gedanke, der nicht sich bezieht auf ein Gedachtes, ist ein Gedanke, der nicht gedacht werden kann. Darauf wird man Ihnen im allgemeinen sagen: Der Unterschied – und daran können Sie sehen, wie fein und wie subtil an dieser Stelle bereits der Unterschied von Erkenntnistheorie und Logik wird –, ja, also beide haben es mit der Erkenntnis von Etwas zu tun, aber die Erkenntnistheorie hat es zu tun mit der Erkenntnis von etwas Faktischem, das heißt von Raum-Zeitlichem, während die Frage nach der Faktizität in der formalen Logik überhaupt nicht vorkommt. – Ich möchte hier nur zweierlei sagen: Nämlich, daß die Frage des Raum-Zeitlichen deshalb nicht etwa das Kriterium der erkenntnistheoretischen Fragestellungen ausmachen kann, weil die Erkenntnistheorie unter anderem ja selber die Lösung des Raum-Zeit-Problems zu ihren Gegenständen rechnet; also weil die Erkenntnistheorie selber überhaupt erst auszumachen hat, wie es mit der Beziehung auf Raum-Zeitliches

steht, deshalb kann sie nicht selber bereits durch die Beziehung auf ein Raum-Zeitliches bestimmt werden. Das raumzeitliche Sein selber ist ja in der Sprache, die ich Ihnen angedeutet habe, bereits ein Konstituiertes, während es in der Erkenntnistheorie um die Konstitution, also um die Bedingungen von dessen Möglichkeit geht. Auf der anderen Seite aber gibt es nun in der Logik die eminente Schwierigkeit – und das ist eine Schwierigkeit, von der ich glaube, daß die großen Theoretiker der Logik sie im allgemeinen ganz vernachlässigt und vergessen haben, vor allem auch Husserl und der frühe Russell, denen ja eigentlich die Begründung der modernen Logik als einer ganz autonomen Wissenschaft zu danken ist,<sup>75</sup> diese Begründer der modernen Logik haben geglaubt, daß dadurch, daß sie gesagt haben, die logischen Sätze gelten schlechterdings für ein Etwas, ganz gleich, ob dieses Etwas faktisch oder nicht faktisch sei, hätten sie in der Tat eine vollkommene Trennung der Logik von dem Bereich eines jeglichen Seienden vollzogen. Während doch eigentlich zunächst einmal der schlichteste Menschenverstand darüber belehren sollte, ein solcher Begriff von Etwas oder von Gesetzmäßigkeit, auf den ja auch die logischen Sätze sich notwendig beziehen müssen – denn, es wird ja immer gesagt: Es wird von Etwas prädiert, Etwas wird definiert<sup>76</sup> –, dieser Begriff des Etwas, der noch in den formalsten Aussagen drinsteckt, ist seinem Sinn nach ganz und gar nicht absolut abzuheben davon, daß er von einem Raum-Zeitlichen abstrahiert worden ist. Also Sie können nicht das höchste Abstraktionsniveau, das erreicht worden ist in der Logik, einfach ontologisch interpretieren, in dem Sinn, als ob die höchsten Abstraktionsniveaus gleichbedeutend wären mit einem Sein an sich. Ich habe in dem ersten Kapitel von der »Metakritik der Erkenntnistheorie« versucht, gerade diesen Gedanken bis ins einzelne zu entwickeln, und diejenigen von Ihnen, die an diesem Komplex interessiert sind, möchte ich hierauf verweisen.<sup>77</sup>

Ich glaube, wir dürfen hier bereits das festhalten, daß die säuberliche Trennung der Begriffe Erkenntnistheorie und

Logik, wie sie so im allgemeinen betrieben wird, in keiner Weise so unproblematisch ist, wie sie im allgemeinen erscheint, aber es gilt auch hier wieder das, daß man sich über diese Trennung nicht einfach hinwegsetzen kann, denn wenn man nun wirklich einfach sagen würde, die Logik ist die Erkenntnistheorie, und man braucht nichts anderes zu tun, als Logik zu treiben, und man hat schon die erkenntnistheoretischen Probleme gelöst, dann würde man dabei setzen, daß unmittelbar die Gesetze des Denkens, deren Beziehung auf Gegenstände ja nur höchst entfernt und höchst vermittelt ist, zugleich etwas Bündiges aussagen würden über die Gegenstände selber, und es wäre eine genauso falsche Art zu denken, wie wenn man nun absolut, starr und statisch diese beiden Bereiche Logik und Erkenntnistheorie voneinander abheben würde. Sie sind also hier bereits mitten in einem sehr zentralen Problem der Erkenntnistheorie drin. Das bedeutet, daß die Erkenntnistheorie es mit dem Problem der Logik und mit dem Problem der Psychologie, das korrelativ dazu steht, also mit der Frage nach den faktischen Bedingungen von Denken überhaupt immer wieder zu tun hat, ohne doch darin sich zu erschöpfen. Und wenn ich Ihnen vorhin gesagt habe, daß die Beziehung der Erkenntnistheorie zu den Wissenschaften, ein In-den-Wissenschaften und ein Doch-nicht-in-den-Wissenschaften sei, daß es also ein in sich dialektisches Verhältnis sei, dann bezieht sich das spezifisch auf die beiden für den Bereich der Erkenntnis maßgebenden positiven Wissenschaften, nämlich die Logik auf der einen Seite und die Psychologie auf der anderen. In der Tat kann man sagen, daß, wenn wirklich die Kritik der wissenschaftlichen Arbeitsteilung ein sehr wesentliches Ziel der Erkenntnistheorie ist, die großen Erkenntnistheorien es sehr wesentlich überhaupt mit dem Konflikt zu tun haben, der zwischen diesen beiden großen Disziplinen nun einmal herrscht und der keineswegs erst herrscht in unserer Zeit, keineswegs seit es etwas wie Husserl gibt oder seit es etwas wie logischen Empirismus gibt, sondern der in gewisser Weise bereits bei Kant sehr deutlich sich abzeichnet. Weder

kann die Logik das Problem der Psychologie noch die Psychologie das Problem der Logik von sich aus lösen, und die *raison d'être*, die Rechtfertigung gewissermaßen eines erkenntnistheoretischen Verfahrens, liegt unter anderem darin, daß sie versucht, den sonst unversöhnlichen Gegensatz dieser beiden Disziplinen mit Rücksicht auf die Frage nach der Wahrheit zu lösen oder zum Bewußtsein zu erheben. – Aber es bleibt nicht bei einer solchen bloß formalen Beziehung, bei einer solchen bloßen auf das Vorfeld sich beschränkenden Beziehung zwischen der Erkenntnistheorie und der Logik, sondern es gehen immerzu logische Probleme auch in die erkenntnistheoretische Problematik ein. Sie tun das nur mit einem anderen Akzent, als das eigentlich in der Logik der Fall ist, das heißt, die sogenannten logischen Probleme werden, soweit sie in der Erkenntnistheorie vorkommen, immer vorkommen unter dem Aspekt des Wissens von möglicher Gegenständlichkeit, also immer, wenn ich so sagen darf, mit der Richtung auf das Objekt hin, anstatt mit der Richtung auf das Subjekt qua reines Denken. Das ist der eigentliche Unterschied.

Ich möchte, meiner Absicht folgend, Ihnen wenigstens hier eine möglichst reiche Vorstellung von dem Inhalt und der Problematik der Erkenntnistheorie zu geben, eine Reihe von sogenannten logischen Problemen oder logischen Komplexen nennen, die in der Erkenntnistheorie vorzukommen haben. Da ist also zunächst das Problem der Möglichkeit reiner Logik überhaupt. Die ältere Auffassung im 19. Jahrhundert hat ja relativ naiv und einseitig angenommen, daß die Gesetze der formalen Logik identisch seien mit den Gesetzen unseres tatsächlichen Denkens. Mit anderen Worten also: daß unsere Denkgesetze, daß die Logik eigentlich nichts anderes sei als der Inbegriff der obersten, abstraktesten, psychologischen Gesetzmäßigkeiten; das ist das, was man logischen Psychologismus genannt hat, und in diesem logischen Psychologismus hat jeweils als Voraussetzung dringesteckt die Annahme eines raum-zeitlichen Subjekts, das denkt, ebenso wie eines

raum-zeitlichen Objekts<sup>78</sup>, das gedacht wird. Nun hat Edmund Husserl in den »Prolegomena zur reinen Logik«, dem ersten Band der »Logischen Untersuchungen«, die in den frühen neunziger Jahren erschienen sind<sup>79</sup> und die eigentlich, man kann schon sagen, in einem gewissen Sinn überhaupt die Voraussetzung der gesamten modernen Philosophie darstellen, die Frage erhoben, inwieweit die rein logischen Gesetze mit den Denkgesetzen identisch sind, und er ist dann zu dem Resultat gekommen, daß die Geltung der rein logischen Gesetze mit ihrer Genesis, also ihrem Zustandekommen, in dem tatsächlichen Bewußtsein von Repräsentanten einer bestimmten zoologischen Spezies, der Spezies Mensch nämlich, nicht zusammenfallen.<sup>80</sup> Und das hat man dann mehr oder minder dogmatisch fixiert, und man kann sagen, daß sowohl die Philosophie von Scheler wie auch die Philosophie von Heidegger eigentlich wesentlich von dieser Unterscheidung lebt, also noch die sogenannte ontologische Differenz bei Heidegger, die Differenz also zwischen Ontologie als dem Wissen vom reinen Sein und dem Ontischen als dem tatsächlich faktisch Seienden, das geht in letzter Instanz zurück auf diese Unterscheidung des an sich Geltens der logischen Sätze von den faktischen Bedingungen, unter denen sie überhaupt zustande kommen. Diese Problematik aber scheint mir in gar keiner Weise endgültig erledigt zu sein durch die ontologischen und phänomenologischen Theoreme, die sich daran angeschlossen haben, sondern ich glaube, daß man in einem sehr weiten Maß eben zeigen kann, daß zwar auf der einen Seite ganz sicher die Geltung der logischen Sätze sich nicht erschöpft in den Bedingungen, durch die sie hervorgebracht werden, daß aber andererseits diese Bedingungen und damit auch das faktische Sein selber mitgedacht werden müssen, und zwar als notwendig mitgedacht werden müssen, damit es so etwas wie Denkgesetze überhaupt gibt. Mit anderen Worten also: Die erkenntnistheoretische Problematik an dieser Stelle scheint sich mir neu in dem Sinn zu stellen, daß man nicht, wie es die Philosophie in einer Art von Branche-Hochmut gegenüber

der Psychologie zu behaupten liebt, die logische Sphäre als eine Sphäre des An-sich fetischisiert und der Psychologie entgeggestellt, aber auch andererseits ist es, wie ich bereits gesagt habe, unmöglich, die Logik in Psychologie aufzulösen, denn die Geltung des Satzes: zwei mal zwei ist vier ist ja nun tatsächlich nicht zu übersetzen in die Bewußtseinsvorgänge, durch die ich das Urteil zwei mal zwei ist vier jeweils vollziehe,<sup>81</sup> sondern man muß eben versuchen, zu einer Formulierung dieser Gesetzmäßigkeiten überhaupt zu kommen, in der sowohl das Moment der Denkgesetzlichkeit wie das eines fundamentum in re, also einer gegenständlichen Bestimmtheit dieser Gesetze, ausgedrückt ist, und das ist ein Problem, das einzig und allein in einer dialektischen Logik und nicht mit den Mitteln der traditionellen Logik zu lösen ist.<sup>82</sup> Sie können hier vielleicht bereits einen Ansatzpunkt dafür sehen, aus welchen sehr triftigen innerwissenschaftlichen Gründen ich einer dialektischen Begründung der Logik zuneige. Dieser ganze Komplex von Genesis und Geltung und damit der Möglichkeit der reinen Logik, des statischen, unveränderlichen Seins an sich, ist sicher ein Thema der Erkenntnistheorie.

Weiter möchte ich Sie hier aufmerksam machen auf das gesamte Problem der Definitionen. Und ich glaube, das ist für viele von Ihnen sogar von einer gewissen unmittelbaren Relevanz. Soweit Sie nämlich aus den Einzelwissenschaften kommen, und zwar keineswegs bloß aus den mathematischen Naturwissenschaften, sondern etwa auch, soweit Sie Juristen sind, oder vielleicht auch heute bereits, soweit Sie National-ökonomen sind, werden Sie ja im allgemeinen es als etwas besonders Wissenschaftliches empfinden, wenn man nur mit möglichst klar und eindeutig definierten Begriffen operiert. Ich möchte Ihnen hier, damit wir uns über das verständigen, worüber wir reden, auch kurz sagen, was eine Definition ist. Eine Definition ist eine Bestimmung von Begriffen durch Begriffe. Es gibt grundsätzlich natürlich zwei Arten, Begriffe zu bestimmen, nämlich einmal Begriffe durch andere Begriffe – und hier folge ich durchaus der Tradition – zu bestimm-



men, und auf der anderen Seite können Sie Begriffe deiktisch bestimmen, wie man das nennt, von dem griechischen Wort  $\delta\epsilon\dot{\iota}\xi\iota\varsigma$ , das heißt ›Aufzeigen‹. Also wenn Sie jemandem erklären wollten, was Blau ist, der noch niemals Blau gesehen hat, dann würde es Ihnen nicht das mindeste nützen, wenn Sie dabei auf irgendwelche Vorgänge in der Retina in Ihrer Erklärung rekurrieren wollten, sondern Sie müßten dem Betreffenden halt einfach so eine blaue Jacke zeigen. Mit einer Definition von Blau wäre da nicht weiterzukommen, aber im allgemeinen herrscht ja in der Wissenschaft so das Vorurteil, daß eine saubere Wissenschaft mit exakt definierten Begriffen zu arbeiten habe.<sup>83</sup>

Ich möchte Ihnen nur heute noch andeuten, daß diese Vorherrschaft der Definition eine außerordentlich problematische Sache ist, daß sie nämlich eigentlich voraussetzt, daß das Leben eines Begriffs sich erschöpft in den Begriffen, durch die er definiert werden kann, und daß dabei eine ganze Dimension zur Bestimmung des Begriffs, die Dimension seines eigenen Lebens und seiner inneren Bewegung, einfach wegfällt. Es wird Sie vielleicht überraschen, daß sowohl Kant wie auch der als Begriffsarchitekt besonders verrufene Hegel beide eigentlich der Definition gar nicht grün gewesen sind, sondern daß sie beide immer wieder gesagt haben, daß das Definieren von Begriffen nur den allererbärmlichsten Absurd der Sache gebe, und daß es statt dessen darauf ankäme, dem inneren Leben des Begriffs, also der Sache nachzugehen, die in dem Begriff umrissen sei und die durch die Definition vielfach nur abgeschnitten wird;<sup>84</sup> und Nietzsche vor allem hat dem dann den Satz hinzugefügt, daß alles wahrhaft Historische überhaupt dem Definitorischen sich grundsätzlich entziehe.<sup>85</sup> Man kann sicher sein, daß in der Erkenntnispraxis, wie sie vorliegt, der Rekurs auf Definitionen im allgemeinen dazu dient, daß man durch Streitigkeiten darüber, ob nun der Begriff noch so gebraucht werde, wie er ursprünglich definiert worden ist, irgendwelche Erwägungen über die Sache selbst abschneiden will. Und Sie können jenen Mechanismus,

den ich Ihnen allgemein charakterisiert habe, daß nämlich die Berufung auf wissenschaftliche Strenge heute längst nicht mehr darin ihre Substanz hat, daß sie dem Dogmatismus entgegensteht, sondern daß sie im Gegenteil dazu dient, in einem eminenten Maß anstelle der lebendigen Beziehungen zu einer Sache irgendwelche Denkkontrollen möglichst starrer Art auszuüben, das können Sie nirgends so exakt sehen wie an dem Problem der Definition. Und der Geltungsumfang von Definitionen wie überhaupt die Problematik der Definition ist weiter ein Gebiet, das zwar an sich der eigenen Definition nach, also wie man einen Begriff bestimmt, in die Logik gehört, das aber, sobald dabei nun in Rede steht, wie die Definitionen der gegenständlichen Welt gegenüber der Realität sich verhalten, wie sie anzusetzen sind, durchaus einen sehr legitimen und einen sehr zentralen Gegenstand der Erkenntnistheorie ausmacht. – Ich würde das nächste Mal dann fortfahren, Ihnen einige solche Probleme zwischen Erkenntnistheorie und Logik zu bezeichnen, und werde dann dazu übergehen, Ihnen etwas über das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Psychologie und dann etwas von Erkenntnistheorie und Metaphysik zu sagen, und dann schließlich versuchen, Ihnen sehr viel konkreter die Sphäre Erkenntnistheorie selber noch einmal zu umreißen, und dann werden wir zu Kant übergehen.

## 5. VORLESUNG

21. II. 1957

Wir waren stehengeblieben bei der Behandlung des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Logik, und ich darf dabei wiederholen, daß die Erörterung solcher scheinbar auf die Abgrenzung von Wissenschaftsgebieten bezüglichen Probleme den Zweck verfolgt, Ihnen von den Sachen selbst eine inhaltliche Vorstellung zu übermitteln; die bloße Abgrenzung von Branchen, das brauche ich nicht eigens hervorzuheben, ist mir völlig gleichgültig, aber gerade in dem Verhältnis zu solchen Wissenschaften wie Psychologie oder Logik wird das Spezifische der erkenntnistheoretischen Problematik Ihnen vielleicht deutlich werden. Ich hatte das letzte Mal davon geredet, daß das Problem der Definition in die Erkenntnistheorie fällt, das heißt, daß die Kritik, richtiger gesagt: daß die Kritik der Definition in die Erkenntnistheorie fällt, und ich möchte bei diesem Punkt doch noch etwas verweilen, deshalb, weil ich glaube, daß man hier eine für das gegenwärtige Bewußtsein besonders charakteristische Stelle, einen Nervenpunkt erreicht. Und da ich es mir leider im Rahmen einer zweistündigen Vorlesung versagen muß, die Problematik der gegenwärtigen positivistischen Strömungen in der Erkenntnistheorie mit Ihnen wirklich zu behandeln, so möchte ich wenigstens an diesem Modell ein wenig auf die Frage eingehen, um die es sich hier handelt. Ich hatte Ihnen das letzte Mal am Ende der Stunde gesagt, daß in den Einzelwissenschaften eine stete, eine völlig ungebrochene Neigung zum Definieren herrscht, während die große Philosophie das Definieren zum mindesten, vorsichtig gesagt, außerordentlich eingeschränkt hat. Nun habe ich vielleicht in der letzten Stunde Ihnen das allzusehr so dargestellt, als ob es auf Definieren überhaupt nicht ankäme. Ich möchte diesen Schein nicht aufkommen lassen; ich möchte nur die primitive Ansicht bekämpfen – und das ist nun in der Tat ein erkenntnistheoretisches Problem ersten Ranges –, als ob man zunächst seine

Begriffe, wie man das so nennt, fein säuberlich zu definieren habe und dann, nachdem sie definiert sind, mit ihnen herumwürfeln könnte, als ob gewissermaßen das Verfahren, das eigentlich in der Philosophie nur einmal, nämlich in der »Ethik« von Spinoza, angewandt worden ist, überhaupt das Modell einer jeden verbindlichen Erkenntnis sei. Ich darf en passant anmerken, daß bei Spinoza das deshalb nicht so heiß ist, wie es aussieht, weil in die vorangestellten Definitionen und Axiomata in Wirklichkeit alle wesentlichen Motive der spinozistischen Philosophie bereits hereingenommen sind, so daß dann auf synthetisch-deduktivem Weg, wie es bekanntlich die spinozistische Methode ist, das System daraus herauszuspinnen gar kein solches Kunststück mehr ist, aber ich muß es mir leider versagen, hier über Spinoza im einzelnen mit Ihnen zu reden.<sup>86</sup> – Dieses Bedürfnis nach Definitionen, in dem ist etwas, was man natürlich zu ehren hat, nämlich das, daß man nicht mit Worten umgehen will, unter denen sich ein jeder etwas anderes denken kann, und daß man auf diese Weise der Gefahr dessen entgehen will, was man in der Sprache der Erkenntnistheorie mit Äquivokation bezeichnet. Halten Sie diesen Terminus fest; er ist für die gesamte Erkenntnistheorie recht wichtig. Unter Äquivokation verstehen wir, wenn ein Ausdruck, ein Terminus verschiedene Sachen unter sich befaßt, und das ist natürlich zunächst einmal ein logischer Fehler, obwohl ich Ihnen anzeigen möchte, daß im allgemeinen dort, wo Äquivokationen vorliegen, zwischen den einzelnen Gegenständen, die mit dem gleichen Terminus benannt werden, doch engere Beziehungen herrschen, als man sich das auf der Oberfläche so unmittelbar vorstellt. Ich kann Ihnen das vielleicht gelegentlich einmal an solchen erkenntnistheoretischen Kategorien wie Immanenz und Transzendenz entfalten.<sup>87</sup> – Auf der anderen Seite aber ist es so, daß dieses Bedürfnis nach Definieren einer Art von überwertigem Sekuritätsbedürfnis entspringt, daß also darin das steckt, daß man, indem man die Begriffe eindeutig definiert hat, sich gewissermaßen der Gefahr entziehen möchte, die dadurch droht, daß die Sa-

che selber, die von den Begriffen gedeckt wird, nicht unverändert bleibt, daß diese Sache ihre Geschichte hat oder gar, und das ist eine noch viel ernstere Gefahr, daß diese Sache eine solche Eindeutigkeit, eine solche Festigkeit, wie der Begriff sie verleiht, gar nicht duldet. Sie können das immer wieder in Diskussionen beobachten, und entschuldigen Sie, wenn ich eine Sekunde ins Psychologische abgleite, das an dieser Stelle in der Tat ein Index für das Erkenntnistheoretische ist, wo Menschen, wenn sie durchaus recht behalten wollen, vor allem, wenn sie eine schlechte Sache zu verteidigen haben, sich mit einer Art von Feuereifer dann darauf stürzen, daß sie dann sagen: Ja, wir müssen uns erst mal über die Begriffe verständigen. Wenn die Menschen so auf Definitionen drängen, ist ihnen im allgemeinen das, was in dem Satz, dessen Begriffe definiert werden, gesagt wird, aus irgendeinem Grund antipathisch, sie wollen um die Sache aus irgendeinem Grund sich herumdrücken. Ich habe das immer wieder beobachtet. Und es scheint mir nun gerade heute, und damit darf ich Sie doch vielleicht etwas direkt anreden, eine ganz besonders verbreitete und eine außerordentlich ernste Gefahr zu sein, daß die Menschen es überhaupt scheuen, sich der Erfahrung einer noch nicht vorgeordneten, einer noch nicht gewissermaßen rubrizierten Wirklichkeit überhaupt zu stellen. Die Rolle, die die Definitionen in dem gegenwärtigen Bewußtsein spielen, ist gewissermaßen der Administration zu vergleichen. Definitionen sind gleichsam die Visitenkarten, welche die verwaltete Welt<sup>88</sup> in der Methodologie der Wissenschaften abgibt. Das heißt, wenn man über Definitionen diskutiert, dann braucht man gar nicht mehr über die Sachen selber zu diskutieren, sondern nur über ihren begrifflichen Abguß. Das alte ironische Sprichwort: ›quod non est in actis, non est in mundo‹ wird durch den Kultus der Definitionen zu einer Art erkenntnistheoretischem Rechtsgrundsatz erhoben; was nicht in den Akten steht, soll nicht in der Welt sein – was nicht in der Definition eines Begriffs steht, soll für diesen Begriff selber nicht wesentlich sein; dadurch ist man jeder Anfechtung enthoben

und glaubt, gewissermaßen sicher zu sein, vor jeder Enttäuschung bewahrt zu werden. Es ist überhaupt charakteristisch für das gegenwärtige Bewußtsein, daß das Bedürfnis nach Sicherheit, nach zweifelsfreier Gewißheit der einzelnen Erkenntnisse in einer überwertigen Weise, in einer pathischen Weise sich zu stellen droht, anstelle nämlich der Relevanz des Erkannten. Anstatt daß die Menschen lieber es riskieren, etwas zu sagen, was nicht so absolut hieb- und stichfest ist – und welche Einzelerkenntnis würde nicht irgendeiner Problematik unterliegen –, aber dafür Dinge zu treffen, die etwas Wesentliches beinhalten und auf die es ankommt, machen sie sich dieses Idol der zweifelsfreien Gewißheit zurecht, das Idol der Unwiderleglichkeit, obwohl im allgemeinen, je unwiderleglicher Begriffe definiert sind, sie damit auch um so gleichgültiger und um so irrelevanter werden. Und der ungeheure Erfolg, den der logische Positivismus heute hat, ist eben der, daß er zweifelsfreie Gewißheit der Aussagen, die er duldet, mit deren absoluter Irrelevanz in einer geradezu großartigen Weise zu vereinen scheint.<sup>89</sup>

Ich kann es mir, da ich diesem Problem der Definition doch eine allerhöchste erkenntnistheoretische Dignität zumesse, nicht versagen, Ihnen einige der Sätze von Kant und von Hegel vorzulesen, die sich auf das Problem der Definition beziehen. Bei Kant heißt es an einer Stelle in der »Kritik der reinen Vernunft«: »Definieren soll, wie es der Ausdruck selbst gibt, eigentlich nur so viel bedeuten, als den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen. Nach einer solchen Forderung kann ein empirischer Begriff« – also mit anderen Worten: ein Begriff, der überhaupt irgendein Erfahrungsmaterial hat, das ihm zugrunde liegt – »gar nicht definiert, sondern nur expliziert werden. Denn da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewissen Art Gegenstände der Sinne haben, so ist es niemals sicher, ob man unter dem Worte, das denselben Gegenstand bezeichnet, nicht einmal mehr, das andere Mal weniger Merkmale desselben denke. So kann der eine im Begriffe vom Golde sich au-

ßer dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit noch die Eigenschaft, daß es nicht rostet, denken, der andere davon vielleicht nichts wissen. Man bedient sich gewisser Merkmale nur so lange, als sie zum Unterscheiden hinreichend sind; neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg und setzen einige hinzu, der Begriff steht also niemals zwischen sicheren Grenzen. Und wozu sollte es auch dienen, einen solchen Begriff zu definieren, da, wenn z. B. von dem Wasser und dessen Eigenschaften die Rede ist, man sich bei dem nicht aufhalten wird, was man bei dem Worte Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreitet, und das Wort mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen soll, mithin die angebliche Definition nichts anderes als Wortbestimmung ist. Zweitens kann auch, genau zu reden, kein a priori gegebener Begriff definiert werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit usw.« – Also er meint nicht nur empirische Begriffe, die ihr Material in der Sinnenwelt haben, sondern auch reine Denkbegriffe, die von allem sinnlichen Material unabhängig sind, sollen ebenfalls der Definition sich entziehen. – »Denn ich kann niemals sicher sein, daß die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiß, daß dieselbe dem Gegenstande adäquat sei. Da der Begriff desselben aber, so wie er gegeben ist, viel dunkle Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen: so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele vermutlich, niemals aber apodiktisch gewiß gemacht werden. Anstatt des Ausdrucks Definition würde ich lieber den der Exposition brauchen, der immer noch behutsam bleibt, und bei dem der Kritiker sie auf einen gewissen Grad gelten lassen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kann. Da also weder empirisch, noch a priori gegebene Begriffe definiert werden können, so bleiben keine anderen als willkürlich gedachte übrig, an denen man dieses Kunst-

stück versuchen kann.« Also Sie sehen, dieses Motiv bei Kant trifft auf etwas außerordentlich Tiefes, daß nämlich gerade das Verfahren des Definierens, das doch den Anspruch der Strenge und der Verbindlichkeit so sehr zu erfüllen scheint, in Wirklichkeit diesen Anspruch nur erfüllt auf Kosten einer Art von Willkürlichkeit, also auf Kosten dessen, daß es sich hier um selbstgemachte Spielmarken handelt, die von ihrer Beziehung auf die Bewegung der Sache selbst eigentlich losgerissen sind. Denn, fährt Kant fort: »Meinen Begriff kann ich in solchem Falle jederzeit definieren; denn ich muß doch wissen, was ich habe denken wollen, da ich ihn selbst vorsetzlich gemacht habe, und er mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden, aber ich kann nicht sagen, daß ich dadurch einen wahren Gegenstand definiert habe. Denn wenn der Begriff auf empirischen Bedingungen beruht, z. B. eine Schiffsuhr, so wird der Gegenstand und dessen Möglichkeit durch diesen willkürlichen Begriff noch nicht gegeben; ich weiß daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenstand habe, und meine Erklärung kann besser eine Deklaration (meines Projekts) als Definition eines Gegenstandes heißen. Also blieben keine anderen Begriffe übrig, die zum Definieren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche a priori konstruiert werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn den Gegenstand, den sie denkt, stellt sie auch a priori in der Anschauung dar, und dieser kann sicher nicht mehr noch weniger enthalten als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde.« Ich sehe hier von der Problematik ab, die darin beruht, daß der Kantischen Auffassung zufolge ja die Geometrie, obwohl sie den Raum involviert, in genau dem gleichen Maße eine apriorische Wissenschaft ist wie die reine Mathematik, das heißt die reine Logik, das ist eine heute sehr kontroverse Frage. Ich möchte darauf jetzt nicht eingehen.<sup>90</sup> »Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der Exposition, Explikation, Deklara-



tion und Definition nichts mehr als das eine Wort Erklärung; und daher müssen wir schon von der Strenge der Forderung, da wir nämlich den philosophischen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten, etwas ablassen und wollen diese ganze Anmerkung darauf einschränken, daß philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodiktisch gewiß ist), diese synthetisch zu Stande gebracht werden und also den Begriff selbst machen, dagegen die ersteren ihn nur erklären. Hieraus folgt: a) daß man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachtun müsse, die Definitionen voranzuschicken, als nur etwa zum bloßen Versuche. Denn da sie Zergliederungen gegebener Begriffe sind, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die unvollständige Exposition geht vor der vollständigen, so daß wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorher schließen können, ehe wir zur vollständigen Exposition, d. i. zur Definition, gelangt sind; mit einem Worte, daß in der Philosophie die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schließen als anfangen müsse.«<sup>91</sup> Die letzte Formulierung halte ich für die großartigste, die über das Problem der Definition in der Philosophie überhaupt gegeben werden kann. Ich hoffe, Ihnen heute noch darüber gerade einiges sagen zu können, zu diesem Punkt, den Kant in einer genialen Weise gesehen hat. Ich möchte jetzt dem nur hinzufügen, daß der Kantische Einwand gewissermaßen daher kommt, daß er, der ja das Erkenntnisideal der reinen Mathematik wesentlich hat, gleichsam den Begriff der Definition zu sehr ehrt, ihn zu hoch stellt, als daß er ihn aus dem Bereich der Mathematik herausnehmen möchte [und] auf einen Bereich [anwenden], der es nicht mit definiten Mannigfaltigkeiten zu tun hat, wie man in der Mathematik sagt, also auf einen Bereich, der, mit anderen Worten, synthetisch ist, in dem Urteile vorkommen, die mehr besagen als ihr

bloßer Subjektsbegriff. Bei Hegel wird nun zwar das Kantische Motiv, daß die Definition in der Philosophie etwas Willkürliches sei und nicht dem Leben der Sache gerecht werde, aufgenommen, aber die Hegelsche Philosophie unterscheidet sich ja grundsätzlich von der Kantischen darin, daß sie das Objekt selbst auch als eine Bestimmung des Subjekts auffaßt und daß ihr dadurch das Objekt nicht als ein schlechterdings Fremdes gegenübersteht, sondern daß sie glaubt, dem Objekt selber sich anmessen, dem Objekt gerecht werden zu können, weil nämlich das Objekt in dieser Philosophie schließlich durch die Philosophie hindurch selber als Geist sich enthüllt. Das bedeutet nun aber gerade das Umgekehrte in der Konsequenz der Kritik am Definieren, die Hegel übt, nämlich Hegel sagt, die Philosophie kann nicht weniger als die Mathematik und infolgedessen nicht weniger als definieren, sondern er sagt, die Philosophie kann mehr als definieren, das heißt, sie braucht nicht willkürlich etwa Begriffe von den Dingen zu setzen und sich dann danach zu richten, sondern sie kann dem Leben der Sache selbst, dem inneren Leben des Begriffs oder, wie Hegel das nennt, dem Prinzip der Sache gerecht werden,<sup>92</sup> und es kommt nicht darauf an, Begriffe durch Angabe ihrer Merkmale festzuhalten, sondern es kommt in Wirklichkeit darauf an, daß man die Prinzipien angibt, durch die die Gegenstände selber ihr Leben haben oder durch die, was bei Hegel auf dasselbe herauskommt, der Begriff selbst lebt. »In jenen Bestimmungen, dem Formunterschiede der Definition, findet der Begriff sich selbst, und hat darin die ihm entsprechende Realität. Aber weil die Reflexion der Begriffsmomente in sich selbst, die Einzelheit, in dieser Realität noch nicht enthalten, weil somit das Objekt, insofern es im Erkennen ist, noch nicht als ein subjektives bestimmt ist, so ist das Erkennen dagegen ein subjektives und hat einen äußerlichen Anfang, oder wegen seines äußerlichen Anfangs am Einzelnen ist es ein subjektives. Der Inhalt des Begriffs ist daher ein Gegebenes und ein Zufälliges. Der konkrete Begriff selbst ist damit ein Zufälliges nach der gedoppel-

ten Seite, einmal nach seinem Inhalte überhaupt, das andere Mal danach, welche Inhaltsbestimmungen von den mannigfaltigen Qualitäten, die der Gegenstand im äußerlichen Daseyn hat, für den Begriff ausgewählt werden, und die Momente desselben ausmachen sollen. Die letztere Rücksicht bedarf näherer Betrachtung.« – Und hier stimmt er mit Kant überein. – »Es ist nämlich, da die Einzelheit als das an und für sich Bestimmte außer der eigenthümlichen Begriffsbestimmung des synthetischen Erkennens liegt, kein Princip vorhanden, welche Seiten des Gegenstandes als zu seiner Begriffsbestimmung und welche nur zu der äußerlichen Realität gehörig angesehen werden sollen.«<sup>93</sup> Und das führt er nun so aus: »Es ist daher zu bestimmen, welche der vielen Eigenschaften dem Gegenstande als Gattung, und welche ihm als Art zukomme« – denn die Definition eines Gegenstandes wird ja von der traditionellen Logik als die spezifische Differenz zwischen Genus und Spezies aufgefaßt – »ferner welche unter diesen Eigenschaften die wesentliche sey; und zu dem Letztern gehört, zu erkennen, in welchem Zusammenhange sie mit einander stehen, ob die eine schon mit der andern gesetzt sey. Dafür aber ist kein anderes Kriterium noch vorhanden, als das Daseyn selbst. – Die Wesentlichkeit der Eigenschaft ist für die Definition, worin sie als einfache, unentwickelte Bestimmtheit gesetzt seyn soll, ihre Allgemeinheit. Diese aber ist im Daseyn die bloß empirische; [...].«<sup>94</sup> Und dann geht es weiter: »Aber die Beglaubigung, daß eine Gedankenbestimmung oder eine einzelne der unmittelbaren Eigenschaften das einfache und bestimmte Wesen des Gegenstandes ausmache, kann nur eine Ableitung solcher Bestimmung aus der konkreten Beschaffenheit seyn. Dieß erforderte aber eine Analyse, welche die unmittelbaren Beschaffenheiten in Gedanken verwandelt, und das Konkrete derselben auf ein Einfaches zurückführt; eine Analyse, die höher ist als die betrachtete, weil sie nicht abstrahirend seyn, sondern in dem Allgemeinen das Bestimmte des Konkreten noch erhalten, dasselbe vereinigen und von der einfachen Gedankenbestim-

mung abhängig zeigen sollte.«<sup>95</sup> Das wird nun in dem folgenden verdeutlicht: »Die Definition aber als der erste, noch unentwickelte Begriff, indem sie die einfache Bestimmtheit des Gegenstandes auffassen, und dieß Auffassen etwas Unmittelbares seyn soll, kann dazu nur eine seiner unmittelbaren genannten Eigenschaften, – eine Bestimmung des sinnlichen Daseyns oder der Vorstellung, gebrauchen; ihre durch die Abstraktion geschehene Vereinzelung macht dann die Einfachheit aus, und für die Allgemeinheit und Wesentlichkeit ist der Begriff an die empirische Allgemeinheit, das Beharren unter veränderten Umständen und die Reflexion verwiesen, die im äußerlichen Daseyn und in der Vorstellung, d. h. da die Begriffsbestimmung sucht, wo sie nicht zu finden ist. – Das Definiren« – das ist nun das Entscheidende – »thut daher auch auf eigentliche Begriffsbestimmungen, die wesentlich die Principien der Gegenstände wären, von selbst Verzicht, und begnügt sich mit Merkmalen, d. i. Bestimmungen, bei denen die Wesentlichkeit für den Gegenstand selbst gleichgültig ist und die vielmehr nur den Zweck haben, daß sie für eine äußere Reflexion Merkzeichen sind.«<sup>96</sup> Das erläutert er nun sehr schön an einem Beispiel, das Ihnen vielleicht schlagend zeigen wird, worum die ganze Betrachtung geht. »Nach Blumenbachs Bemerkung z. B. ist das Ohr läppchen etwas, das allen anderen Thieren fehlt, das also nach den gewöhnlichen Redensarten von gemeinsamen und unterscheidenden Merkmalen mit allem Recht als der distinktive Charakter in der Definition des physischen Menschen gebraucht werden könnte.<sup>97</sup> Aber wie unangemessen zeigt sich sogleich eine solche ganz äußerliche Bestimmung mit der Vorstellung des totalen Habitus des physischen Menschen, und mit der Forderung, daß die Begriffsbestimmung etwas Wesentliches seyn soll! Es ist etwas ganz Zufälliges, wenn die in die Definition aufgenommenen Merkmale nur solche reine Nothbehelfe sind, oder aber sich der Natur eines Principis mehr nähern. Es ist ihnen um ihrer Aeüßerlichkeit willen auch anzusehen, daß von ihnen in der Begriffserkenntniß nicht angefangen worden ist; vielmehr ist

ein dunkles Gefühl, ein unbestimmter aber tieferer Sinn, eine Ahnung des Wesentlichen, der Erfindung der Gattungen in der Natur und im Geiste vorangegangen, und dann erst für den Verstand eine bestimmte Aeüßerlichkeit aufgesucht worden.«<sup>98</sup> Nebenbei bemerkt: Bei dieser Kritik handelt es sich um eine uralte Kontroverse. Es wird schon berichtet von der Platonischen Akademie – ich muß dazu sagen, daß Platon den Menschen definiert hat als ein zweibeiniges, ungefedertes Wesen, und ein Cyniker hat eines Tages einen gerupften toten Hahn in die Platonische Akademie hereingeworfen und mit dem Ausruf das begleitet: Hier seht ihr den Menschen des Platon vor euch.<sup>99</sup> Ich glaube, dieses Beispiel zeigt Ihnen recht drastisch, was es eigentlich mit Definitionen auf sich hat, die am Wesentlichen vorbeigehen; daß es sich dabei nicht um die Ausgeburten einer ironischen und polemischen Phantasie handelt, das werde ich Ihnen nun in kurzem zeigen. Ich möchte noch hinzufügen schließlich eine Stelle über das Definieren von Nietzsche – eine andere, schönere habe ich in der Eile nicht finden können –. Diese hier ist aus der Zeit von »Menschliches, Allzumenschliches«: »Ehemals definirte man, weil man glaubte, daß jedem Worte, Begriffe eine Summe von Prädicaten innewohne, welche man nur herauszuziehen brauche. Aber im Worte steckt nur eine sehr unsichere Andeutung von Dingen: man definirt vernünftiger Weise nur, um zu sagen, was man unter einem Worte verstanden wissen will und überläßt es jedem, sich den Sinn eines Wortes neu abzugrenzen: es ist unverbindlich.«<sup>100</sup> Es ist recht merkwürdig immerhin und verdient auch wohl Ihre Aufmerksamkeit, daß drei Philosophen, die sonst in einer äußerst polemischen Stellung gegeneinander gestanden haben, jedenfalls soweit sie die anderen gekannt haben, also Hegel gegen Kant und Nietzsche gegen Kant und Hegel, daß die an dieser zentralen Stelle doch so miteinander übereinstimmen.

Nun können Sie darauf sagen: Sollen denn Begriffe unklar oder vag sein? Darauf würde ich sagen: Selbstverständlich sollen sie nicht unklar oder vag sein, und mit der Kritik an der

Definition soll ja nicht das leere Gerede und die Unverbindlichkeit legitimiert werden. Nur kommt es darauf an, daß die Begriffe nicht so festgelegt werden, daß sie durch ihr Festgenageltsein auf einzelne Merkmale das Leben der Sache, das, was an ihr wesentlich ist, nicht mehr ausdrücken, sondern daß es von ihnen ausgeklammert wird. Und das ist nun allerdings heute im allgemeinen der Fall. In der positivistischen Praxis der Wissenschaften hat sich das eingebürgert, was man instrumentelle oder neuerdings auch operationelle Definition nennt. Damit ist gemeint, daß man einen Begriff definiert durch eine Reihe von willkürlich gesetzten Kriterien, die man selber angibt.<sup>101</sup> Also der Unterschied gegenüber dem Verfahren, das von den drei Philosophen kritisiert worden ist, und der operationellen Definition ist eigentlich nur der, daß das, was jene Philosophen an der Definition kritisiert haben, dieses Moment der Willkür, hier ehrlicher- und loyalerweise zugestanden aber dann gewissermaßen selber zum Prinzip gemacht wird, indem behauptet wird, daß das andere, was Hegel als das Eigentliche fordert, nämlich eine Definition zu geben, die auf das Wesentliche gehe, von vornherein abgeschnitten wird. Also nehmen Sie zum Beispiel an, Sie machen eine Untersuchung über Vorurteil und wollen diesen Begriff Vorurteil empirisch definieren, dann machen Sie das operationell im allgemeinen so, daß Sie sagen, ein Mensch, der auf – sagen wir – acht gegebene Sätze so antwortet, daß aus der Zusammenfassung der Antworten ein Punktwert von einer bestimmten Zahl herauskommt, einen solchen Menschen nenne ich, wenn diese Sätze auf Vorurteil sich in irgendeiner Weise beziehen, einen vorurteilsvollen Menschen, während, wenn die Punktwerte solcher Aussagen unterhalb einer solchen Höhe verbleiben, ich ihn einen vorurteilsfreien Menschen nenne. Verkennen Sie nicht den Ernst eines solchen Verfahrens. Wenn Sie überhaupt empirisch vorgehen, also wenn Sie nach den Spielregeln der modernen empirischen Forschung Aussagen machen wollen, die Sie statistisch verarbeiten wollen, die Sie in einem strengen Sinn quantifizieren wollen, dann

können Sie anders als mit diesem Verfahren der operationellen Definition überhaupt nicht verfahren. Aber Sie schneiden damit natürlich von vornherein genau das ab, was eigentlich gemeint ist, nämlich die Beziehung auf die Sache selbst, sondern Sie sagen im Grunde dann immer, der Mensch hat Vorurteile, wenn er den Satz: Ich will nicht mit Negern in einem Viertel wohnen, wenn er den Satz: Ich will keine Jüdin heiraten, bejaht. Nun das sind sicher alles Indices dafür, ob ein Mensch Vorurteile hat oder nicht, aber das Wesen des Vorurteils wird dadurch nicht getroffen, sondern es wird nur getroffen von einer Theorie, die angibt, was einen Menschen vorurteilsvoll macht, und worin nun diesen Mechanismen, diesem Prinzip zufolge das Vorurteil zeitigt, was daraus nun für phänomenologische Bestimmungen im einzelnen abzuleiten wären.<sup>102</sup>

Ich will Ihnen jetzt einmal, als äußerstes Gegenteil zu diesen operationellen Definitionen, die in der empirischen Forschung unvermeidlich, aber eben doch keine wirklichen Definitionen sind – als äußersten Gegensatz dazu eine Definition geben, wie sie bei Walter Benjamin vorkommt, der eine höchst merkwürdige Kraft des Definierens besessen hat, die mit dem Wesen seiner Philosophie zusammenhängt und die ich Ihnen hier nicht im einzelnen entfalten kann.<sup>103</sup> Er definiert an irgendeiner Stelle – ich glaube, schon in »Schicksal und Charakter« – Schicksal als den Schuldzusammenhang des Lebendigen.<sup>104</sup> Ich glaube, jeder von Ihnen, der eine solche Definition hört wie »Schicksal ist der Schuldzusammenhang von Lebendigem«, wird dabei sofort angegriffen werden von dem zunächst mehr oder minder vagen Bewußtsein, daß es hier im Ernst um die Sache geht, daß hier das Wesentliche getroffen ist. Aber es handelt sich dabei nicht um eine der sogenannten Intuitionen. Nur die armselige Wissenschaftslogik operiert überall dort, wo sie mit ihren operationellen Definitionen oder empirischen Feststellungen nicht fertig wird, mit dem Begriff der Intuition, der sich dann überall dort als Lückenbüßer einstellt, wo das Denken gewissermaßen zu kurz-

atmig ist, um über die bloße Feststellung von Tatsachen hinauszugehen. Es handelt also bei einem solchen Satz wie dem von Benjamin, den ich Ihnen angeführt habe, sich nicht um eine solche Intuition, sondern es handelt sich um einen Satz, in dem eine ganze explizite Philosophie, in der Begriffe wie der des Mythos, der des Schuldzusammenhangs, der Begriff des Immergleichen, der Begriff des Tausches, auf der anderen Seite der Begriff der Versöhnung ihre entscheidende Stelle haben, und die Kraft der Evidenz, die von einer solchen Definition ausgeht, rührt eigentlich daher, daß in einem solchen Satz nun wirklich die ganze Philosophie, die ganze Konstruktion also der Einheit der in einer solchen Definition zusammengefaßten Momente, aufgespeichert ist.<sup>105</sup> Dieses Aufgespeicherte an philosophischer Kraft, an Denkkraft und an Erfahrung des gesamten Gegenstandes, verleiht dann einem solchen Begriff seine Gewalt. Mit anderen Worten also: Wohl müssen die Begriffe erhellt werden, müssen anfangen aufzuleuchten, aber das geschieht nicht dadurch, daß man sie isoliert definiert. Das ist die einzelwissenschaftliche Praxis und ist jedenfalls ein vorphilosophisches Verfahren, sondern es ist nur dadurch möglich, daß die Begriffe in eine solche Konstellation treten wie hier, so daß sie einen Stellenwert im Gesamten der philosophischen Erfahrung gewinnen und vermöge dieses Stellenwertes dann schließlich deutlich werden. Und dem allein verdankt dann die Definition ihr Schlagendes und ihre eigentliche Gewalt. Mit anderen Worten: Sie finden in dem, was ich Ihnen hier in aller Eile nur habe andeuten können, bestätigt die Kantische Lehre, daß Philosophie eigentlich in Definitionen terminiere, daß sie in Definitionen ende, aber daß sie nicht mit Definitionen anhebe. Man kann das, wenn man es etwas pathetischer und anspruchsvoller ausdrücken will, auch formulieren in der Weise, daß es die Idee der Philosophie sei, schließlich in Lehre überzugehen, aber Philosophie hat zwar das Ideal oder Urbild der Lehre vor Augen, kann aber nicht etwa als Lehre anheben, sondern eben wenn sie als Lehre anhebt, ist sie bloßer Dogmatismus, und sie ist es



auch dort, wo sie selbst nach bloß positivistischen Spielregeln verfährt.

Ich möchte hier noch den Hinweis auf zwei weitere logische Probleme anschließen oder auf zwei logische Gegenstände, die ebenfalls zugleich Gegenstände der Erkenntnistheorie sind, nämlich zunächst einmal die Lehre vom Begriff. Ein Begriff ist – und jetzt muß ich selber definieren, aber die Definitionen, die ich hier anführe, sind nun die durch die Geschichte uns überlieferten und sanktionierten Definitionen, und man muß sie zum mindesten zunächst einmal haben, um sie reflektieren und kritisch in Bewegung setzen zu können – der Begriff ist also nach der traditionellen Logik die Merkmaleinheit der sämtlichen unter dem Begriff jeweils befaßten Gegenstände. Das, ganz genau so wie die Definition, gehört ja zunächst in die Logik, denn weder in der Definition, in der Lehre von der Definition noch in der vom Begriff ist ja irgend etwas von bestimmten inhaltlichen Momenten, von Sachen eigentlich ausgesagt, sondern es handelt sich dabei lediglich um formale Konstituenten des Denkens, die sich auf Gegenstände schlechterdings beziehen und auf ideale Gegenstände ganz ebenso wie auf reale. – Aber hinter dieser Lehre vom Begriff und dem, wie der Begriff zustande kommt, steckt ein erkenntnistheoretisches und ein philosophisches Problem allerersten Ranges, nämlich das Problem, das man unter dem Namen des Streites um die Abstraktionstheorie zusammenfassen kann. Sie können nämlich entweder diesen Begriff wirklich und im Ernst so auffassen, wie ich es Ihnen eben im Sinne der nun einmal eingebürgerten nominalistischen Tradition dargestellt habe, als die bloße Merkmaleinheit der darunter befaßten Gegenstände. Dann ist der Begriff gewissermaßen nur eine Abkürzung, eine Abbréviatur für die darunter befaßten Einzelgegenstände, der sie handlicher macht, hat aber ihnen gegenüber keinerlei Selbständigkeit, keinerlei selbständiges Gewicht, und ist infolgedessen eigentlich etwas ganz Entbehrliches, etwas ganz Nichtiges, etwas, was man in dem Nominalismusstreit des Mittelalters in der Tat auch als einen

flatus vocis, als einen bloßen Hauch der Stimme, bezeichnet hat. Oder aber es kann dahinterstehen die Ansicht, daß einem solchen Begriff ein an und für sich Seiendes, Wesenhaftes, Wesentliches entspreche, das nur in den unter dem Begriff der Mannigfaltigkeit befaßten Einzelnen jeweils sich darstelle; also jene Anschauung, die man in dem mittelalterlichen Streit als Realismus bezeichnet hat. Ich darf hier terminologisch denen unter Ihnen, die mit Philosophie noch nicht in Berührung gekommen sind, sagen, daß man nominalistisch im Sinn dieses berühmten Streites, des zentralen der hochmittelalterlichen Philosophie, daß man Nominalismus die Auffassung nennt, derzufolge die *universalia post rem* sind, also mit anderen Worten: die Allgemeinbegriffe, die Universalbegriffe nach der Sache, bloße Abstraktionen von einzelnen sinnlichen Gegebenheiten, die unter dem Begriff zusammengefaßt werden, während man unter Realismus versteht das Prinzip *universalia ante rem*, die Universalien vor der Sache, also die Allgemeinbegriffe haben ein Sein an sich, das jedem einzelnen unter dem Begriff befaßten logisch und auch genetisch und also auch als Ursache in irgendeiner Weise vorangehen will. Diese beiden Auffassungen führen auf sehr schwierige Probleme, das heißt, der bloße Nominalismus führt eigentlich dazu, wenn ich das einmal in einem einzigen großen Bogen vorwegnehmen kann, daß überhaupt keinem Begriff mehr irgendeine Substanz zukommt, damit auch dem Begriff der Wahrheit eigentlich keine Substanz mehr zukommt, und daß der Begriff der Wahrheit vollkommen aufgelöst wird, während umgekehrt der Realismus, also die Behauptung des Ansichseins der Begriffe, immer wieder zum Begriffsfetischismus führt, also dazu, daß irgendwelchen von Menschen gemachten und mit aller menschlichen Relativität behafteten Begriffen ein absolutes Sein, ein Sein an sich, zugesprochen wird; und das eigentliche Problem der Erkenntnistheorie oder das Problem der Philosophie ist unter diesem Aspekt gar kein geringeres als über diese schlechte Alternative hinauszudenken, also zu sehen, daß, wenn ich es mit den zuständigen Worten sagen darf,

in dem Allgemeinen jeweils zwar das Besondere enthalten ist, genauso aber auch in dem Besonderen das Allgemeine; daß diese beiden Momente, Besonderes und Allgemeines, gar nicht statisch als ein Absolutes einander gegenüberstehen, sondern daß sie sich gegenseitig produzieren, sich gegenseitig bedingen; daß man zwar auf die Unterscheidung von Allgemeinem und Besonderem nicht verzichten kann, weil es ja zunächst immer wieder Allgemeines und Partikulares gibt, daß man aber zugleich diese beiden Kategorien nicht verabsolutieren darf, sondern daß man jeweils die eine durch die andere begreifen muß und daß Wahrheit eigentlich nur ihr Zusammenhang ist.<sup>106</sup> Und die Forderung, die ich Ihnen damit angezeigt habe, die ist wieder eine Definition, und wieder eine der vielen Definitionen, die Ihnen in dieser Vorlesung begegnen werden, nämlich eine neue Definition abermals von Dialektik.

Ich darf vielleicht eines nachtragen, was ich vergessen habe, in der letzten Stunde bei der Behandlung der Problematik der Definition Ihnen zu sagen. Sie erinnern sich vielleicht, daß ich Ihnen auseinandergesetzt habe, daß es innerhalb empirischer Wissenschaften der sogenannten operationellen Definition bedarf, damit man überhaupt mit den Begriffen irgendwie praktisch umgehen kann, also die Daten unter die Begriffe einigermaßen praktisch subsumieren kann. Ich habe hier sozusagen die Definition, die ich sonst kritisiert habe, von der ich im Anschluß an Kant gesagt habe, daß sie eigentlich nur durch den gesamten Prozeß des Denkens hindurch gezeitigt werden könnte, daß aber der verantwortliche Gedanke nicht mit ihr anheben könne, wenigstens in dieser besonderen Sphäre ein wenig verteidigt. Ich muß das aber doch einschränken und möchte dabei diejenigen von Ihnen, die in empirischen Wissenschaften wie etwa der empirischen Soziologie arbeiten, dabei doch darauf hinweisen, daß für den Vorteil, den Sie von der sogenannten operationellen oder instrumentellen Definition haben, gewissermaßen ein Preis zu zahlen ist, daß man nichts umsonst hat, wie das gewöhnlich in den empirischen Wissenschaften übrigens so zu gehen pflegt, wo jeder Vorteil auf der einen Seite mit sehr schwerwiegenden Nachteilen an anderen Stellen zu bezahlen ist. Sie haben nämlich dann sofort die Schwierigkeit der Extrapolation. Ich hatte Ihnen das Beispiel genannt von der Untersuchung über Vorurteil, wo Sie definieren können: Ein Mensch ist vorurteilsvoll im sozialen Sinn, wenn er – sagen wir – acht Sätze mit einer so starken Zustimmung beantwortet, daß ein bestimmter Durchschnittswert herauskommt, Sätze also von der Art: Ich möchte niemals mit Neger in einem Viertel wohnen, Ich halte es nicht für unmöglich, daß die Juden Ritualmorde begehen, und was ähnliche Sätze sonst sein mögen. Im Rahmen des so Definieren kommen Sie natürlich dann in einer solchen Studie [da-

mit] aus. Aber die Schwierigkeit stellt sich sofort ein, wenn es sich um die Frage der Extrapolation handelt, das heißt, wenn es sich darum handelt, ob der hier verwandte Begriff in der Tat dem Begriff des Vorurteils in einem weiteren und in einem umfassenderen Sinn entspreche. Mit anderen Worten: Wenn ich eine Untersuchung über Vorurteil anstelle, dann will ich ja dabei nicht nur erfahren, was Vorurteil ist, nachdem ich diesen Begriff ganz willkürlich durch eine Reihe von Forschungsinstrumenten definiert habe, sondern ich will wissen, was Vorurteil wirklich ist; darüber entscheidet dann aber lediglich die Theorie. Das heißt, diese operationelle Definition, die ich in einem solchen Fall verwende, ist nur in dem Fall brauchbar als ein Instrument, Ihnen nun etwas über das zu sagen, was Vorurteil wirklich ist oder wer Vorurteile wirklich hat, in dem Sinn, in dem der Begriff seine Substanz hat; wenn ich über eine Theorie verfüge, die mir angibt, warum ich diese Sätze und nicht irgendwelche anderen Sätze als Kriterien ausgewählt habe.<sup>107</sup> Es kommt also damit selbst in die operationelle Definition ein, wenn Sie so wollen, definitionsfremdes Moment herein, und nur davon, also von der Richtigkeit dieser Theorie, hängt in letzter Instanz die Gültigkeit Ihrer Definition ab. Um noch einmal auf das von Hegel erwähnte Beispiel mit den Ohrläppchen zurückzukommen: Sie könnten wahrscheinlich acht Bestimmungen des Menschen angeben, die alle ungefähr von derselben Dignität sind, wie daß der Mensch das einzige Tier ist, das über ein Ohrläppchen verfügt; und Sie würden dann, wenn Sie nicht etwa über eine Theorie [verfügen], die Ihnen entwickelt, warum es für den Menschen wesentlich ist, eine Reihe derartiger Eigenschaften wie nur einen [Zwischenkiefer-]knochen, ein Ohrläppchen und einige andere Zutaten dieser Art zu besitzen – warum das also besonders wesentlich ist –, gar nichts zu der Sache selbst auf diese Weise erfahren. Dagegen, wenn Sie in diese Definition aufnehmen, daß die Menschen es vermögen, artikuliert zu sprechen, daß sie vermögen, begriffliche Operationen vorzunehmen, Erinnertes als ein Identisches wiederzuerkennen,

und eine Reihe derartiger Funktionen angeben, dann hängen die mit dem Prinzip [der Vernunft zusammen],<sup>108</sup> oder daß es, wie man das in der modernen Biologie sagt, wesentlich ist, daß die Menschen offen für die Erfahrung sind und nicht in einem vordefinierten, abgesteckten Bereich möglicher Erfahrung leben, wie es die Uexküllsche Theorie ja bekanntlich ausgeführt hat,<sup>109</sup> dann geht dieser Begriff des Menschen sofort auf etwas Wesentliches, nämlich aufgrund der dahinterliegenden Theorie von dem, was nun den Menschen essentiell und nicht bloß akzidentell unterscheidet von anderen Lebewesen. Das führt dann natürlich weiter dahin, daß man im Grunde überhaupt so etwas wie eine Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem, von Essenz und Akzidenz besitzt. Indem nun bestimmte Richtungen der modernen Logik versuchen, solche Unterscheidungen auf den Müllhaufen der überholten Metaphysik zu werfen, begeben sie sich aber in Wirklichkeit damit eigentlich auch der Möglichkeit der theoretischen Begriffsbildung, die ja davon abhängt, und es kommt dann wirklich zur völligen Zufälligkeit und zur vollkommenen Irrelevanz. Mit anderen Worten also: Die positivistischen Tendenzen, die ich das letzte Mal kritisiert habe, indem ich Ihnen gezeigt habe, daß sie in der Definition nicht an den Sinnzusammenhang heranreichen, sind auch in dem Sinn problematisch, als sie schließlich zu einem Verkümmern der Erkenntnis, ich möchte beinahe sagen: zu einer Art von Verdummung führen, das heißt, daß die absolute Sicherheit und Gewißheit, die sie auf diese Weise dann erlangen, damit bezahlt wird, nicht nur daß nicht Wesentliches erfahren [wird], sondern daß sie sich sogar des Unterschiedes von Wesentlichem und Unwesentlichem begeben und damit in der Erkenntnis in ein Reich der vollkommenen Zufälligkeit und Beliebigkeit eigentlich hineingeraten. Das wollte ich doch noch nachtragen, damit Sie sehen, daß die Kritik, die ich hier am Positivismus als einem Modell des Definierens durchgeführt habe – ich hätte sie an anderen Begriffen wie dem der Definition genauso gut führen können, aber ich möchte mich

darauf beschränken –, daß das nicht eine weltanschauliche Kritik ist. Ich wende mich nicht gegen den Positivismus, weil er mir nicht fein, nicht edel, nicht erhaben genug ist, daß er nicht genug Sinn in der Welt läßt oder es sonst an irgendwelchen affirmativen Tugenden mangeln läßt, sondern ich wende mich deshalb gegen den Positivismus, weil ich finde, daß in ihm selber die Erkenntnis ihrem eigenen Anspruch nach verkümmert, das heißt, daß der Fortschritt der Erkenntnis, der im Namen der absoluten Sicherheit geleistet werden soll, daß dieser Fortschritt eben wirklich bezahlt wird nicht nur mit der Irrelevanz, sondern schließlich überhaupt mit der Unfähigkeit des Unterscheidens von Wesentlichem und Unwesentlichem, also mit der vollkommenen Unverbindlichkeit und Zufälligkeit der Erkenntnis selber, daß also diese positivistische Erkenntnistheorie deshalb fragwürdig ist, weil sie, konsequent angewandt, zu einem Verkümmern der Erkenntnis selber führt. Nur deshalb also, weil dieser Maßstab von Stringenz der Erkenntnis auf Kosten der Erkenntnis geht, also in einem reinen Sinne der rein immanenten Kritik kritisiere ich hier den Positivismus und nicht von einer weltanschaulich wie immer auch gearteten, ihm gegenüber vorgegebenen und fixierten Position aus.

Ich wollte Ihnen noch ein Beispiel angeben für den Zusammenhang von erkenntnistheoretischen und von logischen Problemen, und ich wähle als dieses Beispiel etwas aus der dritten Hauptthmengruppe der formalen Logik, nämlich aus der Lehre vom Schluß, und zwar in dem Sinn, daß ich Ihnen wenigstens kurz andeuten möchte, daß die Frage, was aus einem Begriff zu schließen sei, selber nicht nur eine formallogische Frage ist, sondern eine Frage, welche unsere Erkenntnis, das heißt die Möglichkeit und die Grenzen der Erkenntnis selber, ganz unmittelbar betrifft. Ich denke dabei hier an ein Problem, das Ihnen allen wahrscheinlich schon irgendwie vorgekommen ist, nämlich an das Problem des ontologischen Gottesbeweises, das unmittelbar hier zuständig ist, weil es sich hier darum wirklich handelt, was aus einem Begriff geschlos-

sen werden kann. Dieser Beweis heißt ja in einer der zahllosen Formen, die er in der Geschichte der Philosophie erfahren hat, daß zu einem höchsten, zu einem absolut vollkommenen Wesen unter anderem auch seine Existenz dazugehört, das heißt, nur wenn es existiert, ist es vollkommen, sonst geht seinem Begriff etwas Wesentliches, nämlich die *existentia* als ein Prädikat, ab, und infolgedessen ist, indem ich den Begriff eines höchsten, eines vollkommenen Wesens denke, damit notwendig auch seine Existenz gesetzt, aus dem Begriff selbst geht seine Existenz hervor. Diese Theorie ist im Mittelalter aufgekommen,<sup>110</sup> hat sich dann fast unverändert durch eine bestimmte Tradition des Rationalismus, vor allem bei Descartes<sup>111</sup> und dann in der Leibnizschen Schulphilosophie<sup>112</sup> gehalten und ist dann von Kant erst eigentlich eingreifend und radikal kritisiert worden,<sup>113</sup> um dann wieder in einer freilich sehr sublimierten und differenzierten Weise von Hegel in dessen großer Logik gerettet zu werden.<sup>114</sup> Die rein logische Frage, um die es hier geht, ob Existenz selber ein Prädikat ist, das einem Begriff zukommen kann, das ist nicht eine logische Frage der Begriffsbildung, sondern das ist zugleich eine Frage, die eine materiale Bedeutung hat, das heißt, die eine Bedeutung hat dafür, daß an dieser Stelle es sich entscheidet, ob wir aus bloßen Begriffen heraus inhaltlich gültige Erkenntnis überhaupt vollziehen können. Das ist die Grundfrage, eigentlich das Grundmotiv der Kantischen Kritik, soweit sie eine Kritik im eigentümlichen Sinn ist, wieweit wir aus bloßen Begriffen, aus bloßem Denken, ohne daß dieses Denken durch Anschauung sich erfüllt, nun irgendwelche abschlußhaften Aussagen ableiten können, die sich zumal auf das Unendliche dann eigentlich beziehen. Also mit anderen Worten: Die Frage der logischen Möglichkeit, aus einem Begriff heraus so zu extrapolieren, daß seine Gültigkeit gewissermaßen bis ins Unendliche, also über die Möglichkeit ihrer Erfüllung durch Erfahrung hinaus [sich] erweitert, diese zunächst scheinbar logische Frage, wieweit wir mit Begriffen operieren können, die ist zugleich eine Frage, welche die Grundlagen und welche



die Gültigkeit unserer Erkenntnis betrifft, das heißt, es handelt sich hier in der Tat um eine Grenzfrage von Logik und Erkenntnistheorie, um einen Punkt nämlich, an dem die Erkenntnistheorie im strengen Sinn das ist, als was ich sie Ihnen zu Beginn dieser Vorlesung vorgestellt habe, nämlich eine Frage der Kritik an der Logik als einer positiven Wissenschaft in dem spezifischen Sinn, daß hier gefragt wird, ob eine in sich so ausgebildete Disziplin wie das Schlußverfahren über ihren eigentümlichen Bezirk, den rein logischen Bezirk, hinaus gilt oder ob sie nur innerhalb der Logik gilt. Wenn sie aber mehr besagen soll, als bloß Formales über Denken, wenn Sie also daraus etwas Inhaltliches über das Sein herausspinnen wollen, ob sie dann nicht in der Tat problematisch wird. Und diese Art der Selbstbesinnung, wenn Sie wollen, der Logik, diese Art also der Konfrontation der Logik mit der Frage nach ihrer möglichen Gültigkeit – auf Reales –, das ist eigentlich überhaupt das Kernproblem, das Modell einer jeden sinnvollen erkenntnistheoretischen Frage; und Kant ist eben dazu gekommen, und zwar durch Mittel des Denkens, daß es nicht möglich ist, so etwas wie Schlußverfahren derartig zu extrapolieren, daß sie über den formal bereits konstituierten Geltungsbereich der Begriffe, aus denen geschlossen werden soll, hinaus eine wirkliche objektive Gültigkeit eigentlich beanspruchen können. Das ist, wenn Sie wollen, überhaupt der Nerv der Kantischen Erkenntniskritik, die in diesem genauen Sinn wirklich etwas ist wie eine Selbstbesinnung der Logik. Und wenn der Teil der Kantischen Vernunftkritik, auf den wir nun bald kommen werden, dabei von Antinomien handelt, also von Widersprüchen, in welche die Vernunft notwendig sich verwickelt, so können Sie vielleicht im Sinn der Betrachtung, die wir eben durchgeführt haben, bereits verstehen, warum es zu diesen Widersprüchen kommen muß, denn es geht ja bei einem solchen Schluß rein logisch alles mit richtigen Dingen zu, es wird im Sinn der Prinzipien der formalen Logik vollständig korrekt operiert. Das, was dabei in Frage steht, ist nicht etwa die Korrektheit dieser Operationen im Sinn der

formalen Logik, sondern die Möglichkeit, mit solchen formallogischen Operationen über das formallogisch Festgelegte hinauszugehen und von dort aus überhaupt etwas Inhaltliches zu bestimmen. Und der Widerspruch kommt nun recht eigentlich dadurch zustande – der notwendige Widerspruch –, daß auf der einen Seite, logisch-immanent gesehen, zwar vollständig korrekt geschlossen wird, daß aber auf der anderen Seite insofern falsch geschlossen wird, als dabei das bloß formale Bereich der Erkenntnis, das die Logik eigentlich definiert, überschritten ist und erschlichen wird durch rein logische Operationen, also aus bloßem Denken, wie Kant sagt, etwas Inneres zu folgern.<sup>115</sup> Und dieser Widerspruch also, daß etwas nach den eigenen Regeln richtig, aber nach der Beziehung auf seinen Gegenstand falsch ist, das ist im Sinn der Abgrenzung, die wir hier vollziehen, das eigentliche Problem der Erkenntniskritik im prägnanten Sinn, nämlich die Kritik der Anwendung von Denken über die Möglichkeit von Erfahrung hinaus.<sup>116</sup> Sie können hier also ganz klar sehen – Sie können gewissermaßen mit Händen greifen an dieser Stelle, daß in der Tat die Probleme der Abgrenzung der formalen Logik, die ich hier mit Ihnen durchgesprochen habe, zugleich selber auch erkenntnistheoretische Probleme sind; das heißt, daß eigentlich alle erkenntnistheoretischen Fragen solche Grenzfragen sind, nämlich solche Fragen über die Grenzen von Denken und von Anschauung, wie es schon in der grenzensetzenden Methode des Platon ursprünglich angelegt war. Sie können hier zugleich auch sehen, inwieweit die Erkenntnistheorie – und das bitte ich Sie, sich doch noch einmal sehr klarzumachen, ehe wir zu dem nächsten übergehen –, inwieweit die Erkenntnistheorie mit Logik nicht zusammenfällt, denn die spezifisch erkenntnistheoretischen Überlegungen sind ja hier eben gerade die, welche die Grenzen eines bloß logischen Verfahrens setzen, und sind insofern selber nicht unmittelbar mit dem bloß logischen Verfahren eins. An dieser Stelle liegt also der eigentliche Unterschied von Erkenntnistheorie und Logik.

Nun komme ich aber zu der Abgrenzung von der der Logik in ihrer wissenschaftstheoretischen Lokalisierung zunächst einmal genau entgegengesetzten Wissenschaft, nämlich der Psychologie. Und ich bitte Sie festzuhalten, daß nun, nachdem wir gesagt haben, Erkenntnistheorie ist nicht bloß Logik, die Frage, ob Erkenntnistheorie Psychologie sei, dadurch recht akut geworden ist, denn wenn es sich in der Erkenntnistheorie nicht um das rein Logische handelt, sondern um ein Hinausgehen über die reinen Denkverfahren in der Richtung auf anschauliche Erfüllung, so sind damit ja nicht nur inhaltliche Momente auf der Gegenstandsseite hereingezogen, sondern es sind ebenso auch hereingezogen inhaltliche Momente auf der Denkseite; nur insofern wie ich als ein realer lebendiger Mensch denke, nur insoweit denke ich auch überhaupt irgend etwas Bestimmtes und irgend etwas Inhaltliches. Indem nun aber Erkenntnistheorie die Reflexion auf den Akt der Erkenntnis wird, wird sie damit zur Reflexion auf die Akte von Erkenntnis, die wirkliche Menschen vollbringen, und diese Akte des Denkens von wirklichen Menschen, diese Erkenntnisakte, sind ein Teil des Seelenlebens dieser Menschen, neben ihrem Wollen, ihren Strebungen und was uns immer bei ihnen begegnen mag. Sie könnten also infolgedessen glauben, daß in der Tat, nachdem nun einmal durch dieses Moment der Beziehung auf Inhaltliches die Erkenntnistheorie von der Logik unterschieden ist, sie nun in der Tat mit der Psychologie zusammenhänge, eben deshalb, weil die Erkenntnis selber eine Funktion unseres Seelenlebens ist. Wenn wir etwas erkennen, dann ist das genauso eine psychische Leistung, schlicht gesagt ein Erlebnis von uns, wie wenn wir lieben oder wenn wir hassen oder wenn wir etwas wollen oder irgend etwas anderes tun. Die Menschen, die Inhaltliches denken, sind reale Menschen. Aber demgegenüber hat man nun schon recht bald herausbekommen, daß die Regeln, nach denen sich Erkenntnis vollzieht, also die Gesetze richtigen Erkennens und die Abgrenzung von falschem Erkennen, nicht identisch sind mit den psychologischen Gesetzen. Um

Ihnen das ganz einfach zu demonstrieren: Unterstellen Sie einmal, wie es heute im allgemeinen doch von der Psychologie unterstellt wird, daß das Seelenleben sehr weitgehend nach dem Lustprinzip sich richtet, also danach, daß wir versuchen, das Schmerzliche zu vermeiden und das Lustvolle zu tun oder zu erlangen; nehmen Sie diese sehr grobe Bestimmung, die natürlich der äußersten Differenzierung bedarf, für den Augenblick einmal hin – ich sage es nur idealtypisch, um Ihnen den Unterschied recht drastisch zu machen, damit Sie deutlich sehen, worum es hier geht; denn es ist ja bei der Erkenntnis offensichtlich das Entgegengesetzte der Fall, das heißt, wenn wir von einer Erkenntnis sagen, daß der Wunsch Vater des Gedankens sei, daß sie also – mit anderen Worten – dem Lustprinzip gehorche, dann ist im allgemeinen an dieser Erkenntnis nicht so arg viel daran. Sie gehorcht dann, sagen wir, eben unmittelbar psychologischen Gesetzen, anstatt daß sie Gesetzen der Sache gehorchen würde. Mit anderen Worten: Die für unsere Psychologie gültigen Gesetze sind mit den Gesetzen der Erkenntnis, mit denen die Erkenntnistheorie es zu tun hat, nicht identisch, obwohl doch auf der anderen Seite Erkenntnistheorie ja nicht nur auf das formale Denken, sondern auf das Denken von Gegenständlichem sich bezieht, und ein Denken vom Gegenständlichen immer auch ein inhaltliches Moment auf der Subjektseite voraussetzt. Das reine Denken, von jeder möglichen Person abgelöst, von dem kann man sich im Grunde überhaupt gar nicht vorstellen, daß es irgendeinen bestimmten Inhalt hat, vor allem weil eben die Vermittlung durch die Sinne fehlt, die ja nun doch ihrerseits wieder an die reale physische Existenz von Menschen gebunden ist. Historisch ist es so gewesen, daß eine ganz bestimmte Richtung der Philosophie in der Tat die Erkenntniskritik entwickelt hat an der Psychologie, und zwar rechnet man dazu im allgemeinen den Empirismus in jener Gestalt, die mit Locke anhebt und über Berkeley bis Hume führt, und auf der sich dann schließlich der Positivismus, jedenfalls in seiner älteren Gestalt, etwa bis zu Ernst Mach entwickelt hat.

Ich glaube, es ist angezeigt, daß Sie sich dabei klarmachen, daß, was man hier unter Psychologie versteht, natürlich doch einigermaßen verschieden ist von dem vorwissenschaftlichen oder naiven Begriff von Psychologie, den man im allgemeinen so im Auge hat. Wenn man noch nicht durch die Universität verdorben ist, sondern einfach auf die Universität kommt etwa mit der Absicht, Psychologie zu studieren, dann wird einen im allgemeinen dabei motivieren, daß man nun etwa die Triebkräfte kennenlernen möchte, die die Menschen in ihrem Verhalten in Wirklichkeit bewegen und die von dem, was sie etwa angeben, was sie nach außen an Motivation zeigen, womit sie es rationalisieren, wie wir das in der Wissenschaft ausdrücken, doch etwas recht sehr Verschiedenes eigentlich sind. Sie werden in der Universität rasch genug gemerkt haben, daß Ihnen auf dieses übrigens nach meiner Überzeugung höchst legitime Bedürfnis, Psychologie zu lernen, im allgemeinen recht wenig eigentlich geantwortet wird, aber das betrifft mehr die Wissenschaftsstruktur und die Erkenntnisstruktur der Psychologie, die ja heute aus einer Reihe völlig divergenter theoretischer Systeme eigentlich besteht und bei den Versuchen, diese Systeme nun unter einen Hut zu bringen, mit dem zu bezahlen haben, womit gewöhnlich sogenannte Synthesen zu bezahlen haben, nämlich mit einer Verwässerung all der Teiltheoreme, die darunter befaßt werden. Aber auf diese Frage möchte ich jetzt nicht eingehen. Jedenfalls ist das, was man Psychologie nennt, in dem Sinn, in dem Psychologie überhaupt mit der Erkenntnistheorie sich berührt, etwas davon ganz Verschiedenes. Man könnte sagen, es ist eigentlich immer bei all diesen psychologischen Erkenntnistheoretikern eine Art von Abstraktion gewesen. Sie sind zwar ausgegangen von den tatsächlichen seelischen Vorgängen, die nach ihrer Ansicht überall dort vorliegen, wo wir etwas erkennen, aber sie haben dabei abgesehen nicht nur von der Spezifikation des einzelnen Menschen, also nicht nur in diesem Sinn abstrahiert, sondern sie sind überhaupt gegangen auf idealgesetzliche Zusammenhänge, also auf solche Bedin-

gungen, die nach ihrer Ansicht für so etwas wie Erkennen oder überhaupt auch für einen einstimmigen seelischen Zusammenhang unbedingt notwendig sind, wie etwa die Einheit des Zusammenhangs der Person überhaupt oder der Unterschied von gewissen Grundklassen der Erkenntnis wie also von unmittelbaren Gegebenheiten auf der einen Seite und vermittelten auf der anderen, von Sinnlichkeit und Verstand also, und wie diese Unterscheidungen, die Ihnen ja alle aus den Lehrbüchern der Philosophie vertraut sind, sonst lauten mögen. Also diese Psychologie hat es von vornherein gar nicht so sehr mit dem Triebleben und mit den spezifischen empirischen Bedingungen der einzelmenschlichen Seele zu tun als mit gewissen – ich möchte sagen – Invarianten, gewissen immer wiederkehrenden Gesetzmäßigkeiten, zum Beispiel dem Gesetz der Assoziation, mit dem Gesetz der Ähnlichkeit, der Abstoßung, was immer das sein mag, auf die man nach ihrer Ansicht notwendig überall stößt, wo man das Seelenleben zergliedert, und auf dieses Bleibende möchte sie dabei eigentlich gehen. In diesem Sinn ist nun auch zunächst einmal die Kantische Erkenntnistheorie nach ihrer einen Seite der psychologischen Betrachtung recht ähnlich gewesen. Sie werden gerade in der »Kritik der reinen Vernunft« bei Kant immer wieder Ausdrücken begegnen wie »wir« oder »unser Erkenntnisvermögen«, womit eben doch in letzter Instanz rekurriert wird auf Vermögen, Fähigkeiten oder Funktionen, die nun einmal mit der besonderen Spezies Mensch verbunden sind. Und es ist nicht schwer nachzuweisen, daß sogar die sublimsten und tiefsten Konstruktionen, die es in der »Kritik der reinen Vernunft« gibt, nämlich die Konstruktion der Bewußtseinseinheit selber, eigentlich beruhen auf bestimmten psychologischen Klassifikationen, wie vor allem der Klassifizierung zwischen dem, was mir jetzt und hier unmittelbar bewußt ist, und meiner Fähigkeit, mich an Vergangenes zu erinnern und Zukünftiges vorauszusehen, was, wenn ich das hier vorwegnehmen darf, in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bei Kant bezeichnet wird mit der Reproduktion in der Einbil-

dungskraft; das ist zunächst einmal gar nichts anderes als ganz schlicht der Tatbestand der Erinnerung, so wie sie abstrahiert ist als eine Grundform des faktisch immer wiederkehrenden einzelnen Seelenlebens.<sup>117</sup> – Aber Sie finden bereits bei Kant dazu eine Gegenteilstendenz, eine außerordentlich starke Gegenteilstendenz, die sich geltend gemacht hat vor allem im Lauf seiner fortschreitenden Entwicklung; der Unterschied zwischen den beiden Auflagen der »Kritik der reinen Vernunft«, die Kant selber veranstaltet hat,<sup>118</sup> ist im wesentlichen der, daß in der zweiten Auflage er soweit wie nur möglich gesucht hat diese psychologischen Redeweisen oder psychologischen Begriffe, die ich Ihnen eben angedeutet habe, zu tilgen. In den »Prolegomena« ist er darüber dann noch einen Schritt hinausgegangen, indem er das transzendente Bewußtsein überhaupt versucht hat zu reinigen von der Spur dessen, was man mit Einheit des persönlichen Bewußtseins überhaupt bezeichnen könnte,<sup>119</sup> und er hat statt dessen versucht, dort ein rein logisches Bewußtsein zu konstruieren, das den Titel »Bewußtsein überhaupt« führt,<sup>120</sup> und er hat dann in der »Kritik der praktischen Vernunft« mit der denkbar größten Schärfe eigentlich versucht, apriorische Erwägungen, also Erwägungen, die beanspruchen, unabhängig von aller Erfahrung zu gelten und schlechterdings notwendig zu sein, von allen bloß empirischen abzugrenzen.<sup>121</sup>

Ich bemerke en passant, daß der sogenannte Kampf gegen den Psychologismus, wie er um das Jahr 1900 in Deutschland entbrannt ist, in Wirklichkeit gar keine so neue Sache ist, sondern zur Zeit der klassischen Philosophie sich in Deutschland bereits ebenso gefunden hat. Sie finden denselben Kampf schon bei Fichte, dort, wo er seinen Begriff des Subjekts gegen den psychologischen Begriff des Individuums wendet,<sup>122</sup> und Sie finden schließlich ein ganzes Kapitel in der »Phänomenologie des Geistes«, in dem Hegel versucht, den Geist sozusagen von seiner Basis in der empirischen Existenz, von einzelmenschlichem Bewußtsein, also von der Psychologie eigentlich abzutrennen.<sup>123</sup> Es ist sehr merkwürdig, daß diese

Dinge in Vergessenheit geraten sind und daß man um das Jahr 1900 diese ganze Problematik völlig neu eigentlich wiederentdeckt hat; aber die ganze Philosophie ist ja eine einzige Geschichte des Vergessens, und der Traditionsverlust, den man heute bemerkt, und der Verfall der Bildung ist gar nicht etwas von heute, sondern wahrscheinlich ist es so, daß, seit der einzelwissenschaftliche Positivismus überhaupt sich durchgesetzt hat, diese Tendenz des Vergessens sich so stark ausgebreitet hat, daß dann buchstäblich unablässig dieselben Probleme wieder gestellt worden sind, weil die Kontinuität verlorengegangen ist, die die Probleme überhaupt in einen einheitlichen Zusammenhang gerückt hat. Es wäre sehr interessant, einmal eine Geschichte des Vergessens in der Philosophie zu schreiben. Vielleicht kann ich jemand von Ihnen mit diesen Worten dazu anregen, an eine solche Aufgabe einmal heranzugehen.<sup>124</sup>

Warum aber hat nun die Philosophie, die Erkenntnistheorie, versucht in einer so leidenschaftlichen Weise sich von der Psychologie abzutrennen? Die Antwort ist verhältnismäßig einfach. Psychologisches Sein ist ja faktisches Dasein. Das psychologische Subjekt ist ein Subjekt in der Zeit und durch seine notwendige Gebundenheit an physische Organe auch immer ein Subjekt im Raum. Also das psychologische Dasein ist ein raumzeitliches Dasein. Als solches aber könnte es prinzipiell auch genausogut nicht sein. Es hat also nicht den Charakter der Allgemeinheit und der Notwendigkeit, den jedenfalls in ihrer traditionellen Gestalt die Erkenntnistheorie zu erlangen als ihre wesentliche Aufgabe betrachtet hat; wenn etwa die sogenannten apriorischen Kategorien der Erkenntnis, die apriorischen Formen meiner Anschauung an einem selber Zufälligen festgemacht sind, nämlich dem zufälligen empirischen einzelmenschlichen Lebewesen, von dem sie wegabstrahiert sind, ja, dann könnten diese Kategorien und diese Anschauungsformen selber ja eben auch genausogut nicht sein, wie sie sind, weil sie ja dann in der Tat nur von der Zufälligkeit der Existenz von Menschen abhängen. Also im Fall, daß die Menschheit es wirklich fertigbrächte, sich aus-



zurichten, wozu sie ja alle möglichen Anstalten trifft, würde es dann so aussehen, daß dann etwa die sinnvolle Rede von einer Wirklichkeit ihre Basis verlieren würde, und damit mag die Philosophie sich nicht zufriedengeben. Das ist also der eigentliche Grund der Abwehr des Psychologismus. Man hat nun immer wieder versucht, in der Philosophie über den Bann des ihr vorgegebenen Ideals einer Erkenntnis, die allgemein gültig, notwendig, bleibend, invariant, mit sich selbst identisch sei, nun zwar auszugehen von den tatsächlichen Denkfunktionen der realen Menschen, um auf diese Weise zu einer Theorie der Erkenntnis zu kommen, aber dann eben doch zu sagen, daß das ein bloßer Ausgang, ein bloßer Durchgang sei, daß aber trotzdem dieses empirische Moment als die Voraussetzung einer Erkenntnistheorie nicht absolut notwendig und nicht absolut schlüssig sei. Und ich würde denken, daß bei Hegel genau dieser Versuch, also auf der einen Seite von den tatsächlichen Bewußtseinsinhalten der Menschheit auf ihren verschiedenen Stufen auszugehen, dann aber zu lehren, daß gewissermaßen die Nabelschnur mit der Existenz durchschnitten werden könnte,<sup>125</sup> daß diese Bewußtseinsinhalte sich freischwebend selber erhalten, daß hier eigentlich die Crux der gesamten idealistischen Betrachtungsweise zu suchen ist. – Aber auf der anderen Seite müssen wir doch wohl auch zugestehen, daß in dem sehr hartnäckigen Widerstand der Erkenntnistheorie gegen den Psychologismus etwas sehr Richtiges und etwas außerordentlich Legitimes ist. Das kann man vielleicht am einfachsten so ausdrücken, daß man sagt, daß in der Tat das Subjekt der Erkenntnis nicht ohne weiteres das empirische einzelmenschliche Individuum sei. Wo wir etwas mit Grund erkennen, steckt in der Tat in dieser Erkenntnis ein Moment von Allgemeinheit darin und von Notwendigkeit, das hinausreicht über die mehr oder minder zufälligen Bedingungen unserer je einzelnen empirischen Existenz. Man hat nun in der traditionellen Erkenntnistheorie dieses Moment der Unabhängigkeit des Erkennens oder des Hinausgehens des Erkennens über den beschränkten und zufälli-

gen Träger der Erkenntnis hypostasiert, in dem Sinn, daß man an dieser Stelle den Begriff Geist eingeführt hat. Wenn man überhaupt das Spezifische verstehen will, was der Begriff des Geistes gerade in der deutschen Philosophie bedeutet, dann wird man wahrscheinlich an dieser Stelle, würde ich denken, nachzugraben haben. Geist, das ist dann also ein Begriff, der dort eingeführt wird, wo ein subjektives Prinzip gesetzt wird, das die Erkenntnis trägt und konstituiert, das aber nicht selber bereits ein empirisches Subjekt sein soll, denn die ganze empirische Welt soll ja ihrerseits erst durch die Kenntnis der Voraussetzungen des Erkennens konstituiert werden, und durch diese Not ist man dann dazu gekommen, ein gewissermaßen reines Prinzip, das Prinzip eines ›actus purus‹ zu erfinden,<sup>126</sup> das zwar Subjekt ist, das aber trotzdem gleichsam nicht verunreinigt sein soll von der Zufälligkeit und Begrenztheit des bloßen empirischen Einzeldaseins; und dieser Begriff, den ich in meiner Terminologie einen aporetischen Begriff nennen würde, also einen Begriff, der in Wirklichkeit eine Schwierigkeit, ein Problem zudeckt, ohne daß dieses Problem gelöst wäre, dieser aporetische Begriff, der an entscheidender Stelle der Erkenntnistheorie überhaupt steht, das ist nun eben der Geist. Ich würde sagen, daß das, was hier in der Tat vorliegt, der Zusammenhang also, der über die bloße einzelmenschliche Existenz hinausgeht, durch Begriffe wie die Gesellschaft getroffen wird, in die ja die einzelnen Individuen eingehen, aber nur als vermittelte eingehen durch die Ganzheit eines Prozesses, in dem sie dann lediglich als Funktionen dieser Totalität und nicht als bloße Einzelwesen eine Rolle spielen, und daß das eigentliche Modell jener absoluten Ursprünglichkeit und Spontaneität, die man im allgemeinen dem Geist zurechnet, die gesellschaftliche Arbeit in einem allerweitesten Sinn ist, in der ebenso nun die individuellen Einzelpsychen als Momente erhalten sind, wie daß auch durch diesen Gesamtzusammenhang über die Zufälligkeit dieser Einzelmomente hinausgeschritten, sie gewissermaßen auf ein Subjekt bezogen werden.<sup>127</sup>

Ich würde also zu der Frage des Psychologismus in der Erkenntnistheorie thesenhaft Ihnen das folgende zum Abschluß dieser Stunde vielleicht noch sagen: Sicherlich erschöpft sich die Erkenntnis nicht in den Leistungen der einzelnen Menschen, sondern nur im Zusammenhang der Tätigkeiten der Menschen als vergesellschafteten, und dieser Zusammenhang, also die Art, in der überhaupt die einzelnen geistigen Leistungen durch die Sprache hindurch vermittelt sind, und nicht die bloße Unmittelbarkeit des je einzelnen, das bringt so etwas wie die geistige Objektivität überhaupt zustande. Auf der anderen Seite aber gehören dazu die einzelmenschliche Existenz und das einzelmenschliche Dasein als ein wesentliches Moment der Erkenntnis. Sie könnten also – und ich glaube, das ist die einigermaßen präzise dialektische Antwort auf die Frage nach dem Psychologismus-Problem – auf der einen Seite die Erkenntnis nicht sich erschöpfen lassen in psychologischen Gesetzen und in dem faktischen psychologischen Dasein der einzelnen Menschen, sondern sie transzendiert dieses Einzeldasein der Menschen, weil die Menschen zusammen eben einen Zusammenhang bilden, der ihre monadologische Existenz transzendiert. Sie können aber auf der anderen Seite von der Faktizität der einzelmenschlichen Subjekte, also von der Bezogenheit aller Erkenntnis auf solche real raum-zeitlichen Substrate, auch nicht absehen; Sie können die Erkenntnis nicht auf einen gewissermaßen in der Luft schwebenden Geist beziehen, sondern Sie müssen, um dieses gesellschaftliche Constituens der Erkenntnis überhaupt denken zu können, dabei immer und notwendig mitdenken auch die einzelnen Subjekte, die einzelnen Personen, aus deren Zusammenhang das Ganze sich bildet, und eine Erkenntnistheorie, die von dieser Bezogenheit auf die einzelmenschlichen Subjekte einfach absähe, wäre genauso falsch wie eine, die glaubt, daß die logische Gültigkeit oder die Gültigkeit der Erkenntnis überhaupt aus dem tatsächlichen Seelenleben der einzelnen Menschen herausgesponnen werden kann. Daraus folgt aber, daß es eine ganze Reihe Probleme der sogenannten Psychologie

gibt, die denn doch mit den eigentlichen erkenntnistheoretischen Fragen genauso eng zusammenhängen, wie ich es Ihnen in den letzten Stunden für die der Psychologie entgegengesetzte, nämlich nichtempirische, reine Sphäre der Logik nachgewiesen habe, und ich werde Ihnen in der nächsten Stunde zunächst einmal eine Reihe der Probleme entwickeln, an denen Sie den Zusammenhang dessen, was man so gemeinhin Psychologie nennt, mit der Erkenntnistheorie erfahren können, und wir werden dabei zugleich zu einer Reihe von erkenntnistheoretischen Problemen selbst bestimmtere Anschauungen gewinnen.

In der letzten Stunde hatten wir gegen Ende einiges gesagt über das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Psychologie. Und Sie werden sich erinnern, daß ich dabei auch hier ein gegensätzliches Moment versucht habe herauszuarbeiten, nämlich auf der einen Seite, daß die psychologische Person, das psychologische Subjekt der Erkenntnis nur durch einen gewaltsamen Akt von Abstraktion zu trennen ist von dem Subjekt der Erkenntnis. Sie werden darüber heute noch einiges hören, denn ich halte das in der Tat für ein erkenntnistheoretisches Kernproblem, und wie ich Ihnen ja mehrfach gesagt habe, benutze ich die Herausarbeitung der Zone der Erkenntnistheorie gleichzeitig als Anlaß, über die erkenntnistheoretischen Probleme selbst Ihnen etwas zu sagen, so daß ich glaube, wenn Sie einen zureichenden Begriff von Erkenntnistheorie gewonnen haben, Sie dabei dann tatsächlich auch etwas Erkenntnistheorie gelernt haben. Auf der anderen Seite habe ich versucht, Ihnen dann die Differenz zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie zu zeigen, und hatte Sie dabei an zwei Momente erinnert, nämlich einmal an das Moment, daß die Gesetze des Denkens oder vielmehr die Gesetze des richtigen Denkens, der Wahrheit, nicht mit psychologischen Gesetzen identisch sind, und zum anderen daran, daß das Subjekt, das die Erkenntnis eigentlich trägt, das Subjekt von Erkenntnis, nicht das einzelmenschliche Individuum ist, sondern daß dieses einzelmenschliche Individuum – man könnte fast sagen – wie ein Agent dieses Subjekts der Erkenntnis überhaupt nur fungiert, und ich hatte Sie dabei zum ersten Mal hingewiesen auf die Möglichkeit des gesellschaftlichen Gesamtsubjekts der Erkenntnis und hatte im Zusammenhang damit Ihnen einiges gesagt über die Genesis des Begriffs des Geistes, der ja ein spezifischer Begriff der deutschen Philosophie ist. Es folgt aus dem, was ich Ihnen da auseinandergesetzt habe, einigermaßen zwingend, daß zwar Psychologie und Erkennt-

nistheorie nicht zusammenfallen, daß sie aber auf der anderen Seite eine Reihe von Problemen teilen; daß man sie also nicht einfach so voneinanderreißen kann; daß es, wie man in der Sprache der herkömmlichen Wissenschaftslogik das nennen würde, Grenzgebiete gibt zwischen der Erkenntnistheorie und der Psychologie. Dabei ist der Ausdruck ›Grenzgebiete‹ in diesem Bereich ein verdächtiger Ausdruck, weil er ja sich so benimmt, als wären die Bereiche, um die es sich hier handelt, vorher fest etabliert, während in Wirklichkeit die Komplexe, um die es sich hier handelt und von denen ich Ihnen nun eine Vorstellung geben möchte, in Wahrheit dadurch zustande kommen, daß die absolute Trennung der Funktionen, die hier in Rede stehen, ein Moment der Willkür hat. Es ist nicht etwa so, daß auf der Landkarte der Wissenschaften da ein etwas schlecht definiertes Bereich zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie vorläge, sondern die Einteilung der Wissenschaften, welche die Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten des Denkens von dessen empirischen Voraussetzungen einfach löst, hat in sich etwas Willkürliches, und der Preis, der für diese Willkür zu zahlen ist, besteht eben in einem ganzen Komplex von Problemen, die weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin aufzulösen sind.

Ich möchte nun, um eben das Verhältnis Psychologie und Erkenntnistheorie zu konkretisieren und gleichzeitig eine Reihe sogenannter erkenntnistheoretischer Fundamentalfragen Ihnen zum Bewußtsein zu bringen, von diesen sogenannten Grenzfragen handeln. Die bekannteste, an die Sie wahrscheinlich alle, wenn ich davon überhaupt zu reden anfangen, sogleich denken werden, das ist die Frage des Verhältnisses von Leib und Seele, oder wie es in der Philosophiegeschichte heißt, die Frage des psychophysischen Parallelismus, also die Frage, wie überhaupt körperliches und seelisches Sein aufeinander abgestimmt sind, wie wir als seelische Wesen von Körperlichem etwas wissen können, wie umgekehrt unser eigener Körper mit unserer eigenen Seele zusammenhängt, und wie all diese Fragen lauten mögen.<sup>128</sup> Es ist nun eine für

die innere geschichtliche Konstitution des gesamten Problemkomplexes, von dem wir hier reden, vielleicht doch sehr bezeichnende Tatsache, daß dieses Problem des psychophysischen Parallelismus selber eigentlich erst verhältnismäßig späten Datums ist, das heißt, daß es in seiner Explizitheit erst gestellt worden ist, seitdem Descartes die beiden Substanzen, die ausgedehnte und die denkende Substanz, einander schroff gegenübergestellt hat. Man könnte also beinahe sagen, erst seitdem dem reflektierenden philosophischen Bewußtsein die Welt der Körper und die Welt der Seele zu etwas dinglich Festem, eben zu zwei in sich beharrenden, einander entgegenstehenden und relativ konstanten Substanzen geronnen sind, erst seit dieser Zeit hat sich die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele prinzipiell gestellt, obwohl sie natürlich intermittierend in der Geschichte der Philosophie, vor allem bei Aristoteles, ja immer wiederaufgetaucht ist. Man kann dabei die merkwürdige Beobachtung machen – und das zeigt Ihnen, wie sehr nun umgekehrt sogenannte psychologische Fragen, wie die nach der Einwirkung des Körpers auf die Seele und der Einwirkung der Seele auf den Körper, mit erkenntnistheoretischen, wo nicht mit metaphysischen verflochten sind –, man hat in dem Augenblick, in dem man diese beiden Substanzen als selbständige einander gegenübergestellt hat, sofort die allergrößte Mühe gehabt, sie dann wieder zusammenzubringen. Wenn Sie immer wieder heute im Anschluß an eine Terminologie, die zurückgeht auf die Jugendschriften von Hegel und dann wieder auf die Jugendschriften von Marx, den Ausdruck Entfremdung finden,<sup>129</sup> dann können Sie hier in diesem Problem der Beziehung der beiden Substanzen aufeinander – ich möchte sagen, das Phänomen der Entfremdung an seinem Ursprung überhaupt greifen. Das heißt, in dem Augenblick, in dem nicht mehr die innere und die äußere Welt in einem sie umfangenden und überwölbenden, in letzter Instanz theologisch vorgestellten Kosmos zusammengebracht werden, in dem Augenblick ist eigentlich die Versöhnung von Innen und Außen nicht mehr problematisch

sondern überhaupt unmöglich geworden, und es ist kaum ein Zufall, daß der große europäische Roman, welcher ja die spezifisch bürgerliche literarische Kunstform darstellt, genau zu jener Zeit in seinem modernen Sinn etwa mit dem Don Quichotte von Cervantes eigentlich entstanden ist, und daß im gesamten europäischen Roman das Verhältnis von Innen und Außen, also die Frage der Versöhnung des einsamen Subjekts mit einer konventionellen, erstarrten, ihm fremd gegenüberstehenden Außenwelt, zum Problem geworden ist.<sup>130</sup> Also – und ich sage das zugleich als Antwort auf eine Frage, die neu-lich im philosophischen Hauptseminar gestellt worden ist und auf die ich vielleicht dort gar nicht so prinzipiell geantwortet habe, wie es sich gebührt hätte – selbst Fragen, die scheinbar so wenig mit der Geschichte und mit der Gesellschaft zu tun haben wie diese Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele, nach dem Verhältnis von Innen und Außen, die haben einen entscheidenden geschichtlichen Horizont in dem Sinn, daß sie nämlich als Fragen überhaupt erst in ganz bestimmten geschichtlichen Augenblicken auftauchen und dann in anderen geschichtlichen Momenten auch wieder verschwinden, wie es übrigens für eine recht lange Zeit dann in der Tat mit dem Leib-Seele-Problem, nämlich in der Zeit des Triumphs des deutschen Idealismus, gegangen ist. Die Schwierigkeiten, die beiden entfremdeten Substanzen, die nur noch mit größter Mühe durch das sie einende göttliche Prinzip zusammengehalten werden, das dabei schon nicht mehr als das Primäre gedacht, sondern aus der denkenden Substanz, also mit anderen Worten: eigentlich aus der Subjektseite bei Descartes abgeleitet wird – diese Vermittlung zwischen den beiden Substanzen hat bei Descartes bereits zu den allergrößten Schwierigkeiten geführt, und er hat sie eigentlich nur durch eine ungemein künstliche und bereits zu seiner eigenen Zeit sehr wenig überzeugende Konstruktion lösen können, nämlich durch die Theorie des sogenannten influxus physicus, des physischen Einflusses, die Lehre also davon, wie die physische Welt und damit die Körperwelt auf die Seele Einfluß gewin-



nen könne, und er hat dabei die einigermaßen mythologische und kühne Erfindung gemacht, daß eine bestimmte Drüse, nämlich die Zirbeldrüse, magischerweise mit der Fähigkeit begabt sei, diesen Einfluß des Körpers auf die Seele zu vermitteln, und hat ihr, man muß sagen, in einer kraß dogmatischen Weise diese Fähigkeit zugesprochen.<sup>131</sup> Ich benutze diese skurrile Theorie zum Anlaß dafür, Sie auf ein Phänomen aufmerksam zu machen in seiner Elementarform, mathematisch gesprochen: Normalform, das uns dann später sehr beschäftigen wird und dessen Namen ich Ihnen bereits genannt habe, nämlich auf das Problem des aporetischen Begriffs. Es ist sehr leicht und sehr bequem, sich über eine solche Theorie wie [die] des influxus physicus als über eine Art von abergläubisch-mittelalterlichen Rückstand bei Descartes lustig zu machen. Das ist aber immer der falsche Weg, philosophische Phänomene zu erklären oder zu verstehen. Sondern gerade solche Exzentrizitäten von Philosophen pflegen im allgemeinen die Punkte zu bezeichnen, an denen ungelöste Probleme oder, strenger gesagt, Probleme auftauchen, die auf dem Boden oder innerhalb des kategorialen Gefüges der betreffenden Philosophie überhaupt unlösbar sind. Und ein solches Problem ist in der Tat das des Zusammenhangs von Leib und Seele in einer so strikt dualistischen Konstruktion wie der von Descartes gewesen, und er hat dann nur gewaltsam diesen Mythos herbeigezogen, weil er sich ja phänomenal der Tatsache, daß körperliche Zustände auf seelische Einfluß haben und umgekehrt, daß wir aufgrund von Willensakten auf die Körperwelt Einfluß nehmen, nicht hat entziehen können. Und um diese Erfahrung irgendwie in Übereinstimmung zu bringen mit einem kategorialen System, das völlig dualistisch war, aber das seinerseits der sehr getreue und strenge Ausdruck eben jener Entfremdung nach dem Zerfall des Thomistischen Kosmos gewesen ist, deshalb hat er sich zu einem solchen Gewaltstreich eben gezwungen gesehen, und die Absurdität dieser Vermittlung ist selber nur Ausdruck dafür, daß eigentlich das Problem der Entfremdung, wenn es einmal be-

grifflich kodifiziert ist, wenn einmal die Begrifflichkeit einem solchen vollendeten Stand der Entfremdung sich angemessen hat, sich gar nicht mehr lösen läßt.<sup>132</sup>

Es ist sehr interessant, daß das nächste der großen rationalistischen Systeme, das des Spinoza, das ja sich zur Aufgabe gesetzt hat, den Cartesianischen Dualismus zu lösen, indem er anstelle der beiden Substanzen eine einzige, die unendliche, gesetzt hat, die eben nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen oder zwei verschiedene Attribute, nämlich die von Denken und Ausdehnung, besitzt, daß im Sinne dieses strengen Monismus der Spinozistischen Philosophie auch das Leib-Seele-Problem aufgelöst worden ist. Man kann eigentlich sagen, daß die Auflösung dieses Leib-Seele-Problems der Gewinn ist, den die Spinozistische Philosophie einheimst dafür, daß sie eben diese Einheit der Substanz konstruiert mit einer Konstruktion, die in ihrer Weise sicher genauso kühn ist wie ihre Überwindung bei Descartes. Der Satz, der die Lösung des Leib-Seele-Problems bei Spinoza formuliert, ist jener berühmte, dem zufolge die Ordnung der Ideen und die Ordnung der Sachen, also die Ordnung der körperlichen, der physischen Dinge, dieselbe, identisch sei.<sup>133</sup> Man kann infolgedessen streng genommen von einer Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza gar nicht reden, weil ja bei ihm die beiden Substanzen, zwischen denen eine Parallelität konstruiert werden sollte, bei ihm gar nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern eigentlich identisch und nur gewissermaßen endlich in zwei verschiedenen – wir würden heute sagen – Abschnitten<sup>134</sup> sich darstellende sind, und infolgedessen hat man denn auch mit Recht immer wieder daran gezweifelt, ob der berühmte Satz des Spinoza, den ich Ihnen eben zitiert habe, in der Tat etwas ausmachen solle über das psychologische Leib-Seele-Problem oder nicht.<sup>135</sup> Man kann eigentlich sagen, daß dieses Problem in einem strengen Sinn für die spinozistische Philosophie gar nicht bestanden hat, eben deshalb, weil er die Trennung, die Spaltung des Descartes gar nicht sanktioniert, damit also den Dualismus gar nicht anerkannt

hat, und man könnte sagen unter diesem Gesichtspunkt, daß das spinozistische System insgesamt eigentlich den Versuch darstellt, die zerfallene Einheit des Kosmos noch einmal mit den Mitteln bloßen Denkens, also mit den Mitteln der Rationalität, und zwar gewissermaßen mit einem Schlag, unvermittelt wiederherzustellen, was sich ja im übrigen gar nicht so schlecht verträgt mit den außerordentlich starken theologischen Impulsen aus der jüdischen Tradition, zumal die mit dem Spinozistischen Rationalismus so eng verschmolzen sind.<sup>136</sup> Gegenüber der tatsächlich sich darstellenden Entfremdung und vor allem gegenüber dem Dualismus zwischen den Wissenschaften von der Körperwelt und dem an sie sich anschließenden Materialismus des 17. Jahrhunderts und auf der anderen Seite der Lehre vom Geist hat aber der Spinozistische Versöhnungsversuch eine gewisse Ohnmacht gehabt, und das Leib-Seele-Problem hat sich dann über ihn hinaus fortgesetzt; die beiden berühmtesten Lösungsversuche, die es gibt, sind der okkasionalistische und der monadologische. Ich erwähne nur diese beiden in aller Kürze, weil ich nicht Geschichte der Philosophie heute treiben will. Die okkasionalistische Lösung ist nun in ihrer Weise genauso kühn wie die Cartesianische, drückt nur, wenn Sie wollen, die Unlösbarkeit des Problems noch radikaler aus in der These, daß, damit es zu so etwas wie einem Zusammenhang zwischen den beiden res, der Körperwelt und der Geisteswelt, überhaupt komme, damit also es möglich ist, daß ich eine physische Welt adäquat erkenne, es in jedem Augenblick eines göttlichen Gnadenaktes bedürfe, so daß also dabei die Freiheit und der Wille des Menschen geradezu revoziert sind – eine Theorie, die dann mit den augustinisch-deterministischen Strömungen innerhalb des Katholizismus des 17. Jahrhunderts vor allem bei Malebranche verschmolzen worden ist;<sup>137</sup> die Theorie selber von den beiden parallel laufenden Uhren, die in jedem Augenblick aufeinander abgestimmt werden, stammt von Geulincx;<sup>138</sup> das berühmte Gleichnis von den Uhren übrigens kommt bereits bei Descartes vor.<sup>139</sup> Diese Lehre von dem un-

ablässig wiederholten Eingriff Gottes, der die beiden Uhren aufeinander abstimmt, ist dann aber wieder auch als unbefriedigend empfunden worden, und man hat dann an ihrer Stelle schließlich versucht, eine radikale Lösung zu treffen, die vor allem die dogmatische Annahme eben eines solchen, den beiden Substanzen selbst fremden Eingriffs hat beseitigen sollen, und das ist geschehen in der Theorie von der prästabilierten Harmonie von Leibniz, durch die die Monaden so konstituiert sein sollen, daß, obwohl jeder einzelne eine in sich absolut geschlossene, also eine dem anderen gegenüber radikal fremde, von den anderen radikal, wie durch einen Abgrund geschiedene ist – darin finden Sie den cartesianischen Dualismus zu einer Theorie der absoluten Fremden von allen zu allen gesteigert –, trotzdem aber soll jede einzelne Monade in sich die gesamte Totalität adäquat vorstellen können dank eines göttlichen Aktes, eines Aktes der Zentralmonade, der nun nicht etwa sich wiederholt, sondern der der erkennenden Beziehung der Monaden aufeinander schlechterdings vorausgeht. Das ist also der eigentliche Kern des Leibnizschen Lösungsversuchs, mit dem er geglaubt hat, die Frage von Leib und Seele zu bannen.<sup>140</sup> Bei Kant und in dem gesamten deutschen Idealismus tritt dann das Leib-Seele-Problem dadurch entscheidend zurück, daß die gesamte Sphäre des Leibhaften ihrerseits verstanden wird als eine Funktion unserer Erkenntnis; daß sie also zu einem Constitutum, zu einem von uns überhaupt erst Hervorgebrachten gemacht wird, so daß es dieser Auffassung zufolge dogmatisch sei, von einer Einwirkung der Körperwelt auf die Welt der Seele oder auf die Welt des Geistes, lassen Sie es mich korrekter sagen, deshalb zu sprechen, weil diese körperliche Welt ihrerseits erst überhaupt durch den Geist, also als eine Funktion des Bewußtseins zustandekommt. Ich möchte sagen, daß das Problem so einfach, wie ich es Ihnen eben hier skizziert habe, sich auch bei Kant nicht darstellt, sondern daß die Überlegung, die ich Ihnen vorgeführt habe, allenfalls dazu ausreicht, zu erklären, wieso das ganze sogenannte Leib-Seele-Problem in der Zeit des deut-

schen Idealismus zurücktritt; denn es ist bei Kant auf der anderen Seite natürlich so, daß der konstituierende Geist, von dem ich Ihnen eben gesprochen habe, ja – und ich habe Ihnen das schon mehrfach gesagt – von dem realen einzelmenschlichen Bewußtsein, der realen Einzelseele sehr scharf unterschieden wird, und die Einzelseele wird nach wie vor in die empirische Welt hineingenommen, ja sogar viel nachdrücklicher in die empirische Welt hineingenommen als je vorher. Die Psychologie ist bei Kant bereits wie jede andere Wissenschaft auch eigentlich als eine Naturwissenschaft wesentlich gedacht. Das hat die Konsequenz, daß in Wahrheit das Problem von Leib und Seele auf dem Boden der Kantischen Philosophie auch nicht gelöst ist. Erstens nämlich bleibt in der empirischen Sphäre zunächst einmal genauso offen, wie nun diese beiden Bereiche, also der Körper und die empirische Seele, überhaupt miteinander etwas zu tun haben. Darüber hinaus aber, und das ist eine philosophische Frage allerersten Ranges, eine erkenntnistheoretische Grundfrage, bleibt bei Kant die Vermittlung des Geistes, also die Vermittlung jener konstitutiven Fähigkeit der Erkenntnis gegenüber dem einzelmenschlichen realen Bewußtsein, von dem sie doch weg-abstrahiert ist, vollkommen unartikulierte und vollkommen offen.

Und damit sind wir nun in der Tat dem Problemzusammenhang des Verhältnisses zwischen dem Denken und seinen Gesetzen und realem Denken und Subjekten wieder auf die Spur gekommen, das heißt, dieses Problem ist nach wie vor eigentlich, kann man sagen, genauso ungelöst, wie es seit dem Bruch überhaupt sich als ungelöst dargestellt hat. Es liegt mir völlig fern, Ihnen eine solche Lösung nun hier als fertig anzubieten. Ich glaube, ich habe Ihnen bereits in der letzten Stunde gesagt, daß der Begriff des Geistes eine Art Versuch darstellt, die Forderung nach schlechthinniger Notwendigkeit und Allgemeinheit mit dem Prinzip der Subjektivität zu versöhnen, indem man einen Begriff von Subjektivität einführt, der seinerseits von den Schranken der Fehlbarkeit, Hinfällig-

keit, Vergänglichkeit des empirischen Einzelsubjekts ganz frei sein soll, und diese Not, dieser Zwang, ein solches Subjekt zu konstruieren, um an ihm überhaupt, wie Kant einmal sagt, die Erkenntnis festmachen zu können,<sup>141</sup> die ist eigentlich die Motivation für einen solchen Begriff wie den des Geistes. Ich darf Ihnen vielleicht als Regel sagen, daß überall dort, wo Sie in der Erkenntnistheorie, die ein Kraftfeld schwierigster Art ist, auf Begriffe stoßen, bei denen Sie Schwierigkeiten haben, wie man das so nennt, sich etwas Bestimmtes, etwas Konkretes darunter vorzustellen, wo Sie also etwa Schwierigkeiten haben, wie sie etwa jeder Nicht-Deutsche vorweg hat, wenn er sich vergegenwärtigen soll, was Geist nun eigentlich sei, und es gibt ja in den westlichen Sprachen für unser metaphysisch unendlich belastetes Wort Geist eigentlich kein Äquivalent – also, ich sage, wann immer Sie auf derartige Schwierigkeiten stoßen, dürfte es sich empfehlen, daß Sie versuchen, die Probleme zu konstruieren, die durch die Einführung, durch die Konstruktion eines solchen Begriffes gelöst werden sollen. Solche Begriffe sind im allgemeinen viel eher funktionell zu verstehen, also aus dem heraus zu verstehen, was sie für die Konstruktion einer in sich geschlossenen begrifflichen Einheit der Erkenntnis leisten sollen, als daß ihnen phänomenologische Korrelate entsprechen würden, also bestimmte tatsächliche Akte des Bewußtseins oder Tatsachen des Bewußtseins, von denen man nun einfach sagen könnte, das ist der Geist. Aber dadurch, daß diese Korrelate nicht da sind, sind solche Begriffe nicht einfach erledigt. Und ich glaube, Sie würden wirklich dem sich gänzlich entziehen, Sie würden das gänzlich verfehlen, was man in der Philosophie mit Recht mit dem Begriff der Tiefe zu bezeichnen trachtet, wenn Sie nun folgern würden: »Ja wenn es so etwas wie Geist nicht gibt, dann ist es ja ein Unsinn, überhaupt davon zu reden; also streichen wir dann den Begriff Geist einfach von der Tafel der überhaupt in der Philosophie zulässigen Kategorien.« Sondern es kommt immer wieder in der Philosophie zu der Einführung solcher Begriffe, weil die philosophische Gesamt-

konstruktion dazu nötigt, zu solchen Begriffen überzugehen, und in dieser inneren Notwendigkeit aus der Folgerichtigkeit des Gedankens heraus liegt viel eher ihre Legitimation als in der – wie soll man sagen – vorkritischen, in der noch nicht erkenntnistheoretisch reflektierten Frage: »Ja, gibt's denn so was wie Geist?«<sup>142</sup> Ich möchte sagen, es gibt doch wohl auch so etwas wie Geist, aber auch hier ist, mit Spinoza zu reden, die Negation in sich die wahre Form der Affirmation;<sup>143</sup> man muß nur einmal etwas Geistlosem begegnen, einer geistlosen Wissenschaft oder gar einem geistlosen Menschen, und ich glaube, dann kann man sogar ganz unmittelbar sich dessen versichern, daß es doch so etwas wie Geist gebe. Aber das überlasse ich Ihnen. – Ich möchte aber doch zur Kritik dieses Geistbegriffes das sagen, daß es eine Frage ist, die meines Wissens zum ersten Mal in solcher Schärfe in der einen der beiden moralphilosophischen Abhandlungen von Schopenhauer aufgerollt worden ist: Ob ein Abstraktum wie der Begriff des Geistes sich in der Tat vollkommen emanzipieren kann, ablösen kann von der Realität oder von der Existenz dessen, wovon er abstrahiert ist.<sup>144</sup> Es ist zwar möglich, bei der Bildung eines Begriffs in den Begriff alle möglichen Merkmale hineinzunehmen oder ein Merkmal dazu zu machen und von allen möglichen anderen Merkmalen abzusehen und dann diesem Begriff einen bestimmten Geltungsbereich zuzutrauen. Aber es scheint mir doch sehr schwer möglich zu sein, von der Existenz dessen abzusehen, wovon abstrahiert wird, dann ein Merkmal herauszuheben wie die reine Bewußtseinsfunktion ohne Rücksicht auf die Existenz derer, die eine solche reale Bewußtseinsfunktion ausüben, und dann im Anschluß daran aber in irgendeiner Weise, nämlich als die Bedingung möglicher Existenz, dem auf diese Weise gewonnenen Abstraktum eine Art von Sein eigener oder höherer Art zuzusprechen.

Damit sind wir in der Tat bei einem der Kernprobleme des Verhältnisses von Psychologie und Erkenntnistheorie. Psychologie nun in dem etwas weiten Sinn verstanden, in dem

ich in der letzten Vorlesungsstunde versucht habe, Ihnen diesen Begriff zu entfalten, nämlich im Sinn der Feststellung von Idealgesetzlichkeiten, ohne welche so etwas wie ein in sich stimmiger Zusammenhang von Bewußtsein überhaupt nicht soll vorgestellt werden können. Es handelt sich also hier wirklich um die Frage, ob wir ohne Rücksicht auf reale existierende Subjekte einem Begriff wie dem des Geistes Sein zusprechen können. Andererseits sieht aber die Philosophie, wenn sie in der Tat die Unzeitlichkeit, die Unabhängigkeit von allem bloß Zufälligen für ihre eigentliche Substanz ausmacht und glaubt, daß sie in dem zeitlosen, reinen Gedanken das Absolute hat, dazu sich immer wieder genötigt, dem Existenz zuzusprechen, was seinen eigenen Voraussetzungen nach an Existenz gebunden ist, die zuvor aus diesem Begriff selbst sorgfältig eliminiert worden ist. Also ich frage – ich wiederhole das –, ob eine Abstraktion sich von der Existenz dessen losmachen kann, wovon abstrahiert wird, wenn diese Existenz die Bedingung der Abstraktion ausmacht. Mit anderen Worten also: Ob es so etwas wie Wesen ohne Faktizität überhaupt gibt. Ich rufe hier an dieser Stelle etwas in Ihr Gedächtnis zurück, was ich bei Gelegenheit dessen Ihnen bereits angedeutet habe, was ich Ihnen über den Universalienstreit gesagt habe. Die berühmte Frage also, ob die Universalien vor den Sachen oder die Sachen vor den Allgemeinbegriffen seien, die beschreibt in sich ganz genau dieses Problem, das ich Ihnen hier auseinandergesetzt habe, und auf unseren spezifischen Zusammenhang angewandt, handelt es sich hier in der Tat um einen im Sinn der verwandten Begriffe selber gründenden Zusammenhang von Erkenntnis und Psychologie. Ich lege auf den letzten Punkt den allergrößten Wert. Die Dinge, über die wir hier reden, sind etwas schwierig, und ich muß Sie um Ihre Konzentration bitten, damit Sie verstehen, worum es hier eigentlich geht. Jedermann wird natürlich sagen, ja empirisch ist es die Voraussetzung, daß ich denke und daß ich richtig denke, daß ich eine Person bin, daß ich einen Kopf habe mit einem Gehirn und daß sich alles mögliche dar-



in abspielt. Aber mit der Geltung, also mit dem Inhalt des Gedachten, etwa mit der Wahrheit von Urteilen, hat das doch zunächst überhaupt gar nichts zu tun; sondern eine solche Betrachtung, ein solcher Rekurs auf die empirischen Gegebenheiten ist etwas bloß Äußerliches. Das, was ich möchte, ist nicht etwa, Ihnen die Trivialität zu sagen, daß empirisch das Zustandekommen von geistigen Funktionen an die Existenz empirischer Personen gebunden ist; das wissen Sie alle, und es würde sich nicht lohnen, daß Sie und ich uns deshalb in große geistige Unkosten stürzen. Sondern das, worauf ich hinausmöchte, ist, Ihnen zu zeigen, daß im Sinn der sogenannten geistigen Phänomene selber, also im Sinn der Phänomene der *res cogitans*, wenn ich auf die Cartesianische Terminologie noch einmal zurückgreifen darf, bereits notwendig der Verweis auf faktisches Sein und damit auf tatsächliche reale Menschen liegt; daß der also nicht ein diesem Sinn äußerlich Hinzugefügtes ist, sondern daß ich zu einem solchen Begriff wie dem der Vernunft überhaupt gar nicht kommen kann, ohne daß er in sich selbst Realität auch einbegreift, weil sein eigener Realitätsanspruch, also die Behauptung, daß er so etwas wie Vernunft oder so etwas wie Geist sei, sich in letzter Instanz eben daher schreibt, daß es Menschen gibt, die solchen Geist oder solche Vernunft haben. Nur daher kommt überhaupt die – wie soll man sagen –, die Seinshaltigkeit dieses Anspruchs des Geistes selber, und wenn ich auf der einen Seite ihn vollkommen von dieser Basis trenne, auf der anderen Seite aber ihm doch ein Sein zuschreibe, dann verhalte ich mich unredlich, das heißt, dann übertrage ich auf den Begriff des Geistes eben jenes Existenzialurteil, das ich zuvor eliminiert habe, um zu diesem Begriff des Geistes mich eigentlich erheben zu können. Und ich möchte gleich sagen, daß diese Betrachtung radikal durchgeführt, also diese Betrachtung, die darauf hinweist, daß zu seiner eigenen Möglichkeit der Geist verweist auf faktisches Dasein – daß mir in dieser Erwägung eigentlich der Kerneinwand zu beruhen scheint gegen eine jegliche und sei es noch so konsequente und noch so weit

fortgebildete idealistische Erkenntnistheorie überhaupt. Deshalb lege ich also so außerordentlich großen Wert darauf, diesen Zusammenhang Ihnen hier darzustellen.

Auf der anderen Seite aber, und das muß man nun auch wieder sagen, ist es nicht so, daß nun die geistigen Momente einfach in die physischen umgekehrt sich wieder auflösen ließen. Hier möchte ich wirklich das berühmte Argument Ihnen vortragen, das mein alter Lehrer Cornelius immer uns eingepaukt hat als Widerlegung des Materialismus, daß nämlich die Gehirnvorgänge deshalb nicht identisch seien mit den Tatsachen des Bewußtseins, weil wir ja, wenn wir etwa eine Farbe sehen, nicht etwa dabei die Gehirnvorgänge sehen, die sich da abspielen, sondern die Farbe Blau oder die Farbe Rot; daß also infolgedessen zwischen dem Inhalt von Bewußtsein und den physisch notwendigen Bedingungen, die zu diesem Bewußtsein dazugehören, ein notwendiger Unterschied besteht.<sup>145</sup> Cornelius hat, wie alle Idealisten, daraus nun einfach den unbedingten Vorrang der Tatsachen des Bewußtseins gefolgert; ich hoffe, Ihnen einigermaßen stringent dargetan zu haben, daß das nicht geht. Auf der anderen Seite aber wäre genauso dogmatisch nun auch die Hypostasis der sogenannten physischen Tatsachen oder physischen Gegebenheiten gegenüber den Tatsachen des Bewußtseins. Wenn ich Ihnen zu Anfang der Stunde von dem Begriff der Entfremdung gesprochen habe und versucht habe, Ihnen anzudeuten, daß das gesamte Problem, von dem wir hier reden, eigentlich eine Funktion der Entfremdung ist, dann gilt das hier in einem ausgezeichneten Sinn; das heißt, Entfremdung bedeutet hier soviel, wie daß es sich um zwei Momente handelt, die wir weder miteinander in eins setzen können, von denen wir also weder das eine auf das andere zurückführen können noch die wir in ihrer absoluten Getrenntheit, als absolut Unterschiedene bestehen lassen können, sondern auf jeder einzelnen Stufe des Bewußtseins und auf jeder einzelnen Stufe des geschichtlichen Ganges produzieren sich diese Momente durcheinander, und jedes einzelne von ihnen sieht sich auf das an-

dere verwiesen. Wir müssen sie als Unterschiedene festhalten; wir können sie nicht in eine einfache Identität setzen; aber während wir sie als Unterschiedene festhalten müssen, ist es uns gleichzeitig doch nicht möglich, eines von ihnen gewissermaßen herauszuisolieren und zu sagen, dies ist nur Körper, denn alles körperliche Sein ist uns ja vermittelt durch die Tatsache des Bewußtseins, noch sie zu isolieren, indem wir sagen, dies ist nur Bewußtsein, denn was auch immer Bewußtsein ist, weist seinem eigenen Sinn nach auf empirisches Sein und damit auf faktisches und physisches Sein zurück, ohne daß es davon willkürlich losgelöst werden kann, ist also in sich selber ein genauso Vermitteltes. Der Weg, der dem Bewußtsein an dieser Stelle allein offen zu sein scheint, ist denn doch wohl der, daß man versucht, soweit es geht, diese wechselseitigen Vermittlungen und Bedingtheiten in jedem konkreten Einzelfall zu analysieren und aufzuzeigen, die Momente voneinander abzuheben und sie gleichzeitig als Vermittelte zu begreifen und doch als die voneinander Unterschiedenen festzuhalten, die sie nun einmal sind. Ich glaube, es folgt daraus auch mit einiger Stringenz, daß die Denkgesetze keine psychologischen Gesetze sind, nämlich einfach deshalb, weil sie nicht ohne weiteres in Gesetze über faktisches Dasein aufzulösen sind. Diesen Nachweis hat in der Tat Husserl im ersten Band der »Logischen Untersuchungen« mit sehr großem Scharfsinn vollbracht, und diejenigen, die sich dafür interessieren, die sollten diese »Prolegomena zur reinen Logik« einmal nachlesen, die im Grunde, im Nerv des Gedankens darauf hinauslaufen, daß sich Gesetzmäßigkeiten über faktisches Sein – und er sagt ganz mit Recht, daß in bezug auf Faktizität, also auf reales Dasein, zwischen Psychologie und irgendeiner anderen Naturwissenschaft gar kein Unterschied sei<sup>146</sup> –, daß diese Gesetze vom faktischen Sein nicht identisch sind mit sogenannten Idealgesetzen, also mit geistigen Gesetzen. Dem ist allerdings – und das habe ich in meinem Husserl-Buch versucht zu tun – hinzuzufügen, daß umgekehrt nun aber auch dieses sogenannte ideale Sein selber und die Gül-

tigkeit von Idealgesetzen von der Existenz von Realem und realen Gesetzmäßigkeiten nicht abgespalten werden kann.<sup>147</sup> Man pflegt gemeinhin dieser These von der Selbständigkeit von Idealgesetzen auf die Weise Ausdruck zu verleihen, daß man sagt, daß die Koexistenz von kontradiktorischen Urteilen nicht möglich sei. Husserl hat diesen Begriff der Koexistenz mit Recht als einen bloß empirischen kritisiert und von der logischen Sphäre abgetrennt.<sup>148</sup> Ich möchte sagen, man könnte von der entgegengesetzten Seite ihm dabei zu Hilfe kommen, indem man zeigt, daß nun gerade in der psychologischen Sphäre diese sogenannte Koexistenz durchaus möglich ist, insofern nämlich, als, wenn wir auch nur einiges Zutrauen zu den Ergebnissen haben, die Lévy-Bruhl und seine Schule mit Rücksicht auf das Seelenleben der Primitiven hatten, aber auch zu gewissen Ergebnissen der Psychologie des Archaischen, wie sie bei Freud vorliegt, dann ist es in der Tat so, daß das primitive Bewußtsein unablässig mit einander widersprechenden Urteilen und Begriffen operiert und daß es, wenn man schon im psychologischen Bereich ist, einer sehr hohen Stufe von Rationalität und von Sublimierung entspricht, bis solche einander widersprechenden Urteile in der Tat im gleichen Bewußtsein, in der Einheit derselben gegenständlichen Beziehung nämlich, überhaupt nicht mehr geduldet werden.<sup>149</sup> Ich werde in der nächsten Stunde zunächst fortfahren, Ihnen diese sogenannten Grenzprobleme von Erkenntnistheorie und Psychologie vorzulegen, an denen Sie ja vielleicht heute gesehen haben, daß es eigentlich die Kernprobleme der Erkenntnistheorie sind, und werde dann übergehen zu einer Darstellung der Beziehung von Erkenntnistheorie und Metaphysik.

## 8. VORLESUNG

3. 12. 1957

Wir fahren fort in der Behandlung der Beziehungen zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie, will sagen, in der Behandlung solcher Probleme, die man den beiden Wissenschaften zurechnen kann und an denen Sie etwas über ihren inneren Zusammenhang entnehmen können. Das Letzte, worüber wir gesprochen haben, war das Verhältnis von Denkgesetzen und psychologischen Gesetzen; wir hatten die Identität dieser beiden Typen von Gesetzen kritisiert; wir hatten uns dabei nicht nur gestützt auf die Analysen von Husserl, die den Unterschied von seiten der Erkenntnistheorie dargetan haben, sondern wir haben ebenso dabei auch uns bezogen auf die Psychologie, auf die Ergebnisse der neueren Psychologie und der Ethnologie, vor allem von Lévy-Bruhl, die nachgewiesen haben, daß in der Tat die von der alten traditionellen psychologischen Erkenntnistheorie geleugnete Möglichkeit der sogenannten Koexistenz kontradiktorischer Urteile im gleichen Bewußtsein als eine empirische Tatsache sehr wohl besteht.

Ich möchte mich jetzt einem viel grundsätzlicheren Problem zuwenden, das sich auf das Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie bezieht. Ich glaube, ich nehme nicht zuviel vorweg von der Behandlung von Kant und einigen spezifischen Erkenntnistheorien, die wir uns vorgenommen haben, wenn ich Ihnen sage, daß es im gesamten Bereich der traditionellen Erkenntnistheorien eigentlich die Pointe ist, der Grund aller Behauptungen, daß die Einheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis und schließlich die Einheit der Realität überhaupt ihren Ursprung hat in der Einheit des Bewußtseins. Wenn Sie diesen Ausdruck ›Einheit des Bewußtseins‹ hören, dann tun Sie recht daran, wenn Sie versuchen, sich darunter zunächst einmal etwas ganz Handfestes vorzustellen und nicht sogleich sich auf eine Ebene der Abstraktion zu begeben, auf der in der Tat, um mit Hegel zu reden, alle

Kühe schwarz sind,<sup>150</sup> vorausgesetzt, daß diese Kühe auf jene Ebene zu gelangen vermögen. Einheit des Bewußtseins, das heißt zunächst in den ganzen traditionellen Erkenntnistheorien gar nichts anderes als die Einheit des individuellen, des persönlichen Bewußtseins. Man hat das so ausgedrückt, und nicht ohne Glück, daß alle meine Erlebnisse, die Erlebnisse eines jeden Einzelnen von Ihnen, worin auch sonst sie in jedem Einzelnen sich unterscheiden mögen, jedenfalls in jedem Einzelnen dadurch zusammengehalten werden, daß ihnen das ein Einheitsmoment aufprägt, daß sie Erlebnisse einer und derselben Person sind. Also der Gedanke der Einheit des Bewußtseins, der Ihnen eigentlich als der Motor der spezifisch erkenntnistheoretischen Besinnung immer wieder begegnen wird, ist zunächst einmal von der ganz simplen Tatsache entnommen, daß meine Erlebnisse meine und nicht die von irgend jemandem anderen sind, daß ich mich infolgedessen an sie erinnern kann, daß ich sie wiedererkennen kann, daß ich andere erwarten kann und daß sie eben untereinander in dieser Beziehung stehen, die sie nur dadurch haben können, daß sie meine spezifischen Erlebnisse sind.<sup>151</sup> Ich habe Ihnen bereits einiges über die großen Schwierigkeiten gesagt, die darin bestehen, von diesem Ich, das ja offensichtlich nach dem Modell des empirischen, psychologischen Ich gewonnen ist, zu einem Begriff des Ich schlechthin, des Bewußtseins überhaupt, wie es bei Kant dann später heißt, zu gelangen, das zwar über diesen Vorzug des individuellen Bewußtseins verfügen soll, den ich Ihnen bezeichnet habe, nämlich daß in ihm alle Erlebnisse als Erlebnisse desselben Bewußtseins miteinander verbunden sind, das aber für diesen Vorzug nicht gewissermaßen den Preis zu entrichten bereit ist, nämlich daß diese Einheit ja in der Tat nur in einem konkreten persönlichen Bewußtsein herrscht und nicht in einem von diesem abstrahierten Bewußtsein überhaupt, in dem ein solcher Zusammenhang der einzelnen Erlebnisse gar nicht mehr vorliegen würde. – Sie können also an diesem Punkt, den ich Ihnen hier bezeichnet habe, sehr deutlich erkennen, wie ungeheuer groß

die Schwierigkeiten sind, die gerade an dieser Stelle zwischen der Psychologie und der Erkenntnistheorie bestehen. Die Erkenntnistheorie bedient sich eines psychologischen Modells, also des einzelmenschlichen Bewußtseins, das dadurch zusammengehalten wird, daß jeweils alle seine Erlebnisse entweder aktuell oder potentiell als Erlebnisse dieses Bewußtseins und nicht irgendeines anderen gegeben sind. Dann aber wird von diesem individuellen Bewußtsein abstrahiert, weil es ja ein bloß Zufälliges, an Raum und Zeit gebundenes sein soll, von dem irgendwelche Bedingungen, die notwendig und allgemein sind, für unsere Erkenntnis gar nicht geschlossen werden können. Zugleich aber wird dann diesem allgemeinen Bewußtsein, das jene Individuation in Raum und Zeit, die diese Einheit eigentlich erst vermittelt, gar nicht mehr besitzt, doch zugeschrieben, daß es eine solche Einheit, eine solche synthetische Einheit eben darstellt, durch die so etwas wie einheitliche Erkenntnis zustande kommt. Sie merken hier also ganz prägnant, daß der Übergang von der Psychologie zu der Erkenntnistheorie, der gemacht wird, um die Erkenntnistheorie ins Bereich der allgemeinen Gesetzmäßigkeit zu erheben, der Zufälligkeit der einzelmenschlichen Seele zu entreißen, eigentlich bruchlos gar nicht gelingen kann. – Sie können hieran bereits das merken, worauf ich Sie in dieser Vorlesung doch immer mehr hinlenken möchte, daß nämlich die Erkenntnistheorie, wenn man sie wirklich bis zu Ende denkt, wenn man ihre Probleme radikal verfolgt, in einem bestimmten Sinn gar nicht als ein autonomes wissenschaftliches Gebilde möglich ist oder, um es anders zu sagen, daß die Bedingungen, durch die die Erkenntnistheorie glaubt, a priori alle Erkenntnisse bestimmen zu können, immer zugleich auch von den Gegenständen selber abhängt, die sie von sich aus erst bestimmen zu können meint. Das ist sozusagen die These dessen, was ich Ihnen entfalten möchte.

Sie kommen aber, indem Sie diesem Problem nachgehen, noch auf eine ganz andere Frage, nämlich auf die, wieweit in der Tat das Bewußtsein ein so einheitliches sei, wie wir es im-

mer annehmen. Dazu ist zu sagen, daß zwar in diesem allerformalsten Sinn alle meine Erlebnisse charakterisiert sind als in einer bestimmten Einheit stehend, nämlich als meine Erlebnisse, daß aber darüber hinaus das empirische Individuum in gar keiner Weise eine solche Einheitlichkeit darstellt, wie man es im allgemeinen eben annimmt. Ich glaube, Sie brauchen [sich] einmal nur – und Sie entschuldigen, wenn ich jetzt einen Augenblick psychologisch rede – ernsthaft zu bemühen, sich etwa an Ihre Kindheit zu erinnern, dann wird Ihnen dabei aufgehen, daß Sie zwar an alle möglichen Erlebnisse dieser Kindheit sich in der Tat erinnern, aber diese Erinnerung ist von einer ganz anderen Qualität als die Erinnerung an jüngst Vergangenes oder an in noch nicht allzu ferner Vergangenheit Vergangenes. Diese Kindheit hat, auch wenn wir in einem bestimmten Horizont sie noch als die unsere fühlen, zugleich ein eigentümliches Moment der Fremdheit, des uns gar nicht so recht Zugehörigen, des uns in einem gewissen Sinn Gegenüberstehenden, von dem wir auf der einen Seite sagen können, wir sind es, aber auf der anderen dann doch auch immer wieder sagen müssen, wir sind es nicht.<sup>152</sup> Und wenn wir vollends versuchen zu analysieren nun nicht bloß diese abstrakte formale Einheit, die das ganze Bewußtsein gewissermaßen wie ein Sack zusammenhält, wenn wir versuchen, darüber hinauszugehen und uns zu vergegenwärtigen, inwieweit in der Tat unsere Erlebnisse nun eine sogenannte Einheit bilden, dann werden wir dabei auf die merkwürdigsten Schwierigkeiten und Widerstände stoßen, wir werden immer wieder finden, daß es unendliche Divergenzen gibt, daß es unendliche Spannungsverhältnisse innerhalb unseres eigenen Bewußtseinslebens gibt. Und wenn die moderne Psychologie sich wesentlich als eine sogenannte dynamische Psychologie versteht, dann ist das ja eigentlich nur der Ausdruck dessen, was ich eben gesagt habe, oder jedenfalls ist es in einer bestimmten Richtung der Ausdruck dessen, nämlich der Beweis dafür, daß wir gar nicht so ohne weiteres mit uns selber identisch sind, sondern daß in uns alles mögliche wurt,<sup>153</sup> vor-



geht, was unserem bewußten Ich sich entgegensetzt, was völlig anderen Regungen und Strebungen entspricht. Ich weiß, daß ich mich, indem ich das sage, mit einer heute außerordentlich weit verbreiteten Denkgewohnheit im Widerspruch befinde, nämlich mit all den Reden, die sich beziehen auf die Ganzheit des Menschen und auf irgendwelche ähnlichen Behauptungen. Das klingt recht erbaulich. Ein solcher Begriff wie der der Ganzheit gehört ja auch zu denen, die in einer Realität, die ihres theologischen Sinnes nicht mehr sicher ist, dann gewissermaßen im Laboratorium noch glaubt, so etwas wie eine absolute Sekurität und Bestätigung aufspüren zu können, und wenn man also dann dessen inne wird, daß man als Mensch, als Person, eine in sich ruhende, möglichst organische Ganzheit sei, dann hat man dabei mehr oder minder so Hochgefühle. Ich bin der Ansicht, daß heute solche Begriffe wie der der Ganzheit unendlich viel mehr Unheil anrichten als irgendwelche dogmatischen Begriffe aus der alten Zeit, weil sie so auftreten, als ob sie etwas Wissenschaftliches und als ob sie etwas Erwiesenes wären, während sie in Wirklichkeit doch nur eigentlich dazu da sind, uns Sand in die Augen zu streuen darüber, daß wir zwar mit uns identisch, zugleich aber mit jedem Augenblick auch mit uns selber nicht identisch sind. Ich glaube, es liegen hier gerade in der Übertragung solcher Begriffe wie Gestalt und Ganzheit von ihrer engen Sphäre der Zuständigkeit auf die allgemein philosophische Sphäre ein paar ganz spezifische, ein paar ganz greifbare Fehlerquellen. So gewiß es ist, daß unser Wahrnehmungsleben sich nicht etwa aus Atomen, aus Elementen zusammensaddiert, sondern daß ein Ganzes jeweils mehr ist als seine Teile, und sosehr es auch zutrifft, daß unser Bewußtseinsleben sich aus solchen Teilganzheiten komponiert, so falsch und so oberflächlich wäre es, wenn man nun von der Existenz solcher Teilganzheiten unmittelbar ungebrochen extrapolieren wollte darauf, daß nun das Ganze eben auch eine solche Ganzheit bilde, und darüber verkennt, daß es in sich widerspruchsvoll und daß es mit seiner Strukturiertheit nicht so weit her

ist. Die moderne Gestaltpsychologie hat ja durch eine Reihe von Begriffen, etwa wie den Unterschied der guten und der schlechten Gestalt und ähnliche Kategorien, dem längst Rechnung getragen und hat, in ihre Begriffssprache übersetzt, längst anerkannt, daß das Bewußtseinsleben eben in gar keiner Weise so organisch komponiert ist, wie es die romantische Vorstellung will, die sich heute allenthalben einer solchen Beliebtheit erfreut;<sup>154</sup> aber wie in sehr vielen Dingen ist das Bewußtsein den Bewegungen der Wissenschaft, durch die es besonders beeindruckt worden ist, eigentlich noch gar nicht recht gefolgt, und die Vorstellung von dem Menschen als einer Ganzheit spukt in den Köpfen in einer Weise herum, die von der tatsächlichen Erfahrung der Menschen, wie sie sind, himmelweit verschieden ist.<sup>155</sup> Ich deute Ihnen das nur an, hier an dieser Stelle, um Sie vor einer Denkgewohnheit der vulgären Metaphysik zu warnen, die heute ungefähr ebenso gefährlich ist wie gewisse Vorstellungen der Vulgärmetaphysik, die Kant zu seiner Zeit kritisiert hat. Es ist sehr merkwürdig: Während man die Kantische Kritik an solchen Begriffen der Vulgärmetaphysik der preußischen Schule etwa heute als selbstverständlich hinnimmt,<sup>156</sup> während sie gleichsam zum täglichen Brot gehört, ist man dann wieder gegen neu auftretende Dogmatisierungen ähnlicher Art vollkommen blind und wieder bereit, ihnen genauso zu verfallen, als ob es so etwas wie eine im weitesten Sinn kritische Philosophie gar nicht gegeben hätte.

Ich glaube, die Konsequenz aus dem, was ich Ihnen sage, ist nicht nur die philosophische, die ich Ihnen eben angedeutet habe, sondern doch auch eine, die sich bezieht auf die spezifisch erkenntnistheoretische Problematik. Wenn es nämlich wirklich so ist, daß wir identisch mit uns und doch nicht identisch sind und daß sogar in dem reinen Erkenntnisbereich, wenn man genauer zuschaut, eine solche ungebrochene Einheit aller meiner Erlebnisse als meiner Erlebnisse materialiter gar nicht existiert, dann dürfte daraus doch wohl folgen, daß es nicht möglich ist, eine Einheit des Gegenstandes oder eine Einheit gar der erfahrbaren Welt, eine Einheit also der Real-

tät, so unmittelbar daraus abzulesen, wie das im allgemeinen der Fall zu sein pflegt; das heißt, die Basis einer mit sich übereinstimmenden Erfahrung, wie sie bei Kant ja schließlich doch die Voraussetzung seiner Idee von der Einheit der Welt gewesen ist, die ist in derselben Weise gar nicht gegeben. Man kann dem die Wendung geben, daß die Einheit unseres Bewußtseins, soweit es eine solche Einheit gibt, sicher genauso sehr von der Erfahrung in sich einheitlicher Gegenständlichkeiten herrührt, wie umgekehrt die Einheit der Gegenstände auf so etwas wie in sich einheitliche, konsistente, konsequente Bewußtseinsstrukturen zurückgeht. Denn das empirische Bewußtsein, mit dem wir uns im Augenblick befassen, ist ja, wie Husserl in seiner Spätzeit mit Recht dargetan hat, auch ein Stück Welt,<sup>157</sup> und insofern es selber ein Stück Welt ist, ist es, soweit es einheitlich ist, auch ein einheitlicher Gegenstand in der Welt; also ein in sich identisch durchgehaltenes Bewußtsein ist genauso ein identisches Ding, das sich mir in verschiedenen Abschattungen darbietet, dessen Charakter eine gewisse Gesetzmäßigkeit hat, wie es die auswendigen Dinge auch sind, und wir haben allen Grund anzunehmen, daß die Einheit des Bewußtseins dann an der Einheit des Gegenständlichen ganz genauso sich bildet wie umgekehrt, weil diesem empirischen Bewußtsein gegenüber dem empirischen Gegenstand jene absolute Vormacht gar nicht zukommt, die in jener Erkenntnistheorie gegeben ist, welche aus der Einheit des persönlichen, also des empirischen Bewußtseins glaubt, überhaupt die Einheit der Gegenstände erst ableiten zu dürfen, während diese Einheit des Bewußtseins auch eine Art Gegenständlichkeit, nämlich empirischer Gegenständlichkeit ist. Mit anderen Worten also: Sie können hier schon erkennen, daß die von der üblichen Erkenntnistheorie immer wieder geübte Methode, den Gegenstand als einen von dem Bewußtsein mehr oder minder fertig produzierten sich vorzustellen, die beiden Momente Bewußtsein und Gegenstand also starr einander gegenüberzustellen – auf der einen Seite das Bewußtsein als die notwendige und zureichende Bedingung gegenständ-

lichen Bewußtseins und auf der anderen Seite den Gegenstand als das Nettoresultat, das gewissermaßen dann erscheint, wenn die sinnlichen Gegebenheiten durch das Bewußtsein hindurchgefiltert sind – daß also diese fixe Auffassung – fix im Sinn nicht von schnell, sondern fixiert –, diese fixierte Auffassung von einander gegenüberstehendem Bewußtsein und Gegenstand nicht durchzuhalten ist, sondern daß in Wahrheit diese beiden Momente sich wechselseitig voraussetzen, wechselseitig voneinander abhängen und nur als sich gegenseitig produzierend und durch einander produziert überhaupt gedacht werden können.

Dem kommt nun ein weiteres Ergebnis der Psychologie zu Hilfe. Wenn wir das Ich, so wie es die gesamte Erkenntnistheorie zu tun pflegt, als die konstitutive Bedingung aller Erkenntnis betrachten, dann darf das Ich selber nicht Resultat sein, sondern dann muß dieses Ich, wie es bei Husserl heißt, eine Sphäre absoluter Ursprünge sein,<sup>158</sup> wobei ich hier schon stillschweigend unter Ich, um der Erkenntnistheorie möglichst viel vorzugeben, gar nicht mehr das empirische Ich meine, das natürlich, wie ich eben sagte, ein Stück gegenständlicher Welt ist, sondern Ich in dem prägnanteren Sinn, in dem es auch von der modernen Tiefenpsychologie gebraucht wird, nämlich im Sinn der vernünftigen, bewußten Instanz, die dem diffusen, triebmäßigen Unbewußten ihrerseits gegenübersteht. Dieses Ich qua Vernunft, dieses Ich als die denkende Bedingung aller gegenständlichen Welt darf dann nicht selbst ein Produziertes sein, weil es ja die Bedingung alles dessen abgeben soll, was dinghaft, vergegenständlicht, produziert uns überhaupt jemals begegnet. Nun aber – und hier können Sie wieder sehen, wie doch die Psychologie und die Erkenntnistheorie trotz der entgegenlautenden Beteuerungen der Philosophen, die immer gewissermaßen Angst haben, sich mit der Psychologie die Finger schmutzig zu machen, wie doch die sogenannten psychologischen Ergebnissen in die philosophischen Fragestellungen hineinreichen, und das mag Ihnen zugleich auch demonstrieren, was ich Ihnen in einer der letz-

ten Stunden sagte und was im übrigen Scheler mit Recht immer hervorgehoben hat, wie sehr nämlich auch die sogenannten philosophischen Prinzipienfragen offen sein müssen für die konkreten einzelwissenschaftlichen Befunde.<sup>159</sup> Es ist ein Ergebnis der modernen Tiefenpsychologie, das sich mit ethnologischen Ergebnissen wohl auch vielfältig berührt und an dem sehr schwer zu zweifeln ist, daß diese Ich-Instanz, also diese vernünftige Instanz, welche die Realität prüft oder, wie die Philosophen sagen, überhaupt zu einem festen Begriff erst gelangt, dieses mit sich selbst identische feste Ich, daß dieses nicht, wie es im Sinn der Erkenntnistheorie traditionellen Wesens gelegen sein muß, eine absolute Bedingung ist, sondern selber ebenso auch ein Bedingtes, daß es ebenso auch ein Entsprungenes ist; daß also die These vom Ich als der Sphäre absoluter Ursprünge deshalb nicht gehalten werden kann, weil die Ausbildung dieser Ich-Instanz selber erst sich im Kampf der Gattung um ihre Selbsterhaltung eigentlich konstituiert hat. Wenn Sie eine Sekunde mir einmal die vulgäre und energetische Redeweise gestatten wollen, dann kann man sagen, und das ist die Redeweise, welche hier von der Psychoanalyse angewandt wird, daß von der dem Menschen zu Gebote stehenden Triebenergie ein bestimmtes Quantum abgezweigt<sup>160</sup> wird auf eine im einzelnen noch keineswegs durchsichtige Weise, die die Funktion erfüllt, nun eben jene Prüfung der Realität, jene Identität, alles das hervorzubringen, was den Menschen in einem so hervorragenden Maße dazu befähigt, sich selbst zu erhalten.<sup>161</sup> Mit anderen Worten also: Das Denken selber, das als die Bedingung aller Gegenständlichkeit erscheint, ist genetisch gebunden an die gegenständliche Welt insofern, als es seinen geschichtlichen Ursprung hat und in der Geschichte recht eigentlich sich herausgebildet hat.

Nun, die Philosophen sind ja um Auskünfte nicht verlegen und pflegen dann im allgemeinen zu sagen, daß – Sie kennen ja den schönen Satz: Was bringt ein starker Denker nicht alles fertig<sup>162</sup> – das Denken genetisch auch entstanden ist in der ge-

genständlichen Welt, das ist natürlich zuzugeben, aber der Wahrheitsgehalt des Denkens hat doch gar nichts damit zu tun, die Gültigkeit des Satzes zwei mal zwei = vier ist doch ganz unabhängig davon, daß ich jetzt erst vielleicht den Satz zwei mal zwei = vier denken kann, während vor sechzig Millionen Jahren die Dinosaurier diesen Satz bestimmt nicht denken konnten und unsere Tiere, soweit wir noch welche am Leben gelassen haben, heute auch nicht fähig sind, diesen bedeutenden Satz zu denken. Ich würde Ihnen doch diesem so plausiblen Argument gegenüber anraten, ein wenig zu verweilen. Es ist ja nicht so, daß hier eine bloß empirische Kategorie Denken, eine bestimmte Funktion aufträte, die dann irgendwelche objektiv so seienden Befunde ergriffe. Ich kann Ihnen das im Augenblick nicht ausführen; aber selbst solch ein einfacher Satz wie der, daß zwei mal zwei = vier sei, hat in sich zwei Momente. Auf der einen Seite hat er in sich das Moment, lassen Sie mich es einmal so ausdrücken, daß eben wirklich zwei mal zwei = vier ist; auf der anderen Seite aber hat er notwendig auch das Moment, daß ich das denke. Denn wenn die Synthesis nicht vollbracht wird, wenn also das Kolligieren<sup>163</sup> in irgendeiner Weise nicht so vollzogen wird, daß durch diesen Akt dieses Denkens überhaupt die dabei verglichenen Zahlen zueinander in eine Beziehung treten, dann kann dem Sinn nach von diesem Satz überhaupt gar nicht geredet werden. Infolgedessen also ist die Annahme, daß die Gültigkeit von Denkgesetzen von der Entstehung des Ichs einfach unabhängig sei, damit gar nichts zu tun hätte, ganz sicher genauso falsch wie die entgegengesetzte Annahme, mit der wir uns bereits beschäftigt haben, daß die Denkgesetze und die genetischen Gesetze einfach miteinander identisch wären. Sie müssen sich vergegenwärtigen, daß nicht etwa nur eine bestimmte Fähigkeit, Dinge zu registrieren, bei den Menschen erst entsprungen ist, sondern daß die ganze Sphäre des Gedankens, in der überhaupt die Frage nach wahr und falsch zuständig ist, diese ganze Sphäre des Denkens überhaupt, als eine entsprungene gedacht werden muß, also als eine gedacht

werden muß, der das Moment der Zeit nicht äußerlich ist, sondern wesentlich inhäriert, und dadurch wird eben die Beziehung der Psychologie zu der Erkenntnistheorie doch wieder viel enger, wenn Sie so wollen, als die Erkenntnistheorie der jüngsten Vergangenheit hat Wort haben wollen, die in einer an sich sehr begreiflichen und berechtigten Reaktion auf den Psychologismus gewissermaßen in eine Art von platonischem Realismus zurückgefallen ist und für alle diese Fragen, von denen wir hier reden, gar kein Organ gehabt hat.<sup>164</sup>

Die Konsequenz aus dem, was ich Ihnen gezeigt habe, ist nun aber wiederum die, auf die ich Sie schon verschiedentlich hingewiesen habe, nämlich daß die Behauptung der absoluten Priorität eines wie immer auch gearteten Ichs, auf der der Anspruch der Erkenntnistheorie beruht, als solche nicht durchzuhalten ist, sondern daß dieses Ich selber ebenso abhängig ist von gegenständlichen Bedingungen, wie umgekehrt im Sinn der älteren Erkenntnistheorie die Gegenständigkeit abhängig ist von der Festigkeit und Identität des Ichs selber. Die Kategorie der Identität selbst ist insofern eine geschichtliche Kategorie, als sie es eigentlich ist, durch so etwas wie das Sichselbstdurchhalten des Menschen, das, daß es überhaupt zu so etwas wie dem Menschen gekommen ist, überhaupt erst ermöglicht worden ist, und wenn man mit Recht gesagt hat, daß der Satz von der Identität eigentlich kein logischer Grundsatz, sondern eine Forderung ist, ein Prinzip ist, nach dem man sich zu richten hat, damit so etwas wie in sich einstimmige und konsequente Erkenntnis überhaupt möglich ist,<sup>165</sup> dann hat man in dieser Formulierung des Identitätssatzes als eines Prinzips oder als eines Postulats ganz richtig ausgesprochen, daß es sich hier eigentlich viel mehr um ein sedimentiertes Prinzip der Selbsterhaltung, also um etwas handelt, was befolgt werden muß, damit gewissermaßen wir unseren Kopf über das Chaos der Natur ein bißchen in die Höhe strecken können, anstatt ganz darin zu versinken; daß er eigentlich nur ein Postulat ist, als daß er nun ein logisches Gesetz ausdrückt, das gilt. Wir können sagen, daß es

Kategorien wie die der Geltung nicht gibt, wofern wir nicht in einem gewissen Sinn uns nach diesem Prinzip der Identität richten, so wie es zusammenhängende Erkenntnis nicht gibt, wenn wir beliebig unter denselben Ausdrücken im nächsten Augenblick etwas anderes verstehen, wie es Irre tun. Aber diese Abhängigkeit aller Geltung davon, daß wir uns identisch verhalten, wenn ich einmal so sagen darf, daß wir also jene Vereinheitlichung vollziehen, in jedem Denkkakt noch einmal vollziehen, die geschichtlich die Bedingung unserer Existenz darstellt, das ist doch wieder etwas ganz anderes als die Unterstellung, daß dieses Prinzip der Identität ein an sich Seiendes, ein gewissermaßen Statisches, Vorgegebenes ist. Man kann dem auch die Wendung geben, daß der Mensch etwas ist, was sich in der Geschichte überhaupt erst selbst produziert hat und das mit all seinen Kategorien, selbst mit der allerformalsten, eben der der Identität, dadurch auf den geschichtlichen Prozeß zurückdeutet.<sup>166</sup>

Lassen Sie mich Ihnen noch an einem anderen Problem, an einem anderen Modellproblem zeigen, wieviel tiefer die Verflochtenheit von Psychologie und Erkenntnistheorie ist, als es die übliche These der Erkenntnistheorie darstellt, die fein säuberlich ihr transzendentes Bereich von dem bloß empirischen abtrennt. Ich habe Ihnen vorhin einiges gesagt über die Lehre von der Gestalt, die in der modernen Psychologie seit den Forschungen von Wertheimer, von Köhler und von meinem verstorbenen Lehrer Adhémar Gelb eine so sehr große Rolle gespielt hat.<sup>167</sup> Dieses Problem der Gestalt besagt nichts anderes, als daß das unmittelbar Gegebene, also das, was bei Kant durch Begriffe wie Empfindung oder auch unter Umständen Wahrnehmung, Erscheinung eines Objekts bezeichnet wird, daß das nicht, wie man früher gemeint hat, etwas ganz und gar Unqualifiziertes, etwas ganz und gar Chaotisches ist, dem wir dann erst, indem wir es denken, indem wir es uns vorstellen und durch unsere Vorstellung in Zusammenhänge bringen, so etwas wie eine Struktur aufprägen. Sondern das, was wir unmittelbar wahrnehmen, hat selber bereits eine



bestimmte Strukturiertheit,<sup>168</sup> und zwar eine Strukturiertheit nicht nur im Raum, wie man zunächst konstatiert hat, und wie es übrigens, wenn Sie wollen, bereits in der Kantischen Lehre von der Apprehension in der Anschauung angelegt ist, auf die wir zu sprechen kommen werden, wenn wir uns der »Kritik der reinen Vernunft« inhaltlich zuwenden, von der Sie in diesen allgemeinen Erwägungen übrigens viel mehr bereits erfahren haben, als Ihnen im Augenblick bewußt sein mag. Sondern, sage ich, strukturiert sind auch zeitliche Folgen in einem ganz bestimmten Sinn, es gibt also ebenso dynamische wie statische Gestalten. Eine Melodie ist also nicht etwa die bloße Folge ihrer Töne, sondern eine Art Relation zwischen diesen Tönen in der Zeit, die mehr als die einzelnen Elemente ist; infolgedessen lassen sich ja auch Melodien, wie Sie alle wissen, in andere Tonarten transponieren, ohne daß sie ihr Charakteristisches dabei im geringsten einbüßen;<sup>169</sup> und man hat daraus dann sehr differenzierte Theorien von bewegten Gestalten abgeleitet und ist in der Einsicht in diese Verhältnisse außerordentlich weit gelangt.<sup>170</sup> Nun, dieser Befund, der – wenn Sie wollen – ein empirischer Befund ist, ist doch trotz seines empirischen Wesens für die Erkenntnistheorie von einer außerordentlichen Wichtigkeit. Denn wie auch immer die Erkenntnistheorie zu der Empirie stehen mag, so viel jedenfalls ist gewiß, daß sie nur dann ihre Lehre von dem Bewußtsein als der konstitutiven Bedingung aller wirklich formenden, artikulierenden Erkenntnis durchhalten kann, wenn sie nicht konzedieren muß, daß das primär Gegebene ein bereits in irgendeiner Weise Geformtes ist. Sie finden das in der »Kritik der reinen Vernunft« immer wieder in den stets wiederholten Beteuerungen von Kant, daß wir darüber, wie Dinge an sich seien, eben gar nichts wissen könnten, sondern daß wir nichts anderes als Empfindungen hätten und daß wir diese Empfindungen überhaupt erst durch unsere Spontaneität und allerdings auch dadurch, daß sie uns überhaupt als Momente unserer Anschauung in unserem Bewußtseinsleben gegeben sind – daß wir dadurch erst aus ihnen etwas machen. Also mit

anderen Worten: Die These des Idealismus – und ich hoffe, Ihnen zeigen zu können, daß eigentlich alle Erkenntnistheorie ihrem Ansatz nach wesentlich idealistisch sein muß – ist eigentlich die, daß der Gegenstand ein aus einem mehr oder minder Unbestimmten erst durch Subjekt, durch Geist Geschaffenes sei. Das beruht auf der empirischen Annahme, auf der aus der Erfahrung gezogenen Behauptung, daß eine solche Strukturiertheit des ›Materials‹, aus dem wir unsere Erkenntnisse bilden, eigentlich nicht vorliege; daß das Material ein so Unbestimmtes sei, daß wir eigentlich von dem Material überhaupt nichts sagen können, weil es ein solches Material unabhängig von unserer Reflexion darauf gar nicht gibt. Wenn die Ergebnisse, die die sehr verzweigte Wissenschaft von der Gestalt innerhalb der letzten vierzig Jahre – es ist vielleicht noch länger her – gezeitigt hat, zutreffen, dann kann diese Voraussetzung der Erkenntnistheorie von der unstrukturierten Beschaffenheit des sogenannten Materials unserer Erkenntnis nicht mehr durchgehalten werden, sondern dann ist es so, daß bereits das, was im Sinn der Hierarchie der üblichen Erkenntnistheorie das Allerunmittelbarste ist, also die primären sinnlichen Phänomene, in sich selber bereits eine bestimmte Strukturiertheit hat. Diese Strukturiertheit nun ist zwar ohne Frage auch eine durch Bewußtsein vermittelte, das heißt, wenn diese Gestalten nicht unsere Bewußtseinsgestalten wären, dann würden wir von ihnen ein Wissen schlechterdings überhaupt nicht haben, es steckt also insofern auch Subjekt, Bewußtsein in ihnen drin, aber das ist doch zunächst eine äußerst formale Tatsache, der gegenüber die Aussage viel mehr bedeutet, viel weiter geht, daß nun inhaltlich das, worauf wir angeblich erst etwas aufbauen, das sogenannte Material, das ja auch immer bereits schon etwas subjektiv Vermitteltes ist, sich als ein bereits Strukturiertes erweist. Mit anderen Worten also: Wir können angesichts dieser Ergebnisse der Psychologie nicht so, wie es vor der Ausbildung der Gestalttheorie der Fall gewesen ist, ganz naiv die Welt in ein Chaos einteilen auf der einen Seite, und in eine Ordnung, die wir aufgeprägt ha-

ben,<sup>171</sup> sondern wir müssen schon sagen, daß das Primäre, woran unsere Ordnungsfunktion sich betätigt, zwar von uns ein Konstituiertes ist, das heißt, etwas ist, was immer auch Bewußtsein, was immer auch Subjekt ist, zugleich aber auch bereits ein Objektives, also etwas, was uns mit einer bestimmten Struktur gegenübertritt, die wir nicht einfach brechen können, die wir nicht einfach mit der Gewalt unserer Kategorisierungen nach Belieben in unsere Ordnungsschemata übersetzen können, sondern nach der wir uns selbst in einem bestimmten Sinn auch bereits zu richten haben. Mit anderen Worten also: Hier hat in der Tat die Psychologie an einer Stelle, an der auch die Erkenntnistheorie an Psychologie, nämlich zunächst einmal an den Ausgang von dem, was uns gegeben ist, sich gebunden weiß, also an einer für die Erkenntnistheorie verbindlichen Stelle erwiesen, daß der Gedanke der reinen Erzeugung des strukturierten Gegenstandes aus dem Geist nicht durchführbar ist, sondern daß in diesem strukturierten Gegenstand immer sowohl selber auch ein bereits strukturiertes Gegenständliches ist, nie bloß das, was unser Bewußtsein davon behauptet. Ich möchte hinzufügen, daß die Gedanken, die allgemein erkenntnistheoretischen oder, wenn Sie wollen, metaphysischen Gedanken, die ich daran anschließe, daß nämlich unsere Bewußtseinsformen ebenso abhängen von der inhaltlichen spezifischen Geprägtheit des Gegenstandes wie umgekehrt, daß das Gedanken sind, die auf dem Standpunkt eines höheren, eines in sich durchreflektierten Idealismus, nämlich bei Hegel, in vollem Umfang bereits entwickelt gewesen sind, längst ehe man an so etwas wie Gestalttheorie gedacht hat, daß aber genau an dieser Stelle nun die einzelwissenschaftlichen Ereignisse in der Tat das vindiziert haben, was die große philosophische Spekulation hier einmal behauptet hat.<sup>172</sup> – Sie sehen also, daß, sosehr die Momente der Psychologie und der Erkenntnistheorie ineinander verflochten sind, daß selbst solche Prinzipienfragen äußerster Relevanz, wie nach der Objektivität oder bloßen Subjektivität des Gegenstandes, also mit anderen Worten: die Frage Idealismus oder

Realismus, daß die nicht etwa indifferent sind gegenüber der Psychologie, daß für sie nicht die Psychologie ein ἀδιάφορον bedeutet,<sup>173</sup> sondern daß im Gegenteil diese sogenannten Prinzipienfragen, diese apriorischen Fragen der Erkenntnistheorie selber eben doch auch von der sogenannten Psychologie mit abhängen.

Ich möchte hier zum Schluß der Vorlesung Ihnen noch einen Gedanken sagen, den ich Sie festzuhalten bitte, weil ich in einer der nächsten Stunden, wenn ich dazu gelangen werde, Ihnen so etwas wie die allgemeine Struktur oder Topologie oder Utopologie der Erkenntnistheorie zu entfalten, Ihnen einen entgegengesetzten Gedanken exponieren muß, und damit es Ihnen mit diesem entgegengesetzten Gedanken nicht zu leicht wird, halten Sie bitte das fest: Ich sagte Ihnen eben, und ich möchte Sie bitten, das zu generalisieren, also das etwas weiter zu denken, als ich es Ihnen bloß hier an diesem Punkt bezeichnet habe – ich sagte Ihnen eben, daß die Erkenntnistheorie, auch wo sie schlechthinige Gültigkeit und Erfahrungsunabhängigkeit behauptet, ja selber doch auch nie von dem Moment der Erfahrung ganz loskommt, daß sie also immer – zum Beispiel überall dort, wo sie Aussagen über Anschauung, über das Wesen der Anschauung macht – doch auch in irgendeiner Weise an Momente gebunden ist, die selber empirische Momente sind, aber ohne die nun in der Tat so etwas wie Bewußtsein als des Mediums der Erkenntnistheorie überhaupt nicht vorgestellt werden kann. Die Erkenntnis hat entweder stillschweigend diesen Bodensatz des Empirischen, diesen Rest des Empirischen mitgeschleppt, wie Kant, oder sie hat dann in ihrer sophisticated, in ihrer bis zum letzten durchreflektierten Form das auch in sich aufgenommen, zum Beispiel wiederum bei Husserl, wo dann der Begriff des kontingenten Apriori sich findet, das heißt, daß es bestimmte apriorische, also schlechterdings und notwendig geltende Momente gibt, die ihrerseits doch von der Empirie überhaupt gar nicht abgetrennt werden können.<sup>174</sup> Ich möchte Sie zum Schluß nur noch darauf hinweisen, daß natürlich,

wenn die Erkenntnistheorie, deren ganze Bewegung ja überhaupt keinen anderen Impuls hat als die Emanzipation von der Kontingenz, also die Überwindung des Problems der Zufälligkeit dessen, was dem Immanenzbereich fremd gegenübersteht – daß wenn die Erkenntnistheorie selber bereits zugestehen muß, daß sie um dieses Moment gar nicht ganz herumkommt, daß ihr Apriori selber, wenn Sie so wollen, auf einem nicht apriorischen Moment beruht, einem Moment, das ebensogut anders sein könnte, daß sie dann gewissermaßen ihren eigenen Wechsel zu Protest gibt und daß sie dann in sich selber jene Tendenz zum Scheitern hat, die in Wahrheit aufzudecken die Aufgabe einer dialektischen Erkenntnistheorie wäre.<sup>175</sup> Ich werde die Betrachtungen über Psychologie das nächste Mal zu Ende führen, und zwar, indem ich Ihnen einiges sage über das Problem des Unbewußten, die Erkenntnis des Unbewußten, worüber etwas zu erfahren Sie ja alles Recht haben, und schließlich über die sehr damit zusammenhängende Rolle des psychologischen Einzelindividuums, und werde dann übergehen zu dem Problem von Erkenntnistheorie und Metaphysik.

## 9. VORLESUNG

5. 12. 1957

Ich möchte heute die Betrachtungen der sogenannten psychologischen und der sogenannten erkenntnistheoretischen Sphäre an einigen Modellen zu Ende bringen. Sie werden sich erinnern, daß ich Ihnen in der letzten Stunde etwas gesagt hatte über das Verhältnis der sogenannten Gestalt, also die Tatsache, daß das unmittelbar Gegebene bereits ein Strukturiertes sei, zu dem Problem des Idealismus. Und ich hatte dabei, vorsichtig ausgedrückt, die Folgerung erreicht, daß, wenn bereits die unmittelbaren Gegebenheiten selber, die Phänomene, und nicht erst die durch unseren kategorialen Mechanismus hindurchgefilterten Dinge etwas Strukturiertes sind, daß damit die Annahme des Idealismus, daß die Formen der Gegenstände unserer Erkenntnis ein Produkt unserer Subjektivität seien, zum mindesten an einem wesentlichen Punkt, nämlich an dem Punkt hinfällig geworden sind, an dem man die Hypothese des sogenannten Materials in der Erkenntnistheorie zu machen pflegt, wobei ja eben der Begriff des Materials selber schon beinhaltet, daß dies Material nicht ein vom Bewußtsein Erzeugtes, sondern ein Daseiendes, ein Stück Faktizität sei, so daß die Bestimmung dieses Materials von dem in der psychologischen Analyse vorfindlichen nicht wohl abgetrennt werden kann.

Ich möchte nun im Zusammenhang damit einen Schritt weitergehen in Richtung darauf, daß die übliche Vorstellung der Erkenntnistheorie von dem Bewußtsein, also von der Immanenz der Tatsachen, der Tatsachen des Bewußtseins, die miteinander zusammenhängen, die einen sinnvollen Zusammenhang bilden, daß diese Annahme in der üblichen Form außerordentlich schwierige Probleme enthält. Ich möchte Sie nämlich hier zunächst aufmerksam machen auf das Problem des Unbewußten. Die gesamte Erkenntnistheorie ist nach ihrer psychologischen Seite hin, also soweit sie die Gegenstände der Erkenntnis aufbaut auf Tatsachen des Bewußtseins, eben

damit eine Bewußtseinspsychologie, das heißt, sie denkt die Gegenstände, die unmittelbaren Gegebenheiten unseres Bewußtseins stets eben als bewußte Tatsachen. Das ist für diese Auffassung eine Tautologie; Erlebnis sein oder etwas gegeben haben oder phänomenal dasein, und Bewußtsein sind, wie die erkenntnistheoretischen Lehren der verschiedensten Nuancen immer wieder hervorgehoben haben, eigentlich äquivalente Ausdrücke,<sup>176</sup> und im Sinn dieser Anschauung ist die Rede von unbewußten Erlebnissen eigentlich ein Nonsens, weil der Begriff des Bewußtseins und der Begriff des ›ein Erlebnis haben oder Erlebnisse haben‹ einfach gleichgesetzt werden.<sup>177</sup> Nun hat die Psychologie in ihrer exponiertesten und spekulativ kühnsten, und ich möchte sagen, auch in ihrer produktivsten Gestalt, nämlich in der Gestalt der Freudischen Psychoanalyse, die ja leider immer noch in Deutschland unbekannt ist und die zu Unrecht für überholt gilt zugunsten von revisionistischen Schulen, die dieser Theorie die Fangzähne ausgebrochen haben<sup>178</sup> – diese Freudische Theorie hat die Annahme von unbewußten Erlebnissen und im Zusammenhang damit von einem unbewußten Reservoir überhaupt ins Zentrum gerückt. Dieser Anschauung zufolge ist es so, daß der Zusammenhang des Seelischen eigentlich in einem überwältigenden Maß überhaupt unbewußt ist und daß er nur gewissermaßen eine kleine Haut, eine kleine Außenschicht hat, die sich der Realität zukehrt und die als bewußt angesprochen werden kann.<sup>179</sup> Darauf ist zunächst einmal erkenntnistheoretisch, und ich berühre damit sozusagen eine erkenntnistheoretische Rechtsfrage gegenüber der Psychologie, das Problem zu stellen, woher wir eigentlich das Recht haben, von unbewußten Erlebnissen zu reden, denn wenn sie unbewußt sind, dann wissen wir ja eben nichts von ihnen, und wie kommen wir dann dazu, sie überhaupt zu unterstellen, wo doch scheinbar Bewußtsein und Gegebensein, so wie es die ganze Tradition des psychologisch-erkenntnistheoretischen Denkens lehrt, miteinander identisch sind. Darauf hat zunächst die psychologische Theorie, von der ich eben ge-

sprochen habe, die Antwort gegeben, daß wir aufgrund von bestimmten Beobachtungen, die wir im Seelenleben machen, gezwungen werden, anzunehmen, daß es irgendwelche unbewußten Tatsachen gibt, und zwar handelt es sich dabei zunächst einfach darum, daß gewisse psychologische Störungen auftreten, die auf irgendwelche Dinge zurückgehen, die, wenn wir versuchen, ihrer uns durch Erinnerung<sup>180</sup> zu versichern, auf eine Art Leerstelle führen, also auf einen Punkt führen, an dem wir nicht weiter ein und aus wissen, und nur durch eine ganz bestimmte psychologische Technik und unter Umständen auch durch erhebliche Anstrengungen gelingt es uns dann, diese Leerstelle auszufüllen; mit anderen Worten: uns an diese Erlebnisse zu erinnern, die latent gewesen sind und von denen wir daher sagen können, daß sie uns jetzt unbewußt seien. Nun, daß man etwas vergißt, das ist zunächst keine große Entdeckung, daraus würde nicht viel zu machen sein. Aber die Theorie, um die es sich handelt, geht darüber wesentlich hinaus, indem sie nämlich behauptet, daß diese Bewußtseinstatsachen, diese Bewußtseinsinhalte, obwohl sie mir jetzt nicht mehr bewußt sind, in meinem Leben eine außerordentlich große Rolle spielen, das heißt, es treten gewisse psychische Störungen, zunächst die sogenannten Neurosen, auch etwa bestimmte, nicht auf nähere Gründe zurückführbare Angstzustände oder gewisse hysterische Symptome, also irgendwelche auch psychosomatische Phänomene [auf]. Die gehen darauf zurück, daß in irgendeiner Weise gerade die Erlebnisse, die unbewußt sind, doch in meinem Seelenleben eine bestimmte Rolle spielen, und im Augenblick, wo es gelingt, diese erinnerten unbewußten Tatsachen zu aktualisieren, verschwinden, dieser Theorie zufolge, die Symptome; und man kann wohl sagen, daß immerhin auch bei größter Skepsis gegen die Heilerfolge dieser Theorie ein hinlängliches großes Corpus von Erfahrungen vorliegt, um zu rechtfertigen, daß an dieser Annahme von der dynamischen Wirksamkeit der unbewußten Tatsachen auch jetzt noch, daß da in der Tat etwas dran ist. Daraus folgt nun mit einiger Strenge, daß man von unbewuß-



ten Tatsachen des Seelenlebens in der Tat sprechen muß und nicht einfach in dem Sinn des vergessenen Vergangenen, sondern in dem Sinn, daß Kräfte wirksam sind, gegenwärtig, die mir im gegenwärtigen Bewußtsein nicht bewußt sind. Und wir kommen zur Konstatierung dieser Tatsachen aufgrund eben jenes wissenschaftlichen Verfahrens, das indirekt, auch wo eine unmittelbare Beobachtung nicht möglich ist – und das Unbewußte läßt sich ja nicht unmittelbar beobachten, nicht etwa durch Introspektion unmittelbar ergreifen –, daß man dann doch aufgrund beobachteter, gesetzmäßiger, regelhafter Zusammenhänge dazu gelangt, die Existenz solcher Kräfte zu supponieren; und wenn man das zusammenbringt mit der viel generelleren psychologischen Unterstellung, daß unser Seelenleben wesentlich Triebleben ist, »Es« ist, wie es bei Freud heißt,<sup>181</sup> und daß in diesem Seelenleben das bewußte Leben in der Tat einen nur recht geringen Raum einnimmt, dann gewinnt dadurch diese Gesamtannahme, die sogenannte Libidotheorie, die Konstruktion dieser unbewußten Tatsachen, eine erhebliche Bedeutung.

Es ist zunächst, könnte man sagen, gar nicht widersinniger in einem erkenntnistheoretischen Sinn von unbewußten Erlebnissen oder unbewußten Tatsachen zu reden, wie es sinnwidrig wäre, bei einem Bau etwa, dessen Konstruktion man genau kennt, bei dem man aber an bestimmte Strebebögen oder irgendwelche anderen architektonischen Details nicht herankommt, aufgrund des funktionellen Zusammenhangs, in dem die einzelnen Teile eines solchen Bauwerks zueinander stehen, zu supponieren, zu postulieren, daß es eben jene nicht sichtbaren Momente, jene nicht sichtbaren Elemente dieses Bauwerks doch geben müsse. Durch diese sehr strikte Annahme wird nun, so paradox das erscheinen mag, erschüttert, was für die Erkenntnistheorie zunächst einmal die selbstverständliche Annahme ist, nämlich daß das Bewußtseinsleben gleichbedeutend mit bewußten Tatsachen sei. Es zeigt sich eben, daß als Potentialitäten unbewußte Tatsachen genauso darin vorkommen können, genauso ihre Rolle darin

spielen können, wie wir in der dinglichen Welt ebenfalls von der Existenz von solchen Momenten reden können, die uns unmittelbar phänomenal nicht gegeben, nicht unmittelbar phänomenal einsichtig sind.<sup>182</sup> In der Tat haben wir allen Grund, und dieser Gedanke findet sich im übrigen bei Kant auch bereits angedeutet, unser Seelenleben auch in einem gewissen Sinn als eine Dingwelt uns vorzustellen. Unser Seelenleben besteht nicht aus reiner Aktualität, nicht aus reinem lebendigem Vollzug, sondern durch das sehr komplizierte Ineinanderspielen von gegenwärtigem Erleben, von Erinnern, von Vergessen, und durch die unendlichen psychischen Triebkräfte, dynamischen Momente, die gerade in dem Vergessen investiert sind, haben wir das größte Recht, beim Seelenleben anzunehmen, daß es darin auch – ich möchte sagen – gewisse Vergegenständlichungen gibt, gewisse Strukturen gibt, die eine relative Festigkeit und Konsistenz unabhängig von unseren aktuellen Gegebenheiten und Erfahrungen haben und die wir sogar in einer ähnlichen Weise für die Ursache unserer Erscheinungen halten dürfen, wie wir in der Dingwelt die Dinge, die einzelnen Dinge, soweit sie gesetzmäßige Zusammenhänge der Phänomene sind, als Ursachen der einzelnen Phänomene dieser Dinge bezeichnen dürfen. Es hat einmal in der Tat einen Philosophen – ich glaube, es war ein Schüler von Max Scheler namens Haas – gegeben, der diesen Gedanken von der psychischen Dingwelt außerordentlich ausgeführt hat,<sup>183</sup> wobei ich im Augenblick offenlassen möchte, ob in der Tat so etwas wie ein in sich beständiges Seelenleben, also die Bildung eines festen Ichs, ohne diese Bildung von dinghaften Strukturen innerhalb des Seelenlebens überhaupt möglich ist oder ob gerade diese Verdinglichungen selber gewissermaßen Narben sind, ob sie Verhärtungen sind, an denen sich zeigt, daß wir in der reinen Aktualität nicht auskommen, das heißt, daß uns gegenüber der reinen unmittelbaren Verwirklichung unserer Triebe und dessen, worauf wir gegenwärtig gerichtet sind, irgendwelche Hemmungen entgegengetreten, die dann die Zeitdimension unserer Erlebnisse in

einer solchen Weise hereinziehen, hereindrängen, daß dann in der Tat eine Art von psychologischem Äquivalent oder psychologischem Analogon zustande kommt, zu dem, was man gemeinhin in der Körperwelt mit Dingwelt bezeichnet.<sup>184</sup> Es ist übrigens in diesem Zusammenhang recht interessant, daß gerade die psychologische Schule, von der ich hier spreche, die Psychoanalyse, den Begriff des Komplexes eingeführt hat,<sup>185</sup> der ja auf dieses Dinghafte sehr deutlich hinweist, also bestimmte Verhärtungen, Verfestigungen von Erlebniszusammenhängen, die dann gegenüber der reinen Aktualität unseres Jetzt- und Hierseins sich störend bemerkbar machen und eine Art Kausalität sui generis ausüben, der wir dann und meist im Widerspruch zu unserem eigenen bewußten Leben erliegen. Ich glaube, ich habe Ihnen damit zunächst einmal wenigstens einigermaßen plausibel die üblichen erkenntnistheoretischen Einwände gegen die Unterstellung eines Unbewußten aufgelöst. Man kann aber darüber wahrscheinlich doch noch, ohne eine allzu kühne Extrapolation zu wagen, hinausgehen, indem man nämlich sagt, daß das Unbewußte nicht nur vergessene, nicht aktuelle, sondern durch irgendwelche psychologischen Mechanismen verdrängte vergangene bewußte Tatsachen sind, wie es etwa bei den Traumata, also den Verwundungen unseres Seelenlebens der Fall ist, sondern daß darüber hinaus es auch ganze Schichten in unserem Seelenleben gibt, die gewissermaßen vor der Bildung unseres Ichs überhaupt liegen, die, wenn Sie so wollen, diesseits der Dynamik, diesseits des Antagonismus von bewußt und unbewußt liegen und die ebenfalls auch in unser bewußtes Leben hineinwirken und die wir ebenfalls als bestimmende Momente unseres eigenen bewußten Lebens auszusprechen haben. Es ist im übrigen so, daß vermutlich für die Gesamtstruktur unseres Seelenlebens diese Schicht, die ontogenetisch der Konstitution des bewußten Ichs vorangeht, sogar von einer noch entscheidenderen Bedeutung ist als die einzelnen verdrängten, also in einem psychodynamischen Sinn vergessenen Tatsachen unseres Bewußtseinslebens, von denen wir in so viel-

fältiger Hinsicht uns abhängig wissen.<sup>186</sup> – Freud ist ja darüber noch beträchtlich hinausgegangen, indem er geglaubt hat, auf eine ganze Schicht hinweisen zu dürfen, die man gar nicht mehr ontogenetisch fassen kann, sondern nur phylogenetisch, also als Erbschaft der gesamten Gattung Mensch, die für unser Seelenleben ebenfalls fundamental sei, nämlich das archaische Erbe, jene archaischen Bilder, die Freud sehr eindringlich beschrieben hat und aus deren Entdeckung dann später Jung seine gesamte Theorie gemacht hat. Aber das nur nebenbei.<sup>187</sup>

Aber ich möchte jetzt gar nicht so sehr mich um das erkenntnistheoretische Problem kümmern. Obwohl ich glaube, Ihnen wenigstens so viel gezeigt zu haben, daß die übliche rationalistische oder szientifisch oberflächliche Abfertigung der Theorie des Unbewußten damit, daß es ja so etwas wie unbewußte Erlebnisse überhaupt nicht geben könne ex definitione – obwohl ich glaube, das einigermaßen zwingend widerlegt zu haben, ist in dieser Vorlesung mein Interesse gar nicht so sehr darauf gerichtet als auf die genau komplementäre Fragestellung, nämlich die, was nun diese Entdeckung des Unbewußten für eine Konsequenz für die Erkenntnistheorie selber hat. Und damit, glaube ich, komme ich wieder zu einem Punkt, durch den der übliche Ansatz der Erkenntnistheorie, soweit er mit psychologischen Motivationen rechnet, sich als unzulänglich erweist. Die übliche Erkenntnistheorie setzt Bewußtseinsleben, überhaupt psychisches Leben, Tatsachen meines Bewußtseins, mit Bewußtsein im Sinn von Elementen der Erkenntnis, also von entweder aktuellen sinnlichen Data oder Denkvorgängen gleich. Nehmen Sie nun an, die Theorie des Unbewußten trifft zu und der Nachweis, daß es so etwas wie unbewußte Erlebnisse tatsächlich gibt und gar daß sie eine größere Rolle spielen als die einzelnen Bewußtseinstatsachen, das trifft zu, dann folgt daraus, so will mir scheinen, doch recht zwingend, daß die behauptete Lehre von dem Vorrang des Bewußtseins gegenüber dem Seienden und die Behauptung, daß das Seiende selber vom Bewußtsein konstituiert sei, dann unendlich viel von ihrer Plausibilität

verliert. Weil wir nämlich aufgrund einer immanenten Analyse des Bewußtseins und seines Zusammenhanges selber dazu kommen, den Geltungsbereich dieses Bewußtseins einzuschränken. Wenn wir also den Zusammenhang des Bewußtseins analysieren, und das ist, möchte ich sagen, das dialektische Salz der Betrachtung, die ich eben mit Ihnen angestellt habe, dann gelange ich dabei zu der Annahme, daß ich mit eben dieser Setzung von bewußten Tatsachen nicht auskomme, sondern daß sie in einem Funktionszusammenhang stehen zu unbewußten Tatsachen. Mit anderen Worten also: daß sie selber gar nicht ein Letztes sind, sondern daß sie selber auch in einen viel weiteren Umkreis hereingehören, in dem sie gewissermaßen nur einen Spezialfall, einen relativ beschränkten Spezialfall bilden; was Sie im übrigen erinnern mag an das, was ich Ihnen in der vorigen Stunde sagte im Zusammenhang mit dem Problem des Ichs als eines selber bereits Entsprungenen, das als ein solches Entsprungenes schlechterdings nicht als Sphäre, als Seinssphäre absoluter Ursprünge bezeichnet werden kann. Wenn ich einmal gesehen habe, daß eine Analyse der sogenannten Bewußtseinstatsachen dazu führt, daß der Begriff des Bewußtseins, unter den diese Tatsachen subsumiert werden, an sie selber nicht heranreicht, sondern daß sie selber wesentlich abhängig sind von sogenannten unbewußten Tatsachen, dann kann ich auch nicht mehr behaupten, daß das Seiende selber aufgrund dieses Bewußten komponiert sei, weil das Bewußte selber ja, wenn Sie wollen, Resultat oder – vorsichtiger gesagt – nur ein Moment innerhalb des seelischen Kräftespiels überhaupt darstellt. Mit anderen Worten also: Eine Erkenntnistheorie, welche glaubt die Welt aufbauen zu dürfen aufgrund der Gegebenheiten des Bewußtseins und an diesen Gegebenheiten etwas Letztes zu haben, ist deshalb dogmatisch, weil dieses Letzte, die Tatsachen des Bewußtseins, wovon sie glaubt ausgehen zu dürfen, selber gar nichts Letztes ist, sondern nur ein Moment in einem unvergleichlich viel komplexeren, ganz anders gearteten Zusammenhang, in dem Bewußtsein im prägnanten Sinn von

etwa: Empfindung haben oder Denken – und das sind ja die beiden Grundbegriffe, mit denen Bewußtsein für die herkömmliche Erkenntnistheorie definiert wird – sich in gar keiner Weise erschöpft. Mit anderen Worten also: Die fortschreitende phänomenologische Analyse dessen, was wir gemeinhin Ich nennen, führt uns dazu, daß dieser Begriff des Ichs selber etwas außerordentlich Problematisches in dem Sinn auch ist, daß die Funktion, durch die es gemeinhin definiert wird, nämlich die Funktion des Bewußtseins, in Wirklichkeit gar nicht ausreicht, es zu erklären, und darin nur eine relativ untergeordnete Rolle spielt. Und damit entfällt selbstverständlich der Rechtsgrund dafür, daß ich dieses Ich als etwas so Festes, Eindeutiges und Strukturiertes ansehe.

Wenn ich Ihnen in einer der letzten Stunden vielleicht etwas rätselhaft, vielleicht etwas kryptisch angedeutet habe, daß die übliche These der Erkenntnistheorie von der Einheit des Bewußtseins etwas Problematisches sei,<sup>188</sup> dann können Sie das nach dem, was ich Ihnen nun psychologisch referiert und allerdings zugleich weit über das Maß dessen hinaus interpretiert habe, was die Tiefenpsychologie an dieser Stelle zu sagen pflegt – wenn Sie sich also an diese Aussagen erinnern, dann können Sie sie vielleicht jetzt etwas genauer, etwas konkreter verstehen. Wir sind deshalb nicht berechtigt, von einer Einheit des Ichs ungebrochen so zu reden, wie es in dem formellen Sinn geschieht, in dem alle meine Erlebnisse eben meine Erlebnisse sind, weil in Wirklichkeit dieses Ich sich psychodynamisch aus einander entgegengesetzten Kräften, also aus den Kräften des Unbewußten, des nicht bewußten oder des verdrängten Triebes und andererseits dem Ich, also den nach außen gewandten und zugleich in sich selbst reflektierten, vollständig gegenwärtigen Momenten zusammensetzt; und diese Komplexität, um nicht zu sagen: dieser antagonistische Charakter, den das Ich in sich selbst besitzt, dieser Charakter führt eben dazu, daß wir von einer Einheit in einem strengen Sinn nicht reden können. Sie alle wissen ja, daß es Geisteskrankheiten gibt, bei denen diese Einheit in der Tat gesprengt wird,

nicht mehr existiert; bei den Schizophrenen von Einheit des Bewußtseins zu reden ist wohl unsinnig, obwohl auch bei einem Schizophrenen noch, formal betrachtet, alle seine Erlebnisse Erlebnisse eben dieses Schizophrenen sind. Ich möchte einfügen, daß die populäre Vorstellung von dem Schizophrenen als von einem Menschen mit einer mehrfachen Persönlichkeit sehr oberflächlich ist; es gibt in der Tat auch einzelne solcher Fälle, ich will das nicht leugnen, aber für das Phänomen der Schizophrenie sind sie nicht charakteristisch. Das, worum es sich bei allen Psychosen, also bei allen eigentlichen Geisteskrankheiten handelt, ist vielmehr, daß eben diese Sphäre des Unbewußten – von der ich Ihnen gesagt habe, daß sie ihrem psychodynamischen Inhalt nach weit mächtiger, weit größer ist als die Sphäre unseres bewußten Ichs – aufgrund von Entscheidungen, die sich innerhalb bestimmter psychischer Konflikte abspielen, das Ich gewissermaßen überflutet, so daß das Es, also die Triebmomente über die Dämme dieses Ichs und die recht dünne, in sich konsistente Sphäre des Bewußtseins hinausdrängen, so daß es eben zu jener Einheit, zu jenem in sich selbst stimmigen Zusammenhang des Bewußtseins, den die übliche Erkenntnistheorie voraussetzt, hier in der Tat gar nicht mehr kommt.<sup>189</sup> Insofern ist die Schizophrenie, wie übrigens schon verschiedentlich, unter anderem auch von dem früheren Karl Jaspers bemerkt worden ist, eine erkenntnistheoretisch außerordentlich bemerkenswerte und relevante Tatsache, weil eben, daß wir sie beobachten können, uns beweist, daß wir mit der üblichen, selbstverständlichen Unterstellung von in sich eindeutigem, ungebrochen zusammenhängendem, mit sich selbst identischem Bewußtsein eigentlich gar nicht operieren können, so daß es also auch sinnlos wird, nun die Welt aus diesem Bewußtsein zu komponieren, innerhalb deren es selber doch offensichtlich nur einen so problematischen und fragwürdigen Raum einnimmt.<sup>190</sup>

Lassen Sie mich zum Schluß nur noch andeuten, daß es auch von einer erheblichen erkenntnistheoretischen Relevanz ist, wenn, wie ich Ihnen in einer früheren Stunde sagte,

das Subjekt der Erkenntnis mit dem psychologischen Subjekt nicht gleichgesetzt wird. Also mit anderen Worten: Die Vernunft, mit der ich irgendeinen allgemeinen Satz als vernünftig einsehe, ist nicht dasselbe wie die psychologische Beschaffenheit meines individuellen Denkens oder des individuellen Denkens von irgendeinem einzelnen von Ihnen. Sondern, Sie erinnern sich an meine Formulierung, das eigentlich logische allgemeine Subjekt, das Sie gewohnt sind als das konstitutive Subjekt von Erkenntnis überhaupt anzusprechen, das ist in Wirklichkeit ein gesamtgesellschaftliches Subjekt; wir sind gleichsam nur die Träger dieser intersubjektiven gesamtgesellschaftlichen Ichlichkeit, dieser gesamtgesellschaftlichen Realität, und wir sind als einzelne konkrete Individuen gar nicht unmittelbar identisch mit jener Vernunft<sup>191</sup> – eine Tatsache im übrigen, die sich bewährt im Sinn der Betrachtungen, die ich soeben gerade angestellt habe, denn das einzelmenschliche Individuum zeigt sich ja so sehr von diesen irrationalen, diesen unbewußten Momenten bestimmt, und sie reichen so tief auch in seine Denkpsychologie, in sein individuelles Denken hinein, daß es völlig frevelhaft und unsinnig wäre, nun das Denken irgendeines einzelnen Menschen mit der Vernunft schlechthin zu identifizieren. Soviel ist, würde ich denken, gesunder Menschenverstand und wird sich schwer bestreiten lassen. Aber ich meine doch, es geht hier, wie meistens mit dem gesunden Menschenverstand, daß er eigentlich nicht die ganze Wahrheit sagt. Denn es wird ja dabei im Grunde stillschweigend unterstellt, daß es Leistungen der Erkenntnis überhaupt nur soweit gibt, wie sie Leistungen dieser gesamtgesellschaftlichen Vernunft, jener Vernunft also sind, die ich einmal einen Augenblick als die logische Vernunft bezeichnen darf, also die Vernunft, die durch die Geltung von allgemeinen logischen Grundsätzen charakterisiert wird. Nun zeigt uns aber – und ich glaube, ich habe an einer früheren Stelle der Vorlesung darauf aufmerksam gemacht,<sup>192</sup> aber Sie werden das jetzt wahrscheinlich viel besser verstehen können –, es zeigt uns unsere Erfahrung, daß unsere Erkenntnis sich kei-



neswegs erschöpft in dieser Leistung der allgemeinen logischen Vernunft. Sondern es ist vielfach so, daß es ganze Schichten gibt, ganze Schichten der Erfahrung, die uns eigentlich nur zufallen gerade vermöge unserer Individuation und durch unsere Individuation hindurch; daß es unendlich viele Bereiche gibt, in denen wir nur dann wirklich etwas wahrnehmen können, etwas erkennen können, wenn wir uns dabei als ganze Menschen, mit allem was wir an Erfahrung, an Trieb, an Regungen haben, in diese Erkenntnis selber einsetzen, anstatt daß wir von uns abstrahieren und uns zu solchen allgemeinen Subjekten machen. Das ganze Bereich dessen, womit es Ästhetik zu tun hat, ist offensichtlich an diese Art von Erfahrung, bei der es des Einsatzes der Gesamtperson mit all ihrer Komplexität und nicht dieser abstrakten Allgemeinheit bedarf, gebunden. Wirkliche psychologische Erfahrung ist von derselben Dignität. Wir können einen anderen Menschen verstehen im Grunde nur insoweit, wie wir uns mit ihm als einem ganzen Menschen identifizieren, das heißt genauso spezifisch, genauso sehr ein Besonderes sind wie dieser andere Mensch auch, und es gibt auch ganze Zusammenhänge innerhalb des Gesellschaftlichen, für die das gleiche gilt.

Ich möchte nur wenigstens die Perspektive andeuten, die dieses scheinbare Paradoxon hat. Wenn wir eine Sekunde einmal unterstellen, und vielleicht sind Sie mir darin gefolgt, diese Unterstellung mir abzunehmen, daß in der Tat das logische Subjekt gleichbedeutend ist mit einer Art von gesellschaftlichem Gesamtsubjekt, dann würde das ja eigentlich voraussetzen, wenn die Erfahrungen, die Erkenntnisse dieses Gesamtsubjekts die Wahrheit sein sollten, daß dieses gesellschaftliche Gesamtsubjekt wirklich widerspruchlos in sich die Interessen der einzelnen Individuen vereint. Das ist aber nicht der Fall. Das heißt, die Welt, in der wir bis heute leben, ist eine Welt, die wesentlich dadurch gekennzeichnet ist, daß immer wieder zwischen den Interessen der Gesamtheit und den Interessen der einzelnen Individuen die schwersten Probleme und Widersprüche aufkommen, und – möchte ich hinzufügen – diese

Dialektik ist von der Art, daß sie sich nicht eindeutig nach dem Recht oder Unrecht einer der beiden Seiten ohne weiteres auflösen läßt. Zu unterstellen, daß dabei etwa das Gesamtgesellschaftliche als das gesetzmäßige recht und das Individuum als das Zufällige unrecht hätte, ist eine sehr gefährliche Annahme, denn zu jenem Gesamtgesellschaftlichen kommt es ja nicht, indem die Momente der Subjektivitäten, der Einzelsubjektivitäten in es hineingenommen werden, sondern was von den Einzelsubjektivitäten abstrahiert wird, was von ihnen weggelassen wird, das ist keineswegs nur das Zufällige, sondern es ist immer auch gerade das, was der Konformität, also dem Druck der je geltenden gesellschaftlichen Verfassungen und ihren Anforderungen nicht entspricht, so daß also durch diese Allgemeinheit gewissermaßen das Beste hindurchschlüpft, und das, woran das Einzelindividuum seine erfahrende Substanz eigentlich hat, von dieser Allgemeinheit nicht befaßt wird, während auf der anderen Seite das bloß individuelle Moment, sobald es von dieser Allgemeinheit getrennt ist, an ihr keinen Anteil mehr hat, es in der Tat zu einem bloß Zufälligen, Beliebigen und Willkürlichen herabsinkt.<sup>193</sup> Dieser Widerspruch ist die wahre Erklärung für den immer wieder entbrennenden und in dieser Form überhaupt nicht zu schlichtenden Kampf zwischen den Richtungen in der Philosophie, [die] man grob als die rationalistischen und die irrationalistischen zu bezeichnen pflegt, jenen Kampf, wie er etwa in der jüngsten französischen Geistesgeschichte seinen exemplarischen Ausdruck gefunden hat in dem erbitterten Gegensatz der beiden Schulen von Henri Bergson und Émile Durkheim, die ja bis zu einem Extrem diese beiden Momente verkörpert haben.<sup>194</sup> Es ist immer wieder so, daß in diesem sogenannten Rationalismustreit<sup>195</sup> oder Irrationalismustreit die beiden einander befehdenden Schulen gegeneinander recht haben, das heißt, daß der Rationalismus mit Grund dem Irrationalismus vorwerfen kann, daß es zwar an der Möglichkeit der Objektivierung jener Tatsachen des In-sich-Hineingehens, der sogenannten Introspektion, fehle, auf

welche der Irrationalismus sich beruft, und dem gegenüber jeder Rationalismus ein dinghaftes, mechanisches, kausales Prinzip vertritt, während umgekehrt mit genausoviel Recht der Irrationalismus eben dieser entgegengesetzten Schule den Vorwurf der Verdinglichung, also des Äußerlichen, in das lebendige Wesen der Dinge gar nicht Eindringenden, Starren und in einem höheren Sinne erst recht Zufälligen machen kann. Und dieser Kampf geht immer so weiter, ohne daß eigentlich eine Entscheidung sich treffen ließe, es sei denn, daß es gelingt, jene Überlegung in der Tat zu einiger Evidenz zu bringen, die ich heute Ihnen nur eben andeuten kann, nämlich die, daß in der Unversöhnlichkeit der beiden Prinzipien, des irrationalen und des rationalen, selber etwas für unsere Welt sehr Entscheidendes darin steckt, nämlich die Nicht-identität des Allgemeinen und des Besonderen, das Nicht-in-einander-Aufgehen, das unvermittelte Einander-Gegenüberstehen der Prinzipien des Allgemeinen und des Besonderen. Und Sie sollten eigentlich von vornherein deshalb lernen, nicht etwa nun sich auf eine dieser Seiten zu stellen und zu sagen, ja, entweder bin ich ein Gelehrter und stehe deshalb zum Rationalismus und zur kausalmechanischen Denkart, oder aber ich bin ein Irrationalist und habe es mit den Intuitionen zu tun; sondern daß Sie über diese Alternative sich erheben und daß Sie lernen zu verstehen, daß in dieser Alternative selber sich nichts anderes versteckt als der reale Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem und die Spannung zwischen den beiden Momenten, die in Wahrheit nur durch einander jeweils vermittelt sind.<sup>196</sup>

Wenn ich das jetzt eine Sekunde anwenden darf auf das Problem individueller Erfahrung und logischer Vernunft, von dem ich Ihnen noch einmal gesprochen habe, also mit anderen Worten: auf das Problem von Psychologie und Logik als Medien der Erkenntnis, so würde dabei zu sagen sein, daß in unendlich vielen Fällen die wahre Allgemeinheit, also gerade das, was eigentlich wesentlich den Menschen überhaupt gemeinsam ist, viel eher in der individuellen Erfahrung und in

ihrer Darstellung erscheint als in sogenannten allgemeinen Gesetzen und allgemeinen Regelhaftigkeiten, die davon abstrahieren. Wenn man die These vertritt, die ich von jeher zu vertreten geneigt war, daß gerade das Individuellste in Wahrheit das Allgemeinste ist,<sup>197</sup> dann ist diese These plausibel nur in dem Sinn, daß man sich dabei darüber klar ist, daß die Individuation selber ein durchs Allgemeine hindurch Vermitteltes ist, das heißt, daß die wahre Allgemeinheit, also das, was eigentlich das Wesen ist, sich darstellt vermöge der Individuation und nicht als ein abstraktes Prinzip jenseits dieser Individuation, und das ist es denn auch wohl, was jeder eigentlichen individuellen Erfahrung eben ihre Farbe, ihr Unverlierbares verleiht, eben jenes Moment, durch das eine jede wirkliche individuelle Erfahrung so unendlich überlegen scheint allen bloßen Abstraktionen, die eine Reihe von Individuationen unter allgemeine Formeln zusammenfassen. Aber auch dieses Moment, das ich dabei hervorhebe, ist nur wahr, wenn dabei selber gedankliche Prozesse von der Art erfolgen, die es vermögen, der Momente des Allgemeinen im Besonderen selbst, im Innern des Besonderen habhaft zu werden, also das Besondere als ein wahrhaft durchs Allgemeine Vermitteltes zu begreifen, anstatt individuelle Tatsachen wie Merkmale bloß unter einen allgemeinen Begriff zu subsumieren.<sup>198</sup> Also auch hier gilt eben doch, daß selbst ein solcher Satz, wie daß das Individuellste das Allgemeinste sei, nur dann eigentlich seine Dignität hat, wenn er eingelöst wird, das heißt, wenn es uns gelingt, der allgemeinen Momente im Zentrum der Individuation habhaft zu werden, anstatt uns nun gleichsam bei der Individuation zu verstocken und so zu tun, als ob wir gewissermaßen mit einem Zauberschlag unmittelbar, »Bautz! Baradautz!«, wie Hegel gesagt hat, des Allgemeinen im Besonderen habhaft wären, was übrigens auch die großen Künstler niemals getan haben.<sup>199</sup> Wenn Sie sich unter diesem Gesichtspunkt das Werk von Marcel Proust ansehen, an das viele von Ihnen sicherlich bei all dem gedacht haben, was ich Ihnen eben auseinandergesetzt habe, dann werden Sie sehen, daß

bei ihm gerade die Reflexionen auf das Allerindividuellste, die er anstellt und die er zum Allgemeinen in Beziehung setzt, dann immer wieder auch in rationale, in begründende, in erwägende Zusammenhänge gestellt werden und daß zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen ein unauflöslich dichter dialektischer Prozeß waltet, nur eben daß nicht in dieser Dichtung in der üblichen Weise besondere Erfahrungen als Beispiele irgendwelcher allgemeiner logischer Klassen aufgefaßt werden. – Ich glaube, ich bin damit ans Ende dessen gelangt, was ich Ihnen über das Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie habe sagen wollen, und ich glaube, Sie haben dabei wenigstens eine Vorstellung dessen gewonnen, daß die Fülle dieser Problematik sich nicht erschöpft in den üblichen Anschauungen des Gegensatzes von Psychologie und Philosophie und Erkenntnis, daß aber auf der anderen Seite die psychologischen Elemente unmittelbar doch mit den erkenntnistheoretischen und mit den philosophischen nicht identisch sind, und ich habe versucht, Ihnen ein wenig eine Vorstellung vom konkreten Leben des Begriffs zu geben, indem ich an einer Reihe von Modellfällen das durchgeführt habe. – Ich werde nun das nächste Mal versuchen, etwas Analoges, aber mit völlig anderen Inhalten für die Kategorien der sogenannten Metaphysik einigermaßen durchzuführen. Auch hier kann ich Ihnen wieder nur Modellfälle geben. Ich muß überhaupt Sie dazu ermutigen, dieses Denken als ein Denken in Modellen aufzufassen und zu versuchen, nach diesen Modellen andere Probleme, die sich aus analogen Zonen Ihnen ergeben mögen, nun selbständig anzufassen und zu durchdenken und zuzusehen, zu welchen Ergebnissen Sie dabei gelangen mögen.

Ich habe mir die schwere Aufgabe gesetzt, heute mit Ihnen anzufangen, über die Beziehung zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik zu reden und damit allerdings eigentlich das zentrale Thema zu erreichen, das im Zusammenhang des Plans dieser Vorlesung uns interessieren sollte. Zunächst einmal und auf den ersten Blick will es ja so scheinen, als ob Metaphysik und Erkenntnistheorie ganz klar und ganz eindeutig voneinander unterschieden wären. Die Metaphysik hat es zu tun, das kann man vorweg sagen, mit dem, was man in einer alten Terminologie *intentio recta* nennt, und die Erkenntnistheorie mit *intentio obliqua*.<sup>200</sup> *Intentio recta*, das heißt die Intention, der Blickstrahl direkt auf die Sache, ungebrochen auf die Sache, als auf ihren Gegenstand hin. Die Erkenntnistheorie demgegenüber ist – und ich darf Sie an den Anfang dessen erinnern, was wir hier zusammen besprochen haben – immer Selbstreflexion der Erkenntnis, hat es also immer in gewisser Weise mit Erkenntnis von Erkenntnissen oder der Erkenntnis von der Möglichkeit von Erkenntnissen zu tun und nicht unmittelbar mit Erkenntnissen der großen Gegenstände selber. Insofern also ist, noch ehe man sich über den Gegenstand von Metaphysik auch nur einigermaßen verständigt hat, der Unterschied ein etablierter, und ihn noch eigens zu erörtern, widerspricht geradezu dem, was beide Disziplinen von sich aus zu geben prästendieren. Die Metaphysik will eben doch von den höchsten Gegenständen etwas sagen, wie immer wir auch diese höchsten Gegenstände dabei formulieren mögen, während die Erkenntnistheorie sich etwas darauf zugute tut, im Allgemeinen eine Wissenschaft eben zu sein von der Erkenntnis oder von den Möglichkeiten, den Bedingungen von gültiger Erkenntnis. Diese Darstellung, die ich Ihnen gegeben habe, bedarf aber nun sogleich einer wesentlichen Einschränkung. Ich glaube, es genügt, wenn ich Sie dabei auf einen Satz von Hegel hinweise, der in der Geschichte der Philosophie

Epoche macht und der lautet, daß die Metaphysik und die Logik dasselbe seien,<sup>201</sup> wobei Sie unter Logik hier viel mehr zu verstehen haben, als man gewöhnlich unter Logik versteht, nämlich auch den ganzen Inbegriff dessen, was bei Kant transzendente Logik heißt; also mit anderen Worten: Die Erkenntnistheorie selber soll, diesem Satz Hegel zufolge, mit Metaphysik eins sein. Ich glaube nun, daß wir uns über das sehr entscheidende und zentrale Verhältnis dieser beiden Bereiche nur dann verständigen können, wenn wir nicht bei einer so formalen Aussage stehenbleiben wie etwa der, daß die Metaphysik die Disziplin oder das Wissen von den höchsten Gegenständen sei, sondern wenn wir schon versuchen, uns etwas näher klarzumachen, was Metaphysik sei. Heute wird ja die Frage, was Metaphysik sei, im allgemeinen mit einem unbeschreiblichen Pathos gefragt, und sie wird eigentlich so gefragt, als ob diese Frage selber bereits die ganze Metaphysik wäre.<sup>202</sup> Ich glaube, daß genau in diesem Bestreben, in diesem Pathos bereits etwas drinsteckt, was die Frage präjudiziert und was es uns eigentlich verwehrt, uns eine wirklich konkrete Vorstellung von dem zu geben, was hinter dem Wort gemeint ist, und wenn Erkenntnistheorie Theorie von Erkenntnis sein soll, dann müßte sie ja wohl auch Theorie von der höchsten Erkenntnis sein, als welche unter dem Namen Metaphysik geht. Insofern also ist eine Auseinandersetzung über den Begriff der Metaphysik wohl hier à propos.

Nun, Sie wissen, daß der Begriff der Metaphysik ja ursprünglich herkommt von Aristoteles, von dem so genannten Werk des Aristoteles, das allerdings kaum ihm selber diesen Titel verdankt, und daß man darunter zunächst einmal ein Einteilungsprinzip im corpus aristotelicum zu verstehen hat, nämlich den Teil seiner Philosophie, der μετὰ τὰ φυσικά sei, also der auf die der Physik gewidmeten Teile dieses Systems, wenn anders Sie es so nennen wollen, eben folgt. Aber es steckt darin in der Tat eine symbolische Hinterbedeutung, welche die Geschichte der Philosophie schon sehr früh annotiert hat und die den Begriff der Metaphysik selber in der Tat auch

weitgehend geprägt hat, nämlich die, daß die Metaphysik handle von dem, was kommt nach der Körperwelt, also von dem, was sich über den Gesamtbereich der Erscheinung erhebt, was gegenüber dem Trug der Sinnenwelt das Wahre nun eigentlich sei, oder, wie die berühmte Formel des Aristoteles lautet, daß die Metaphysik die Disziplin sei von dem Sein des Seienden, also von dem, wodurch alles Seiende überhaupt das ist, was es ist<sup>203</sup> – eine Frage, die man von sehr früh an und in der abendländischen neueren Philosophie dann auch gebracht hat<sup>204</sup> unter die letzthin von Heidegger wiederbelebte Formel: Warum ist überhaupt etwas und warum ist nicht nur nichts.<sup>205</sup> Die Schwierigkeit, eine Bestimmung dieses Begriffs zu geben, hängt nun damit zusammen, daß eigentlich eine jede solche Bestimmung bereits eine bestimmte Metaphysik involviert. Wenn Sie sagen wollen, was Metaphysik ist, dann legen Sie sich, möchte ich sagen, dabei beinahe metaphysisch fest. Wenn Sie also, und das ist immerhin die verbreitetste Bestimmung des Begriffs Metaphysik, sich entschließen zu sagen, wie ich es Ihnen eben bereits angedeutet habe – und gerade diese Definition bedarf der stärksten Einschränkung –, die Metaphysik sei die Lehre von dem, was jenseits der Erfahrung liegt, was unabhängig von der Erfahrung sei, was über Erfahrung hinausgehe, dann haben Sie dabei bereits eine ganz bestimmte Metaphysik postuliert, nämlich eben eine Metaphysik von der Transzendenz, eine Metaphysik, welche die Erfahrung gering bewertet, welche die Sinnenwelt gering bewertet und ihr gegenüber ein absolutes, ewiges, bleibendes Sein fordert. Nun, eine solche Fassung der Metaphysik wäre ganz ohne alle Frage zu eng. Ich brauche Sie nur etwa daran zu erinnern, daß man ja solche Dinge kennt wie den horror vacui, wie das Schaudern vor dem Nichts, wie das Grauen vor der Sinnlosigkeit, die Erfahrung des Abgrunds, des Schwindels. Sie brauchen nur die »Fleurs du Mal« von Baudelaire durchzublättern, und Sie werden diesen Themen unablässig darin begegnen. Dann werden Sie einem ganzen Problemkreis begegnen, der ohne alle Frage der Metaphysik zugehört,



der aber in keiner Weise nun positiv nun etwa sich bezieht auf so etwas wie das bleibende oder absolute oder feste Sein. Es gibt, wenn Sie mir diese etwas abkürzende Bestimmung durchgehen lassen, so etwas wie negative Metaphysik, und wenig fehlt, und man möchte annehmen, daß die Substanz der sogenannten metaphysischen Fragen, also diejenigen Erfahrungen, die diese Fragen überhaupt tragen und die diese Fragen zu mehr machen als zu einer bloßen Spiegelfechterei, daß diese Substanz heute in die negative Metaphysik hineingegangen ist. Der Begriff der Metaphysik, so wie wir ihn hier haben, ist also neutrius generis, er befaßt ebenso die Möglichkeit einer positiven wie einer negativen Metaphysik unter sich, und ich glaube, es gehört zu den nicht verächtlichen Irrtümern gerade der deutschen Tradition, daß sie den Begriff der Metaphysik mit der Positivität, in letzter Instanz mit der Theodizee eigentlich gleichsetzt.<sup>206</sup> Darüber sind die deutschen Denker selten herausgekommen. Und daß die Möglichkeit, daß es etwa, um es einmal ganz kraß zu sagen, eine atheistische Metaphysik geben kann, daß es eine Metaphysik des Abgrunds, der Verneinung, der Zufälligkeit geben kann, das ist etwas, was den eingebürgerten deutschen Denkgewohnheiten so zuwiderläuft, daß ein jeder Denker, der überhaupt über metaphysische Fragen nachdenkt, sofort glaubt, damit auch sich schuldig zu sein, eben über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit irgendwelche positiven Thesen einzuführen, was vermutlich die Folge hat, daß eben dadurch die Denker die metaphysische Erfahrung sich eigentlich selber verbauen.

Ich habe damit Ihnen bereits einen weiteren Themenkreis genannt, der in der Metaphysik seine Rolle spielt, und da ja in gewisser Weise diese Vorlesung eine Art sehr allgemeiner und grundsätzlicher Propädeutik zu der Kantischen »Kritik der reinen Vernunft« abgeben soll, so kann man wohl sagen, daß außer der alten antiken Frage nach dem Sein des Seienden<sup>207</sup> oder nach dem Wesen der Dinge solche Fragen wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Kernfragen der abendländischen Metaphysik sind, oder auch die Frage nach dem Sinn, der sich

hinter den Phänomenen verbirgt. Dabei zeigt sich nun eines, daß nämlich, wie immer auch Sie den Begriff der Metaphysik fassen mögen – und es widerstrebt mir sehr, selbst das zu sagen, was mir das nächste wäre, nämlich daß alle Fragen, die sich auf das Absolute beziehen, die metaphysischen Fragen sind, weil dabei der Begriff des Absoluten eine Art Leerstelle bezeichnet, die selber dann erst durch die ausgeführte Metaphysik zu erfüllen wäre –, wie immer aber es damit sich verhalten mag, ist so viel doch vielleicht aus den Modellen, die ich Ihnen anstelle einer Definition gegeben habe, deutlich geworden, daß das Bereich der Metaphysik in einer eigentümlichen Spannung steht zu der Welt der Erfahrung oder zu der Welt der Phänomene oder dem Bereich des Sinnlichen schlechterdings. Auf der einen Seite nämlich ist es so, daß alle sogenannten metaphysischen Aussagen, sie mögen noch so radikal sich der Sinnenwelt entgegenstellen, sie mögen noch so sehr prä-tendieren, daß sie mit der Sinnenwelt nichts zu schaffen haben wollen, in sich Elemente enthalten, die ohne Frage aus der Sinnenwelt entlehnt sind. Das ist für den Gottesbegriff vor allem dargetan worden von der gesamten Tradition der Aufklärung im allerweitesten Sinn, den Sie bis auf Xenophanes zurückdatieren mögen, unter dem Namen des Anthropomorphismus, das heißt, man hat nachgewiesen, daß die Vorstellungen, die von Gott herrschen, immer in irgendeiner Weise von den Menschen und damit von der empirischen Welt, von der Sinnenwelt, abgezogen sind.<sup>208</sup> Und dasselbe gilt für alle anderen metaphysischen Begriffe auch. Sie können nachweisen zum Beispiel, daß ganz bestimmte Ereignisse innerhalb der phänomenalen Welt der Rede von der Substantialität der Seele, von dem Bleiben der Seele gegenüber dem Körper zugrunde liegen, zum Beispiel daß unser Bewußtsein dann, wenn wir schlafen, ja nicht ganz aufhört, sondern daß wir träumen – das ist als eine der ältesten Quellen der Metaphysik immer herausgearbeitet worden. Und gerade auch der Glaube der Unsterblichkeit geht ja wohl genetisch sehr wesentlich darauf zurück, daß die Toten uns im Traum heimsuchen.<sup>209</sup> Ich möchte da-

mit nicht etwa sagen, daß diese metaphysischen Ideen sich in diesem Erfahrungsgehalt erschöpfen, oder gar, daß dadurch, daß man ihre Genese in diesen Momenten aufweist, über ihren Wahrheitsgehalt selber etwas Entscheidendes ausgemacht sei. Ich möchte nur sagen, daß die Trennung all dieser Kategorien von der Erfahrungswelt insofern vorweg etwas sehr Problematisches hat, weil wir überhaupt von diesen metaphysischen Begriffen gar nicht reden können, ohne daß die Begriffe, in denen wir dabei reden, ihrerseits Elemente aus der Erfahrungswelt enthalten. Sie können übrigens das, was ich Ihnen eben sage, ganz abgesehen von den Gegenständen, von denen eben die Rede ist, sich verhältnismäßig leicht verdeutlichen – und ich glaube, das ist ein für die Erkenntnistheorie überhaupt recht fundamentaler Tatbestand –, wenn Sie gegenüber der an sinnliches Material gebundenen Erkenntnis nämlich sich verlassen auf die Phantasie, wie es zum Beispiel in der Methode des späten Husserl eine große Rolle spielt,<sup>210</sup> und wenn Sie versuchen, irgendwelche im faktischen, sinnlichen Dasein nicht vorkommenden Wesenheiten oder Begriffe zu bilden, dann werden Sie finden, daß Sie schlechterdings keinen Begriff bilden können, der nicht in sich Elemente enthält, die aus dem Umkreis der Erfahrung in einer gewissen Weise stammen. Ich meine, selbst die berühmten Kentauren, wenn Sie diese Lieblingstiere der phantasiefreudigen Erkenntnistheorie eine Sekunde als Beispiele passieren lassen, selbst die Kentauren, die in einer mythischen und phantasiekräftigen Zeit entstanden sind, werden ja eben gedacht als Zwitter aus Menschen und Pferden, und wenn Sie die an solchen Phantasiegebilden überreiche indische Religion daraufhin durchmustern, dann werden Sie diese eigentümliche Zusammengesetztheit der anscheinend freien Phantasien aus solchen Erfahrungselementen in einem besonders nachdrücklichen Sinn bestätigt finden. Auf der anderen Seite aber bedeuten die metaphysischen Begriffe immer auch etwas wie einen Verdacht, wie einen *soupçon*, daß diese Welt der Erfahrung nicht das Letzte sei. Wenn ich zu definieren hätte – ich habe vor

dieser Vorlesung mir den Kopf redlich zerbrochen, wie soll ich Ihnen eigentlich erklären, was Metaphysik wirklich ist, vor allem, wenn ich mir dabei die einfache Antwort mit dem Absoluten verbiete – mir ist schließlich nichts Besseres eingefallen, als Ihnen zu sagen, Metaphysik ist eigentlich die Frage: Ja, ist denn das alles? Diese Frage, die wir wahrscheinlich alle in irgendeiner Form selber einmal gefragt haben, ob diese Welt der Erfahrung, in die wir eingespannt sind, diese Welt der Immergleichheit, diese Welt der Versagungen und diese Welt der merkwürdigen Irrelevanz, ob die denn wirklich nun alles sei, ob sich alles darin erschöpfe.<sup>211</sup>

Es liegt in diesem Verhältnis der Metaphysik zur Erfahrung ein höchst eigentümlicher Widerspruch, der sich bezieht auf die Erfahrung selber. Auf der einen Seite haben wir nur dieses Leben, wir wissen von keinem anderen; alles, was es an Wesentlichem, an Substantiellem gibt, alles, was uns überhaupt angeht, kommt aus diesem Leben, und wenn wir sagen, dieses Leben ist nichtig, es ist verächtlich, es wäre besser, wenn wir nicht geboren wären, wie es im Prediger Salomonis heißt<sup>212</sup>, dann kann man uns immer dessen überführen, daß, auch wenn wir das Leben gegenüber einem Anderen und Höheren verachten, wir ja doch diese Verachtung eigentlich aus dem Leben selber ziehen. Auf der anderen Seite aber ist dieses Leben selber doch, jedenfalls in der geschichtlichen Phase, in der wir leben und die, wie ich fürchte, den Zeitraum der gesamten bekannten Geschichte überhaupt in sich einbegreift, immer so gewesen, daß diese Erfahrungswelt, aus der alles stammt, was uns fesselt und was uns angeht, zugleich so empfunden wird als: Das kann doch nicht alles sein, wo will denn das hinaus, welchen Sinn hat das, was steht dahinter, was bedeutet dieses Dasein, als eine Art von Schrift?<sup>213</sup> Wenn Sie mich fragen würden, was ein metaphysischer, oder lassen Sie mich hier ganz schlicht sagen, was überhaupt ein philosophischer Mensch sei, dann würde ich wohl kaum eine andere Antwort darauf Ihnen wissen als die, daß es ein Mensch ist, der diese Spannung selber in irgendeiner Weise im Ernst an sich erfährt

und der in seinem Bewußtsein und in seiner Existenz dieser Spannung Rechnung trägt. Weder also wäre ein metaphysischer Mensch ein solcher, der sich dem Gedanken über das Absolute ergäbe gleichsam unter Abwehr der Erfahrung, ohne daß er die Elemente der Erfahrung in sein Bewußtsein wirklich hineinnimmt, noch allerdings wäre umgekehrt ein Mensch ein metaphysischer Mensch, der sich, wie wir das in der Psychologie nennen, konkretistisch nun bescheidet mit der Sphäre der Erfahrung und sein Genügen daran hat.<sup>214</sup> Ich würde nun also sagen, daß das eigentliche Bereich der Metaphysik genau das Spannungsfeld ist, das sich erstreckt zwischen diesem: Das Leben ist am größten, und dem anderen, was ich Ihnen vorhin gesagt habe: Ja, soll das denn wirklich alles sein. Nur im Bereich dieser Spannung, nicht im Bereich einer dinghaften Aussage nach der einen oder nach der anderen Seite hin ist es überhaupt möglich, den Impuls zu vollziehen, von dem Philosophie eigentlich lebt. Und die alte Platonische Bestimmung der Philosophie als des Enthusiasmus, der sich also aus der Welt der Erfahrung und aus ihren eigenen sinnlichen Bedingungen heraus, die er in sich einschließen muß, erhebt zu dem, was anders ist, der gibt darin in der Tat den Grund der Philosophie wieder, und insofern allerdings kann man sagen, daß die platonische Philosophie in ihren größten Zeugnissen, wie in dem »Symposion« und in dem »Phaidros«,<sup>215</sup> in der Tat eine philosophia perennis sei; nicht in dem Sinn, in dem sie es selber zu sein vermeint, nämlich in dem Sinn, daß sie die ewigen Ideen angibt, aber daß sie prototypisch eben jene Spannung ausdrückt, von der ich Ihnen eben geredet habe.

Nun, indem auf diese Weise die Metaphysik in ein bestimmtes Spannungsverhältnis gerückt ist zu der Sphäre der Erfahrung, zu der Sphäre des Positiven, zu der Sphäre alles dessen, was im Sinn von Protokollsätzen etwa wissenschaftlich verifizieren sich ließe, liegt es natürlich sehr nahe zu sagen, nun ja, was ihr Metaphysik nennt, das ist ja in Wirklichkeit gar nichts anderes als Theologie, nur eine Art von verschämter Theolo-

gie, die sich nicht mehr getraut, den redlichen Namen Gottes in den Mund zu nehmen, sondern die sich dessen quasi geniert, und die glaubt, durch ein vornehmeres und unverbindlicheres Reden um die eigentlichen theologischen Begriffe herumzukommen. Und ein bedeutender katholischer Theologe unserer Tage, Romano Guardini, hat in der Tat einmal an die Philosophie die Forderung gerichtet, daß, wenn sie schon nicht mehr Theologie sein könne, daß sie dann in der Tat auch all der Elemente sich entschlagen soll, die, wie es genetisch fraglos der Fall ist, Säkularisierungen theologischer Gehalte sind.<sup>216</sup> Ich darf vielleicht hier einfügen, daß diese Forderung des sehr verehrten Romano Guardini mir denn doch sehr fehlzugreifen scheint, denn so gewiß es wahr ist, daß die großen Gehalte der Philosophie und der Metaphysik genetisch aus der Theologie ebenso entsprungen sind, wie sie Elemente der Erfahrung in sich enthalten, so wenig zwingend ist doch der Schluß, daß alles immer das bleiben müsse, was es einmal gewesen sei, und es ist die Frage, ob nicht gerade von ihrem Ziel her teleologisch, also durch ihre Verwandlung, ja gerade durch ihre Säkularisierung diese Gehalte eigentlich substantiell werden und ob man überhaupt mit dem Gedanken so verfahren darf, daß man ihm einen Ahnenpaß abverlangt und daß man ihm nicht erlaubt, als Gedanke sich zu bewegen, wenn dieser Ahnenpaß auf etwas verweist, was nicht Gedanke, sondern was Dogma und Offenbarung sei. Aber wie immer es sich auch mit dieser Kontroverse verhalten mag, so ist doch, ebenso wie die Metaphysik in einer Spannung steht zu dem Begriff der Erfahrung, so befindet sie sich auch in einem Verhältnis von Spannung zu der Theologie. Dieses Verhältnis von Spannung zur Theologie läßt sich auf eine recht einfache Weise aussprechen, nämlich so, daß alle Metaphysik wohl etwas miteinander gemeinsam hat, daß sie es nämlich beansprucht, zu Recht oder zu Unrecht, Wissen von den metaphysischen Gegenständen, Wissen von dem, was da hinter der Welt stehe und was Nietzsche als Hinterwelt verspottet hat,<sup>217</sup> zu sein, und daß sie sich nicht damit begnügt, nun im

Sinne einer irrationalistischen Lehre zu sagen, ja, diese Welt, die dahinter steht, die mußt du glauben, das ist eine Welt, die deiner Vernunft gegenüber ἀδιάφορον ist, der gegenüber deine Vernunft gleichgültig ist, an die deine Vernunft überhaupt nicht heranreicht. Sondern es kommt durchaus in aller Metaphysik wesentlich an auf Denken. Metaphysik, das ist der Bereich, insgesamt der philosophische Bereich, in dem man glaubt, durch Denken eines wie immer auch gearteten Absoluten sich versichern zu können; das Denken ist ihre Rechtsquelle.

Insofern möchte ich etwas zur Verteidigung sagen der Dreistadientheorie, die ursprünglich von Saint-Simon entwickelt und dann von seinem Schüler Auguste Comte auf die systematische Formel gebracht worden ist und die man ja leicht geneigt ist, als etwas grob zu bezeichnen. Das Dreistadiengesetz besagt bekanntlich, daß die gesamte Geschichte eigentlich sich so aufbaue wie die Geschichte des Geistes auch, daß es nämlich ein religiöses oder theologisches oder dogmatisches Stadium gebe, dann ein metaphysisches Stadium, in dem der menschliche Geist sich auf sich selbst gestellt hat, aber nur gewissermaßen ungebunden, frei, ohne irgendwie auf die Grenzen von Erfahrung Rücksicht zu nehmen, also spekulativ, würde man in einem populären Sinn sagen, versucht, sich Rechenschaft über die Dinge abzulegen, und schließlich das positive Stadium, das sowohl von Saint-Simon wie von Comte mit dem Geist der empirisch durchgebildeten Wissenschaft, mit dem Geist von Beobachtung, Experiment, Vergleichen, vergleichender Wissenschaft zusammengebracht wird und das im übrigen von beiden auch zu Anfang schon des Zeitalters der industriellen Revolution in einen Zusammenhang gebracht worden ist mit der industriellen Wirtschaftsform selber.<sup>218</sup> Das metaphysische Stadium hat diesen beiden gegenüber ein Element, von dem ich sagen würde, daß es heute aufs äußerste gefährdet ist, und auf das man eben darum besonders reflektieren muß, nämlich das Moment, das sich am besten bestimmt durch den Gegensatz zu einem Begriff, der so-

wohl die theologische wie die positive oder wissenschaftliche Sphäre charakterisiert, nämlich durch seinen Gegensatz zur Positivität.<sup>219</sup> Es ist ja sehr merkwürdig, und man kann darüber besonders in Amerika spekulieren lernen, daß der Geist des Positivismus als die Vereidigung auf gesetzte, gegebene Fakten und der Geist der positiven Religion als die Vereidigung auf bestimmte gegebene Dogmen eigentlich sehr viel miteinander gemein haben, und es wäre geistesgeschichtlich zu fragen, ob nicht sehr viele Eigentümlichkeiten des zeitgenössischen amerikanischen Geistes genau damit zusammenhängen, daß, comtisch gesprochen, das metaphysische Stadium hier geradezu ausgefallen ist und der Geist ungebrochener Positivität, des Fundamentalismus, wie man das in der philosophischen Sphäre nennt,<sup>220</sup> dann auf die positiv wissenschaftliche, die szientifische Sphäre übertragen worden ist. Die Substanz, die beidem gleichermaßen sich entgegensetzt, ist genau eben jene Sphäre des seiner selbst mächtigen, vor keinem übermächtigen wie immer auch gearteten Anderen kapitulierenden Bewußtseins, das nun aber freilich nicht sich selber als letztes Sein setzt und damit auch nochmals einer Art von höherem Positivismus frönt, sondern das genauso auf sich selbst reflektiert wie auf alles Seiende und das insofern zu bezeichnen ist als eine wesentlich kritische Instanz, nämlich eben die Instanz der Vernunft.<sup>221</sup>

Indem ich Ihnen gesagt habe, daß das Wesen der Metaphysik wesentlich bestimmt werde durch die Beziehung von Denken auf ein Absolutes, ist dabei notwendig hereingebracht die Kategorie der Subjektivität. Denn Denken selber können wir uns überhaupt nicht anders vorstellen als das Denken von Subjekten. Und dadurch bereits, und damit komme ich an das eigentliche Thema heran, ist die Vermittlung zwischen den zunächst so säuberlich voneinander getrennten Sphären der Metaphysik und der Erkenntnistheorie eigentlich geleistet; das heißt also, wenn in der Tat die Metaphysik Denken über Absolutes ist, dann steckt in diesen Aussagen über das Absolute, in dieser Frage: Ja, ist denn das alles, immer wesentlich auch



das selber so fragende Subjekt drin, und die Disziplin, die mit jenen Fragen sich beschäftigt, ist zu der Reflexion auf das Subjekt notwendig verhalten. Und damit allerdings ist in alle Metaphysik im eigentlichen Sinn von Anfang an ein Widerspruch, eine unendlich tief reichende Aporie hereingebracht, die Sie einmal in ihrer Schlichtheit als immer wieder sich reproduzierende sehen müssen, wenn Sie die Problematik verstehen wollen, mit der wir in den nächsten Stunden uns zu befassen haben. Denn ich habe Ihnen gesagt, die Frage der Metaphysik ist die Frage: Ist dies denn nun wirklich alles? Das ist nun also weiß Gott eine objektiv gerichtete Frage, eine Frage, die also nicht bei uns steht, sondern die von der Sache her, von dem sich Enthüllenden, von dem von uns erst zu ergreifenden Sinn her einzig beantwortet werden kann. Auf der anderen Seite aber soll es ja nun doch so sein, daß unser Denken selbst, also die Instanz des Fragers, eine wesentliche Instanz dafür sein soll, daß diese Frage selber beantwortet wird, so daß jener Sinn, den wir erfragen, gewissermaßen auf uns zurückverweist und wir in eine Art von Zirkel hereingeraten, das heißt, das Denken, das sich anheischig macht, etwas über den Sinn auszumachen, muß sich dabei gleichzeitig und zwangsläufig selber auch als das Kriterium dafür verstehen, ob denn in der Tat im Sein ein solcher Sinn drin sei, und arbeitet damit – ich möchte beinahe sagen – schon von vornherein an der Auflösung der Objektivität jenes Sinnes, die er erfragt, indem ja damit, wenn Sie so wollen, dieser Sinn selber immer bereits als ein Produkt von Denken sich eben darstellt. Diesen Widerspruch können wir nicht wegschaffen, den können wir nicht aus der Welt denken, aber alles ernsthafte und seiner selbst bewußte Nachdenken über Metaphysik hat nun in der Tat die Aufgabe, nicht etwa diesen Widerspruch zu beseitigen – das ist in der Philosophie immer das Armseligste und Subalternste –, sondern es hat statt dessen die Aufgabe, eben diesem Widerspruch nachzugehen, ihn zu Ende zu denken, sich daran die Stirn anzustoßen. Man kann wohl sagen, daß die Kantische Vernunftkritik, auf deren weiteres Verständnis

ich Sie vorbereiten möchte, die großartigste Anstrengung ist, die gerade in dieser spezifischen Richtung überhaupt unternommen worden ist.

Sie können aus dem, was ich Ihnen gesagt habe, mit einigem Grund sagen, daß alle Metaphysik eigentlich gleichbedeutend sei mit der Frage nach Transzendtem. Aber ehe ich Ihnen nun diese Antwort in ihrer Einheit entfalten kann, muß ich zunächst einmal dazu die Bedeutungen von »transzendent« oder die des korrelativen Gegenbegriffs »immanent« analysieren und muß Ihnen zeigen, daß diese Begriffe »immanent« und »transzendent« unter sich ganz Verschiedenes befassen. Das hat zunächst einmal die Bedeutung, daß Sie, um überhaupt Erkenntnistheorie verstehen zu können, mit diesen Begriffen sehr genau umgehen können müssen, und daß Sie sehr genau wissen müssen, was in jedem einzelnen Fall unter diesen Begriffen gemeint ist. Gleichzeitig aber kann ich Ihnen den inneren Zusammenhang, den ein solcher Begriff wie Transzendenz trotz seiner verschiedenen Bedeutungen besitzt, nur dann aufzeigen, wenn ich Ihnen etwas über seine Einzelbedeutungen sage, und dasselbe gilt ebenso auch für den Begriff der Immanenz. Ich möchte also zunächst einmal Ihnen einiges über diese Begriffe sagen, das ich Sie zugleich auch festzuhalten bitte für unsere späteren Interpretationen, soweit sie auf Kant sich beziehen; ich habe wahrscheinlich mehr oder minder rhapsodischerweise die Begriffe schon angewandt; es ist Zeit, daß wir ihnen nun unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Immanent heißt also wörtlich: immanere, darinbleibend; man könnte auch sagen: innewohnend. Das ist eine wörtliche Übersetzung, mit der Sie, wie es fast immer übrigens mit wörtlichen Übersetzungen von Kunstausdrücken zu gehen pflegt, sehr wenig anfangen können. Man kann – ich glaube, das ist nicht zu gewaltsam – drei Hauptbedeutungen von immanent und entsprechend von transzendent ganz handfest voneinander unterscheiden. Die erste Bedeutung ist die Bedeutung der logischen Immanenz. Damit ist nichts anderes gemeint als eine jede Betrachtung, welche ih-

rerseits sich mißt an der logischen Einstimmigkeit oder Unstimmigkeit des Gegenstandes, den sie zu behandeln hat. Um Ihnen das ein bißchen deutlicher zu machen: Der erste Begriff von Immanenz ist ganz einfach der, den Sie verwenden, wenn die Rede ist von ›immanenter Kritik‹. Immanente Kritik ist also eine Kritik, die einen Denker, sagen wir, Kant, nicht etwa von einem anderen philosophischen Standpunkt oder System, sagen wir, von dem Nietzsches aus, mißt und da nun verurteilt, sondern die dem nachfragt, ob dieses Denken in sich folgerecht, ob es konsequent, ob es rein durchgeführt sei und also es, um mit Hegel zu reden, an seinem eigenen Maßstab mißt.<sup>222</sup> Und demgegenüber nennt man ›transzendent‹ eine solche Kritik, die ihren Maßstab von außen anlegt, von außen her die Dinge beurteilt, ohne ihrem je eigenen Standpunkt, ihrer je eigenen Disziplin sich zu unterwerfen. Ich bemerke en passant, daß ich glaube, daß im allgemeinen überhaupt nur immanente Kritik wirklich sinnvoll ist und daß transzendente Kritik immer ein Moment der Zufälligkeit hat, daß man von einem von außen gesetzten Standpunkt aus nämlich alles ganz nach Belieben verurteilen kann. Aber auch diese Aussage bedürfte einer wesentlichen Qualifikation, die ich jetzt nicht geben kann. Die zweite Bedeutung des Ausdrucks ›immanent‹ bezieht sich auf die Bewußtseinsimmanenz. Immanent in diesem Sinn sind alle die Tatsachen, die ich als Tatsachen meines Bewußtseins, das heißt des je eigenen Bewußtseins individueller Subjekte, bestimmen kann, also sowohl meine aktuellen Empfindungen, wie meine Erinnerungen, wie meine Erwartungen, wie auch diejenigen Bewußtseinstatsachen, an die ich mich erinnere, das, was ich meine; kurz also alles das, was ich vorfinde, so will es jedenfalls die traditionelle Erkenntnistheorie; wenn ich mein eigenes Bewußtsein mir wie eine unendlich lange Röhre vorstelle, die von der Geburt bis zum Tode reicht und die dann von allen erdenklichen Inhalten angefüllt ist – alles, was dann in der Röhre drin ist, das ist immanent, und alles, was in der Röhre nicht drin ist, das ist transzendent. Das wäre also, wenn Sie mir

das ordinäre Symbol verzeihen, die zweite Bestimmung von immanent. Und transzendent wäre demgegenüber das, was sich in dieser Röhre nicht findet, also etwa die Dinge, auf die sich meine Akte beziehen, oder alle die Tatsachen, auch soweit sie nicht dinglicher Art sind, die ich nicht in diesem Bewußtsein oder im Zusammenhang dieses Bewußtseins vorfinden kann. Drittens gibt es einen Begriff von Immanenz, den Sie nun in der Tat als den metaphysischen Begriff der Immanenz bezeichnen mögen. Die metaphysische Immanenz ist der Inbegriff alles dessen, was innerhalb der Möglichkeiten von Erfahrung liegt, was innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung statthat; also mit anderen Worten: eigentlich jenes Bereich, das – wenn ich das von Kant einmal vorwegnehmen darf – eigentlich das Bereich des Verstandes, der Verstandeserkenntnis im Gegensatz zur Vernunftserkenntnis ist; und transzendent demgegenüber ist nun das, was innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung sich nicht erschöpft, was transzendiert, was darüber hinausreicht, was mehr ist, was also wirklich jenes ist, was gemeint ist, wenn wir fragen: Ja, ist denn das nun in der Tat alles? Das sind also zunächst einmal die drei Begriffe von Immanenz und Transzendenz, und ich glaube, Sie werden, wenn Sie philosophische Texte seit Kant lesen, immer gut daran tun, solange Sie nicht an eine solche Lektüre gewöhnt sind, sich recht gewissenhaft zu fragen, wenn Sie etwas verstehen wollen, mit welcher dieser voneinander abgehobenen Bedeutungen Sie es zu tun haben. Wir werden nun aber in der nächsten Stunde dazu übergehen, daß ich versuche, Ihnen zu entfalten, auf welche Weise diese getrennten Bedeutungen nun miteinander doch zusammenhängen, und werden auf diese Weise dann auch, wie ich hoffe, eine viel konkretere Einsicht in die Beziehung der Erkenntnistheorie und Metaphysik gewinnen, denn Sie werden bemerkt haben, sowohl bei den drei Bedeutungen von Immanenz wie bei denen von Transzendenz handelt es sich teils um metaphysische und teils um erkenntnistheoretische Bedeutungen, und deren Vermittlung durch einander wird uns nun zunächst beschäftigen.

## II. VORLESUNG

12. 12. 1957

In der letzten Stunde hatten wir begonnen, um der Frage sowohl der Differenz wie der Beziehung von Erkenntnistheorie und Metaphysik näherzukommen, die korrelativen Begriffe der Immanenz und der Transzendenz zu analysieren, und zwar in der Gestalt, daß wir zunächst die Verschiedenheiten ihrer Bedeutungen hervorgehoben haben. Ich möchte nun, nachdem ich hoffe, daß sich Ihnen diese verschiedenen Bedeutungen leidlich eingeprägt haben, Ihnen zunächst zeigen, daß diese verschiedenen Bedeutungen gleichwohl unter sich zusammenhängen und daß sie nicht mechanisch getrennt werden können, wie es in einem Lehrbuch der Philosophie geschehen würde, wo steht, »Bedeutungen von Immanenz, 1., 2., 3., / von Transzendenz, 1., 2., 3.«. Dieses Verfahren ist das schlechthin antiphilosophische, und wenn es mir auch nur gelänge, das Bewußtsein davon in Ihnen zu erwecken, dann wäre das schon einiges. Sie erinnern sich an die Bestimmung, die ich dem Begriff der logischen Immanenz, der immanenten Kritik gegeben habe, als einer Kritik, welche irgendwelche geistigen Gebilde oder schließlich auch nichtgeistige Gebilde an sich selber, an ihrem eigenen Begriff mißt, welche also ihren eigenen Voraussetzungen innewohnend bleibt. Ein solcher Begriff von immanenter Kritik ist außerordentlich schwer abzulösen von dem Begriff eines in sich geschlossenen stimmigen Zusammenhangs des Bewußtseins selber, denn die Forderung, die bei einer solchen immanenten Kritik unabdingbar ergeht, ist ja die, daß nach dem Prinzip der Identität verfahren wird, das in seiner allereinfachsten Form besagt, daß Ausdrücke in der gleichen Bedeutung weiter verwandt werden sollen, in der sie zunächst einmal aufgetreten sind. Daß es sich mit dieser Gleichheit nicht so einfach verhält, daß die Begriffe in sich selber ein Leben haben, das über diese Selbst-Gleichheit hinausführt, lassen Sie bitte einen Augenblick auf sich selbst beruhen, und halten Sie einfach das fest,

was ich Ihnen als Bestimmung von immanenter Kritik in der letzten Stunde gesagt habe. Nun ist aber eine solche Identität der Bedeutungen nur durchzuhalten innerhalb eines in sich selbst geschlossenen Bewußtseinszusammenhangs. Lassen Sie mich Ihnen zuvor noch, weil ich das vielleicht versäumt habe, verdeutlichen, warum diese Forderung der Identität der Bedeutungen die notwendige Voraussetzung aller immanenten Kritik ausmacht. Zu fragen, ob irgendwelche geistigen Gebilde, Theoreme, was immer es sei, in sich selbst konsequent und stimmig sind, ist ja nur dann möglich, wenn man ein Maß hat, an dem man diese ihre Stimmigkeit in sich selbst kontrollieren kann. Und dieses Maß sind eben die in ihnen jeweils vorkommenden Begriffe. Das heißt, nur wenn ein Gebilde derart geartet ist, daß es sich in sich selber in Widersprüche verwickelt, verfällt es der immanenten Kritik, und das Maß, solche Widersprüche festzustellen, ist eben die Identität der dabei jeweils verwandten Begriffe. Nun verhält es sich damit aber offenbar doch so, daß ich von einer derartigen Identität überhaupt nur reden kann im Rahmen eines in sich einheitlichen Bewußtseinszusammenhangs. Nur wo es etwas wie eine Kontinuität von Bewußtsein überhaupt gibt, kann sinnvollerweise die Forderung erhoben werden, daß der Begriff A dem Begriff A jeweils gleich sei,<sup>223</sup> während dort, wo eine solche Identität des Bewußtseins nicht vorliegt, sondern wo zwei einander inkommensurable, schlechterdings auseinanderweisende Bewußtseine, wenn ich so sagen darf, gedacht werden, da würde die Forderung einer solchen Identität selber bereits sinnlos sein. Mit anderen Worten also: Es setzt insofern die logische Identität und damit das ganze Verfahren der immanenten Kritik, jedenfalls in der Form, in der wir von ihr bis jetzt gesprochen haben, so etwas wie die Bewußtseinsidentität auch voraus.

Die Philosophie und insbesondere die Erkenntnistheorie hat diesem Problem eine etwas andere Wendung gegeben, indem sie es sich hat angelegen sein lassen, die sogenannten logischen Grundsätze, also eben dies Prinzip der Identität und

den Satz vom Widerspruch in seinen verschiedenen Formen, deren klassische ja die des ausgeschlossenen Dritten ist, da von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen nur eines wahr sein kann – also die Erkenntnistheorie hat es sich angelegen sein lassen, dem, was ich eben ausgesprochen habe, gerecht zu werden, indem sie versucht hat, auch die sogenannten logischen Grundsätze, die Ihnen ja im allgemeinen mehr oder minder als ein deduktiver, in sich geschlossener Zusammenhang erscheinen, ihrerseits auf ihre erkenntnistheoretische Rechtfertigung zu befragen; mit anderen Worten: die Frage zu stellen nach dem Wesen einer solchen Vernunft, für welche die logischen Grundsätze gelten, und nach den Gesetzmäßigkeiten, die aus der Vernunft abgeleitet werden können, damit die logischen Grundsätze gelten; mit anderen Worten: Man ist längst von der bloßen – wie soll man sagen – demonstrativen Abhandlung der Logik übergegangen zu einer Kritik der logischen Vernunft, zu einer Abhandlung also, mit anderen Worten, der logischen Sätze aus der Struktur der Vernunft selber.<sup>224</sup> Und das ist ja nun offensichtlich ein erkenntnistheoretisches Problem, bei dem eben die Kategorie der Einheit des Bewußtseins sich als das Substrat des logischen Prinzips der Identität erwiesen hat. Sie können also daran bereits sehen, daß die Bedeutungen eins und zwei des Begriffs der Immanenz, die ich Ihnen das letzte Mal auseinandergeklaut habe, in Wirklichkeit doch gar nicht so eine fein säuberliche Trennung sind, wie man es meint; wobei allerdings hinzukommt, daß in dem Augenblick, in dem Sie der Ansicht sind, daß zwar im fortschreitenden Prozeß der Erkenntnis die Begriffe festgehalten werden müssen, zugleich aber durch diesen Fortschritt sich auch jeweils in sich selbst verändern, natürlich die Frage nach den erkenntnistheoretischen Grundlagen einer solchen Annahme ganz besonders akut wird, denn gerade eine solche Frage, eine solche These wie die, daß die fortschreitenden Begriffe zwar miteinander identisch, aber auch nicht identisch sein sollen, die ist ja mit den Mitteln der üblichen, also der dogmatisch abgehandelten Logik selbstver-

ständig in gar keiner Weise mehr zu behandeln.<sup>225</sup> Sondern hier werden Sie dann wirklich geführt auf die Frage der Einheit von Subjekt und Objekt und der Differenz von Subjekt und Objekt, also damit schließlich auf eine erkenntnistheoretische Grundfrage, die ihrerseits die Bedingung einer solchen rein logischen Problematik abgibt. – Vielleicht können Sie aus dieser Betrachtung das entnehmen, daß der Glaube an die Logik als eine gewissermaßen vorgegebene und eben, wie ich sagte, nur dogmatisch abzuhandelnde Wissenschaft doch in sich sehr viel mehr Schwierigkeiten enthält, als Sie es sich so träumen lassen. Selbstverständlich lassen, wenn Sie einmal die logischen Grundsätze für gegeben erachten, sich dann die daran anschließenden logischen Modi etwa im Sinn eines deduktiven Systems rein immanent also darstellen, und die moderne Möglichkeit, die seit Frege<sup>226</sup> und Peano<sup>227</sup> in der Geschichte der Logik sich abgezeichnet hat, nämlich daß man die Logik in immer vollständigerem Umfang in ein mathematisches Zeichensystem übersetzt, diese Übersetzung in Mathematik ist ja der Beweis dafür, daß eine solche Behandlung der Logik als eines deduktiven Systems in der Tat gelingen kann, wofür man ja nun im allgemeinen auch den Ausdruck hat, dem die meisten Logiker heute zustimmen, daß eigentlich Logik und reine Mathematik miteinander überhaupt identisch seien. Aber im Augenblick, wo Sie auf die sogenannten logischen Prinzipien kommen, werden Sie sogleich finden, daß diese logischen Prinzipien selbst nicht aus dem logischen deduktiven Zusammenhang erschlossen werden können, und die Mathematiker selber und die mathematischen Logiker haben ja auch infolgedessen zunächst einmal den Grundsätzen ganz verschiedene Bedeutung gegeben, wobei die beiden wichtigsten dieser Bedeutungen die axiomatische ist und die intuitionistische, wobei die intuitionistische so etwas wie eine unmittelbare Evidenz der logischen Grundsätze behauptet,<sup>228</sup> während die axiomatische, wie sie vor allem von David Hilbert entwickelt worden ist, eben die logischen Grundsätze als gewissermaßen freie und, wenn Sie so wollen,



beliebige, also wenn Sie so wollen: irrationale Setzungen dar-  
tun will.<sup>229</sup> Beides verwickelt sofort in die allergrößten er-  
kenntnistheoretischen Schwierigkeiten, denn wenn die logi-  
schen Grundsätze tatsächlich nur durch unmittelbare Evidenz  
gegeben sein sollen, dann fehlt dieser Evidenz ihrerseits durch  
ihre Unmittelbarkeit die Anweisung dafür, warum diese Sätze  
so und nicht anders sein sollen, während umgekehrt, wenn sie  
beliebige Sätze sind, sie dann eben doch zu der merkwürdi-  
gen Konsequenz kämen, daß das, was Ihnen im allgemeinen  
als das Allergewisseste gilt, nämlich eben das Lehrgebäude der  
Logik, daß das auf mehr oder minder zufälligen, also kontin-  
genten Annahmen beruht.<sup>230</sup> Infolgedessen können Sie also  
hier von der Sache her die Notwendigkeit schließlich einer  
Ableitung überhaupt der Logik aus der Erkenntnistheorie  
entnehmen. Man kann dem auch vielleicht – und das ist die  
Auffassung, der ich selber sehr stark zuneige, wenn ich Ihnen  
die an dieser Stelle andeuten kann – die Wendung geben, daß  
die Vorstellung, die die gesamte Logik, die traditionelle und  
ebenso auch die moderne Logik, teilt, nämlich die, daß es sich  
in der Logik um reine Denkgesetze handle, insofern nicht  
richtig ist, als eben in der Logik selber, vermöge der Frage  
nach dem Rechtsausweis ihrer ursprünglichsten Grundsätze,  
etwas wie die Frage nach der Beziehung auf Gegenständlich-  
keit überhaupt beigesellt ist. Man kann sich logische Sätze  
nicht vorstellen, ohne daß man sie denkt als Sätze, die sich auf  
irgendwelche, sei es auch ideale Gegenstände beziehen. Infol-  
gedessen sind also die Denkgesetze nicht als reine Formen  
von Denken zu entwickeln, sondern begreifen notwendig  
auch immer schon in sich, wenngleich in ihrer allerformalsten  
Gestalt, die Frage nach einer möglichen Gegenständlichkeit  
überhaupt, und die logischen Grundsätze insgesamt führen  
damit auf die großen erkenntnistheoretischen Fragen, eben  
der Beziehung von Bewußtsein auf Dasein, von Subjekt und  
Objekt, zurück – und es ist gewissermaßen eine Selbsttäu-  
schung des Denkens, das sich allmächtig dünkt und an seine  
Beziehung auf mögliche Gegenständlichkeit vergißt, wenn es

glaubt, in der Logik rein der Regeln seiner selbst inne zu sein, ohne zu begreifen, daß es eben als sein Wesen des Denkens immer zugleich Denken von etwas ist und damit notwendig die gegenständliche Frage in sich einbezieht.<sup>231</sup> Die traditionelle, also von der Erkenntnistheorie ganz abgespaltene Logik ist in diesem Sinn in der Tat eine Erscheinung der Verdinglichung, und ich bin allerdings geneigt zu glauben, daß es sich dabei nicht um eine sogenannte Vorfeldfrage der Logik handelt – also eine Frage, die den Logiker eigentlich nicht zu interessieren braucht, der, wenn er einmal seine Grundsätze hat, mit denen ganz bequem und ungestört herumwürfeln kann –, sondern daß diese Frage der Beziehung auf eine mögliche Gegenständlichkeit ihrerseits auch nun wieder die Gültigkeit der Logik selbst betrifft; daß zum Beispiel die Frage nach einer dialektischen Logik, also nach einer Logik, welche die Geltung des Satzes vom Widerspruch nicht unbedingt unterstellt, daß die eben in letzter Instanz davon abhängt, wie man die Beziehung von Subjekt und Objekt formuliert, und daß die überhaupt nur im Sinn dieser Subjekt-Objekt-Problematik verstanden werden kann und gar nicht rein aus den Denkformen als solchen heraus.

Etwas Ähnliches, wenn auch mit ganz anderem Inhalt, gilt aber auch – ja, ich möchte doch, ehe ich dabei weitergehe, Sie hier daran erinnern, daß die These, die ich Ihnen eben entwickelt habe und die vielleicht den spezifisch logisch-mathematisch Interessierten unter Ihnen ein wenig provokativ erscheinen mag, daß diese These denn doch nicht so ganz ohne eine gewisse Stütze in der Tradition ist, wie Sie vielleicht denken. Und ich möchte mich hier auf niemand anderen beziehen als auf Kant. Sie alle wissen ja, oder Sie werden es erfahren – man sollte aber beinahe annehmen, daß es Ihnen allen bekannt ist –, daß sehr im Gegensatz zu den meisten modernen logischen Mathematikern Kant die Sätze der reinen Mathematik nicht als analytische Sätze hat aufgefaßt sehen wollen, sondern als synthetische Sätze. Also mit anderen Worten: nicht als solche Sätze, die aus reinem Denken hervorgehen,

sondern als Sätze, in denen wir in dem Prädikatsbegriff dem Subjektbegriff etwas hinzufügen, was in dem Subjektbegriff oder seiner impliziten oder expliziten Definition nach nicht enthalten gewesen ist. Diese Theorie von Kant ist heute, soweit mir bekannt ist, im Bereich der Mathematik und der mathematischen Logik der fast einstimmigen Ablehnung ausgesetzt, vor allem seit die Autorität von Henri Poincaré unter den Mathematikern den Glauben durchgesetzt hat, daß die Mathematik eine einzige Tautologie sei.<sup>232</sup> Kant bezieht sich – und ich glaube, das ist ein Gedanke, den man außerordentlich ernst nehmen soll und den ich Ihrer Überlegung anvertraue, es handelt sich um ein außergewöhnlich schwieriges Problem, aber um ein Problem, an dem es sich lohnt sich die Zähne auszubeißen –, Kant hat den synthetischen Charakter der mathematischen Sätze nicht einfach dogmatisch in der Form behauptet, daß er gesagt hätte, wenn ich 7 und 5 addiere und 12 dabei herauskommt, dann ist die 12 noch nicht dageswesen; denn man könnte dem natürlich entgegenhalten, daß es sich dabei um eine reine Nomenklaturfrage handle und daß etwa innerhalb der natürlichen Zahlenreihe eben die Bestimmung jeder einzelnen Zahl eben doch mehr oder minder ein aus dem gesamten System dieser Zahlenreihe deduktiv entfließendes Urteil sei. Aber Kant hat sich eben mit dieser Wald-und-Wiesen-Behauptung, die man auf der Universität immer wiedergekaut findet, daß im Begriff der 7 und im Begriff der 5 der Begriff der 12 noch nicht enthalten sei und daß deshalb die 12 ein synthetisches Urteil sei, nicht begnügt. Sondern Kant sagt an einer Stelle ausdrücklich, es komme bei jedem mathematischen Satz etwas wie Anschauung hinzu.<sup>233</sup> Nun, daß das für die traditionelle, das heißt für die euklidische Geometrie gilt, die ja für Kant die einzige Geometrie war, von der er wußte, das heißt, die Riemannsche Einführung der nichteuklidischen Geometrien hat es ja damals noch nicht gegeben, das liegt auf der Hand. Dagegen wird die Sache interessant, wenn Sie an die Arithmetik denken, denn es widerstreitet natürlich zunächst einmal der Annahme, von der

Arithmetik, zu sagen, daß bei ihr irgendein anschauliches, auf die Erfahrung bezogenes Moment überhaupt hereinspiele. Sicherlich ist dabei Räumliches auszuschalten. Aber – und an der Stelle kann ich Ihnen vielleicht doch schon so ein bißchen eine Ahnung geben von dem Abgründigen, das in der Kantischen Wissenschaftslehre enthalten ist – Kant hat offensichtlich hier an etwas anderes gedacht; nämlich er hat an die Zeit gedacht. Wir müssen auf jeden Fall – und ganz gleich, wie unser System beschaffen ist –, um von irgendwelchen mir gegebenen Zahlen zu den mir fehlenden Zahlen zu gelangen, dabei etwas tun, wir müssen zählen. Der Vorgang des Zählens also ist ein Vorgang, aber ein Vorgang, der als das Durchlaufen einer Reihe, wie Kant es ausdrückt, notwendig ein Vorgang ist, den wir uns einzig in der Zeit vorstellen können.<sup>234</sup> Mit anderen Worten: Kant war also der Meinung, daß – und das entspricht durchaus dem Kantischen Gedanken von dem unendlich weit reichenden Apriorismus der Zeit – selbst die reine Mathematik und damit, müßten wir wohl sagen, auch die formale Logik eben des Moments der Zeit als einer Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit bedürfe und dadurch eines anschaulichen Elements, denn die Zeit ist ja, Kant zufolge, und wie wir selber auch wissen, kein Begriff. Zeit ist nicht ein Allgemeines, das abgezogen wäre von soundsoviel darunter befaßten Einzelheiten, sondern es ist vielmehr ein Kontinuum, innerhalb dessen die Einzelheiten spielen, ohne daß es diesen Einzelheiten gegenüber die Einheit irgendwelcher darunter befaßter Merkmale wäre.<sup>235</sup> Wenn das aber so ist, wenn also in der Tat auch die formalen Sätze der Logik notwendig sich im Sinne ihrer bloßen Möglichkeit auf Zeit beziehen, dann würde das bedeuten, daß auch die reine Logik nicht eine Disziplin des reinen Denkens allein sei, sondern daß in sie etwas eingeht, ja, was wir im Sinne seiner Zeitlichkeit als ein Faktisches, als ein Daseiendes, als mehr denn den bloßen Gedanken eigentlich bezeichnen müßten. Diese Konsequenz ist als solche von Kant nicht ausgesprochen, wie überhaupt Kant die zum Teil paradoxalen Konsequenzen, zu denen wir uns

hier gedrängt fühlen, in seinen ja zunächst der Rechtfertigung der mathematischen Naturwissenschaften geltenden System nicht gezogen hat, aber es scheint mir doch allerdings unausweichlich zu sein, daß man aus diesem Kantischen Gedanken diese Folgerung zieht, und das wäre dann allerdings der bündige Beweis dafür, daß in der Tat auch die reine Logik nicht als ein reines System aus Begriffen abgehandelt werden kann, sondern daß sie eben wegen des ihr innewohnenden Momentes der Zeit über die reine Begrifflichkeit hinausweist.

Ich kann es mir nicht versagen, Ihnen an dieser Stelle zu sagen, zu erzählen, daß ich mich deutlich erinnere aus meiner Kindheit im Mathematikunterricht, daß mir, als mir vom rein logischen Charakter der Mathematik gesprochen wurde, daß ich dabei bereits gegen meinen Lehrer angeführt habe, das leuchte mir nicht ein, denn es stecke doch eigentlich in der Mathematik immer das Moment der Zeit drin, weil ohne Zeit überhaupt nicht gedacht werden könnte. Und ich kann mich jetzt noch daran erinnern, wie diese Gedanken damals von dem guten Mathematiklehrer, der nur ja die Schlüssigkeit seiner Ableitungen nicht sich hat stören lassen wollen, niedergeknüppelt worden sind. Ich erinnere Sie deshalb daran, nicht weil ich glaube, daß ich damals so besonders gescheit gewesen wäre, im Gegenteil, [sondern] weil ich glaube, daß in diesem Sinne wir eigentlich als Kinder alle Philosophen sind und daß uns in der Tat durch unsere offizielle Bildung, die sich ja immer schon in den vergegenständlichten, branchenmäßigen Formen abspielt, die Philosophie eigentlich ausgeprügelt wird, und man könnte in diesem Sinn sagen, daß eigentlich überhaupt der Versuch, sich ernsthaft mit Philosophie abzugeben, so etwas ist wie ein Versuch zur Wiederherstellung der eigenen Kindheit, also wie ein Versuch, gleichsam dem die Treue zu halten, was man eigentlich einmal sehr genau gesehen hat und was einem dann nur von dem Leben mehr oder minder gewaltsam abgewöhnt worden ist.<sup>236</sup> Ich glaube, daß sehr viele von Ihnen denselben Zweifel, den ich Ihnen ange-

deutet habe, als Kinder ebenfalls durchgemacht haben, sicher haben sehr viele von Ihnen etwa auch einmal als Kinder die Frage an sich erfahren, woher die Dinge ihren Namen tragen, ob die Namen der Dinge den Dingen nur willkürlich gegeben sind oder ob sie mit den Sachen selber etwas zu tun haben. Ich weiß noch, daß ich meine Mutter einmal schockiert habe mit der Frage, woher wir eigentlich wissen, daß eine Bank in den Anlagen eine Bank sei, worauf sie natürlich keine Antwort gewußt hat. Ich glaube, eigentlich fragen wir alle solche Dinge, und die Kunst besteht nun eigentlich darin, in der Philosophie zu diesen Fragen in einem gewissen Sinn die Courage zu behalten, ohne aber dabei nun doch wieder dem Kindischen zu verfallen.<sup>237</sup> Man könnte, wenn Sie mir diese Abschweifung einmal gestatten, die Heideggersche Philosophie und die ungeheure Wirkung, die die Heideggersche Philosophie ausgeübt hat nach ihrer positiven Seite hin, vielleicht am ehesten unter diesem Gesichtspunkt überhaupt verstehen, daß man nämlich in der Heideggerschen Philosophie, also durch die Frage, was Sein eigentlich sei, und durch diese Dinge sich an die Fragen gemahnt fühlt, die man ursprünglich einmal wirklich gefragt hat und von denen man dann fühlt, daß sie durch einen sehr beschränkten, dinglichen und im Grunde an Herrschaftswissen orientierten Apparat einem ausgetrommelt worden sind.<sup>238</sup> Nur, der Fehler liegt wohl darin, daß dabei Heidegger sich darüber hinwegsetzt, daß in dem Verdrängen dieser Fragen oder in der Unmöglichkeit, diese Fragen unmittelbar zu fragen, ja auch ein Moment der Wahrheit liegt, das heißt, daß erwachsen zu sein eben heißt, zu wissen, daß man nicht mehr auf jede Frage eine unmittelbare Antwort erhalten kann. Die infantile Verhaltensweise ist ja die, eigentlich zu glauben, daß es auf jede Frage eine unmittelbare positive Antwort gibt. Deshalb sind ja, wie Sie alle wissen, Kinder in ihrem Fragen so unersättlich und oft auch tatsächlich so unerträglich. Im Erwachsenenleben muß man dann irgendwie lernen, daß das eben so schön nicht funktioniert, daß man nicht auf alle Fragen geradeswegs antworten

kann. Aber das Kunststück, wie ich es nennen möchte, der Philosophie, also das, was man eigentlich lernen muß und wovon ich froh wäre, wenn Sie es ein wenig in dieser Vorlesung lernen würden, das ist dieses Gedoppelte, daß man in der philosophischen Frage diesen Impulsen der Kindheit die Treue halten, aber gleichzeitig doch nicht infantil werden soll. Und das ist gerade heute eine sehr schwere Zumutung, denn heute tendieren die Menschen ja im allgemeinen gleichzeitig dazu, viel zu erwachsen und viel zu kindisch zu sein.

Aber das war nur eine längere Abschweifung, auf die ich durch diese Kantische Problematik gebracht worden bin. Ich glaube aber, wenn Sie sie im Zusammenhang dessen durchdenken, was ich Ihnen angedeutet habe, daß Sie dann finden werden, daß sie mit Erkenntnistheorie vielleicht sehr viel mehr zu tun hat als viele offizielle erkenntnistheoretische Probleme. – Ich möchte aber nun doch mein Versprechen zu halten versuchen und zunächst darauf kommen, wie es sich nun darstellt mit dem Zusammenhang von der erkenntnistheoretischen Definition des Begriffs der Immanenz und der metaphysischen Definition. Ich erinnere Sie daran, daß ich das letzte Mal von erkenntnistheoretischer Immanenz gesprochen hatte. Erkenntnistheoretische Immanenz ist also jener Inbegriff aller Tatsachen des Bewußtseins, wie er zum ersten Mal mit aller Prägnanz und Bündigkeit von Berkeley gegen Locke formuliert worden ist, dem er ja vorgeworfen hat, daß er, während er ausginge von einer Analyse des Bewußtseins, dogmatisch eine Wirklichkeit behaupte, von der wir doch anders als durch die Tatsachen des Bewußtseins überhaupt nichts wissen könnten.<sup>239</sup> Und er hat daraus die spiritualistische Konsequenz gezogen, daß es eine andere Wirklichkeit als die der Tatsachen des Bewußtseins überhaupt gar nicht gebe – eine höchst merkwürdige Konsequenz aus extremem positivistischen Empirismus, der dann in eine Art von Platonischem Realismus umschlägt.<sup>240</sup> Selbst die sogenannten einfachen Denker, die ja bekanntlich fürs Staatsexamen bevorzugt werden, sind, wenn man sie im Ernst sich näher ansieht, gar nicht

so schrecklich einfach; das möchte ich denen, die Staatsexamina machen, doch bei dieser Gelegenheit einmal sagen und möchte sie vor den einfachen Denkern warnen. Ich weiß nicht, ob es nicht besser für sie ist, wenn sie sich dann mit Kant gleich abgeben als mit einem Denker wie zum Beispiel diesem Berkeley. – Das ist also der erkenntnistheoretische Begriff der Immanenz, und demgegenüber bedeutet der metaphysische Begriff der Immanenz den des sich Haltens innerhalb der Grenzen von möglicher Erfahrung, also wie er bei Kant formuliert ist in dem Satz, es sei uns verwehrt, auszuschweifen in intelligible Welten.<sup>241</sup> Wenn Sie es mit diesem erkenntnistheoretischen Begriff der Immanenz zu tun haben, dann steckt darin eine Voraussetzung, nämlich die, daß die Erfahrung des Bewußtseins, wie es von Hegel in dem Titel der »Phänomenologie« genannt worden ist,<sup>242</sup> eine Art von absoluter Priorität hat. Nur dann, wenn Sie glauben, daß die Erfahrung des Bewußtseins den absoluten Vorrang vor allem anderen hat, können Sie eine solche fixe, starre Scheidung zwischen der metaphysischen Immanenz, also dem Umkreis möglicher Erfahrung, und der erkenntnistheoretischen überhaupt herstellen.

Ich möchte versuchen, Ihnen diesen Gedanken doch ein bißchen näher zu erläutern. Versuchen Sie, das Problem scharf zu fassen. Das Problem ist: Wenn ich von erkenntnistheoretischer Immanenz in dem nun mehrfach erläuterten Sinn rede, dann steckt darin auch eine metaphysische Annahme, nämlich die metaphysische Annahme von dem Vorrang von Bewußtsein gegenüber dem Sein. Nur wenn ich unterstelle, daß eigentlich die Rechtsquelle der Wahrheit das sei, was sich auf Bewußtsein reduzieren läßt, kann ich die Grenze zwischen Erfahrung und Transzendenz im metaphysischen Sinn als eine absolute Grenze eigentlich errichten. Also mit anderen Worten: Der Gegensatz von Möglichkeiten der Erfahrung und Möglichkeiten der Erfahrung Überschreiten setzt seinerseits einen Begriff von Erfahrung voraus, der in einer ganz bestimmten Erkenntnistheorie wurzelt, nämlich in einer Er-



kenntnistheorie, der eigentlich das Ich das Maß aller Dinge ist – eine nominalistische Erkenntnistheorie, wenn Sie so wollen. Wenn Sie das nicht länger tun, wenn Sie also dem Substrat der Erfahrung, dem, was der Erfahrung zugrunde liegt, eben dem Ich, keinen absoluten Vorrang mehr zubilligen, dann verliert damit die Erfahrung selber notwendig auch ihren Anspruch des absoluten Erkenntnisvorrangs, und damit entfällt auch die absolute Kritik gegen das, was über die Möglichkeit einer solchen Erfahrung hinausgeht.

Wir kommen damit zum ersten Mal auf ein außerordentlich zentrales Problem, auf das Problem, von dem ich sagen würde, daß es überhaupt das eigentliche Problem der Erkenntnistheorie sei, nämlich auf das Problem des Ichs. Denn die ganze Erkenntnistheorie – ich hatte Ihnen das ja mehrfach schon gesagt – ist eigentlich wesentlich subjektiv gerichtet auf eine Analyse des Erkenntnisvermögens und hat es damit eben wesentlich mit dem Begriff des Ichs zu tun. Es ist sehr merkwürdig, daß manche Denker, wie zum Beispiel als erster David Hume, aber später dann auch der entwickelte Positivismus etwa von Ernst Mach, zwar den Begriff des Ichs kritisiert haben, bei Mach so weitgehend, daß er zu dem Satz gelangt ist, das Ich sei überhaupt nicht zu retten,<sup>243</sup> daß aber gleichwohl diese Denker die subjektiv gerichtete Betrachtungsweise, also die Betrachtung der Immanenz des Bewußtseins, so weitergeführt haben, wie wenn nichts geschehen wäre, ohne zu sehen, daß diese subjektiv gerichtete Erkenntnistheorie ja zur Voraussetzung überhaupt so etwas wie einen festen, in sich stimmigen Begriff vom Ich hat. Wenn es kein Ich gibt, wenn das Ich nicht zu retten ist, dann ist eigentlich überhaupt auch nicht vorzustellen, wie man das leisten soll, was Mach mit dem Ausdruck der ›Analyse der Empfindungen‹ bezeichnet hat, denn diese Empfindungen sind ja schließlich immer die Empfindungen eines Ichs und haben nur in diesem Ich überhaupt ihr Band, und in dem Augenblick, wo dieses Ich selber als ein wie immer auch geartetes, konsistentes, substantielles bestritten wird, verliert damit der Begriff der Tatsachen mei-

nes Bewußtseins überhaupt seinen Boden. Der Ausdruck ›mein‹, den ja alle diese subjektiv gerichteten Antisubjektivisten immer wieder brauchen,<sup>244</sup> hat dann überhaupt keinen Sinn mehr, man weiß dann gar nicht mehr, wer das eigentlich ist, der da ›mein‹ sagen soll, wenn es ein solches Ich überhaupt nicht gibt. – Ich möchte hier an dieser Stelle doch ein paar Bemerkungen einschalten, die sich auf diesen eigentümlichen Begriff des ›mein‹, meine Tatsachen des Bewußtseins, beziehen. Die subjektiv gerichtete Erkenntnistheorie hat ja eine gewisse Suggestionskraft, und ich glaube, wer einem einigermaßen konsequenten und denkkräftigen subjektiven Erkenntnistheoretiker begegnet, der wird dieser Suggestionskraft sich nur schwer entziehen können; die beruht eben darin, daß gesagt wird, du mußt dich in deinem Urteil verlassen auf das, was dir selbst unmittelbar ohne jede Vermittlung eines anderen gegeben ist, und auf die Formen des Zusammenhangs des Gegebenen in deinem je eigenen Bewußtsein. Das ist das einzige, sozusagen, was hieb- und stichfest ist, worauf du dich verlassen kannst, ohne bloß dogmatisch ein Wort hinzunehmen, und hier stehst du gewissermaßen auf sicherem Grund. Und im allgemeinen, wenn man sich überhaupt nur darauf einläßt, davon auszugehen, daß man von den Tatsachen seines Bewußtseins als des Grundes der Erkenntnis auszugehen hat, ist man dann einer solchen, sei es neukantianischen, sei es positivistisch orientierten, aber jedenfalls subjektiv gerichteten Erkenntnistheorie ziemlich wehrlos eigentlich ausgeliefert. Auf der anderen Seite wird man aber das Gefühl nicht los, daß in dieser Behauptung, daß die ganze Welt schlicht gesagt mein Produkt sei, etwas Aberwitziges steckt, das primitive vorphilosophische Bewußtsein, das es sich nicht ausreden lassen will, daß die Welt eben nicht nur meine Vorstellung ist und daß an der Härte der Welt, mit der mir die Welt immer wieder begegnet, an der *contrainte sociale*, sich in jedem Augenblick erfahren läßt, daß diese Welt, die da mein sein soll, eben das Gegenteil von meiner ist – diese Erfahrung ist doch wohl nicht in den Wind zu schlagen.<sup>245</sup> Nun, ich würde sagen, es

ist deshalb von der allergrößten Bedeutung für die Erkenntnistheorie überhaupt, daß man den Prinzipien widersteht, das heißt, daß man dieses »mein« nicht unbefragt hinnimmt. Dabei gelangt man dann auf folgendes: Der Ausdruck »mein« ist äquivok, jeder einzelne Mensch, wenn er »mein« sagt, glaubt, damit ja – und glaubt es mit einigem Recht – etwas zu sagen über die Unmittelbarkeit seines eigenen Bewußtseinslebens, worüber er überhaupt nicht hinwegkommt. In dem Augenblick aber, in dem ich nun dieses »mein« als ein philosophisches Prinzip ausspreche, wo ich also in einem Buch etwa schreibe, ich muß zurückgehen auf die Tatsachen meines Bewußtseins, ist dieser Ausdruck »mein« ja bereits in einer ganz anderen Bedeutung gebraucht, nämlich in der Bedeutung eines jeden persönlichen Subjekts, denn sonst würde ja der betreffende Philosoph wirklich nur von sich sprechen, und damit wäre er als Einzelperson gegenüber dem anderen, der ihn liest, ganz zufällig. Es steckt also darin der Anspruch, daß, wenn der Philosoph »mein« sagt, dann der Leser für dieses »mein« sein eigenes »mein« substituieren kann, daß sein Ich dafür eintritt; mit anderen Worten also: In diesem »mein« ist gewissermaßen Raum gelassen für ganz verschiedene Iche, die es jeweils erfüllen. Das hat aber eine sehr weitreichende Konsequenz. Denn wenn einmal der Ausdruck »Ich« oder »mein« mit einer Allgemeinheit auftritt, die gar nicht mehr sich auf die Unmittelbarkeit des wirklich eigenen Subjekts bezieht, sondern die für alle möglichen Subjekte Raum hat, dann wäre sie ja zu übersetzen, dann wäre »mein« zu übersetzen mit »im Sinne des jeweils redenden Subjekts«.<sup>246</sup> Dadurch aber wird dann natürlich die Unmittelbarkeit des Gegebenen, von der andererseits doch eine solche Theorie zehrt, wieder hinfällig, das heißt, ich wüßte dann von der Allgemeinheit der hier behaupteten Tatsachen nicht allein von mir aus, sondern es würde dazugehören die Beziehung auf alle anderen möglichen Subjekte, die ich aber doch gar nicht voraussetzen kann, denn die soll ich ja der Forderung dieser Theorie zufolge erst aus meinem eigenen Subjekt herausspinnen. Mit anderen Wor-

ten also: In diesem Begriff des Ich als einem individuellen Bewußtsein, von dem ich in dieser gesamten Immanenz-Philosophie auszugehen habe, steckt eigentlich bereits eine Hypostasierung des Ich-Begriffs drin, die im höchsten Maße gedanklich vermittelt ist und die mit der angeblich behaupteten puren Unmittelbarkeit meines eigenen Ichs überhaupt schon nicht das mindeste mehr zu tun hat.

Das führt uns aber zurück auf unsere ursprüngliche Thematik, nämlich auf meine Behauptung, daß das erkenntnistheoretische Prinzip des Ichs oder der Immanenz – und Sie können jetzt Ich und Immanenz ohne weiteres als äquivalente Ausdrücke gebrauchen – in Wirklichkeit ein metaphysisch voraussetzungsvoller Begriff des Ichs ist, das heißt, daß ich diese scheinbare Unmittelbarkeit der Tatsachen meines Bewußtseins überhaupt nur dann aussprechen, nur dann zum Begriff erheben kann, wenn ich dabei von so etwas ausgehe wie von der Substantialität eines Prinzips von Ich überhaupt, eines allgemeinen, jedem besonderen Ich Zugrundeliegenden, das nicht etwa aus einem je eigenen Ich überhaupt erst herausgesponnen werden kann. Mit anderen Worten also: In diesem radikalen Sinn ist eine jede Immanenzphilosophie im erkenntnistheoretischen Sinn eminent voraussetzungsvoll im metaphysischen Sinn, man könnte beinahe sagen, daß, wie positivistisch sie sich auch gebärden und maskieren mag, eigentlich die Lehre von der absoluten Priorität des Geistes in jeder Lehre von der bloß erkenntnistheoretischen Immanenz bereits impliziert sei, daß also in Wirklichkeit in der gesamten immanenten Erkenntnistheorie das Bewußtsein selber, von dem dabei ausgegangen wird, das Absolute ist, und die gesamte Erkenntnistheorie kann eigentlich nur dadurch überhaupt zu ihrem Begriff eines Absoluten gelangen, daß sie in ihrem eigenen Substrat, nämlich in dem Substrat des erkennenden Subjekts, eigentlich bereits die Vorstellung eines Absoluten, nämlich des absoluten Geistes, drin hat, den sie nur deshalb herausspinnen kann, weil er in ihr selber jeweils bereits enthalten ist. Ich glaube, daß ich damit Ihnen nicht nur

den Nachweis des Zusammenhangs von metaphysischer und erkenntnistheoretischer Immanenz erbracht habe, sondern darüber hinaus Ihnen auch einiges über die Problematik der Metaphysik des Ichs gesagt habe, dessen man sich bewußt sein muß, wenn man seine philosophische Unschuld gegenüber dem Ansatz aller sogenannten Bewußtseinsanalyse verlieren will.

## 12. VORLESUNG

17. 12. 1957

Sie werden sich erinnern, daß wir in der letzten Stunde unsere Betrachtung über die Begriffe Immanenz und Transzendenz zu Ende gebracht haben und daß diese Betrachtung das Ergebnis gezeitigt hat, daß wir auf der einen Seite die drei Begriffe von Immanenz und die von Transzendenz, nämlich den logischen, den erkenntnistheoretischen und den metaphysischen, auseinanderhalten müssen, daß aber eine weiterreichende Bestimmung uns dazu führt, diese Begriffe dann doch miteinander in eine viel engere Beziehung zu setzen, als durch die reine Bedeutungsanalyse ihnen zunächst zuzuwachsen scheint. Die erkenntnistheoretische Konsequenz, die daraus allgemein zu ziehen ist, scheint mir nun also die zu sein, daß es gilt, in der Philosophie, im philosophischen Bereich insgesamt, bei den gleichen Ausdrücken zwar ihre verschiedenen Bedeutungen, wie man das nennt: ihre Äquivokationen, auseinanderzuhalten und die verschiedenen Bedeutungen festzuhalten, bei dieser Trennung aber nicht stehenzubleiben, sondern in diesen voneinander abweichenden Bedeutungen doch nach einem Moment von Identität zu suchen. Dieses Resultat wird manche von Ihnen zunächst ein wenig paradox anmuten, und ich könnte mir vorstellen, daß besonders die Naturwissenschaftler unter Ihnen, über deren Anwesenheit ich ja besonders froh bin, an dieser Stelle die Stirn runzeln werden und sagen, ja, da haben wir ja nun die Philosophen einmal richtig erwischt; die gebrauchen also keine wirklich klaren Begriffe, sondern erst unterscheiden sie die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe und dann bringen sie sie wieder zusammen, so daß einem die Philosophie wie ein Mühlrad im Kopf herumgeht und kein anständiger Mensch mehr weiß, woran er sich halten kann. Das legitime Moment in diesem Einwand scheint mir nun das zu sein, daß darin die Forderung angemeldet wird, wenigstens zu begründen, warum ich das generell vertrete, was ich hoffe an jenem Beispiel

Ihnen entwickelt zu haben, nämlich die Forderung, bei den gleichen Ausdrücken ihre verschiedenen Bedeutungen sowohl voneinander zu trennen wie doch zusammenzunehmen; oder, um es in der Sprache Hegels auszudrücken, bei den gleichen Begriffen auf ihre Identität ebenso zu bestehen wie auf ihre Nichtidentität. Um Ihnen dafür wenigstens einen Hinweis zu geben, den ich jetzt nicht weiterverfolgen kann, darf ich Sie einfach an den Weg erinnern, den wir bei dieser Betrachtung durchmessen haben.

Sie werden sich erinnern, daß ich Ihnen gezeigt habe, daß diese voneinander zunächst wirklich ganz scharf getrennten und in ihrer Trennung durchaus auch festgehaltenen Begriffe jeweils ihrem eigenen Sinn nach miteinander zusammenhängen, derart, daß logische Immanenz oder Transzendenz auf erkenntnistheoretische zurückverweist und ebenso erkenntnistheoretische auf metaphysische. Das war eigentlich der Nerv der Beweisführung, jedenfalls wie sie mir vorgeschwebt hat, als ich versuchte, sie Ihnen deutlich zu machen, und ich hoffe, daß mir das einigermaßen gelungen ist. Wenn Sie das als ein Modell betrachten für ein viel allgemeiner zu verfolgendes Verfahren, dann dürfte man das wohl in der Weise formulieren, daß zwar die Begriffe, soweit sie isoliert vorkommen, in ihren Bedeutungen festgehalten werden müssen und diese Bedeutungen nicht miteinander konfundiert werden dürfen, daß aber in dem Augenblick, in dem Sie zwischen verschiedenen Begriffen einen Sinnzusammenhang herstellen oder überhaupt dem Sinn der einzelnen Begriffe nachfragen, dieser Sinn der wohldefinierten Begriffe auf andere Begriffe führt, von denen er vorher abgegrenzt worden ist. Mit anderen Worten also: Der Widerspruch, der Ihnen hier begegnet zwischen der festgehaltenen und der dann doch wieder aufgehobenen und verflüssigten Bedeutung ist selber kein anderer als der, daß Begriffe, je nachdem, ob sie isoliert oder, wie Hegel in seiner Sprache das nennt, abstrakt vorkommen oder ob sie in einem Zusammenhang vorkommen – der teils von ihnen selbst zeitigt wird, teils aber auch sie umfängt –, eben

etwas ganz Verschiedenes sind. In ihrer Abstraktheit, in ihrer Isoliertheit, als bloße Reflexionsbegriffe, wie Hegel sagen würde,<sup>247</sup> stehen sie fest und sind das, was sie sind;<sup>248</sup> als Momente eines übergreifenden Zusammenhangs, den sie aber vermöge der in ihnen selber lebendigen Bedeutung zeitigen,<sup>249</sup> heben sie zugleich diese feste und starre Bedeutung wieder auf und treiben über sich hinaus.<sup>250</sup> Dieser sehr tiefe Unterschied zwischen dem Einzelbegriff und dem Begriff, soweit es auf seine Stellung in einem weitergreifenden Zusammenhang ankommt, das wäre wohl die eigentliche Rechtfertigung des Verfahrens, das ich Ihnen angedeutet habe.

Ich darf vielleicht daran den Hinweis knüpfen, daß für Probleme der Art, wie ich sie Ihnen angedeutet habe, die überlieferte historische Sprache der Philosophie eine Art Anweisung gibt, das heißt, die Termini, die in der Geschichte sich niedergeschlagen haben, immer wiederkehren, dabei ihre Bedeutung wandeln, aber zugleich auch einen Bedeutungskern festhalten, die machen uns gewissermaßen jenes Verhältnis zwischen der Einzelbedeutung, die festgehalten wird, und der übergreifenden Bedeutung in jedem einzelnen Fall klar. Es scheint mir das einer der wesentlichen Gründe dafür zu sein, warum, wie schon der sehr tiefe französische Restaurationsphilosoph De Maistre bemerkt hat, eigentlich nur Neologismen, also terminologische Neuprägungen, dem Wesen der Philosophie entgegengesetzt sind,<sup>251</sup> eben deshalb nämlich, weil die philosophischen Begriffe gar nichts willkürlich durch Definitionen Festzusetzendes sind, sondern weil ein jeder derartige Begriff in sich selbst einen geschichtlichen Prozeß beschließt, der eins ist mit eben jenem Vorgang des Übersichhinausweisens der Einzelbedeutungen, den ich Ihnen habe zeigen wollen. Man könnte sagen, daß ein Philosophieren gerade, das glaubt, irgendwelche Urerfahrungen durch neue eigens dafür erfundene Worte zu benennen, dadurch jenes eigentlichen geschichtlichen Lebens der Begriffe verlustig geht und in eine ganz ähnliche Gegend gerät wie jener von dieser Philosophie verachtete Positivismus, der die Worte für bloße



Spielmarken hält, die den Sachen aufgeklebt sind und mit denen man nach Belieben hantieren kann, während das, was jenem Denken metaphysische Substanz oder Urerfahrung dünkt, in Wahrheit vielmehr in den geschichtlichen Begriffen der Philosophie und in ihrer eigenen Dynamik, in ihrer eigenen Bewegung aufgehoben worden ist.<sup>252</sup> Soviel zu den Resultaten und, wenn ich so sagen darf, methodischen Konsequenzen, die zu ziehen sind aus den Betrachtungen der letzten Stunde.

Um nun aber auf den eigentlichen Gegenstand zurückzukommen, mit dem wir uns jetzt befassen, nämlich auf das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Metaphysik, so haben diese Überlegungen uns an zwei Punkten zu dem Moment der Einheit von Metaphysik und Erkenntnistheorie geführt, das ja den eigentlichen Gegenstand dieser Betrachtung bildet, nachdem ich Ihnen zuvor im Sinne eben dieses methodischen Prinzips die grundsätzliche Verschiedenheit der beiden Bereiche versucht habe auseinanderzusetzen. Zunächst bezieht sich diese Einheit zwischen Metaphysik und Erkenntnistheorie nämlich auf einen der Begriffe, die ich Ihnen im einzelnen zu zergliedern unternommen habe, nämlich auf den Begriff der Transzendenz. Man kann nämlich sagen, daß alle Erkenntnistheorie insofern Lehre von Transzendenz sei, als sie die Lehre der Beziehung auf mögliche Gegenstände ist. Bewußtsein kann überhaupt sich nicht als Bewußtsein einfach so selbst erkennen, wie es im Sinn jenes Cartesianischen, recht primitiven Beweises gelegen ist, der da glaubt, man müsse nur alle mundanen Setzungen weglassen und behielte dann als das absolut Sichere und Unproblematische das eigene Bewußtsein, das denkende Bewußtsein zurück, denn selbst wenn man einmal unterstellen wollte, daß dieser Rekurs auf die denkende Substanz gelingen könnte, ohne daß in sie selbst Elemente dessen eingingen, was bei Descartes der radikalen Andersheit, der *res extensa*, also der räumlichen Substanz zugeschrieben wird, so bliebe es immer noch, auch bei dieser Beweisführung so, daß Denken selber, insofern es eben Denken und nicht

bloßes passives Perzipieren ist, notwendig ein Denken von etwas ist, in sich selbst also notwendig etwas wie die Beziehung auf ein Transzendentes involviert, auf etwas, was nicht selber eben Denken ist. Wir könnten das, wenn man es paradox ausdrücken will, in der Form formulieren, daß gerade die Reduktion der Erkenntnistheorie auf die Bewußtseinsimmanenz, indem sie den Sinn dieser Bewußtseinsimmanenz zu ergründen sucht, eigentlich auf den Begriff von Transzendenz überhaupt führt, oder daß, wie man das in der modernen Erkenntnistheorie genannt hat, die Begriffe Immanenz und Transzendenz, oder lassen Sie mich hier einmal in Gottes Namen die schlichteren Worte einführen, Subjekt und Objekt korrelativ aufeinander bezogen seien.<sup>253</sup> Vielleicht ist hier der Ort, überhaupt Ihnen zu sagen, daß, wenn man von dem Erkenntnisproblem spricht in dem prägnanten Sinn, den dieser Ausdruck hat und wie er etwa in dem Werk von Ernst Cassirer vorwaltet,<sup>254</sup> dessen letzter und übrigens recht instruktiver Band gerade jetzt herausgekommen ist,<sup>255</sup> so könnte man sagen, daß eigentlich der Gegenstand der Erkenntnistheorie überhaupt das Problem von Subjekt und Objekt, daß das Erkenntnisproblem das Problem von Subjekt und Objekt sei, und dieses Subjekt-Objekt-Problem ist ja in der Tat zugleich das metaphysische Problem schlechterdings; es ist eben nichts anderes als das Problem, wie überhaupt uns ein Zugang zu Sein oder zu Seiendem offen sei, der aufs tiefste eben mit den Grundfragen des Seins verbunden ist. Es gibt dabei also nun eine merkwürdige Paradoxie, die ich noch einmal hervorheben möchte. Bewußtsein ist immer nur Bewußtsein von Gegenständlichem, insofern es nämlich Denken ist; Denken ist immer ein Denken von etwas; und umgekehrt ist Gegenständliches uns gegeben immer nur durch unser Bewußtsein hindurch, also als ein durch unsere Bewußtseinsakte Gemeintes und Konstituiertes. Die Wechselseitigkeit dieser Beziehung ist nur ein anderer Ausdruck dessen, was ich Ihnen eben bereits zu entwickeln gesucht habe und was eigentlich der Kern dessen ist, was ich überhaupt in dieser Vorlesung errei-

chen möchte, und es trifft sich ganz gut, daß wir jetzt sozusagen half-time genau an dieser Stelle angelangt sind: Nämlich daß es eine starre, statische Antithese dieser beiden Momente Subjekt und Objekt überhaupt nicht gibt, sondern daß sie nur als wechselseitig sich Produzierende und als voneinander Produzierte begriffen werden können, daß sie aber zugleich trotz dieser Vermitteltheit durch einander, wie ich sie Ihnen eben dargetan habe, doch auch, und das bringt uns auf unseren methodischen Grundsatz vom Eingang der Stunde zurück, wieder in ihrer Unterschiedenheit festgehalten werden müssen, weil es beiden wesentlich und eigentümlich ist, daß sie zwar durch einander vermittelt, jeweils aufeinander bezogen sind, aber zugleich in dieser Bezogenheit doch immer auch voneinander Verschiedene und aufeinander Bezogene. Wenn man von zwei Momenten sagt, sie seien aufeinander bezogen, so sagt das ja unabdingbar eben beides aus, daß sie miteinander zusammenhängen, daß sie aber als miteinander Zusammenhängende eben zugleich doch nicht miteinander identisch sind; daß sie also identisch sind, weil beide nicht ohne das andere gedacht werden können, daß sie aber nicht identisch sind, weil keines von beidem in dem anderen aufgeht, in dem anderen jeweils sich erschöpft. Wenn man eine freilich unzulängliche, nämlich viel zu statische Antwort auf das sogenannte Erkenntnisproblem überhaupt zu geben sich zutrauen wollte, dann würde diese Antwort in dieser Paradoxie bestehen. Die Auflösung dieser Paradoxie wäre gleichbedeutend mit der Auflösung des sogenannten Erkenntnisproblems selber, das heißt, sie wäre gleichbedeutend mit der Auflösung der isolierten und isolierenden Position der subjektiven Reduktion, wie sie in der Erkenntnistheorie zugrunde liegt, und diese Auflösung würde infolgedessen über den Rahmen einer erkenntnistheoretischen Vorlesung eigentlich bereits hinausgehen.<sup>256</sup> Das Bewußtsein des Bewußtseins – das ist also das, was ich Ihnen eben versucht habe zu zeigen, was man unter dem Ausdruck des Erkenntnisproblems und als eine vielleicht zureichende Formulierung des Erkenntnisproblems geben kann, solange

man überhaupt noch der Mittel der Erkenntnistheorie sich bedient.

Zum zweiten aber ist Metaphysik, und damit komme ich auf etwas zurück, was ich in der vorletzten Stunde Ihnen entwickelt hatte, immer notwendig eine Lehre vom Denken von Transzendenz. Damit drängt sich aber die Frage auf, ob Transzendenz in der Tat durch bloßes Denken unter Ausschluß von Erfahrung zu erkennen sei. Und damit haben Sie nun genau jenes Scharnier erreicht zwischen der Metaphysik und der Erkenntnistheorie, das das eigentliche Problem der »Kritik der reinen Vernunft« bezeichnet, in die ja diese ganze Vorlesung Sie einleiten will; Sie dürfen in gewisser Weise alles, was ich Ihnen gesagt habe, als eine freilich sehr weit gespannene und sehr weit ausgreifende Einleitung in die Problematik der »Kritik der reinen Vernunft« ansehen. Kant fragt also, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich sei; das will sagen: ob wir aus bloßem Denken unter Ausschluß der Erfahrung über jenen Bereich, den ich Ihnen als den metaphysischen recht eingehend charakterisiert habe, bündige, wirklich verbindliche Antworten erhalten können. Ich möchte hier Anlaß nehmen, wieder auf eine terminologische Frage einzugehen, die recht wichtig ist für das Verständnis der »Kritik der reinen Vernunft«, die aber gleichzeitig auch wiederum mit der spezifischen Problematik zusammenhängt, die ich mit Ihnen in diesen Stunden behandle. Die Kantische Analyse wird nämlich im allgemeinen eine transzendente Analyse genannt, und der Begriff des Transzendentalen steht ja nun in einem deutlichen Widerspruch zu dem Begriff der Transzendenz; im übrigen sind die beiden Begriffe in ihrer Verschiedenheit bereits von der alten scholastischen Terminologie her überliefert,<sup>257</sup> sind dann aber von Kant in einer höchst eigentümlichen Weise neu formuliert worden. Ich habe Ihnen gesagt, daß die Fragestellung der »Kritik der reinen Vernunft« die sei, ob etwas wie Transzendenz durch reines Denken unter Ausschluß von Erfahrung überhaupt zu erkennen sei. Kant hat nun, so könnte man eigentlich sagen, dieses Problem, wie es

überhaupt möglich ist, das, was schlechterdings anders ist als Bewußtsein, doch durch Bewußtsein zu ergreifen, durch einen sehr genialen Schlag zu lösen versucht, nämlich dadurch, daß er eigentlich jenes dem Bewußtsein und der Erfahrung Jenseitige, das von der Metaphysik behandelt wird, nun in das Bewußtsein selber hineinverlegt hat. Das heißt also, während er die Möglichkeit der verbindlichen, und das heißt für ihn, wie ich Ihnen schon auseinandergesetzt habe, der wissenschaftlichen Erkenntnis von Transzendenz ausscheidet, hält er trotzdem das alte Motiv der Jenseitigkeit der Transzendenz gegenüber der Erfahrung fest. Und dieses Erfahrungsjenseitige, dieses Moment also, das, wenn Sie so wollen, ein absolutes Sein verkörpern soll gegenüber der Vergänglichkeit und Relativität der Erscheinungswelt, das setzt er gleich mit den konstitutiven Bedingungen unseres Bewußtseins selber. Transzendental heißt bei Kant in der bekannten Definition aus der »Kritik der reinen Vernunft« eine jegliche Untersuchung, die sich mit der Möglichkeit, synthetische Urteile a priori zu fällen, beschäftigt.<sup>258</sup> Das hat zunächst scheinbar mit Transzendenz sehr wenig zu tun und hat mit dem Begriff des Transzendenten als der intelligiblen Welten, in die unser Bewußtsein ausschweife, wenn es sich nicht mehr um die Anschauung und die Erfahrung kümmert, zunächst sehr wenig zu tun. Aber trotzdem hängen diese beiden Begriffe – und diese etwas abseitige Spekulation möchte ich Ihnen hier vortragen, weil Sie ja das andere, den Unterschied von transzendental und transzent, wirklich in allen philosophischen Schulstuben immer wieder erfahren, und ich es nicht für meine Aufgabe erachte, Ihnen dieses ausgeleierte Zeugs zum hunderttausendsten Mal vorzutragen –, trotzdem, sage ich, hängen die Begriffe des Transzendentalen und des Transzendenten insofern miteinander zusammen, als die ganze Sphäre des Transzendentalen, also der Bedingung synthetischer Urteile a priori oder, weiter gesprochen und im Zusammenhang damit, die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung selber bei Kant im Bewußtsein als die Idealgesetze aufgesucht werden, durch die

so etwas wie ein einstimmiger Bewußtseinszusammenhang und damit so etwas wie ein einstimmiger Zusammenhang der gegenständlichen Welt und ihrer Veränderungen überhaupt zustande kommt. Also das Transzendente – könnte man beinahe sagen – unter diesem Aspekt ist die in einem extrem lutherischen Sinn verinnerlichte Transzendenz, die nach innen gewandte Transzendenz, während die äußere Transzendenz zum bloß Schattenhaften einer sehr gewaltsamen und künstlichen Rettungsaktion durch den Begriff der Freiheit bei Kant herabgesetzt wird.<sup>259</sup>

Insofern haben Sie also auch hier wieder zu beobachten, daß zwei ihrer Definition nach voneinander zunächst sehr scharf abgehobene Begriffe wie die des Transzendenten und des Transzendentalen ihrem eigentlichen Sinn nach doch miteinander zusammenhängen. Wenn man sagt, daß eine jede Erkenntnistheorie es versuche, die Reduktion auf Subjektivität, auf Immanenz vorzunehmen vermöge der Selbstreflexion des Denkens, so hätte man dem an der Stelle der Betrachtung, an der wir uns im Augenblick befinden, hinzuzufügen den ergänzenden Satz, daß Erkenntnistheorie immer gleichzeitig auch eingestander- oder uneingestandermaßen ein Versuch von Rettung von Ontologie, zur Rettung von Objektivität wäre, aber gerade durch die Subjektivität hindurch. Sie würden die sogenannte Kantische kopernikanische Wendung ganz falsch verstehen, wenn Sie sie einfach verstehen wollten als eine Wendung zur Subjektivität, denn diese Wendung zur Subjektivität ist im doppelten Sinn, im Sinn der Wendung aufs reine subjektive Denken im Rationalismus und im Sinn der Wendung auf die psychologischen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtseinszusammenhangs im Empirismus vor Kant, längst mit aller Schärfe vollzogen worden. Wenn Sie wirklich den springenden Punkt der Kantischen Philosophie verstehen wollen, dann liegt er genau hier in dieser seltsamen Paradoxie, daß bei ihm gerade die Wendung auf das Subjekt, also wenn Sie so wollen: das Sichüberantworten an das radikal gewandte Prinzip der Aufklärung, das irgendwelche naiv realistisch ge-

setzen, dogmatischen Voraussetzungen verwirft, nun dazu führen soll, daß im Innersten eben jenes Subjekts, jenes Menschen, der da die Antwort auf eine jede Frage der Sphinx sein soll,<sup>260</sup> sich eben dann doch wieder jene Objektivität des Seins, jene wahrhafte Transzendenz aller bloßen Erfahrung gegenüber finden soll, die durch die Kritik in der dogmatisch gesetzten äußeren Welt ausgeschlossen ist. Mit anderen Worten: Der Sinn der kopernikanischen Wendung von Kant ist nicht die bloße Reduktion von Objektivität auf Subjektivität, sondern der Versuch, Objektivität selber zu erretten gewissermaßen innerhalb der Subjektivität selber,<sup>261</sup> und durch diesen Versuch der Errettung des Objektiven im Subjekt jene Vermittlung der seit dem Zerfall des mittelalterlichen Kosmos auseinandergetretenen Bereiche der Subjektivität und Objektivität herzustellen, die in den Kant vorausgehenden rationalistischen sowohl wie empiristischen Erkenntnistheorien nicht erreicht worden war. Insofern also, als bei Kant der Versuch gemacht wird, nicht Objektivität auf Subjektivität einfach zurückzuführen, sondern Objektivität in Subjektivität zu begründen, also mit anderen Worten, zu zeigen, daß die Subjektivität selber die Bedingung von Objektivität ist, setzt bei ihm bereits jener Versuch ein, die starre Antithese von Subjekt und Objekt aufzulösen, und an ihre Stelle eben jene Art von Vermittlung treten zu lassen, die dann weitergetrieben wird bei Fichte und die ihre ganze Konsequenz dann bei Hegel hat, so daß unter diesem Aspekt, unter dem wir im Augenblick sprechen, in der Tat die Kantische Philosophie ein noch nicht zu sich selbst gekommener Hegel, ein noch nicht auf die Stufe seines Selbstbewußtseins erhobener Standpunkt der Dialektik eben ist. Ich möchte damit nun Ihnen doch zusammenfassend sagen, was nun auf diesem Kantischen und in gewisser Weise auch schon bereits Hegelschen Boden sich in dem Bezug auf das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Metaphysik zuträgt, wobei ich allerdings Ihnen schuldig bin zu sagen mit allem Nachdruck, daß das, was ich Ihnen heute in dieser Stunde erkläre und in der nächsten erklären werde, na-

türlich nicht so, wie ich es Ihnen sage, an Ort und Stelle steht, sondern daß, wenn Sie die »Kritik der reinen Vernunft« lesen oder die Einleitung in die Philosophie lesen oder die üblichen Kollegs über Kant besuchen, dann werden Sie fein säuberlich Metaphysik und Erkenntnistheorie getrennt finden und werden geradezu die »Kritik der reinen Vernunft« als das Gegenteil eines metaphysischen Buches betrachtet finden, und das ist auch in einem gewissen Sinn wahr. Was ich heute tue, ist gar nicht, daß ich die Wahrheit solcher Anschauungen bestritte, sondern nur, daß ich ihnen eine Kleinigkeit hinzufüge, die darin nicht enthalten ist, nämlich ihr eigenes Gegenteil. Und von diesem Gegenteil glaube ich allerdings, daß es zum wahrhaften Verständnis einer Philosophie des allergrößten Stils wie der von Kant unabdingbar notwendig ist.

Also zunächst wird bei Kant die Erkenntnistheorie zur Grundlage der Metaphysik insofern, als sie selber ja den Anspruch erhebt, darüber zu entscheiden, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, ein Anspruch, der von ihm ja in der »Kritik der reinen Vernunft« in deren von ihm selbst »Transzendente Dialektik« genannten Teil verworfen wird, der aber dann, wie ich interpretierend hinzufüge, andererseits in der »Kritik der reinen Vernunft« auch wieder positiv beantwortet wird durch die Konstruktion der Sphäre des Transzendentalen, also der apriorischen Bedingungen der Erkenntnis, denen eine Art von Absolutheit gegenüber jeder Erfahrung und gegenüber jeder besonderen Erkenntnis zugeschrieben wird. Man könnte sagen, es sei eigentlich die Logik des Transzendentalen die Zufluchtsstätte der Metaphysik der Transzendenz geworden bei Kant.<sup>262</sup> Weiter aber ist zu sagen, daß bei Kant – und ich glaube, auf dieses inhaltliche Moment muß man doch auch eingehen, wenn man diese Dinge so reich sehen will und entfalten will, wie sie nun einmal sind –, daß ein Teil der sogenannten metaphysischen Fragen im Sinne eines Ja oder Nein doch von der »Kritik der reinen Vernunft« übernommen wird. Wenn es also der oberste Gegenstand der Metaphysik seit Aristoteles ist, über Gott Aussagen zu machen,



dann kann man sagen, daß in gewisser Weise die Grundfrage der Metaphysik, die Frage nach der Existenz Gottes, auch die eigentlich zentrale Frage der »Kritik der reinen Vernunft« sei, nur daß diese Frage in der »Kritik der reinen Vernunft« nicht mit einem Ja oder Nein beantwortet wird, sondern in einem strengen Sinne agnostisch, nicht skeptisch, sondern agnostisch beantwortet wird, in dem Sinne nämlich, daß die »Kritik der reinen Vernunft« darauf antwortet: Wir wissen es nicht,<sup>263</sup> es bleibt uns nichts, als es zu hoffen.<sup>264</sup> Und genau diese Wendung gegenüber der Antwort auf die Frage nach der Existenz Gottes als einer gegenständlichen, einer handgreiflichen Frage also in ein derart vom bestimmten Resultat Abgehendes – das, würde ich sagen, macht nun, ich kann es nicht anders als so paradox ausdrücken, gerade das eigentümliche metaphysische Klima der »Kritik der reinen Vernunft« aus, jenes Klima, dem man vielleicht doch am nächsten kommt, wenn man sich vorstellt, daß man über solche Dinge etwa träumt und wach wird oder erwachend auffährt mit dem Gedanken, daß das, was man geträumt hat, daß man es ja doch nicht wissen könne, daß es dunkel, daß es offenbleibt. Diese Sphäre, das ist wahrhaft eine metaphysische Sphäre; dieses Dunkel der Frage, in der die Hoffnung und die Verzweiflung gleichsam einander die Waage halten, das ist das metaphysische Klima der »Kritik der reinen Vernunft«, und ich jedenfalls wüßte nicht zu sagen, was überhaupt Metaphysik sein soll, wenn nicht eben jenes Klima; sicherlich ist die Gestalt dieser Frage mehr Metaphysik als irgendwelche bündigen Lehren über Sein, Gott und Unsterblichkeit.

Ich glaube, ich kann Ihnen – und vielleicht gestatten Sie mir doch an dieser Stelle eine Abschweifung – hier ein Beispiel für das geben, was ich meine, wenn ich sage, daß etwas von der Substanz der Metaphysik wesentlich an die Erkenntnistheorie übergegangen sei, wenn ich Sie an eine kleine Beobachtung erinnere, die ich in diesen Tagen gemacht habe und die vielleicht manche von Ihnen auch haben machen können. Es hängt in unserer Universität ein Schild aus über einen Vor-

trag unter dem Titel »Gott und Unsterblichkeit«, oder so ähnlich, »Tod und Unsterblichkeit«. Und als ich das Schild erblickte, wußte ich sofort, ehe ich nur näher hingesehen habe, das kann nur eine Veranstaltung entweder einer katholischen oder einer protestantischen Studentenorganisation sein; ich habe dann nachgelesen, es war wirklich eine Veranstaltung der katholischen Studentenorganisation; und ich bin darüber, daß ich das sofort geraten habe, nicht über die Tatsache selber, denn warum soll eine katholische Organisation sich nicht mit Tod und Unsterblichkeit abgeben, aber darüber, daß ich sofort gewußt habe: Tod und Unsterblichkeit, aha, religiöse Studentenorganisation, so wie man, wenn man im Radio den Akkord einer Orgel hört, sofort weiß, aha, Religion, darüber bin ich doch wirklich erschrocken, und zwar aus dem Grund, weil sich darin anzeigt, daß wirklich das, was ich versucht habe, Ihnen als das Interesse an der Metaphysik in dieser Vorlesung ein wenig zu entfalten und ein wenig näherzubringen, auch von der administrativen Einteilung der Welt eigentlich beschlagnahmt, besetzt worden ist. Also von Tod und Unsterblichkeit – schließlich, wir alle müssen ja sterben, und irgendwie hoffen wir ja wahrscheinlich doch alle auf Unsterblichkeit, wenn nicht auf die eigene, dann auf die der Menschen, die wir lieben –, man kann mit der Definition von Paul Tillich für Ontologie wohl sagen, daß die Frage nach Tod und Unsterblichkeit eine Frage sei, die einen unbedingt angeht;<sup>265</sup> eine solche Frage erscheint dann überhaupt nur noch in dem – ich hätte beinahe gesagt – branchenmäßig, also jedenfalls organisatorisch definierten Bereich einer Art Studentenorganisation, die sich damit abgibt, so wie dann in einer demokratischen Studentenorganisation wahrscheinlich ein Vortrag »Krise des Parlamentarismus« mit einem Fragezeichen erscheint, oder in einer sozialistischen: »Ist der Marxismus heute noch aktuell?« Ich glaube, daß das, worauf es eigentlich ankommt, und das, was wirklich die Aktualität der Philosophie ausmacht und warum ich mit einem so großen Nachdruck hier vor Ihnen das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Meta-

physik behandle, das ist, daß man eben vermöge der erkenntnistheoretischen oder der allgemein philosophischen Art zu denken über die unselige Verhärtung in Branchen, über diese Verwaltung der wichtigsten Dinge durch irgendwelche Experten, die nun unterdessen gar auch als Experten für Gott und Unsterblichkeit genauso auftreten wie wahrscheinlich in Rußland die Experten für die Sputniks, daß man also darüber hinauskommt und daß man sieht, daß in der Tat solche Fragen wie die nach Tod und Unsterblichkeit nicht etwas sind, was von approbierten und geeichten Leuten verwaltet werden kann, sondern daß das etwas ist, worum es sich eigentlich in der Philosophie handelt und wozu die Philosophie, wie sehr auch verkompliziert und verklausuliert – und ich mache mich nicht anheischig, Ihnen auf diese Fragen einfache Antworten zu geben –, aber immerhin, die Philosophie bemüht sich, über diese Dinge etwas sehr viel Ernsteres und Verbindlicheres zu sagen, als es gesagt werden kann aus einem Zusammenhang, der vorweg bereits im Sinn einer bestimmt gearteten, dogmatisch fixierten Gemeinschaft heraus beantwortet wird, in die man im Grunde gar nicht zu gehen braucht, weil man von vornherein die Antworten, die man dort bekommt, etwa ähnlich weiß wie der Präsident Coolidge, der so wortkarg war und eines Sonntags in die Kirche ging, und seine Frau hat ihn bei der Heimkehr gefragt: ›Worüber hat der Pfarrer gepredigt?‹ Da hat er gesagt: ›über Sünde‹. ›Nun, was hat er denn gesagt?‹ ›Er war dagegen.‹<sup>266</sup> Genau diese Art des Dafür- oder Dagegenseins, diese Absehbarkeit in allen geistigen Dingen, scheint mir allerdings eines der verhängnisvollsten Symptome der Verdummung und der Verhärtung der Welt zu sein, und wenn die Philosophie mehr sein soll als eine Branche ihrerseits, in der man Locke und Hume fürs Staatsexamen auswendig lernt,<sup>267</sup> dann liegt sie genau darin, daß man über diese Dinge sehr ernst und sehr bündig nachdenkt und daß man sich nicht damit begnügt, irgendwelchen dafür vorweg definierten Organisationen diese Frage zu überlassen, die dann wenigstens noch das Verdienst haben, möchte ich sagen, daß sie überhaupt

von diesen Fragen reden. Was ja denn immer noch mehr ist, als wenn man so tut, daß man im Leben viel zu beschäftigt und mit viel zu wichtigen Sitzungen, Kursen, Ausschüssen und anderen Dingen beschäftigt sei, als daß man an Gott und Tod und Unsterblichkeit überhaupt noch einen überflüssigen Gedanken wendet.

Schließlich ist zu sagen, daß die Erkenntnistheorie insofern selber Metaphysik sei, als die Wendung zum Subjekt als dem Seinsgrund, wie ich sie Ihnen versucht habe vorwegnehmend an Kant eben zu demonstrieren, selber eine metaphysische Position darstellt. Das kann ich Ihnen vielleicht klarmachen, daß es sich hier um eine metaphysische Position handelt und nicht um eine schlichte wissenschaftliche Denknöwendigkeit, wenn ich Sie noch einmal erinnere an die Wechselseitigkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung, die ich Ihnen vorher versucht habe zu analysieren und die ja in der großartigsten Weise von Hegel, dem Idealisten, formuliert worden ist. Gilt nämlich wirklich diese Wechselseitigkeit, sind also wirklich alle Bestimmungen des Subjekts vom Objekt her zu vollziehen und alle des Subjekts vom Objekt her, dann ist a priori jener Vorrang des Subjekts, den die übliche Erkenntnistheorie beinhaltet, eigentlich gar nicht mehr einzusehen;<sup>268</sup> und es ist infolgedessen kein Zufall, obwohl Hegel es selber einen solchen Zufall genannt hat, daß die Hegelsche Logik anhebt mit der Analyse der äußersten abstrakten Bestimmung der Objektivität, nämlich mit der Analyse und freilich auch mit der Kritik des Begriffs des Seins selber.<sup>269</sup> Sie könnten demgegenüber sagen, daß doch eine Art Unterschied in dem Vorrang von Subjekt oder Objekt herrsche, insofern als mir ja Subjektivität in einer ganz anderen Weise unmittelbar sei als Objektivität, das heißt, ich hätte die Objekte nur durch Subjekt hindurch, aber als ein erkennendes Ich könne ich mich nicht auf den Standpunkt der Objekte ohne weiteres stellen, die man genauso durch Subjekt hindurch haben könnte. Die Plausibilität dieses Argumentes ist ja nun in der Tat der eigentliche Grund dafür gewesen, historisch, daß man seit dem Beginn

der Neuzeit jene metaphysische Priorität an das Subjekt zediert hat. Aber ich glaube, daß diese Denkgewohnheit – und hier muß ich wieder an frühere Ergebnisse anknüpfen und Sie daran erinnern, damit Sie diese Konsequenzen ganz verstehen –, daß diese Überzeugung, daß Subjekt als das unmittelbare Wissen den prinzipiellen Vorrang habe vor dem Objekt, daß man also alles Objekt vom Subjekt, aber nicht alles Subjekt vom Objekt her zu bestimmen habe, eine Illusion ist, und zwar eben aus den Gründen, die ich Ihnen bei Gelegenheit der Analyse der Bedeutung des Ausdrucks Ich sehr eingehend entwickelt habe; das heißt, das, was mir als das Unmittelbare erscheint, die je meine Subjektivität, wie Heidegger das genannt hat, die berühmte Jemeinigkeit<sup>270</sup> ist in Wirklichkeit selber ein Abstraktionsbegriff, etwas unendlich Vermitteltes, etwas mindestens ebenso Vermitteltes wie das Objekt, ganz abgesehen davon, daß sie sowohl ihrer Bedeutung wie ihrer Konstitution nach auf objektive Momente immer notwendig zurückführt.<sup>271</sup> – Ich glaube, wir sind damit zu dem sehr entscheidenden Resultat in unserer heutigen Betrachtung gekommen, daß, wenn man nur die Bahn der erkenntnistheoretischen Reflexion konsequent genug verfolgt, man dann darauf stößt, daß durch die Selbstkritik der Erkenntnis der absolute Vorrang der erkennenden Subjektivität vor ihrem Objekt eben nicht kann aufrechterhalten werden, mit anderen Worten also, daß man dann die Behauptung der Konstitution von Objekt durch Subjekt in der traditionellen Weise eben nicht länger mehr aufrechterhalten kann. Nun, Hegel, dem ja die Inspiration zu solchen Erwägungen natürlich allein zu verdanken ist, ist anderer Ansicht gewesen, und ich wäre der letzte, der über diese Ansicht von Hegel sich hinwegsetzt, aber ich werde, soweit das möglich ist, ehe ich Ihnen die ganze Hegelsche Philosophie entfalten kann, in der nächsten Stunde Gelegenheit haben, auf die Gründe dafür einzugehen, die Hegel dazu gebracht haben, und auch auf die Gründe, die mich dazu bewegen, an dieser freilich entscheidenden Stelle von Hegel abzuweichen.

### 13. VORLESUNG

19. 12. 1957

Nachdem ich in der letzten Stunde versucht habe, so einiges Ihnen klarzumachen über die Subjekt-Objekt-Beziehung, die ja nun eigentlich den Kern der erkenntnistheoretischen Problematik überhaupt ausmacht, und nachdem ich dabei Ihnen besonders die Erkenntnis von Hegel versucht habe zum Bewußtsein zu bringen, daß innerhalb aller einzelnen Bestimmungen der Erkenntnis weder ein absoluter Vorrang des Subjekts noch einer des Objekts zu statuieren sei, mögen Sie nun mit Recht von mir erwarten, daß ich Ihnen etwas sage über jene Gleichsetzung der Metaphysik mit der Erkenntnistheorie, die bei Hegel vorliegt und die ja nun in der Tat dem, was ich Ihnen über Subjekt und Objekt gesagt habe, zu widersprechen scheint, denn wenn man einmal unterstellt, daß Hegel vertreten hat, daß Erkenntnistheorie oder Logik und Metaphysik dasselbe seien,<sup>272</sup> so bedeutet das ja doch eine Auflösung jener Polarität im Sinn der Statuierung eines absoluten Prinzips. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist die weitaus schwierigste, die nicht nur die Hegelsche Philosophie, sondern den Ansatz von Dialektik überhaupt betrifft. Es handelt sich hier eigentlich darum, wieso, obwohl Hegel uns jenen Weg gewiesen hat, den ich versucht habe Ihnen noch einmal zu zeigen, nämlich jenen Weg des Festhaltens der Bedeutungen, also der Identität, und gleichzeitig des über diese isolierten Bedeutungen Hinausgehens, Hegel trotzdem, wenn ich es einmal in einem ganz groben Sinn sagen darf, schließlich ein Identitätsphilosoph gewesen ist. Mit anderen Worten: Es handelt sich hier um die Differenz der Konzeption von Dialektik, zu der ich Sie in dieser Vorlesung tastend<sup>273</sup> hinführen möchte, von der authentischen Gestalt der überlieferten dialektischen Philosophie, nämlich eben der Hegelschen. Ich glaube, ich kann Ihnen diese Frage schwer anders beantworten als in der Weise, daß ich Ihnen sage, daß, während die Unauflöslichkeit der beiden Momente der Erkenntnis von Subjekt und

Objekt in allem einzelnen von Hegel behauptet und durchgehalten wird, Hegel glaubt, in der Totalität, also in dem Inbegriff der ausgeführten Bewegung des Begriffs oder des Seins, eben doch zu einer Aufhebung jener beiden nicht ineinander aufgehenden Momente gelangen zu können, sie also doch ineinander aufgehen zu lassen. Wenn ich Ihnen gesagt habe, daß die Hegelsche Philosophie oder überhaupt die Dialektik in einem gewissen Sinn die schärfste Kritik am Idealismus insofern darstellt, als sie den Versuch der Reduktion der Gegenständlichkeit auf Subjektivität in jedem einzelnen Moment dessen überführt, daß diese Subjektivität selber nicht anders als auf Objektivität bezogen gedacht werden kann, dann ist dieses Hegelsche Motiv eigentlich nur der Ausdruck dafür, daß dieser Philosophie eine jegliche einzelne beschränkte Erkenntnis für unzulänglich gilt; jene Art also der Nichtidentität, durch die hindurch die Hegelsche Philosophie sich bewegt, ist der Ausdruck des Leidens gerade an etwas, was sie selbst als unzulänglich empfindet.<sup>274</sup> Die Einsicht in die Nichtidentität, zu der ich Sie bringen möchte, kommt zwar bei Hegel auch vor, aber lediglich als ein Leiden, lediglich als ein Negatives. Und Hegel gehört darin durchaus in den Zusammenhang der gesamten traditionellen ontologischen Philosophie, daß er der Ansicht ist, daß doch Identität, die Aufhebung aller Gegensätze im Begriffe eigentlich das Ziel der Philosophie sei. Und die Veranstaltung, die er getroffen hat, um das zu erreichen, ist die, daß er den Inbegriff aller überhaupt vollzogenen Bestimmungen der Erkenntnis, von denen eine jede über die andere hinausgreift und die überhaupt nur als ein totaler Zusammenhang wahr sind, daß dieser Inbegriff der Totalität der Erkenntnis gleichzeitig das Absolute, das Objekt und das Subjekt selbst, daß in ihm die Versöhnung vollzogen sei. Nun beachten Sie wohl: Indem Hegel diesen Anspruch anmeldet und versucht, durch den Aufbau seiner Philosophie sehr ernst zu rechtfertigen, ist es bei ihm dann doch so, daß dem Subjekt eigentlich der Vorrang zugeordnet wird. Es gelingt ihm überhaupt nur dadurch, in der Totalität aller Erkenntnisse schließlich die

Identität zu behaupten, als ihm diese Totalität selbst eins ist mit dem Prinzip von Subjektivität, mit dem Prinzip des Begriffs von der Erkenntnis; mit anderen Worten: mit Geist. Und man hat deshalb mit Grund Hegel einen absoluten Idealisten genannt, und er selbst hat sich auch so verstanden.<sup>275</sup> Am Ende dieses Systems der bestimmten Negation, dessen Motiven ich in den letzten Stunden gefolgt bin, steht dann eben doch die endgültige, die abschlußhafte Position des Ganzen; da aber dieses Ganze überhaupt nur zustande kommt vermöge eben der treibenden Kraft des Begriffs, da dieses Ganze selbst seinem Wesen nach das Werden oder, wenn Sie wollen, die reine Vermittlung oder, wie der junge Hegel es genannt hat, das Leben ist,<sup>276</sup> so wird dann am Ende doch dem Geist als dem, in welchem das von ihm Verschiedene aufgeht, weil er es begreift, weil er es ganz als seinesgleichen zu bestimmen vermag, die Priorität über alles Daseiende zugeschrieben. Der Idealismus von Hegel also besteht im Grunde darin, daß das Denken zwar in keiner Einzelheit jemals behauptet, aufzugehen oder gar sich zu realisieren, daß es sich aber gleichwohl zutraut, die gesamte Existenz doch als eine, wenn Sie so wollen, rationale, als den Kategorien, den nun freilich in Bewegung befindlichen, selbst sich am Gegenstand bildenden Kategorien, kommensurabel zu erweisen. Und indem das ganze Dasein sich als ein dem Geist, dem Subjekt Begreifliches enthüllt, wird – und das ist echt Hegelisch gedacht – das Dasein eben dadurch selber Subjekt;<sup>277</sup> und während dieser Subjektivitätsbegriff mit der äußersten kritischen Schärfe über alle Vorstellungen des Einzelsubjekts hinausgeht, wird dafür der Anspruch des Absoluten, des ins Unendliche ausgeweiteten Subjekts aufs äußerste erhöht, und es wird dadurch am Ende, wenn Sie so wollen, jene Differenz, jenes Moment der Differenz, dessen Unaufhebbarkeit ich versucht habe in den letzten Stunden herauszuarbeiten, bei Hegel doch widerrufen, und es wird damit gewissermaßen in der metaphysischen Thesis zurückgenommen, was das Resultat aller einzelnen Bestimmungen in der Hegelschen Philosophie eigentlich ist.



Und das allein ist nun die Erklärung dessen, was ich zu Anfang dieses Teils der Vorlesung Ihnen gesagt habe, daß bei Hegel nämlich die Erkenntnistheorie und die Metaphysik dasselbe seien. Sie sind ganz einfach deshalb dasselbe, weil das Absolute, also eben der Inbegriff der Bestimmungen, der das Ziel oder die Substanz aller Metaphysik ausmacht, gleichzeitig dasselbe sein soll wie der Inbegriff der Bewegungen, der begrifflichen Bewegungen, der Akte, welche von der Erkenntnistheorie beschrieben werden. Die Analyse des Erkenntnisvermögens ist bei Hegel nicht länger eine Analyse des Erkenntnisvermögens, sondern eine Analyse der lebendigen Erkenntnis selbst, das heißt, die Kategorien unserer Erkenntnis bilden sich bei ihm jeweils an den Gegenständen der Erkenntnis, und die Gegenstände der Erkenntnis bilden sich bei ihm vermöge der Kategorien der Erkenntnis; aber diese Erkenntnistheorie zweiten Grades, diese Erkenntnistheorie, die zugleich eine Lehre vom Gegenstand ist, behauptet eben dann doch, daß sie selber schlechterdings alles Sein und alles Bewußtsein in sich einbegreift, daß sie keinen Block mehr zuläßt, wie es der Kantische Block gegenüber den intelligiblen Welten noch gewesen ist,<sup>278</sup> und daß sie damit selber eigentlich die ausgeführte Metaphysik sei. Mit anderen Worten also: Die Gleichsetzung von Erkenntnistheorie und Metaphysik setzt trotz aller einzelnen Differenzen von Sein und Denken im Absoluten doch ihre Identität voraus, das heißt, sie setzt voraus, daß das Sein insgesamt im Denken, insgesamt ohne Rest aufgehe, und damit wird in der Tat auch die Lehre von Hegel noch einmal zu dem, was ich versucht habe Ihnen als den kritischen Gegenstand der Erkenntnistheorie darzustellen, nämlich sie wird noch einmal zur Ontologie, und das allein erklärt, warum bei Hegel Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik zusammenfallen können, weil eben der Inbegriff dieser Philosophie die in ihren Gegensätzen sich selbst entfaltende absolute Identität bei ihm eben ist, weil der Gegenstand, so läßt sich sagen, am Ende dieser als Totalität gedachten Bewegung sich selber als ein Moment des Bewußtsein bestimmt.

Und daß dieser gesamte Begriff überhaupt als ein abschlußhafter begriffen werden kann, daß also mit anderen Worten hier das Subjekt überhaupt sich zutrauen kann, die Totalität zu begreifen und auf keine Schwelle zu stoßen, an nichts ihre eigene Grenze zu finden – genau darin steckt bereits, wenn Sie so wollen, dieser Anspruch der absoluten Identität, denn sonst, wenn in der Tat der Begriff des Nichtidentischen bei Hegel in einem äußersten Sinn ernst und substantiell gedacht wäre, dann könnte ja eben das Subjekt deshalb auch dann nicht sich zutrauen, das Ganze in sich hineinzuziehen, sondern es müßte ein ihm Fremdes, ein ihm Äußerliches in welcher Gestalt auch immer anerkennen. Daß das Denken behauptet, des ganzen Seins mächtig zu sein, das ist bei Hegel eben gleichbedeutend mit der Wiederaufnahme der uralten, idealistischen und, wenn Sie so wollen, nicht bloß idealistischen philosophischen Gesamtauffassung von der Identität von Denken und Sein; während gleichzeitig das Hegelsche Denken, indem es in jedem einzelnen Urteil und in jeder einzelnen Bestimmung die These von der Identität dementiert, stellt es allerdings zugleich auch das Instrument bei, durch das man dieser traditionellen Lehre von der Identität, also dieser traditionellen Lehre von der Vormacht des Bewußtseins so zu Leibe rücken kann, wie ich versucht habe es während der letzten Stunden Ihnen auszuführen. Das ist wohl die eigentliche Antwort, die ich Ihnen zu geben versprochen hatte auf die Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Erkenntnistheorie. Die Identifizierung von Metaphysik und Erkenntnistheorie ist zwar auf der einen Seite eine Begrenzung des Spartenhaften der beiden Sphären und insofern etwas unendlich Fortschrittliches und etwas unendlich Produktives gewesen. Sie bedeutet aber auf der anderen Seite eben doch auch gerade eine unendliche Steigerung eben jenes Anspruchs der Subjektivität, der durch alle Einzelanalysen der Hegelschen Philosophie in so einzigartiger Weise eingeschränkt und entmächtigt zu sein scheint. Am Schluß ist das Hegelsche Denken also trotz all seiner Widerstände gegen die Verdinglichung

und Verabsolutierung von einzelnen Bestimmungen ein abschlußhaftes Denken und kommt darauf hinaus, daß der absolute Geist, der bei ihm die metaphysische Substanz ist, eben sich doch enthüllt als eine gigantische Projektion der absoluten Immanenz.

Ich möchte nun daraus gewisse Konsequenzen ziehen, die sich beziehen auf das, was ich Ihnen hier in der letzten Stunde selbst mit Hinsicht auf die Begriffe Subjekt und Objekt, ihr Durch-einander-vermittelt-Sein und auf die Kategorie der Vermittlung gesagt habe. Ich glaube, nur wenn ich die Dinge, die ich versucht habe Ihnen hier mit Bezug auf die Hegelsche Philosophie anzudeuten, zurückwende auf die Ergebnisse der Analyse der letzten Stunden, nur dann wird es möglich sein, diese Ergebnisse vor einem Mißverständnis zu behüten, dem wir alle, Sie und ich, fast notwendig sonst verfallen müssen, weil es sich hier um so unendlich tief sedimentierte und eingeschliffene Denkgewohnheiten handelt, daß es in der Tat der äußersten Anstrengung des Bewußtseins bedarf, um von ihnen überhaupt sich freizumachen.<sup>279</sup> Mit anderen Worten: Es ist entscheidend wichtig, wenn Sie die Intention dessen fassen wollen, wozu ich Sie hier bringen möchte, daß Sie darüber sich klar werden, daß auch solche Ergebnisse wie die, die ich Ihnen versucht habe in unserer Analyse zu präsentieren, wie also der Dualismus von Subjekt und Objekt und zugleich die Vermitteltheit dieser einander entgegengesetzten und doch einander bedingenden Momente, daß Sie auch diese Bestimmungen nun nicht abschlußhaft setzen, nicht als eine Art von letzter und tragender Erkenntnis setzen und nicht nun wieder daraus auch eine Art von Ontologie machen. Und ich kann mir eigentlich vorstellen, daß gerade in der gegenwärtigen Periode, in der die Suggestion, an irgend so ein Skelettartiges sich zu halten, für die Menschen von einer kaum vorstellbaren Schärfe ist, bei manchen von Ihnen die Frage schon bereit ist: Ja, gibst du uns denn nun mit deiner Lehre, daß Subjekt und Objekt niemals ineinander auflöslich sind, einander gegenüberstehen, aber doch durch einander vermittelt

sind, gibst du uns damit nicht auch eine Art Ontologie, ist das dann nicht auch eine Art Entwurf von Sein.<sup>280</sup> Sie würden das, was ich – wie immer auch unzulänglich – versuche Ihnen hier zu übermitteln, im Entscheidenden falsch verstehen, wenn Sie es so verstehen wollten, wie ich es Ihnen eben angedeutet habe. Es kommt nicht in der Differenz, die ich hier herausarbeiten möchte, auf das an, was nun jeweils gesetzt wird. Es macht gegenüber unserer Problematik auch gar keinen Unterschied, ob man nun etwa als ein letztes Prinzip das Objekt oder gar die Vermittlung setzt, und Sie werden sich erinnern, daß ich versucht habe, eine jede derartige Setzung zu verhindern, daß ich Ihnen immer gleichzeitig auch gezeigt habe, daß das Objekt subjektiv vermittelt ist, und daß der Begriff der Vermittlung selber ohne die Bestimmungen des jeweils Vermittelten ein sinnloser Begriff ist.<sup>281</sup> Sondern es geht hier in der Tat eigentlich um Fragen des Akzents. Es ist ein sehr merkwürdiger Tatbestand, und ich glaube, ein Tatbestand, der von der üblichen Philosophiegeschichte noch gar nicht so richtig gesehen worden ist, daß die wirklich entscheidenden Differenzen in der Philosophie eigentlich gar nicht an dem offiziellen Thesenhaften – also an dem, was nun die eine oder andere Philosophie an dogmatischem Lehrgehalt so behauptet – und nicht an der sogenannten Existenz haften, die in der Philosophie sich kundgibt, darauf brauche ich die, die mir gefolgt sind, nicht eigens aufmerksam zu machen. Es kommt wirklich hier auf den Akzent an in einem recht exakten Sinn, nämlich in dem Sinn, wohin die jeweils verwandten Kategorien, wohin ein solches begriffliches Gefüge zielt, was es will, was damit als Ganzes gesagt werden will. Das ist unendlich viel wichtiger, als welche Begriffe nun scheinbar als abschlußhafte Begriffe dabei herauskommen. Wenn ich Ihnen in den letzten Stunden solche Begriffe wie Subjekt, Objekt, Vermittlung gegenüber den üblichen idealistischen Begriffen wie Gegebenheit, Immanenz, *adaequatio rei atque cogitationis* in immer steigendem Umfang herausgearbeitet habe,<sup>282</sup> dann habe ich Ihnen die nicht als die Grund-Stücke herauspräparieren wol-

len, auf die das Erkennen stößt, sondern im Gegenteil: Ich habe sie nur hervorgehoben im kritischen Sinn, daß ich mit Hilfe dieser Kategorien Ihnen zeigen wollte, daß es so etwas wie Identität nicht gibt. Da aber alle unsere Sprachen, alles, was wir überhaupt zu sagen vermögen, eben die Sprache des Denkens und die Sprache des Subjekts sind, so erscheint fast notwendig eine jede Aussage, die wir machen, dann doch so, als ob sie ein subjektives Prinzip, eine Art Hypostasis des Begriffs in sich beinhalte, und der Schein, daß derartige Begriffe qua Begriffe den Anspruch erheben würden, ein Letztes auszusagen, wird in letzter Instanz eben von der Sprache bewirkt, an die wir gebunden sind, um etwas zu sagen, und die eben damit einen Anspruch der Subjektivität, der redenden und denkenden Subjektivität in sich enthält, den aufzulösen, seiner Fragwürdigkeit zu überführen, nun in der Tat die Aufgabe einer im höheren Sinn spekulativen Philosophie überhaupt eigentlich erst wäre. Wenn ich diese Begriffe also so nachdrücklich verwandt habe, dann wollte ich mit ihrer Hilfe nur versuchen, das Moment der Nichtidentität, das Moment des Nichtaufgehens hervorzuheben, das nur mit ihrer Hilfe zu bezeichnen ist, aber nicht etwa durch sie selber eine neue Art von Identität etablieren. Und das ist jener Unterschied des Akzents, den ich Ihnen klarmachen wollte.

Die Funktion dieser Begriffe, die Stellung, die sie in diesem Denken einnehmen, ist in der Tat die kritische Stellung, der Versuch also, irgendwelche Identitätssetzungen gerade zu demontieren. In dem Augenblick aber, wo Sie nun diese Begriffe selbst verendlichen und als ein Letztes, als ein Grundprinzip setzen würden, würden Sie dieser ihrer Intention genau sich entgegensetzen, und aus ihnen das Umgekehrte machen, was sie eigentlich leisten sollten, nämlich doch wieder ein Identisches; das heißt, Sie würden damit den Anspruch setzen, daß durch diese Begriffe selber eigentlich die Totalität des Seins ergriffen sei. Wenn ich gesagt habe, es kommt auf die Akzente an, so habe ich damit nicht philosophische Stimmungen und Befindlichkeiten gemeint, sondern genau jenes

Verhältnis der Kategorien zu der Funktion – ich hätte beinahe gesagt: zu der Strategie –, der sie innerhalb eines gedanklichen Ganzen eigentlich dienen sollen. Mit anderen Worten: Wenn diese Begriffe verwandt worden sind, so nur deshalb, weil es dem begrifflichen Denken auf der abstrakten Ebene überhaupt sehr schwerfällt, mit anderen Begriffen als mit diesen zu operieren, und diese Begriffe sind eigentlich nur als Anweisungen dafür zu verstehen, der bestimmten Nichtidentität der Momente in jedem einzelnen Konkreten innezuwerden; mit anderen Worten: die einzelnen Phänomene, die Sie philosophisch betrachten, als Kraftfelder zu erkennen, anstatt sie in ihrer dinghaften und starren Gestalt festzuhalten. Nichts wäre falscher, als wenn Sie nun in der Erkenntnistheorie darauf ausgingen, auf diese Kategorien wie Subjekt, Objekt, Vermittlung [sie] zu reduzieren, also zu fragen, was ist nun in dieser einen Erkenntnis oder in dieser Wissenschaft, oder was immer es sei, was ist hier Subjekt, was ist hier Objekt, was ist hier Vermittlung. Damit würden Sie in der Tat aus diesen nur als dialektische Anweisung zu verstehenden Begriffen selber so etwas wie einen begrifflichen Rahmen fassen, in den das Sein eingeordnet werden soll, und der Sinn alles dessen, was ich Ihnen auszudrücken versuche, ist ja der, daß das Verhältnis vom Begriff zur Sache nicht das eines starren und statischen Rahmens gegenüber einer Materie ist, die man in diesen Rahmen gewissermaßen hineinspannt und in einer gewissen Weise fremd, statisch, von dem Rahmen selbst unabhängig eben dann behandeln kann. Selbst das Prinzip der Bewegtheit, mit der wir es hier zu tun haben,<sup>283</sup> ist nicht als solches zu hypostasieren, selbst das Prinzip der Bewegtheit ist kein festes, und ich würde denken, daß – wenn man das ohne Hybris sagen darf – der eigentliche Fehlschluß oder der eigentliche Irrtum von Hegel darin bestanden hat, daß er, darin gar nicht so unähnlich den modernen Ontologien, die vielleicht nicht ohne allen Grund auf ihre Beziehung zu Hegel sich berufen, geglaubt hat, der ganzen Not des Denkens dadurch sich zu entziehen, daß er gesagt hat, daß das Bewegte unmittelbar das Feste sei

und daß die Vergänglichkeit selber das Prinzip des Bleibenden sei<sup>284</sup> – eine Aussage, an der natürlich auch ein Moment des Wahren ist, die aber den Begriff der Bewegung selbst, indem sie ihn hypostasiert und zu einem solchen Seinsbestandsstück macht, um seinen spezifischen Sinn bringt; der Begriff der Bewegung hat überhaupt nur einen Sinn in Relation zu bestimmten Bewegten, und nicht etwa dann, wenn Sie ihn in den abstrakten Begriff des Seins als einen selber abstrakten Begriff hineinnehmen, so wie es in einer gewissen Weise selbst in der Hegelschen Philosophie dann doch geschehen ist.<sup>285</sup> Erkenntnistheorie wäre demnach die konkret ausgeführte Analyse von Konstellationen, in denen dann auch die Momente Subjekt und Objekt vorkommen, aber nicht etwa der Versuch, [sie] jeweils auf diese Kategorien zu reduzieren. – Ich kann Ihnen hier diese Dinge nicht weiter ausführen; ich darf Sie vielleicht nur der Abkürzung halber darauf verweisen, daß ich versucht habe, wenigstens in einem bestimmten wissenschaftstheoretischen Modell, nämlich mit Rücksicht auf die Problematik von Soziologie und empirischer Forschung ein wenig das auszuführen, was ich mir unter einer einschneidenden erkenntnistheoretischen Analyse vorstelle, und wenn manche von Ihnen vielleicht Gelegenheit haben werden, in der soeben erschienenen Plessner-Festschrift diese Arbeit sich einmal anzusehen, dann werden Sie vielleicht noch etwas bestimmter erkennen können, wie ich mir nun eine solche ausgeführte Erkenntnistheorie eigentlich denke.<sup>286</sup>

Das Resultat unserer Untersuchung über das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Metaphysik ist das, daß der Unterschied sowohl wie die Einheit der beiden Bereiche festzuhalten sei. Der Unterschied besteht darin – und das ist ein Ergebnis, in dem ich sagen würde, daß gerade nach dem, was wir eben zur Kritik der Hegelschen Identität gesagt haben, Kant gegenüber Hegel zu Ehren kommt –, der Unterschied von Erkenntnistheorie und Metaphysik wäre der, daß eine unmittelbare Frage nach dem Absoluten nicht möglich ist,

sondern daß dabei das Subjekt als Vermittlung stets mitgedacht werden muß. Dabei wird nun allerdings notwendig alle Metaphysik eine gewisse paradoxe Gestalt annehmen, das heißt, das Absolute, das in seiner Absolutheit ja Unmittelbarkeit, also Freiheit von allem Bedingtheit beansprucht, von dem wird dann prädiert, daß es eben anders denn vermittelt, also, wenn Sie so wollen, bedingt überhaupt nicht möglich sei; und mit dieser Paradoxie kommen Sie nun in der Tat in die eigentliche Problematik überhaupt der Gestalt einer möglichen Metaphysik unmittelbar hinein. Bis heute jedenfalls ist die eigentliche Gefahr der Metaphysik ihr Rückfall in pure Unmittelbarkeit, und diese pure Unmittelbarkeit entspricht als Unwahrheit, wenn Sie mir das zu sagen gestatten, genau einem heute in der gegenwärtigen Welt vorwaltenden gesellschaftlichen Schein, nämlich dem, daß in unserer Gesellschaft die vermittelnden Instanzen, also die Mechanismen der freien Konkurrenz, die Mechanismen der Zirkulation, alle diese Vermittlungsinstanzen, gegenüber Zentrale, Planung und Organisation eingezogen werden und an Substantialität verlieren, während dennoch unsere Gesellschaft eine Tauschgesellschaft, das heißt eine durch und durch und bis ins Innerste hinein vermittelte Gesellschaft, bleibt. Dieses Verhältnis des Scheins von Unmittelbarkeit in einem durch und durch Vermittelten ist eigentlich die Unwahrheit derjenigen Philosophien, in denen Metaphysik heute gelehrt wird ohne Rücksicht auf Erkenntnistheorie, in denen also gleichsam von der Rückfrage auf das Subjekt als der Vermittlungsinstanz abgesehen wird. Es wird hier buchstäblich etwas, worin die gesamte Sphäre der Subjektivität und Vermittlung – und Tausch ist ja nichts anderes als Vermittlung – enthalten ist, so behandelt, als ob es unmittelbar wäre, und es wird ihm dadurch eben jener falsche Charakter des Absoluten verliehen, den in unserer Gesellschaft die Verhältnisse eben dadurch annehmen, daß sie uns so unmittelbar gegenüber treten, als ob sie zweite Natur wären, während sie in Wahrheit dennoch ganz und gar vermittelte Kategorien sind.<sup>287</sup>



Dadurch hat nun in der Tat auch der Stellenwert der Erkenntnistheorie sich radikal verändert. Vor fünfzig Jahren schon und ganz sicher vor fünfunddreißig Jahren, als ich anfang zu studieren, war das, was man so üblicherweise Erkenntnistheorie nannte und was ja damals vorweg im Zeichen des Neukantianismus stand,<sup>288</sup> ganz und gar unerträglich geworden, das heißt, man hatte damals das Gefühl, daß man, wenn man sich mit der Philosophie abgibt, man wirklich die berühmten Steine statt Brot bekommt und daß man, anstatt auf die philosophischen Fragen eine Antwort zu erhalten, eigentlich immer nur eine Antwort über die Möglichkeit dieser Fragen erhält und daß man dann in den unendlichen Anstrengungen, über die Gestalt dieser Fragen etwas auszumachen, schließlich die Frage nach der Antwort überhaupt vergißt, bis man allmählich vertrottelt und sich rühmt, daß man nun über die Frage selber zu reflektieren vermag. Ich weiß nicht, ob ich diesem Prozeß der progressiven Vertrottelung in diesen Jahren erlegen bin und ob das, was ich Ihnen jetzt sage, selber nur ein Ausdruck dessen ist, daß auch ich, wenn Sie so wollen, ein Opfer dieser zweiten Natur geworden bin. Aber ich fürchte allerdings, daß es doch nicht ganz so einfach ist. Und ich würde meinen, daß heute, wo die auf Inhalte gerichtete Philosophie, also die Philosophie, die nicht nach der Frage fragt, sondern, wie sie behauptet, radikal fragt, selber so sehr in Dogmatismus übergegangen ist, daß die Frage nach ihrer eigenen Rechtfertigung wieder eine ganz andere Bedeutung angenommen hat als damals; und im übrigen läßt sich das auch daran ganz deutlich erkennen, daß, während solche Denker wie Scheler etwa noch behauptet haben, daß es auf die Antworten, also etwa auf eine materiale Ethik oder auf eine materiale Ontologie ankäme,<sup>289</sup> unterdessen die Ontologie ja solche Fortschritte gemacht hat, daß sie Ihnen heute wieder versichern wird, es käme gar nicht auf die Antworten, sondern nur auf die Frage an;<sup>290</sup> so ungefähr hat's der Herr Pfarrer, bzw. der Herr Professor Cohen und der Herr Professor Natorp<sup>291</sup> vor sechzig Jahren auch gesagt, und man fragt sich

dann wirklich ein bißchen, wozu diese ungeheure Anstrengung dann eigentlich überhaupt gemacht worden ist, wenn man nur wieder das hört. – Demgegenüber ist zu sagen, wenn man aufs neue etwas über die kategoriale Apparatur der Philosophie nachdenkt, daß man dadurch gerade heute vielleicht der Antworten mächtiger zu werden vermag, als das in neukantischen Zeiten der Fall gewesen ist. Mit anderen Worten also: Wenn ich etwas Programmatisches hier noch sagen darf, so würde es das sein, daß in einem bestimmten Sinn in der heutigen Philosophie ein kritisches Philosophieren, kritische Philosophie neu akut geworden ist, aber freilich kritisch in einem über den Kantischen weit hinausgehenden Sinn, und in einem Sinn, möchte ich hinzufügen, in dem der Gedanke an der Kritik aller einzelnen Inhalte, so wie er bereits in der Hegelschen »Phänomenologie des Geistes« angelegt gewesen ist, in diese Kritik selbst entscheidend hineinzunehmen ist.

Das besagt nun allerdings zugleich auch wieder das Entgegengesetzte von der Trennung von Metaphysik und Erkenntnistheorie, nämlich daß die sogenannten metaphysischen Fragen weitgehend von den erkenntnistheoretischen abhängen. Wenn zum Beispiel, um darauf Sie zum Schluß noch hinzuweisen, die Ontologien auftreten als Lehre von Seinskategorien an sich, die nicht erst durch mein Bewußtsein hervorgebracht und gezeitigt worden sind, dann setzt das erkenntnistheoretisch, also auf der Subjektseite, voraus, daß ich über eine Art der Erkenntnis verfüge, die es mir erlaubt, unmittelbar dieser Seinsbeschaffenheiten, Seinsstrukturen innezuwerden, es setzt voraus also jene Lehre, die man, als die Phänomenologie sich entwickelt hat, unter dem Namen der kategorialen Anschauung bezeichnet hat, also als [die] Fähigkeit, wie in sinnlicher Anschauung unmittelbar ohne alle begriffliche Zutat geistiger Sachverhalte und ihrer absoluten Wahrheit innezuwerden ist.<sup>292</sup> Wenn dieser Anspruch sich einer solchen kritischen Besinnung dann, wie ich sie als heute erkenntnistheoretisch fällig bezeichnet habe, als untrifftig erweist, wenn sich also zeigt, daß es solche kategoriale Anschau-

ung nicht gibt, sondern daß in ihr allerorten Vermittlungen begrifflicher Elemente, Denken enthalten ist, dann entfällt damit in der Tat auch der Anspruch der heutigen Ontologie auf Wahrheit, und darin steckt dann allerdings doch eine Einheit von Erkenntnistheorie und Metaphysik insofern, als die Auferstehung der Metaphysik im Sinn einer derart durchgeführten erkenntnistheoretischen Analyse eben sich nicht wird halten lassen.<sup>293</sup> Wenn Erkenntnistheorie eine solche Lehre wie die von der kategorialen Anschauung nicht gelten lassen kann, dann sind alle wie immer auch gearteten ontologischen Lehren heute ganz und gar nichtig; andererseits aber ist von Einheit doch auch insofern zu reden, als die Erkenntnistheorie überall selber metaphysische Elemente in sich enthält, die sie nicht verleugnen darf, wenn sie nicht wirklich zu einer bloßen Methodenlehre und zu einem bloßen Methodenfetischismus verkommen will, und gerade das hat Kant sehr genau gewußt. Und das ist nun allerdings wieder eine Problematik, die festzuhalten ist, wenn wir dieser unserer Intention treu bleiben wollen, die ich Ihnen ebenfalls zu Beginn unserer Vorlesung skizziert habe, nämlich der, die Erkenntnistheorie von der bloßen Wissenschaftstheorie zu unterscheiden. An einer der zentralsten Stellen der »Kritik der reinen Vernunft«, in der zweiten Ausgabe der »Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe«, findet sich der Satz: »Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittels der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Raum und Zeit die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.«<sup>294</sup> Mit anderen Worten also, es werden bei Kant selber die nach seiner Lehre obersten oder untersten, wenn Sie so wollen, Formen des Bewußtseins selbst als etwas schlechterdings Gegebenes, als etwas schlechterdings Daseiendes angesetzt, als etwas also, worüber das Denken seinerseits keine Macht hat, als ein Stück Sein, wenn Sie

so wollen, und damit als ein Stück von Metaphysik. Es ist das Problem, das Hermann Cohen, von dem ich vorhin despektierlich gesprochen habe und dem ich nun Gerechtigkeit widerfahren lassen möchte, mit einem sehr genialen Ausdruck den ›Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit‹ genannt hat.<sup>295</sup> Beides steckt in Kant drin, und das bestätigt uns vielleicht noch einmal die Thesis, die ich Ihnen hier entwickelt habe, daß es nichts gibt, was nicht vermittelt ist, und daß alles Gegebene in sich Vermittlung enthält, und dennoch, daß es den Begriff eines Unableitbaren, eines Gegebenen, hier in diesem Fall die Anschauungsformen und die Kategorien, aber auch die sinnlichen Daten, eben doch geben muß, das nicht aus Bewußtsein rein sich herausspinnen läßt, und paradox ließe sich sagen, daß bei Kant eigentlich überall und an den Stellen eigentlich die Metaphysik gerade nicht triumphiert, wo der Gedanke das Absolute aus sich herausspinnt, sondern wo er auf solche Momente stößt, die nicht selber Gedanke sind, die er gelten lassen muß in einer wie immer auch gearteten Form, die gegeben sind und die dadurch gewissermaßen aus dem Netz der Erkenntnis und der Theorie von der Erkenntnis herausfallen. Ich glaube, daß wir damit noch einmal das vorläufige Ergebnis zusammengefaßt haben, und ich möchte Ihnen sehr danken für die Aufmerksamkeit, die Sie mir gerade auch während der letzten Stunden gewidmet haben.

#### 14. VORLESUNG

14. I. 1958

Ehe wir den Komplex zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik verlassen und damit zu dem übergehen, was nun in konkreten Analysen das erhärten soll, was ich Ihnen bis jetzt in einer gewissen theoretischen Weise vorgetragen habe, ist es vielleicht doch angemessen, daß wir einen Blick rückwärts werfen auf den Komplex Metaphysik und uns die Frage vorlegen, was nun eigentlich der Metaphysik verlorengegangen ist durch die Verflechtung mit der Erkenntnistheorie. Lassen Sie mich Ihnen dabei vorweg sagen, daß ich, wenn ich von diesem Verlust rede, dabei nicht etwa meine, daß dieser Verlust revokabel sei, daß man also um diesen Verlust durch ein gewissermaßen geschickteres Denken herumkommen könnte oder jemals hätte herumkommen können. Es will mir scheinen, als wäre es für den, der mit Motiven der Dialektik grundsätzlich arbeitet, eines der wesentlichen Ergebnisse, einsehen zu lernen, daß man in der Welt des Geistes – so wie diese Welt bis heute jedenfalls geartet ist – nicht das eine haben und das andere nicht haben kann. Daß man nicht in der Lage ist, gleichsam das Positive einer Denkhaltung oder einer geistigen Bewegung für sich zu buchen, dabei aber die negativen Momente auszuklammern. Sondern Mängel und Gewinne sind im Denken wie in einer vom Tausch durchherrschten Welt alle ineinander verschränkt, und wenn ich Ihnen jetzt also von Verlusten rede, so möchte ich damit nicht das tun, was so leicht sich anschließt an jede Einsicht in Verluste und was ich geradezu als ein Verhängnis des gegenwärtigen Bewußtsein begreifen möchte, daß man nämlich meint, im Augenblick, in dem man gewisser Verluste inne wird, daß man nur, um diese Verluste zu vermeiden, gleichsam die Freiheit verbessern, aus Belieben eine Position einnehmen kann, die diesen Verlusten in derselben Weise nicht ausgesetzt ist. Viel eher möchte es mir scheinen, als wäre das Denken, die Bewegung des Denkens, die ja in gewissem Sinn der Widerschein

ist der Bewegung der Realität, als wäre das Denken in einer ähnlichen Weise ein Schuldzusammenhang, wie es der Zusammenhang der Realität ist.<sup>296</sup> Und man könnte sehr wohl eine Geschichte der Erkenntnistheorie, eine innere Geschichte der Erkenntnistheorie, eine Geschichte ihrer inneren Bewegung zeigen, an der einem aufgeht, wie immer ein Vorteil oder ein Gewinn bezahlt wird mit einem Verlust auf der anderen Seite. Die ganze Erkenntnistheorie ließe unter diesem Aspekt sich so ungefähr ansehen wie das Verhalten desjenigen, der immer ein Loch zustopft und das andere aufmacht. Oder um es weniger ordinär und weniger in der Sprache der ordinären Schuldverhältnisse auszusprechen, ungefähr so, wie der Wotan in Wagners Ring sich verhalten muß, der immerzu neue Verträge schließt, um eine Lücke auszufüllen, die durch eine Art von Urverschuldung entstanden<sup>297</sup> ist.<sup>298</sup>

Wenn man diesen Begriff von Erkenntnistheorie, den ich Ihnen hier anmelde, vertritt, dann kommt man vielleicht auch zu jenem eigentümlichen Begriff von Erkenntnistheorie, auf den ich Sie hinlenken möchte, nämlich auf den Begriff einer Art von Niemandsland; das heißt, man kann dann verstehen, die Paradoxie, über die ich Ihnen dann heute noch einiges sagen werde, daß nämlich den erkenntnistheoretischen Begriffen, die sich meist so geben, als wären sie die Beschreibungen irgendwelcher Leistungen unseres Erkenntnisvermögens, so selten Akte entsprechen, tatsächliche Erkenntnisleistungen, die ihnen Genüge tun. Die erkenntnistheoretischen Begriffe sind, wenn Sie das festhalten, was ich Ihnen eben gesagt habe, im allgemeinen aporetische Begriffe. Sie sind vergleichbar etwa der mathematischen Zahl  $i$ , als der Wurzel aus minus 1, die im reellen Zahlenbereich sich nicht darstellen läßt und die durch die Erfindung der imaginären Zahl nun einen Titel bekommen hat, der eigentlich weniger einen Gegenstand anzeigt als ein unlösbares Problem.<sup>299</sup> Mit solchen  $i$ s ist die ganze Erkenntnistheorie besetzt, und die eigentliche Schwierigkeit, wenn man erkenntnistheoretische Fragen tief genug sieht – also wenn man nicht bloß mit positivistischen Darstel-

lungen bestimmter Erkenntnisvorgänge sich begnügt –, liegt nun darin, daß man den Atem hat oder die Ausdauer, trotzdem man sieht, daß es alle möglichen Begriffe, die in der Erkenntnistheorie ihre Rolle spielen, nicht gibt – daß es alle möglichen Gegenstände, mit denen es die Erkenntnistheorie zu tun hat, nicht gibt, in dem Sinn, in dem man sonst in den Wissenschaften davon zu reden pflegt, daß es ihre Gegenstände gebe –, daß man trotzdem also, sage ich, den Atem behält und die Geduld behält, diese Begriffe nicht einfach auf den Kehrrichthaufen zu fegen und zu sagen, es kommt ihnen keinerlei Recht zu, sondern daß man die Nötigung versteht, den Zwang versteht, der zur Bildung dieser Begriffe führt, und aus diesem Zwang heraus sie weiterverfolgt, auch wissend, daß sie gegenständliche Korrelate in dem üblichen und in dem trivialen Sinn eigentlich nicht haben. Ich sage Ihnen das mit besonderer Rücksicht auf einen Begriff, den wir dann bei Kant finden werden, den Begriff des synthetischen Urteils a priori, das heißt eines Urteils, das mehr ist als bloße Tautologie, das also seinem Subjektsbegriff im Prädikat etwas Neues hinzufügt, das aber trotzdem eine von der Erfahrung unabhängige Geltung beansprucht. Es ist nicht schwer, und die Wissenschaftstheoretiker haben sich damit gütlich getan, nachzuweisen, daß es solche synthetischen Urteile a priori eigentlich nicht gebe.<sup>300</sup> Aber ich glaube, Sie verstehen die Intention der Erkenntnistheorie, das, worum es in der Erkenntnistheorie geht, eigentlich nur dann richtig, wenn Sie den Prozeß verstehen, der zu der Konstruktion solcher Begriffe zwangvoll führt. Nur wenn Sie diesen Prozeß zu Ende denken, werden Sie dann allerdings auf gewisse Motive stoßen, durch die dann diese ganze sogenannte theoretische Sphäre suspendiert wird. Dazu möchte ich Ihnen helfen, und das ist, wenn ich das hier einmal sagen darf, eigentlich auch die Idee meines erkenntnistheoretischen Buches, der »Metakritik«, die ja manche von Ihnen werden zur Hand genommen haben und in der eigentlich der Versuch gemacht ist, ja ich möchte beinahe sagen, das Epos der Erkenntnistheorie zu schreiben, wenn das nicht ein

zu präventiöser Ausdruck ist, also die Geschichte der Schuldverschreibungen, der Nötigungen, der Zwänge und der Unmöglichkeiten zu schreiben, an einem bestimmten Modell, in das sich die Erkenntnistheorie verstrickt, und schließlich damit auf die Momente zu gelangen, an denen sie selber eigentlich ihre Grenzen hat. Dieser Versuch, ich möchte beinahe sagen, das ganze Licht wiederzuentdecken,<sup>301</sup> noch einmal in jene Sphäre, die doch behauptet, von sich aus Leben zuallererst zu begründen, das scheint mir heute die aktuelle Aufgabe der Erkenntnistheorie zu sein; eine Aufgabe im übrigen, die ja eigentlich, wenn man es einmal unter diesem Aspekt sehen darf, das Motiv darstellt, unter dem das tiefste erkenntnistheoretische Buch, das je geschrieben worden ist, die »Phänomenologie des Geistes« von Hegel nämlich, eigentlich konzipiert worden sein muß.<sup>302</sup>

Nun, dieses vorausgeschickt, werde ich versuchen, Ihnen einiges über die Verluste der Metaphysik durch die Fusion mit der Erkenntnistheorie zu sagen, mit der subjektiven Wendung, wobei ich Sie aber doch noch daran erinnere, was ich in der letzten Stunde versucht habe Ihnen eingehend darzustellen, daß nämlich durch einen Kurzschluß auf unmittelbare Gewißheit jene Verstrickung, jener gordische Knoten nicht zu durchschlagen ist, um den es sich hier handelt. Die Reflexion auf das Subjekt, die die Erkenntnistheorie bedeutet – und damit das Wesen der Erkenntnistheorie selbst –, dürfen Sie nicht in dem allzu engen Horizont der Frage nach dem Recht und dem Ursprung der Erkenntnis sehen. Ich habe Ihnen das bis jetzt in diesem Horizont dargestellt, weil man an die Fragen, um die wir uns bemühen, nur von dorthier herankommt. Aber ich glaube, wir haben nun einen Punkt erreicht, wo wir die Fenster ein wenig weiter aufmachen dürfen, wo wir also darüber wesentlich hinausgehen dürfen. Und da ist zu sagen, daß die Bewegung, die geistige Bewegung, die, in der Erkenntnistheorie als der Selbstreflexion der Erkenntnis auf das erkennende Subjekt, sich einordnet eigentlich in den Gesamtprozeß der abendländischen Aufklärung.



Wobei der Begriff Aufklärung in einem denkbar weiten Sinn gemeint werden muß, nämlich in dem Sinn der immer weiter fortschreitenden Entmythologisierung und in eins damit der immer mehr anwachsenden Naturbeherrschung. Das Gesamtschema dieser Aufklärung ist vorgezeichnet in der berühmten Antwort, die Ödipus auf die Frage der Sphinx gibt, also auf die Frage, die die Natur an ihn richtet, nämlich: der Mensch. Seit es etwas wie Aufklärung in diesem umfassendsten Sinn gibt, haben die Menschen versucht, sich der Befangenheit in der Natur, der Gebundenheit in der Natur dadurch zu entwinden, daß sie alle die sie selbst schreckenden Wesenheiten, alles das, woran sie sich gebunden wußten, dargestellt haben als Projektionen, wie man in der Sprache der Psychologie sagen würde, also als Produkte des Menschen selber. In dem Ödipusdrama von André Gide wird einmal die Frage aufgeworfen, wie er denn geantwortet hätte, wenn die Sphinx eine andere Frage an ihn gerichtet hätte als jene berühmte, die den dreifachen Schritt der Zeit involviert, und Gide läßt seinen Ödipus antworten, was immer sie gefragt haben würde, ich würde immer geantwortet haben: der Mensch.<sup>303</sup> Und diese Bereitschaft des Ödipus, die übrigens in ihren Perspektiven unerschöpflich ist, umschreibt nun in der Tat das Schema dieser aufklärenden Bewegung insgesamt.<sup>304</sup> Nebenbei bemerkt, ist sie deshalb auch so außergewöhnlich tief, weil sie ein Moment der Reduktion des Seienden, der Reduktion der amorphen Vielfalt auf die Einheit des Bewußtseins großartig trifft, nämlich das Moment der Abstraktheit, – immer dasselbe würde er gesagt haben, was auch die Sphinx an ihn herangebracht hätte, mit anderen Worten: In der Spezifikation seiner Antwort wäre das spezifische Moment überhaupt gar nicht mehr enthalten gewesen. Nun, ich habe damit Ihnen bereits auf den entscheidenden Verlust hingedeutet, den die Metaphysik durch ihre Reduktion auf Erkenntnistheorie erfährt. Sie ist historisch notwendig im Sinne jener fortschreitenden Befreiung des Menschen vom Naturzusammenhang. Sie ist selber zugleich ein Stück fortschreitender Herrschaft über die

Natur, insofern sie alles Diffuse, was begegnet, subsumiert unter die Einheit des Begriffs, welche der Mensch darstellt; und diese Subsumtion unter die Einheit des Bewußtseins ist ja gleichsam selber das intellektiv gewandte Schema von Naturbeherrschung. Sie werden das dann wiederfinden in der Kantischen Philosophie, auf die wir hier ohne weiteres zu sprechen kommen, darin nämlich, daß das Seiende, das, was begegnet, das, was eigentlich, wenn Sie wollen, der Gegenstand der Erkenntnis ist, vollkommen qualitätslos, die Empfindung nämlich ist, und es ist bei Kant in der Tat so, daß diese Empfindung, das qualitativ Mannigfaltige eigentlich ein völlig Unbestimmtes ist, man könnte beinah sagen, ein Nichtiges ist eben deshalb, weil sie alle ihre Bestimmungen überhaupt erst durch die Kategorie empfängt; weil wir gleichsam unabhängig von der Kategorie von diesem Seienden, wie es uns in Gestalt der Empfindung zukommt, überhaupt gar nichts wissen können. Zugleich aber ist zu sagen – und ich komme damit auf einen Zusammenhang, der wahrscheinlich auch nun weit umfassender ist, der nämlich für die Problematik der Naturbeherrschung des aufklärenden Geistes überhaupt gilt –, zugleich aber ist diese notwendige und unabdingbare Reflexion aufs Subjekt selber ja in einem gewissen Maße zufällig.

Ich glaube, es ist, wenn Sie die Fragen der Erkenntnistheorie in der Reinheit erkennen wollen, zu der ich Sie in dieser Vorlesung bringen möchte, die sich unterscheidet von dem, was Sie von diesen Dingen so schulmäßig lernen, notwendig, daß Sie nicht nur sehen, aus welchem inneren Zwang, aus welcher inneren Not es zu der Reflexion auf das Bewußtsein und seine Formen kommt, sondern, daß Sie zugleich auch eine Ahnung davon bekommen, daß dieser Zwangselber nicht das letzte ist, ja daß diesem Zwangselbst ein Moment von Täuschung innewohnt. Man könnte von einem Idol des Nächsten dabei reden, unter Erweiterung der Baconischen Rede-weise.<sup>305</sup> Das ψευδος, um das es sich hier handelt, scheint das zu sein, daß man deshalb, weil, wie das abscheuliche Sprichwort sagt, jeder sich selbst der Nächste ist, nun in der Tat und

buchstäblich glaubt, daß das je eigene Subjekt in einem höheren Maß Gewißheit, Objektivität, was immer es auch sei, verbürge als irgend etwas anderes. Die Erkenntnistheorie, die sich so reflektiert und so unnaiv vorkommt, macht sich an dieser Stelle wirklich das Allernaivste zu eigen, nämlich daß das Nächstliegende, also was der Ordnung der Erfahrung zunächst einmal kommt, auch der Sache nach eine Art absolute Priorität innehätte, obwohl bereits Aristoteles den Unterschied zwischen dem der Erkenntnis zunächst Liegenden und dem an sich Ersten in unübertrefflicher Schärfe herausgearbeitet hat.<sup>306</sup> Wenn es irgendeinen Punkt gibt,<sup>307</sup> an dem man Grund hat, heute der Aristotelischen Logik sich zu erinnern oder der Aristotelischen Metaphysik – auch bei ihm ist ja beides schwer zu trennen –, dann ist es genau dieser Punkt. Das Nächste, die Tatsache also, daß ich in meiner Erfahrung anhebe mit mir selbst, macht diese unmittelbare Erfahrung keineswegs zu einer an sich ersten und zu einer an sich alles andere tragenden. Das geht allein schon hervor aus jener Erwägung zum Problem der numerischen Identität, das ich in anderem Zusammenhang Ihnen angemeldet habe, daß es nämlich dann soviel Erste oder Nächste gäbe, wie es überhaupt einzelne Menschen gibt, und daß dadurch eben das, was das absolut Gewisse erscheint, selbst in eine unendliche Vielfalt des Beliebigen sich auflöst.<sup>308</sup> Es ist aber noch darüber hinaus, und das ist wohl der eigentliche Ansatzpunkt, an dem man über Erkenntnistheorie hinausgelangen kann, zu sagen, daß im Augenblick, wo ich von diesem mir Nächsten als dem mir unmittelbar Gewissen ausgehe, ich dabei denn doch meine eigene psycho-physische Person hypostasiiere. Denn das Unmittelbare, das, was mir wirklich das Nächste ist, das ist ja nun in der Tat allemal der Bewußtseinsinhalt, den ich als ein psycho-physisches Wesen mit seinen Empfindungen, mit seinem Nervensystem, mit alldem habe, und ist keineswegs ein reiner Geist. Substituiere ich statt dessen den reinen Geist, substituiere ich also statt dessen das Subjekt als Begriff, so habe ich in Wirklichkeit ja eben jenen Vorteil, den ich mir davon zu ver-

sprechen habe, daß ich mir selbst der Nächste sei, bereits wieder geopfert, denn dieser Geist, dieser umfassende Geist, der in mir bloß sich individuiere, der ist ohne alle Frage nicht das Nächste, sondern der ist bereits eine Abstraktion. Nun aber verfährt man so, als ob man auf der einen Seite dies Nächste hätte, also mit anderen Worten, an der Unmittelbarkeit der individuellen Erfahrung als an dem Rechtsgrund der Erkenntnis festhalten könnte, während man auf der anderen Seite denn doch der Zufälligkeit dieses Nächsten, nämlich der Bezogenheit auf die bloße Individuation entrinnen könnte, indem man auf einen allgemeinen Begriff von Geist dabei rekurriert. Dieser Widerspruch, der durch die scharfsinnigsten Argumente von Fichte und Hegel nicht aus der Welt zu schaffen war, dieser Widerspruch zeigt eben in der Tat an, daß mit diesem Ausgang von der Subjektivität als dem absolut Gewissen und dem absolut Nächsten etwas nicht stimmt. Darin liegt nun aber in der Tat, daß der Ansatz in reiner Subjektivität, wenn man ihn wirklich so konsequent durchdenkt, wie er durchdacht werden muß, nur scheinbar dem Ansatz in reiner Objektivität überlegen ist und, möchte ich hinzufügen, daß jeder Ansatz auf ein derart Letztes, Abschlußhaftes, auf das man überhaupt rekurrieren kann, eigentlich problematisch und hinfällig ist. Das heißt also, der Vorrang der Subjektivität, wie ihn die Erkenntnistheorie hypostasiert, der kann auf diese Weise gar nicht gegeben werden.

Ich glaube, ich kann Ihnen das, wovon ich hier in einer sehr abstrakten Form geredet habe, etwas deutlicher machen, wenn ich eine Sekunde lang von Gesellschaftlichem rede – wovon ich gar keine Angst habe, weil ja das Tabu gegen das Gesellschaftliche, das im Namen der offiziellen Philosophie immer wieder ausgesprochen wird,<sup>309</sup> genau jenen Vorrang des absoluten subjektiven Geistes voraussetzt, dem gegenüber alles andere bloß Derivat sei, den ich in dem, was ich Ihnen nun auseinandergesetzt habe, einigermaßen stringent jedenfalls erschüttert zu haben glaube. Es scheint uns in unserem sozialen Verhalten ja auch immer so, als ob wir zunächst agier-

ten, handelten, dächten, was immer es sei, als wir selber, also als die Subjekte, die wir nun einmal sind. Und es scheint uns darüber hinaus, wie man ja heute an allen Straßenecken gepredigt bekommt, daß es in allem, was so in der Welt vor sich geht, es auf den sogenannten Menschen ankomme. Wenn wir aber einmal gelernt haben, über diesen Schleier der Subjektivität oder durch diesen Schleier der Subjektivität hindurchzusehen, dann werden wir finden, daß unsere eigenen Verhaltensweisen in einem unendlich viel geringeren Maß von uns abhängen, daß unser Schicksal in einem unendlich viel geringeren Maß von uns als Subjekten abhängt, wie es unserer Erfahrung scheint, die immer wieder dazu tendiert, das zu dem absolut Ersten zu machen, was uns innerhalb des Zustands, in dem wir uns befinden, als das Unmittelbare und Erste notwendig ist. Es steckt in dieser ganzen gesellschaftlichen Anschauungsweise ebenso wie in der erkenntnistheoretischen etwas darin von dem Denken des Kindes, das geglaubt hat, weil eine bestimmte Trambahn an seinem Haus vorbeigefahren ist, daß die Trambahn das Privateigentum seiner Familie sei. Das heißt also, es liegt hier die Vorstellung vor, daß das, was einem zunächst liegt, einem darum eben auch gehört, ohne daß man sieht, in welchem Maß dieses Nächste eine Funktion des Ganzen ist. Und wenn ich in dieser Vorlesung versuche, jegliche Philosophie, die auf das sogenannte Erste oder den sogenannten Ursprung geht, Ihnen auszureden und Ihnen zu zeigen, warum diese Philosophie nicht haltbar ist, dann ist das Tiefste dabei eigentlich der Glaube, daß es uns ansteht, heute, in einer Welt, in der die individualistische Phase der Gesellschaft ihrem Ende sich zuzuneigen scheint, daß wir der Illusion der Individuation, der wir allesamt unterliegen, auch als Gelehrte und als wissenschaftlich denkende Menschen endlich doch entsagen.

Die Konsequenz nun – das, womit die Philosophie zu zahlen hat, durch diese subjektive Wendung, die sie als das absolut Erste erkennt, während sie nur das Nächste und während das Nächste ganz gewiß nicht das Erste ist –, die ist die, daß

diese Philosophie dadurch, daß sie das Subjekt isoliert und aus der Beziehung zum Gegenständlichen herauslöst, einem eigentlich nur Steine statt Brot anbietet. Wenn sehr viele von Ihnen, ich möchte das zu Ihrer Ehre annehmen, eine gewisse Enttäuschung im allgemeinen an der Beschäftigung mit der Philosophie sehen, dann rührt diese Enttäuschung daher, daß die Philosophie im allgemeinen, anstatt Ihnen Auskunft zu geben (ich glaube, ich habe Ihnen das auch schon einmal gesagt<sup>310</sup>) über die Dinge, über die Sie eigentlich Auskunft haben möchten, statt dessen Sie auf Vorfragen verweist, ohne eigentlich an die Sache selber heranzukommen, oder daß sie, wenn ich ein Gleichnis von Kierkegaard aufnehmen darf, Sie zu einem Diner einlädt, aber Ihnen bei diesem Diner nichts anderes vorsetzt als die Speisekarte.<sup>311</sup> Das ist die genaue Situation der Erkenntnistheorie. Sie können vielleicht jetzt verstehen, woher das eigentlich rührt, nämlich dadurch, daß, indem das absolut Gewisse in das Subjekt verlegt wird und alles, was an Inhalt dem Subjekt zukommt, als gewissermaßen vorphilosophisch oder der Philosophie unwürdig abgewiesen wird, dadurch eigentlich dann das zustande kommt, daß nur das ganz Leere, das Nichtige als Gegenstand der Philosophie überhaupt übrigbleibt. Das heißt, die Wendung zur Erkenntnistheorie impliziert bereits, daß die Philosophie ihre eigentlichen Probleme, das, um derentwillen man sich mit solchen Fragen überhaupt abgibt, [sich] als sinnlos entreißen läßt und, indem sie sich das entreißen läßt, indem sie diese Probleme als mythologisch, als dogmatisch, als vorwissenschaftlich, als vor-kritisch sich einfach abnehmen läßt, dadurch wird sie eigentlich selber in sich sinnlos. – Wenn der Neopositivismus am Ende schließlich überhaupt die Fragen, um derentwillen man als ein autonomer Mensch anfängt, über irgend etwas nachzudenken, einfach als sogenannte sinnlose Fragen diskreditiert<sup>312</sup> und schließlich also wirklich nichts übrigbehält als die reine Trivialität, daß  $A=A$  sei, dann ist das nicht nur eine Form der zeitgenössischen Verdummung, obwohl es eine solche Form der zeitgenössischen Verdummung auch ist, aber es

liegt darin auch eine Konsequenz, die gezogen wird aus der Geschichte des gesamten erkenntnistheoretischen Denkens überhaupt, in dem selber eigentlich schon beschlossen liegt, daß jede inhaltliche Frage, also das, worauf die Philosophie sich eigentlich zu konzentrieren hat, von der Philosophie gerade soll abgewehrt werden. Und am Schluß, wenn Sie den Kantischen Gedanken der bloßen Formen, die dann als das einzig Apriorische übrigbleiben, wenn Sie den ganz ernst nehmen, dann sind diese Formen ja in der Tat, da jeder Inhalt, der ihnen kann gegeben werden, als bloß zufällig, als kontingent diffamiert wird, selber bereits jenes Nichts, jenes vollkommen Nichtige, als welches sie dann am Ende der Positivismus denunziert. Wenn ich also hier kritisch in einem gewissen Sinn versuche, über den erkenntnistheoretischen Standpunkt hinauszukommen, so unterwerfe ich dabei nur noch einmal einer Reflexion etwas, was bewußtlos und unreflektiert in der Logik der modernen Wissenschaft, wie sie der Positivismus eben darstellt, bereits vollzogen ist. Der Positivismus in aller Gutgläubigkeit verwandelt die Philosophie in ein Nichts, indem er die Erkenntnistheorie zu Ende treibt, und tut sich dann auf dieses Nichts noch etwas Besonderes zugute, indem er es für besonders wissenschaftlich hält, und ich füge dem gewissermaßen nur eine kleine Klausel noch hinzu, indem ich nämlich sage, ja, in der Tat, die Philosophie, die es so macht, ist nichts, und infolgedessen muß man also versuchen, in der Konsequenz des Gedankens darüber hinauszugehen. Sie können dabei auch im übrigen sehen, daß der philosophische Standpunkt oder die Philosophie, deren Elemente ich Ihnen hier sehr formal in der Vorlesung entwickle, nicht etwa gegenüber dem Positivismus eine apologetische Haltung einnimmt, also nicht etwa versucht, dem Positivismus gegenüber irgendwelche unveräußerlichen Seinsbestände, Wert-hierarchien oder was immer das Zeugs sonst sein mag zu retten, sondern nur diesem Positivismus selber das Licht aufzustecken, zum Selbstbewußtsein zu verhelfen und dadurch freilich sehr energisch ihn zu transzendieren. Zum zweiten

möchte ich Ihnen noch sagen, daß der entscheidende Verlust, den die Erkenntnistheorie dem nicht Erkenntnistheoretischen, Spekulativen zufügt, der ist, daß sie prinzipiell die Erkenntnis eigentlich in Tautologie verwandelt. Es gibt für die konsequente Erkenntnistheorie eigentlich überhaupt keine Erkenntnis. Es gibt nichts Neues, es gibt eigentlich keine Erfahrung.<sup>313</sup> Das läßt sich auf folgende Weise verhältnismäßig deutlich machen: Wenn Sie einen Gegenstand erkennen, dann ist der Sinn der Erkenntnis dieses Gegenstandes ja gerade der, daß Sie hinausgehen wollen über dieses bloße Beisichselbersein, von dem ich Ihnen gesprochen habe. Nun aber ist es in der erkenntnistheoretischen Position so, daß – grob gesprochen und übertreibend – das Objekt, also gerade das Neue, was hinzugefügt werden soll, selber zum Subjekt wird, so wie es in der Kantischen Philosophie in dem berühmten Satz ausgesprochen ist, daß der Geist der Natur die Gesetze vorschreibt.<sup>314</sup> Und wie ich Ihnen vorher bereits gesagt habe, ist demgegenüber das mir Zukommende, das Kontingente, also das Material der Empfindung ein so durchaus Unbestimmtes, daß es eigentlich gar nicht anders für die Erkenntnis zählt als in der höchst formalen Konstatierung, daß es so etwas geben muß, damit die Maschine nicht leer läuft, ohne daß es aber von sich aus eine positive und inhaltliche Bestimmung für die Erkenntnis überhaupt abgäbe. Wenn das aber so ist, wie ich es Ihnen eben dargestellt habe, dann ist im Grunde der Akt der Erkenntnis wirklich nichts anderes als der, daß das Subjekt immer nur wieder sich selbst, seine eigenen Formen eigentlich erkennt, mit anderen Worten: daß es nichts erkennt. Und dadurch liquidiert eigentlich der Erkenntnisprozeß in dem, was ihm die Erkenntnistheorie zumutet, sich selber. Das Datum ist das absolut Unbestimmte, sobald es von der Kategorie losgerissen ist. Die Kategorie ist aber nichts anderes als Subjekt. Also was erkennt dann das Subjekt eigentlich? Das Datum erkennt es nicht, denn das Datum ist ja ein Nichts, das nur vom Subjekt aus eigentlich bestimmt wird, und die Bestimmung, die es findet, ist Subjekt selber, also erkennt das



Subjekt eigentlich immer nur sich selbst, und indem es behauptet, dieses Sich-selber-Erkennen wäre die Erkenntnis des Gegenständlichen, verstrickt es sich in einen unauflösliehen Widerspruch, um den mir die erkenntnistheoretische Position nicht herumzukommen scheint. – Nun, die äußerste Konsequenz, die aus alldem zu ziehen ist, ist die Spiritualisierung aller Metaphysik, die sich durch ihre Beziehung auf den erkenntnistheoretischen Standpunkt ergeben hat und die darauf hinausläuft, daß alle metaphysischen Aussagen, indem sie in reine Subjektivität sich lösen, ihre Substanz überhaupt ganz und gar verlieren; indem alles zu Geist wird, wird es zugleich ganz unverbindlich. Man kann sagen, daß durch die Erkenntnistheorie sich das umkehrt, was einmal der Platon von der Erscheinungswelt behauptet hat, wenn er lehrte, die Erscheinungswelt sei das μή ὄν, das Nichtseiende;<sup>315</sup> es wird nämlich nun wirklich die ganze Metaphysik, welche von dem erkenntnistheoretischen Standpunkt wie immer auch apologetisch festgehalten wird, zu einem ganz Nichtigen, zu einem bloßen Schattenreich.

Lassen Sie mich die Vorlesung heute damit beschließen, daß ich Sie erinnere an eine Nachricht, die vor einigen Tagen in die Zeitung ging. Da gab es eine jener etwas tragikomischen Kontroversen über die Konsequenzen, die die jetzigen Sputniks oder irgendwelche daran anschließenden Sputniks für die Theologie haben könnten, wenn sich dabei herausstellt, daß also weder überm Mond noch überm Sternenzelt noch sonstwo, wie es im Lied von der Freude heißt, der liebe Vater wohnen muß.<sup>316</sup> Also mit anderen Worten, es wurde gefragt, ja was geschieht nun, wenn im Stadium dieser fortschreitenden Empirie sich die Behauptung von Gott und Unsterblichkeit als eine kosmische Behauptung erledigen würde? Nun, darauf hat irgendeine kirchliche Autorität, ich glaube, es war eine protestantische, die Meinung kund und zu wissen getan, das sei vollkommen gleichgültig, denn das Reich – und es wurde hier an ein Bibelwort angeknüpft –, das Reich des Vaters, das sei nicht von dieser Welt.<sup>317</sup> Nun, der

Begriff ›diese Welt‹ ist dabei recht weit gespannt. Wenn man diesen Begriff ›nicht von dieser Welt‹ dann wirklich so weit einmal faßt, daß er überhaupt nicht mehr zu einer Bestimmung wird, die irgendeinen positiven und angebbaren Inhalt hat, dann wird die Religion in der Tat zu einem bloßen Schattenreich, also zu einer bloßen Idee, zu der Behauptung einer geistigen Wesenheit, dem nichts aber was immer Geartetes auch entspricht. – Der Tiefsinn also, der geglaubt hat, mit dem Schwachsinn der science fiction fertig zu werden, die nun die Utopie an den Sputnik gebunden meint, dieser Tiefsinn ist kaum tiefsinniger als der Schwachsinn, dem er sich entgegenstellt, indem er dadurch, daß er die Spiritualisierung der Theologie bis zum Äußersten treibt, sie selber eigentlich ihrer letzten Substantialität entäußert und wirklich aus Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nichts anderes macht als die Sprüche, die etwa Krematorien verzierern oder bei Todesanzeigen und ähnlichen abscheulichen Dokumenten heute noch gelegentlich sich vorfinden. Mit anderen Worten, Sie können hier sehen, daß in der Tat durch die vollkommene Spiritualisierung der geistigen Gehalte, wie sie in der Konsequenz der Erkenntnistheorie angelegt ist, das Geistige selber, das, wofür der Geist selbst entsteht, indem der Geist verabsolutiert wird, gerade getötet, vernichtet, zu einem bloßen Schattenreich eigentlich herabgesetzt wird, dem ein Sein in gar keiner Weise mehr zukommt; und dann hat freilich der Positivismus [es] leicht, höhnisch darauf zu deuten und zu sagen, ihr sagt es ja selbst. Ich glaube, daß diese Erwägungen, wie sie im übrigen gerade einer Theologie, die diese Dinge weiß, heute nicht fremd sind, daß diese Erwägungen sehr notwendig anzustellen sind, wenn Sie sich im Ernst Rechenschaft über das ablegen wollen, was die Konsequenz des sogenannten erkenntnistheoretischen Standpunkts insgesamt bedeutet.<sup>318</sup> – Ich werde an das letzte [anknüpfend] in der nächsten Stunde noch ein paar Worte über das Resultat dieser Vorbetrachtung sagen, und dann werden wir zu Kant in der nächsten Stunde übergehen.

Sie werden sich erinnern, daß ich in der letzten Stunde Ihnen die Erkenntnistheorie als ein Niemandsländ bezeichnet habe und daß ich versucht habe, zugleich schon Ihnen zu sagen, warum [man] trotzdem mit einem Gegenstand, dem in gar keiner Weise jenes Sein zukommt, das man herkömmlicherweise den Gegenständen von Wissenschaft zuschreibt, sich abgeben sollte. Ich glaube, es ist keine unschickliche Einleitung oder kein unschicklicher Übergang zur Einleitung in die »Kritik der reinen Vernunft«, wenn ich Ihnen über diesen Begriff des Niemandsländes doch noch einiges sage, was sich nun ganz unmittelbar auf die Position der »Kritik der reinen Vernunft« bezieht und was auch Ihnen helfen kann, sich innerhalb der sehr beträchtlichen Schwierigkeiten dieses Werkes etwas besser zurechtzufinden. Sie werden sich erinnern, daß die bisherige Vorlesung ja die Erkenntnistheorie wesentlich durch eine abgrenzende Methode zu bestimmen versucht hat, nämlich durch die Unterscheidung von der Logik, der Psychologie und der Metaphysik. Wenn ich darauf nun jenen Begriff des Niemandsländes anwende, so kann man wohl sagen, daß sie ein Niemandsländ zwischen diesen Disziplinen sei.<sup>319</sup> Das besagt aber nun nicht einfach, daß sie so in den kleinen Zwischenräumen zwischen den kleinen Grenzpfählen angesiedelt ist, in diesem Zwischenraum, in dem ich mich als Kind mit Vorliebe zwischen Baden und Bayern getummelt habe in dem Glauben, dort ein schlechterdings unbesetztes Gebiet anzutreffen, zu dessen König ich mich aufwerfen könnte.<sup>320</sup> Ganz so infantil geht es in der Erkenntnistheorie denn doch nicht zu. Sondern wenn von einem Niemandsländ hier gesprochen wird, dann bedeutet das, daß die Erkenntnistheorie ihrem eigenen Wesen nach, ihrem spezifischen Gehalt nach zwar auf diese Disziplinen sich bezieht, zugleich aber auch sie, und zwar motivierterweise, aus sich ausschließt. Die Schwierigkeit der »Kritik der reinen Vernunft«, um das vor-

wegzunehmen, liegt nun wesentlich eben darin, daß man bei ihr wirklich kaum weiß, wie sie dem gerecht werden soll, daß sie auf der einen Seite an allen Ecken und Enden sowohl mit Logik wie Psychologie wie Metaphysik zu tun hat, daß sie aber auf der anderen Seite, und zwar aus sehr guten Gründen, dennoch diese Disziplinen nicht nur nicht voraussetzen kann, sondern daß sie sie geradezu aus sich ausschließen muß. Mit Rücksicht auf die Logik, mit der ja denn doch die Erkenntnistheorie, die traditionelle Erkenntnistheorie am meisten zu tun hat, ist das in dem Sinn zu verstehen – ich habe Ihnen das bereits gesagt<sup>321</sup> –, daß die Erkenntnistheorie es zu tun hat nicht mit Denkgesetzen schlechthin, nicht mit den Gesetzen, nach denen unser richtiges Denken abläuft, nicht mit der Lehre vom Begriff, der Lehre vom Urteil, der Lehre vom Schluß, sondern daß sie sich stets bezieht auf die Möglichkeit von gegenständlicher Erkenntnis, also auf die Möglichkeit einer Beziehung des Denkens auf mögliche Gegenstände überhaupt. Wenn das aber der Fall ist, dann kann sie nicht einfach Logik sein, kann also nicht einfach die Sätze korrekten Denkens angeben, sondern muß versuchen, eine Schicht zu erschließen, von der aus sowohl die Konstitution der Denkgesetze wie die Konstitution einer Gegenständlichkeit erfolgt. Und dadurch ist sie eben von vornherein prinzipiell etwas anderes als reine Logik, geht über reine Logik hinaus, obwohl Kant die außerordentlich enge Beziehung trotz dieser Negation der Logik, wenn Sie so wollen, dadurch anerkannt hat, daß er die Grundformen gegenständlicher Beziehung, also die Kategorien, die Stammbegriffe unserer Vernunft, wie er es nennt,<sup>322</sup> durch die wir Gegenständliches überhaupt erkennen können, gleichgesetzt hat den Grundformen unserer Urteile, also rein logischen Formen.<sup>323</sup>

Ich mache Sie darauf aufmerksam, daß an dieser Stelle eine der tiefsten Schwierigkeiten von erkenntnistheoretischem Denken überhaupt besteht. Denn auf der einen Seite ist ja Erkenntnistheorie die Rückwendung auf das Subjekt, das habe ich Ihnen ja immer wieder gesagt; ich glaube, was damit ge-

meint ist, was mit dieser Selbstreflexion des Denkens gemeint ist, ist Ihnen allen im Lauf dieser Vorlesung einigermaßen deutlich geworden. Nun soll aber dieses auf sich selbst zurückgewandte Subjekt, das sich von jeder Gegenständlichkeit abgewandt hat, um Gegenständlichkeit überhaupt konstituieren zu können, trotzdem etwas über die Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis aussagen, während es streng genommen von solcher gegenständlichen Erkenntnis eigentlich gar nichts wissen darf, da es ja deren Möglichkeit aus sich heraus zu entwickeln hat und ihre bloße Gegebenheit als ein bloß empirisches Faktum für sie eigentlich gar keine Beweiskraft hätte. Sie stehen also hier am Anfang der Erkenntnistheorie gewissermaßen einer äußerst tiefliegenden Schwierigkeit gegenüber, daß auf der einen Seite die Objektivität durch die Erkenntnistheorie begründet, daß die Konstitution des Gegenstandes geleistet werden soll; daß aber andererseits von gegenständlicher Erkenntnis ja überhaupt nicht die Rede sein kann, wenn es nicht so etwas Gegenständliches bereits gibt, wenn nicht also in gewisser Weise die Existenz von Gegenständen von der Erkenntnistheorie sich selbst vorgegeben wird. Diese Tatsache hängt aufs innigste zusammen mit einer anderen, auf die ich Sie bereits hingewiesen habe, nämlich daß ein Denken, ohne daß in ihm eine wie immer geartete Beziehung auf Gegenständliches gesetzt sei, eigentlich gar nicht vorgestellt werden kann.<sup>324</sup> Nun, diese sehr vertrackte Lage, die ich Ihnen hiermit bezeichnet habe, die führt nun in dem Ansatz der »Kritik der reinen Vernunft« zu einer Konstruktion, die mir jedenfalls große Schwierigkeiten gemacht hat. Mein Kollege Sturmfels, der ursprünglich Mathematiker gewesen ist, hat mir gesagt, sie hätte ihm keine Schwierigkeiten bereitet;<sup>325</sup> ich beneide ihn ein wenig darum, ich bin nicht so geschickter, mir hat sie große Schwierigkeiten gemacht. Nämlich die, daß die Erkenntnistheorie, die sich ja ihrerseits die Begründung der Wissenschaft zur Aufgabe setzt, dabei gleichzeitig Wissenschaften sich nicht nur zum Modell erwählt, sondern die Gültigkeit dieser Wissenschaften eigentlich vor-

aussetzt.<sup>326</sup> Also die Schwierigkeit, die ich meine, ist die Schwierigkeit, die bei Kant ausgedrückt ist in dem Satz: »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich«, während man doch hier – wo es in der Tat sich um die radikale Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori, also um die Möglichkeit von absolut gültigen Erkenntnissen handelt, die die Allgemeinheit der Logik gemein haben mit gegenständlicher Fülle, mit Gegenständlichkeit –, man doch eigentlich die Frage erwarten würde, sind synthetische Urteile a priori überhaupt möglich; und ich glaube, das Staunen, das einen unbefangenen Leser der »Kritik der reinen Vernunft« ergreift, ist eben genau dieses, daß zwar dieser Möglichkeit in einem äußerst prinzipiellen Sinn nachgefragt wird, durch die Ausgangsposition der Frage »wie« aber die Existenz dieser Urteile selbst vorausgesetzt wird. Wieso sie vorausgesetzt wird, das allerdings läßt sich leicht beschreiben, und das ist ja eben in dem Verweis des Kollegen Sturmfels auf die Mathematik in der Tat auch gelegen, nämlich daß Kant eben zunächst einmal ausgegangen ist von der Annahme der objektiven Geltung von Wissenschaften, in denen ihm so etwas wie synthetische Urteile a priori als ein Gegebenes vorzuliegen schien, nämlich die reine Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft, wie wir heute sagen würden: die theoretische Physik. Aber Sie mögen deshalb sehen, daß hier doch das Problem sich anmeldet, von dem ich Ihnen eben gesprochen habe, nämlich die Frage, daß bis zu einem gewissen Grad der Versuch, gegenständliche Erkenntnis zu begründen, diese Gegenständlichkeit eigentlich voraussetzt; daß Kant hier von so etwas wie einer Gegebenheit, nämlich der der positiven Wissenschaft, ausgehen muß, weil er anders, also wenn er rein aus einer Analyse des Erkenntnisvermögens heraus, wie es eigentlich seine Aufgabe wäre, so wie er sie gestellt hat, die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori bestimmen würde, er niemals zu ihnen käme, weil ja in dieser Analyse des reinen Bewußtseins, in dieser Analyse der transzendentalen Sphäre selber etwas wie immer auch Geartetes gar nicht vorkommt,

wovon er die Gegenständlichkeit abziehen könnte, auf die er sich dann beziehen muß; und darum ist er von Anfang an gewissermaßen zu einem ὑστερον πρότερον gezwungen, das heißt zur Setzung einer gegenständlichen Sphäre als einer Gegebenheit, mit der er es dann immer wieder zu tun hat.<sup>327</sup>

Auf der anderen Seite ist die Abgrenzung von der Psychologie ebenso zwingend wie die von der Logik – und man kann sagen, daß die innere Entwicklung der »Kritik der reinen Vernunft«, wie sie sich nicht nur im Unterschied der zwei von ihm zu seinen Lebzeiten herausgegebenen Auflagen, sondern wie sich auch im inneren Aufbau, der inneren gedanklichen Bewegung der Vernunftkritik selber manifestiert – diese Abwendung von der Psychologie oder diese schwierige Stellung zur Psychologie liegt darin, daß auf der einen Seite ja ganz ähnlich wie im englischen Empirismus die Wendung auf das Subjekt zunächst einmal die Wendung auf die tatsächlichen Bewußtseinsinhalte der realen Menschen und auch die Zusammenhangsformen dieser Bewußtseinsinhalte [sein] muß, daß aber, soweit sie an die realen Menschen gebunden sind, soweit es sich also um eine Realwissenschaft, eine Tatsachenwissenschaft von Psychischem, wenn Sie wollen, um eine Denkpsychologie handelt, eben damit ja die Geltung der in Rede stehenden Sätze an die reale Vorfindlichkeit von Menschen und an ihr reales Sosein gebunden ist, das ja eben selber als ein mit der Erfahrung wechselndes anzunehmen ist, und mit allgemeinen abstrakten Denkgesetzen in gar keiner Weise übereinstimmt; so daß also auch die Psychologie zwar auf der einen Seite – ja ich möchte beinahe sagen – das Material der Erkenntniskritik abgibt, gleichzeitig aber doch von ihr ausgeschlossen werden will, wenn sie nicht in ihrem eigenen Ausgang ganz krud jeder Zufälligkeit der Empirie verfallen will, der sie durch ihre eigene Absicht, lediglich eine Lehre vom Apriori zu sein, gerade widerspricht.

Durch diesen Charakter des Niemandlandes – den ich glaube Ihnen hinlänglich erläutert zu haben und der im Sinn dessen, was ich Ihnen gerade in den letzten Stunden gezeigt

habe, sich selbstverständlich ebenso erstreckt auch auf die Metaphysik –, dadurch ist nun eine ganz besondere Situation gegeben, die ich Ihnen ebenfalls schon angedeutet habe, nämlich daß es Korrelate der Urteile der Erkenntnistheorie im üblichen Sinn nicht gibt,<sup>328</sup> sondern daß der Begriff in dieser Polarität, sowohl Logik wie Psychologie sein zu müssen und beides doch nicht sein zu dürfen, gedrängt wird mit einer inneren Notwendigkeit zu immer neuen Konstruktionen, von denen eine gleichsam das Loch auszufüllen sucht, das die andere<sup>329</sup> in den Zusammenhang des Ganzen reißt,<sup>330</sup> und durch diese, wenn Sie so wollen, Unwirklichkeit der erkenntnistheoretischen Gegenstände kommt jener eigentümliche Schuldzusammenhang, jene Problematik des aporetischen Begriffs eigentlich zustande, von der ich Ihnen in der letzten Stunde gesprochen habe. Ich glaube, das ist der Punkt, an dem ich Ihnen verständlich machen kann, was eigentlich ein Begriff meint, der Ihnen in philosophischen Zusammenhängen vorgekommen ist und der in der vulgären Sprache heute auch eine gewisse Rolle spielt und darin allerdings mehr Unheil anrichtet als Gutes stiftet, nämlich der Begriff der Spekulation. Es ist außerordentlich schwer, einen genauen Begriff von Spekulation zu geben, wenn man versucht, etwa eine Charakteristik zu liefern von einer bestimmten Art von Denkakten, die spekulativ wären. Also wenn Sie versuchen würden, sich nach dem Modell jener schlechten archaisierenden Plastik, die in dem Vestibül unserer Universität steht,<sup>331</sup> sich eine Vorstellung von dem zu bilden, was nun etwa ein spekulativer Denker sei, im Gegensatz zu dem bloß mit seinem Menschenverstand Operierenden, dann kämen Sie wirklich zu so einer Idee wie jener von mir gern zitierten Stelle, in der Hegel sich lustig gemacht hat, wo er von jenem Schein des Tiefsinns spricht, der darin besteht, daß Menschen nichts anderes als »om, om, om« vor sich hersagen.<sup>332</sup> Das also ist ganz gewiß nicht der Begriff der Spekulation, und Hegel hat mit Recht immer wieder darauf insistiert, daß der spekulative Begriff oder das spekulative Denken nicht etwa ein Typus von



Denken sei, das an sich so als eine Art Intuition höherer Ordnung oder gar eine Meditation indischen Schlages von der Tätigkeit unserer sonst ja ganz gut funktionierenden Vernunft so sehr verschieden sei. Trotzdem hat der Begriff des Spekultativen und der Spekulation, der vom Subjekt aus gesehen gar nichts anderes ist als ein insistentes Denken, seinen sehr guten Sinn, und ich glaube, an der Stelle, an der wir uns befinden, können Sie das verstehen. Spekulativ denken heißt, würde ich sagen, aporetisch denken. Das heißt, so denken, daß man dort, wo in dem Gegenstand selbst bestimmte Widersprüche eintreten, die im Rahmen der festzustellenden Faktizität sich nicht bewältigen lassen, daß man versucht, darüber hinauszugehen und, durch eine Art kritischer Selbstbewegung des Begriffs, zu Ansätzen, zu Kategorien zu gelangen, die nun zwar keine so unmittelbaren Korrelate mehr haben – die Sie also nicht als etwas Vorfindliches so angeben können, wie es in der gewöhnlichen Tätigkeit der Vernunft der Fall ist –, die aber dafür, ich möchte sagen, die Funktion erfüllen, die Widersprüche und die Spannungen, die innerhalb der Fragestellung auftauchen, bis zu einem Grad auszugleichen. – Bei Kant selber kommt dieser Begriff des Spekultativen noch nicht explizit vor, er ist erst in der nachkantischen Entwicklung wirklich aktuell geworden; man kann aber sagen, daß der eigentlich zentrale Begriff der gesamten Kantischen Philosophie, nämlich der Begriff des Transzendentalen als der Begriff eines subjektiven Bereichs, der gleichwohl doch nicht empirisches Subjekt sei, daß der eigentlich das Modell aller an Kant sich anschließenden spekulativen Begriffe gewesen sei; mit anderen Worten, das ursprüngliche Modell für eine jegliche Spekulation liegt im Begriff des Geistes, und die Schwierigkeit, die gerade in den radikal aufgeklärten, positivistischen Ländern besteht, um die deutsche Philosophie – die große Philosophie meine ich – überhaupt zu verstehen, diese Schwierigkeit liegt genau darin, daß der Geistbegriff eben selbst ein aporetischer Begriff ist, kein unmittelbar vorfindlicher Begriff, und daß alles Denken, das auf diesen Begriff des Den-

kens sich bezieht, auch bereits spekulativer Begriff ist. Also, wenn wir nun in ein Denken eintreten, das mit dem Bereich des Spekultativen sei's explizit, sei's implizit sich beschäftigt, dann haben Sie hier aus der Struktur des Niemandslandes vielleicht eine Erklärung dafür; und ich möchte doch noch einmal wiederholen, daß die Notwendigkeit, in jenes Niemandsland, in jenes gläserne, sehr merkwürdige, zugleich seiende und nichtseiende Bereich sich zu begeben, das das Klima der großen spekulativen Erkenntnistheorie ausmacht, daß die eigentliche *raison d'être* dafür, die eigentliche Rechtfertigung darin liegt, daß nur innerhalb dieses Bereichs die Begriffe eben jene Selbstreflexion finden, die Selbstbesinnung finden, die es uns dann doch vielleicht erlauben wird, so zu denken, daß wir das begreifen, was ist, ohne daß wir uns erschöpfen in der bloßen Wiederholung des nun einmal Seienden.<sup>333</sup>

Ich möchte hier terminologisch vielleicht das eine nur einfügen – Sie mögen denken, es sei ein wenig willkürlich, aber ich schließe mich dabei nur an den gesamten Sprachgebrauch der Geschichte der Philosophie an, ohne darüber viele Erwägungen jetzt anzustellen –, daß man innerhalb der Sphäre der Philosophie, von der wir hier zu handeln haben, im allgemeinen zwischen Kant unterscheidet und dem deutschen Idealismus im engeren Sinn, der sich eben bezieht auf Hegel, Fichte, Schelling und in einem gewissen Maß auch Schopenhauer; daß man also Idealismus im engeren Sinn nur die Philosophie nennt, in der ein Geistbegriff oder ein Begriff der Aktivität, der Spontaneität zum Absoluten erhoben wird, während dieser Schritt der Verabsolutierung des Geistes in der Kantischen Philosophie nicht vollzogen ist. Kant ist insofern, könnte man vielleicht sagen, nicht reiner Idealist, als er kritischer Idealist ist, während die an Kant anschließenden, die eigentlich spekulativen Systeme sich zugetraut haben, mit den Mitteln der Kritik, mit den Mitteln, die Kant ihnen selber an die Hand gegeben hat, diese Kritik, diese Einschränkung also der Vernunft auf ihr mögliche Bereiche der Erkenntnis zu überwinden und den Nachweis zu führen, daß das Selbstbewußtsein

des Geistes zugleich das absolute Wissen eben sei. Lassen Sie mich aber Sie davor warnen – wenn in dieser systematischen Vorlesung ausnahmsweise ein mehr historischer Hinweis erlaubt ist –, den Unterschied, um den es sich hier handelt, zu überspannen. So wie ich Ihnen angedeutet habe, daß der Begriff des Spekulativen, der bei Kant keine Rolle spielt, der Sache nach in seiner Konzeption des Transzendentalen und in sehr vielen anderen seiner Lehren bereits angelegt ist, so ist es mit fast allen Lehren des deutschen Idealismus; und es handelt sich hier um eine höchst merkwürdige Verschränkung von Recht und Unrecht, die man vielleicht so ausdrücken kann, daß auf der einen Seite Kant Grund hatte gegen die Mißdeutung seiner Lehre, gegen die Überspringung der von ihm gesetzten Schranken in die Hybris der Vernunft zu protestieren, die dann in den idealistischen Systemen allerorten sich findet, daß aber auf der anderen Seite und mit genau demselben Recht die Idealisten das tun konnten, was Kants erster Nachfolger Fichte in der Tat mit soviel Worten getan hat, nämlich sich darauf zu berufen, daß sie nichts anderes als die zu ihrem Selbstbewußtsein gebrachte Philosophie Kants seien.<sup>334</sup> Treue und Verrat haben in der Geschichte des Geistes selten so innig sich miteinander verschränkt, wie es in der Geschichte dieser geistigen Bewegung der Fall ist.

Nun lassen Sie mich übergehen zu der »Kritik der reinen Vernunft«, wobei ich es mir zur Aufgabe gesetzt habe, in der Weite der Problemstellung, von der ich hoffe, daß es uns gelungen ist, in dieser Vorlesung wenigstens den Horizont aufzuschließen, über diese Dinge zu reden, während ich es nicht für meine Aufgabe halten kann, Ihnen einfach den Inhalt der »Kritik der reinen Vernunft« wiederzuerzählen, den Sie ja am besten durch die Lektüre sich aneignen, und es auch nicht für meine Aufgabe halten kann, Ihnen im einzelnen nun, von bestimmten Stellen abgesehen, Kant-Kommentare zu geben, die Sie ebenfalls in größerer Fülle finden, als es vielleicht Ihrer geistigen Ökonomie zuträglich ist. Ich möchte also zunächst einmal versuchen, Sie auf die Grundidee der »Kritik der rei-

nen Vernunft« zu bringen. Und zwar möchte ich dabei wieder anknüpfen an das, was wir bis jetzt als die spezifische Differenz des erkenntnistheoretischen Denkens vom anderen Denken herausgearbeitet haben, die Selbstreflexion des Gedankens auf sich, die Wendung zur Subjektivität. In der Geschichte der Philosophie hat man diese Wendung zur Subjektivität im allgemeinen ja als das für Kant Charakteristische angesehen, und wenn solche Erzählungen zutreffen wie jene, daß Kleist Kant als einen solchen Zerschmetterter erfahren habe, daß er darüber zu Selbstmordgedanken gekommen sei,<sup>335</sup> so ist ganz gewiß das Motiv dabei das gewesen, daß eben in der Wendung zum Subjekt bei Kant eine Kritik der unmittelbaren objektiven Geltung von Erkenntnissen gelegen war, daß jedenfalls in der ersten Schicht der Vernunftkritik, in jener Schicht, die sie nach außen der Rezeption entgegenhält, dieses Moment sich als das bestimmende darstellt. Wenn Sie Zugang suchen zu der Kantischen Philosophie, dann werden Sie zu kurz greifen, wenn Sie sich lediglich an dieser konsequenten Subjektivierung der Erkenntnis bei Kant orientieren. Zunächst – und Sie müssen mir verzeihen, wenn ich Sie an diese Banalität erinnere, die den meisten von Ihnen ja doch gegenwärtig ist –, zunächst ist die Wendung aufs Subjekt selber nichts Neues, sie hat sich bereits vollzogen in dem Cartesianischen *cogito*, also in dem Cartesianischen Versuch, durch einen Eliminationsprozeß alles Zweifelhafte eine Region des absolut Zweifelsfreien und Gewissen zu finden, als welches das Selbstbewußtsein sein kann, das ja selbst dann, wenn es sich irren oder wenn es träumen oder halluzinieren würde, jedenfalls doch, insoweit es träumt, sich irrt oder halluziniert, selber ein Denken ist<sup>336</sup> und damit eine Substantialität gegenüber dem Sekundären behaupten soll.<sup>337</sup> Was zur Kritik gegenüber diesem Ausgangspunkt zu sagen ist, habe ich in der letzten Stunde, so hoffe ich, Ihnen hinlänglich angemeldet, als ich Ihnen von der Verwechslung des Nächsten mit dem Ersten gesprochen habe; ich glaube, daß dieser Ansatz sehr damit verbunden ist. Darüber hinausgehend nun hat die Schule des

englischen Empirismus – und diesen Zusammenhang muß man doch hier zunächst einmal herstellen – konkret und bis ins Detail den Nachweis zu führen versucht, und idealtypisch jedenfalls auch geführt, auf welche Weise nun tatsächlich die Begriffe, denen wir Objektivität zusprechen, also das Ich, das Ding und die Kausalität, lediglich durch unsere Vorstellungen und durch die Form von deren Verknüpfung zustande kommen.

Nun, ich glaube, es ist zunächst einmal wesentlich, daß Sie, um den Ansatz der Kantischen Philosophie und damit den der Erkenntnistheorie im eminenten Sinn wirklich [zu] begreifen, versuchen zu verstehen, von Anfang an, worin nun dieser Wendung des Subjekts gegenüber, die immerhin in zwei Jahrhunderten vor Kant sich vorbereitet hat, eigentlich das zentral Neue bei Kant liegt, daß Sie also zunächst einmal wirklich den springenden Punkt der Kantischen Philosophie verstehen<sup>338</sup> – und ich hoffe, daß durch die Erwägungen, die wir bis jetzt angestellt haben, Sie dazu befähigt sind –, dann, glaube ich, sind Sie wirklich in die Problematik der Erkenntnistheorie bereits eingedrungen. Wenn ich es Ihnen thesenhaft vorweg sagen soll, dann ist der Sachverhalt so: Die vorkantischen subjektiven Denker, und zwar die rationalistischen ebenso gut wie die empiristischen, haben versucht, Objektivität auf Subjektivität einfach zu reduzieren. Sie haben ihr wesentliches Geschäft darin gesehen, sei es die dogmatischen Vorstellungen von an sich geltenden objektiven Wesenheiten aufzulösen und zu ersetzen durch den Rückgang auf subjektives Denken, oder sie haben es für ihre Aufgabe gehalten, die in unserem alltäglichen vorwissenschaftlichen Bewußtsein vorkommenden Objektivitätsbestimmungen als bloß subjektiv zu demonstrieren, ihrer Dignität als eines an sich Seienden zu entkleiden. Das Wesentliche, was demgegenüber in der Kantischen Erkenntnistheorie – ich spreche zunächst nur von Kant als einem Erkenntnistheoretiker – sich abspielt, und hier können Sie das Paradoxe, das Aporetische dieser Philosophie bereits sehr gut erkennen, ist nun dieses, daß Kant versucht hat, nicht

etwa, wie seine unmittelbaren Vorgänger, die Empiristen, es taten, die Objektivität als bloß subjektiv abzuschaffen, sondern durch die Analyse von Subjektivität den Begriff von Objektivität überhaupt zu begründen. Wenn ich Ihnen in einer der letzten Stunden von der Paradoxie einer Objektivität gesprochen habe, der Erkenntnistheorie, die eigentlich darin besteht, daß das Subjekt nichts anderes als sich selbst erkennt – dann charakterisiert das ganz genau den Kantischen Ansatz, der versucht, Objektivität der Erkenntnis zu retten, aber dadurch, daß er Subjektivität selber zum Maß von Objektivität macht. Und auch hierin sind die nachkantischen Idealisten, Fichte und Hegel zumal, nur, ich möchte beinahe sagen, die Testamentsvollstrecker Kants oder die ehrlichen Makler der Kantischen Philosophie gewesen, insofern, als sie dann, was Kant der Sache nach [zwar gedacht hat,] nun auch mit dem Namen benannt, der Katze die Schelle umgehängt und gesagt haben: Nun dann, wenn es sich so verhält, wenn also Objektivität begründet wird in Subjektivität, dann sind Subjekt und Objekt eigentlich identisch, dann ist das absolute Wissen des absoluten Subjekts um sich selber zugleich die einzig wahre Erkenntnis von der gegenständlichen Welt, die es überhaupt für uns geben kann. Die Grundintention oder das Neue des Kantischen Denkens aber ist es nun, durch eine Analyse des Subjekts Objektivität, objektiv gültige Erkenntnis zu retten, und nu[r] diese zu rettende Objektivität erscheint ihm zunächst als ein Vorgegebenes in der Gestalt des wissenschaftlichen Bewußtseins, das eine solche Objektivität ja schon hat, also in der Form zu retten, also in der Gestalt, in der sie in Form der allgemein gültigen wissenschaftlichen Erkenntnis vorliegt. Die Wissenschaft soll also, könnte man vielleicht übertreibend sagen, bei Kant die emphatische Aufgabe übernehmen, die Erbschaft überhaupt anzutreten der Ontologie.<sup>339</sup> Die Ordnung der Vernunft, die von der Vernunft erzeugte, von der Vernunft gestiftete Ordnung jener Gesetze, die der Geist der Natur vorschreibt, die soll an Stelle der verlorenen theologischen Ordnung treten. Das Kantische Den-

ken ist zwar kritisch gegenüber dem Dogmatismus, es hat aber zugleich notwendig in sich eine apologetische Funktion, die ihre Stütze hat an der zunächst einmal vorgegebenen Dignität der Produkte der rationalen Wissenschaft, und wenn man Kant bezeichnet, wie es immer wieder und nicht ohne Grund geschieht, als eine Synthese aus dem Rationalismus und dem Empirismus, dann finden Sie die Begründung jener sogenannten Synthesis genau an dieser Stelle; das heißt, es wird zwar das kritische Motiv, also die Reduktion der objektiven Begriffe auf Subjektivität im Sinn des Empirismus bei ihm durchaus vollzogen, es wird aber dann zugleich dem durch Subjektivität Hervorgebrachten im Sinn des alten traditionellen Rationalismus, beinah könnte man sagen, in der alten Lehre von den eingeborenen Ideen, von den *ideae innatae*,<sup>340</sup> gerade jene Objektivität zugesprochen, die der kritisierten, bloß dogmatischen Objektivität entzogen worden ist. Und die Art, in der diese einander widersprechenden Momente, das Logische, könnte man es nennen, und das Psychologische in der Kantischen Philosophie sich durchdringen, das ist eigentlich die Fiber, die innere Zusammensetzung der gesamten Kantischen Philosophie, die den Versuch einer Rekonstruktion des zerfallenden objektiven Kosmos aus reiner Vernunft darstellt.

## 16. VORLESUNG

21. I. 1958

In Kant finden Sie gegenüber den ihm vorangehenden Philosophen in einer gewissen Hinsicht den Impuls der Aufklärung, nämlich den der *reductio ad hominem*, des Zurückführens aller möglichen objektiven Dinge, schließlich in letzter Instanz der Mythologie auf den Menschen, gesteigert – das müssen Sie zunächst festhalten, obwohl Kant in vielen seiner Anschauungen gegenüber den sogenannten radikalen Aufklärern ja gemäßigter war. Auf diese Unterschiede zwischen Kant und den radikalen Aufklärern wie Helvétius und überhaupt auf das Verhältnis von deutscher und französischer Aufklärung möchte ich jetzt nicht eingehen. Genüge es zu sagen, daß es zum Schicksal der deutschen Geistesgeschichte gehört und daß es eine Tatsache ist, die, wenn ich mich nicht täusche, in ihrer Tragweite bis heute noch gar nicht richtig gesehen worden ist, daß von einem relativ sehr frühen Zeitpunkt an, bei uns der Aufklärung irgendwie der Rückenwirbel gebrochen worden ist und daß sie die Entschiedenheit der Fragestellungen, die sie vor allem im Frankreich des 18. Jahrhunderts erreichte, bei uns niemals ganz erreicht hat – eine Tatsache, deren Gründen und deren Folgen einmal sehr systematisch nachzugehen wäre.<sup>341</sup> Jedenfalls kann man sagen, daß, wie immer es mit der Stellung zu den überkommenen ideologischen und gesellschaftlichen Werten, wie man so schön sagt, stehen mag, Kant insofern jedenfalls die Aufklärung entschieden und radikal weitergetrieben hat, als er nicht nur die sogenannte subjektive Bedingtheit unserer Erkenntnis, wie sie etwa im Unterschied primärer und sekundärer Qualitäten bei Locke festgehalten ist, hervorgehoben hat und nicht nur den Anspruch auf Objektivität unserer Erkenntnis, wie es im Sinn der allgemeinen Tendenz der Skepsis liegt, kritisiert hat, sondern daß er versucht hat, die Objektivität, die Gegenständlichkeit selber als eine Funktion der Subjektivität zu begreifen. Sie können den Kantischen Ansatz eigentlich nur richtig



verstehen, wenn Sie von vornherein dieser merkwürdigen Doppelschlächtigkeit bei ihm innwerden, daß auf der einen Seite der Versuch der Zurückführung aller Erkenntnis, also, wenn Sie wollen, der Subjektivierungsprozeß der erkenntnistheoretischen Reflexion, viel weiter getrieben ist wie in den ihm vorhergehenden Philosophien, daß aber auf der anderen Seite es ihm in diesem sehr radikalen Subjektivierungsprozeß zugleich geht um etwas wie die Rettung der Objektivität oder, wie man heute sagen würde, Rettung der Ontologie. Ich spreche hierbei natürlich nicht von privaten Motiven Kants, die in diesem Zusammenhang gar nicht interessieren; wenn ich hier von Interessen oder Intentionen spreche, dann sind es solche, die in dem Denkgebilde objektiv sich bekunden, ganz gleichgültig, ob der Denker selbst sich davon Rechenschaft abgelegt hat oder nicht. Ich glaube überhaupt, daß es beim Denken darin genauso ist wie in Kunst, das heißt, daß es verhältnismäßig wenig darauf ankommt, was sich ein Denker über sein Denken denkt, sondern daß es auf das ankommt, was er denkt. Nun aber, wenn ich Ihnen sage, daß es bei Kant die Zwieschlächtigkeit gibt, auf der einen Seite das Weitertreiben des Subjektivierungsprozesses in der erkenntnistheoretischen Reflexion und auf der anderen Seite eine Intention auf Rettung der Objektivität, dann dürfen Sie sich das nicht so vorstellen, als ob bei ihm diese beiden Tendenzen so von verschiedenen Ecken her, wie die Winde in der Geographie des Homer aufeinander losgelassen würden,<sup>342</sup> und dann irgendwie in einem gemeinsamen Resultat, nämlich der Kantischen Philosophie, sich beruhigen würden. Sondern es ist das Eigentümliche – und das müssen Sie wohl wirklich verstehen, wenn Sie Kant richtig begreifen wollen, und darauf lege ich großen Nachdruck –, daß diese beiden in einem Gegensatz zueinander stehenden Intentionen bei ihm zugleich durch einander vermittelt sind, das heißt, daß bei ihm gerade der Prozeß der Radikalisierung der subjektiven Fragestellung in der Erkenntnistheorie dazu führt, daß ein Begriff von Objektivität, von Verbindlichkeit der Erkenntnis aufgeht, das heißt, es wird bei

ihm die Kraft der Subjektivität als des Organons der Erkenntnis derart gesteigert, daß durch diese Steigerung der Kraft der Subjektivität das Substantielle, das, was wesentlich ist, was eigentlich überhaupt Erkenntnis konstituiert, nur in der Subjektivität selber sich findet. Sie können das auch in der Formel ausdrücken, daß Sie sagen, daß bei Kant versucht wird, Ontologie, nicht, wie es als ein Nachhall der Scholastik vor allem in dem deutschen rationalistischen System von Leibniz und Wolff der Fall gewesen ist, als ein Dogmatisches, Fertiges gesetzt oder begriffen wird, sondern daß Ontologie selber aus dem Wesen der Vernunft eigentlich folgen soll, daß die Ordnung des Seins aus der Ordnung der Vernunft, aus den der Vernunft selber objektiv innewohnenden Formen erschlossen werden soll. Oder Sie können das auch so formulieren, daß bei Kant der konsequente Nominalismus, also ein Denken, das grundsätzlich geartet ist, die objektiven Wesenheiten, die Allgemeinbegriffe lediglich als Funktionen des Denkens, der subjektiven Begriffsbildung zu begreifen, daß dieser Nominalismus bei ihm tendenziell schon so gesteigert sich findet, als ob aus ihm hervorginge die Verbindlichkeit oder Objektivität der Erkenntnis selber, eine Art von Realismus. Ein Motiv im übrigen, das Sie dann in der Hegelschen Philosophie ja ausdrücklich wiederfinden, wo dann im Zusammenhang dieser Denkbewegung den subjektiv erzeugten Begriffen das Ansichsein zugeschrieben wird und wo das Denken immer zugleich auch die objektive Bewegung des Begriffs selber sein soll.<sup>343</sup>

Sie können an diesen wenigen Überlegungen, die ich Ihnen hier angedeutet habe, vor allem also daran, daß bei Kant bereits Objektivität als durch Subjektivität Vermitteltes nicht etwa gelehrt, sondern wiederhergestellt wird, erkennen, wie tief in diesem Denken objektiv bereits die Momente eines dialektischen Denkens enthalten sind. Ich möchte damit nicht etwa nach der Gewohnheit der Philosophen, die gewöhnlich ja sich sehr beeilen, ihre Positionen großen und gar autoritären Philosophen unterzuschieben, behaupten oder Ihnen ein-

reden, daß die Kantische Philosophie an ihrem eigenen Ort und ihrem eigenen Sinn nach dialektisch gewesen sei; das ist sie nicht gewesen, und wir werden auch auf die Gründe kommen, warum sie das nicht sein konnte. Einer der wichtigsten ist die Unterscheidung von Form und Inhalt, mit der wir uns dann sogleich beschäftigen werden, aber jedenfalls kann man sagen – und das möchte ich doch haben, daß Sie das hier begreifen –, daß nicht erst in der sogenannten spekulativen Umdeutung des Kantianismus durch die nachfolgenden deutschen Idealisten, sondern bereits in der authentischen Formulierung des transzendentalen Idealismus durch Kant selber eben jener Sinn, den ich versucht habe Ihnen darzustellen, dieses dialektische Moment angelegt ist, und daß dann, wie ich es genannt habe, die idealistischen Philosophen nach ihm in einem gewissen Sinn nichts anderes getan haben, als ihm ihr eigenes, nämlich das dialektische Licht aufzustecken.

Ich kann dem auch noch eine andere Wendung geben, die Ihnen vielleicht noch besser zeigt, was ich Ihnen hier an dieser Stelle eigentlich ausdrücken will. Ich sagte Ihnen zu Anfang der Stunde, daß die Wendung zur Ontologie, in dem Sinn einer Neubegründung von Objektivität selber bei Kant wesentlich zu verstehen sei aus einem Impuls der Radikalisierung der Aufklärung, also des radikalen fortgeschrittenen bürgerlichen Denkens seiner eigenen Epoche. Sie können das auch so verstehen, daß in der Kantischen Philosophie eigentlich verzichtet ist auf das apologetische Moment, daß die Kantische Philosophie nirgends versucht, irgendwelche überkommenen sogenannten hohen Güter zu verteidigen und gegen Angriffe zu retten;<sup>344</sup> jedenfalls im großen und ganzen ist das in der Kantischen Philosophie nicht vorhanden, obwohl es einzelne Stellen bei Kant gibt – wir werden über dieses Moment uns heute auch noch zu unterhalten haben –, denen die Spur eines solchen Apologetischen nicht fehlt. Aber jedenfalls der große Zug der Kantischen Erkenntnistheorie ist wirklich eine Art: Wirf weg, damit du gewinnst.<sup>345</sup> Das heißt, es soll versucht werden, durch eine nicht eingeschränkte, gehemmte

Kritik nun gerade jene Objektivität zu gewinnen, die im allgemeinen bloß als der Gegensatz zu einer solchen Kritik begriffen wird. Die objektiv verpflichtende Wahrheit wird bei Kant, und auch das ist, wenn Sie wollen, bereits ein implizites Motiv der auf ihn folgenden Dialektik, gebunden an die Kritik. Die Positivität ist bei ihm eine Funktion der Negativität, man könnte beinahe sagen: Die Positivität bei ihm ist eigentlich gar nichts anderes, als was aus der Negation des Scheins eigentlich hervorgeht; das Heilmittel, durch das etwas wie wahre Erkenntnis gewonnen werden soll, ist methodisch grundsätzlich bei Kant die Negation des Truges der falschen Erkenntnis. Wenn Sie wollen, können Sie an dieser Stelle bereits eine Analogie zu Platon finden, zu dem ja Kant immer wieder und vor allem von den Marburger Neukantianern in eine Beziehung gesetzt worden ist:<sup>346</sup> Ganz ähnlich wie in der Platonischen Philosophie die Begriffsanalyse – die Kritik der vorgegebenen Begriffe, wie die Sophistik sie entwickelt hatte – dazu führen soll, nun das wahre Wesen der Ideen zu erkennen, so soll auch bei Kant das kritische Verfahren dazu führen, so etwas wie Objektivität und Wahrheit hervorzu- bringen. Ich sagte Ihnen, daß dieser Versuch der Rettung oder der Begründung der Objektivität bei Kant das entscheidend Neue hat, daß er sich verdankt einer Wendung zum Subjekt. Man kann das auch derart begreifen, und damit wird man [ihm] wohl gerecht, daß bei Kant die Objektivität oder die Ontologie verlegt worden ist in die Innerlichkeit. Es ist das ein Zug, wenn ich das hinzufügen darf, der für alle ontologischen Versuche seit Kant, also für alle Versuche der Begründung einer objektiven Ordnung des Seins charakteristisch geblieben ist, daß alle diese Versuche, um so etwas wie eine objektive Ordnung zu begründen, sie eigentlich nicht aufsuchen in der Unmittelbarkeit dessen, was wir von den Gegenständen wissen und dessen Struktur wir wahrnehmen, sondern es zu begreifen [suchen] lediglich in der Struktur unseres eigenen Denkens. Und wenn in der berühmt gewordenen ontologischen Philosophie von Heidegger die These mit

großem Nachdruck vertreten sich findet, daß das Dasein die besondere ontologische Qualität habe, das Sein zu erschließen, so besagt das ja im Grunde gar nichts anderes; das heißt, die entscheidenden Bestimmungen des Seins werden auch in dieser Philosophie erschlossen als spezifische Beschaffenheiten des Bewußtseins, als welches die Form sei, in welcher das Sein seiner selbst mächtig, in welcher das Dasein ontologisch, in der das, was bloß ist, zugleich sein eigener Begriff sein soll.<sup>347</sup> Insofern also stehen – und ich glaube, das ist richtig, daß man das festhält – gegenüber dem Schein des absoluten Neubeginns auch die jüngeren ontologischen Entwürfe durchaus auf demselben Boden wie Kant.

Es wird bei Kant also versucht, die Ordnung des Seins in die Vernunft hereinzuverlegen, die nun eben als Geist gewissermaßen die setzende Gewalt, die Autorität an sich reißt, die ehemals der Theologie zugehört hat. Es wird versucht, aus Vernunft heraus den zerfallenen Kosmos zu rekonstruieren oder, wenn Sie so wollen, den Sprung zwischen Subjekt und Objekt zu heilen, an dem das Bewußtsein notwendig und ohne daß es dahinter zurückfallen könnte, seit der Cartesianschen Zeit eigentlich laboriert. Sie finden darin zunächst eine Art von Zutrauen, auf die hinzuweisen vielleicht angemessen ist, weil in der Gegenwart dieses Zutrauen der Vernunft vollkommen abhanden gekommen ist; die Vernunft hat zwar alle möglichen Wundertaten vollbracht, angefangen von der allgemeinen Relativitätstheorie bis zu der Erfindung von Atombomben und Sputniks, aber das Vertrauen, daß sie die Welt in Ordnung bringen könnte, das sich bei Kant in der Erkenntnistheorie gewissermaßen sedimentiert hat, dieses Vertrauen ist uns ja vollkommen abhanden gekommen. Und wenn bei Kant die Vernunft sich selbst als das Ordnung gebende, als das Sinn verleihende Organon des Seins versteht, dann heißt das real – und das ist unbedingt notwendig, daß Sie das auch in diesem etwas weiteren Zusammenhang sehen –, daß die Vernunft eigentlich sich zutraut, daß sie, indem sie nur ihren immanenten Gesetzen folgt, die Welt in Ordnung bringt. Dieses

Bewußtsein, das, wie man so sagt, eben ein Bewußtsein des aufsteigenden Bürgertums ist, das ist eigentlich die Kraft, das Zentrum, aus dem die ganze Kantische Philosophie, und zwar gerade auch die Kantische Erkenntnistheorie, gespeist ist.<sup>348</sup> Nur wenn man sich vorzustellen vermag, daß die Vernunftform tatsächlich die Macht habe, die Welt vernünftig einzurichten, hat eigentlich die Kantische Generalthese, daß die Vernunft der Natur die Gesetze vorschreibt, einen wirklichen Sinn. Wenn man sie als eine bloße *questio facti* versteht, dann ist sie eigentlich wirklich nichts als eine Tautologie. Und sie empfängt ihr Leben, das, was ihr eigentlich die Kraft überhaupt, die konstruktive, die systembildende Kraft verleiht, eigentlich aus diesem merkwürdigen Zutrauen heraus, daß die Vernunft der Welt die Gesetze vorschreiben, das heißt, wenn sie nur wirklich sich selbst folgt, die Welt vernünftig einrichten könnte. Wie es im übrigen am klarsten ausgedrückt ist in der Kantischen Schrift zur Geschichtsphilosophie, in der »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, in der er versucht hat, trotz seiner grundsätzlichen Ablehnung alles bloß Tatsächlichen, alles bloß Empirischen als minderwertig,<sup>349</sup> doch darzustellen, daß diese Macht der Vernunft, als welche die Objektivität der Welt stiftet, schließlich sich auch auf den Inhalt dieser objektiven Welt selber erstrecken soll,<sup>350</sup> und die Konzeption von der Möglichkeit der Verwirklichung des ewigen Friedens, obwohl er eine bloße Idee sei, führt ja durchaus in dieselbe Richtung.<sup>351</sup> – Wenn bei Kant nicht nur das Ding an sich ein ganz Unbekanntes, sondern auch die Empfindung ein ganz und gar Unbestimmtes ist, so daß eigentlich alles, was ist, sinngehend überhaupt nur vom Subjekt her wird, dann liegt darin eigentlich bereits das angelegt, daß auch die sogenannte bloße Empirie in der Welt doch von dem Subjekt aus gemeistert werden kann, weil es nämlich, streng verstanden, etwas bloß Empirisches gar nicht gibt. Das ist eine sehr unkantische Redeweise, und ich weiß sehr wohl, daß Kant, wenn er hier gegenwärtig wäre, was ich mir schwer vorstellen kann, [mir] an die Kehle springen würde

und mich wegen Ausschweifens in intelligible Welten zur Ordnung rufen würde. Trotzdem aber möchte ich zu dieser These stehen, daß all das, was nicht eigentlich selbst Vernunft ist, ein völlig Abstraktes, ein völlig Unbestimmtes, ja ein Nichtiges ist, daß daraus auch bereits die Konsequenz folgt, daß die Vernunft der Gestaltung der Welt mächtig sei, und das ist wohl der Impuls dieser ganzen Philosophie.

Ich sage Ihnen das deshalb mit besonderem Nachdruck, um Ihnen an dieser Stelle einmal zu zeigen, wie tief die geschichtlich realen und die sogenannten erkenntnistheoretischen Motive miteinander verwachsen sind. Einer heute allgemein verbreiteten und subalternen Denkgewohnheit zufolge stellt es sich ja so dar, als wäre auf der einen Seite die Philosophie als ein rein aus sich heraus sich entfaltender Begründungszusammenhang und auf der anderen Seite die Soziologie oder die Geschichte, welche sich mit den realen Bedingungen der Erkenntnis abgibt, aber welche mit der Wahrheit oder der Substanz der Erkenntnis eigentlich gar nichts zu tun hat. Nun, ich würde sagen: So töricht es ist, die Wahrheit einer Idee damit abzufertigen, daß sie irgendwo herkomme und irgendwo herstamme, so töricht ist auf der anderen Seite auch, den Wahrheitsgehalt von diesem realen Gehalt einfach abzuspalten. Wenn man nicht mehr das Denken, das schließlich ja nur eine Teilfunktion des Menschen und gar nicht jenes Absolutum, jenes in sich Ruhende ist, als welches es sich erkennt – wenn man nicht vermag das Denken selber auch in seinem Zusammenhang mit den realen Motiven zu sehen, die es motivieren, durch die es überhaupt denkt, durch die es schließt, so kann man dieses Denken selber qua Denken eigentlich gar nicht verstehen. Und ich wäre froh, wenn Sie einsehen wollten, gerade an dem, was ich Ihnen gezeigt habe, nämlich an dem Moment, daß der Gedanke von der Vernunft, die der Welt die Gesetze vorschreibt, daß dieser Gedanke eigentlich sinnlos ist, wenn er nicht zugleich auf die Gestaltung der Welt tatsächlich sich bezieht, daß Sie daran erkennen mögen, wie armselig die heute beliebte Scheidung zwischen sogenannter richtiger

Philosophie und bloßer Soziologie als<sup>352</sup> der bloßen Tatsachenwissenschaft ist. Zwischen den Gräben, die auf diese Weise zwischen den Disziplinen gezogen werden, versinkt gewissermaßen die Wahrheit selber, und wenn man sie zieht, dann bleibt nichts zurück als ein bloß formales und ganz sinnloses Gerippe auf der einen Seite und ganz zufällige und belanglose Faktizität auf der anderen, und es ist nicht Soziologismus, sondern die Anstrengung des Bewußtseins, genau über diese Situation sich zu erheben, die mich dazu veranlaßt, diese Betrachtungen anzustellen.

Auf der anderen Seite aber ist doch nicht zu verschweigen – und das zeigt Ihnen die sehr antagonistische, sehr schwierige Situation, in der sich Denken, in der sich Erkenntnistheorie in der Welt, in der wir existieren, überhaupt befindet –, daß eben jene Verlegung der Ontologie, der Ordnung des Seins in die Innerlichkeit eben doch einen sehr großen Preis bedeutet, denn die Ordnung wird ja dabei in der Tat dem Sein eigentlich entzogen. Wenn ich Ihnen vorher gesagt habe, daß das Kantische Denken, indem es also die Allherrschaft der reinen Subjektivität zu errichten trachtet, versucht, den Sprung zwischen Subjekt und Objekt zu schließen, dann ist das nur die halbe Wahrheit, und ich muß Ihnen nun ergänzend hinzufügen, daß durch jene Disqualifizierung, lassen Sie mich lieber sagen, durch jene Entqualifizierung dessen, was ist, wie sie in der Kantischen Philosophie vorliegt, dadurch, daß das, was ist, zu einem bloßen Material gemacht wird, die Entfremdung zwischen dem Subjekt und dem Objekt verstärkt [wird], das heißt, daß die Wirklichkeit in einer gewissen Weise zu einem bloßen Material für das Subjekt herabgesetzt ist, so wie es noch in erkenntnistheoretischer Unschuld bei Kant heißt, wo von Material der Sinnlichkeit oder der Empfindung die Rede ist<sup>353</sup> – oder dann bei Fichte in einem viel nachdrücklicheren Sinn, wo dann nämlich wirklich nur noch alles, was ist, ein Material für die Tathandlung des Menschen, in letzter Instanz ein Rohmaterial für die sittliche Arbeit des Menschen wird, die er daran zu erproben hat.<sup>354</sup> Es wird also



denn doch dadurch, daß an der Vorstellung eines solchen Materials bei Kant festgehalten ist, auf der einen Seite der Sprung, dadurch daß diesem Material jedes Sinnhafte entzogen ist, noch verstärkt – ein Sinnhaftes und ein Sinnloses stehen sich dann gegenüber –, und es wird auf der anderen Seite durch dieses Übergewicht, das nun die Innerlichkeit enthält gegenüber diesem Material, auf die Realisierung des Sinnes dann doch wieder, wenn Sie so wollen, verzichtet.

Die Kantische Philosophie ist an dieser Stelle sehr komplex und sehr widerspruchsvoll, und daß sie so widerspruchsvoll ist, das beweist, wie wenig sie mit diesem Problem fertig geworden ist. Ich habe Ihnen von zwei Schriften von Kant gesagt, in denen der Versuch gemacht worden ist, in der Tat zu zeigen, daß die Herrschaft der Vernunft über die Natur eben doch auch bedeutet, daß die Wirklichkeit schließlich doch auch vernünftig eingerichtet werde. Auf der anderen Seite fehlt es aber auch nicht an dem genau entgegengesetzten Motiv in der Kantischen Philosophie, nämlich dem, daß eigentlich das Maß der Vernunft, soweit sie richtiges Handeln bezeichne, mit der Realität überhaupt gar nichts zu tun habe – was am drastischsten ausgedrückt ist in dem Grundsatz, der am Anfang der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« steht, daß es auf nichts anderes als auf eine reine Gesinnung ankomme, also auf einen guten Willen<sup>355</sup> –, daß für das Ethos des Menschen die Frage, ob seine Handlungen sich realisieren, ganz gleichgültig bleibe. Eine These, in der gewissermaßen die Ohnmacht des Subjekts in einer verhärtet ihm gegenüberstehenden Welt nun auch noch einmal ratifiziert wird, von dem philosophischen Bewußtsein, und ihrerseits auch noch zu einer Art ethischen Bestimmung erhoben wird. Diese Ohnmacht im Realen, die schwingt dann doch bei Kant immer wieder durch, und der Gedanke der Realisierung erscheint bei ihm viel mehr als eine Utopie am Rande, als daß die Vermittlung zwischen der auch von ihm als möglich gedachten Realisierung des Sinnes und dem tatsächlichen Zustand in Angriff genommen wäre, so wie es um uns selbst be-

stellt ist. Darin ist die Kantische Philosophie wirklich bloß passiv, bürgerlich, gehorsam und untertanenfromm, soll es nur darauf ankommen, daß jeder das Rechte tue und was daraus wird: Ob die Welt sich dadurch entscheidend verändert oder nicht – das geht dann sozusagen seinen beschränkten Untertanenverstand nichts an, ganz ähnlich wie es im Protestantismus ja auch immer verkündet worden ist, in dem ja Kant doch in einer nicht nur oberflächlichen, sondern tiefen Bestimmung drinsteht. Das bedeutet nun bei Kant nicht nur Ohnmacht im politischen Sinn unmittelbar, sondern auch so, daß der Begriff der Freiheit, als welcher ja die oberste Bestimmung der Verwirklichung der Vernunft bei Kant abgibt, von selbst in einer sehr sonderbaren Weise sogleich wieder in sein eigenes Gegenteil umschlägt; damit ist in der Kantischen Philosophie ein eminent deutsches Moment bezeichnet. Freiheit heißt bei Kant ja zugleich, daß ich aus Freiheit, ohne daß ich dazu gezwungen werde, dem Sittengesetz mich beuge, gehorche, das zwar das Gesetz meiner eigenen Vernunft sein soll, zugleich aber doch mir als ein mich Nötigendes, als ein mir Fremdes, ja als ein mich Überwältigendes und mich Erschreckendes gegenübertritt, dem ich nun also zu gehorchen habe.<sup>356</sup> Diese eigentümliche Zweideutigkeit, die an dieser Stelle sich ausdrückt, daß zwar das Sittengesetz selber das Produkt meiner Vernunft, das Prinzip der Vernunft überhaupt sei, daß ich aber andererseits als ein bloß empirisches Wesen mich doch dieser Freiheit [eher] unterzuordnen hätte, als daß ich in reiner Identität mich [damit] befinde, das drückt sich dann in jenen Zügen aus, auf die ich vorher Sie wenigstens einmal flüchtig hingewiesen habe, nämlich daß trotz der ungeheuren Kraft, die bei Kant der Vernunft zugetraut wird, trotz jenes unendlichen Vertrauens, trotz jener Steigerung der geistigen Intensität, die es eigentlich erlaubt, die ganze Welt überhaupt aus dem Geist zu erzeugen, dann als Schatten daneben herläuft eine Tendenz, die Vernunft zu verkürzen und sie zu schmähern, die Vernunft einzuschränken. Ein seltsames Phänomen, das wohl zum bürgerlichen Urgestein überhaupt

rechnet. Wenn man so etwas wie eine Ontologie entwerfen könnte, dann, glaube ich, könnte man sie weit weniger entwerfen vom Sein als vom bürgerlichen Bewußtsein, das heißt, man könnte eine Reihe von Invarianten angeben, die das bürgerliche Bewußtsein die ganze Geschichte hindurch, auch schon in der Antike, vor allem in der Stoa, begleitet haben und die immer wieder sich finden. Hier an dieser Stelle liegt eben die Doppeldeutigkeit in der Stellung der Vernunft. Auf der einen Seite wird die Vernunft gesteigert, es wird Rationalität verlangt, man soll vernünftig sein im Sinn des selbsterhaltenden Prinzips; sobald aber diese Vernunft nun hinausgeht über die Bestätigung der bloß selbsterhaltenden Ordnung und diese angreift, da wird einem gesagt, ja, du mußt vernünftig sein, wobei aber dieses zweite ›du mußt vernünftig sein‹ gerade bedeutet, du darfst dir keine dummen Gedanken machen. Die Redeweise von den dummen Gedanken, die Redeweise, daß Gedanken überhaupt dumm sein könnten, ist dafür ganz außerordentlich charakteristisch. Bei Kant kommt das in der Form vor, daß er nach der Manier der meisten sogenannten klassischen Philosophen – nur die Oppositionellen haben da manchmal etwas anderes gesagt – in allen möglichen verächtlichen Ausdrücken, von dem bloßen Vernünfteln und seiner Relativität spricht.<sup>357</sup> Ich sage Ihnen diese Dinge, um Ihnen zu zeigen, wie komplex die Stellung der Kantischen Philosophie gerade zu den beiden Momenten Rationalismus und Empirismus ist, über die ich Ihnen nun gleich einiges sagen werde. Wenn man sagen kann, daß die kritischen Motive, durch die Kant den Rationalismus – aus dessen Schule er hervorgegangen ist – entscheidend umfunktioniert hat, abgewandelt hat, daß diese kritischen Motive aus dem Empirismus kommen, dann muß man dem doch auch hinzufügen, daß ein sehr entscheidendes Motiv, das aus dem Empirismus stammt, nämlich das Motiv der Einschränkung der Vernunft, das Motiv: ›Denke ja nicht zuviel, sonst stößt du mit den Tatsachen zusammen, dann ist dein Denken nicht realitätsgerecht, sonst traust du dir vernünftelnd etwas zu, was durch die Ordnung

dessen, was ist, verwehrt ist, gerade also dieses, wenn Sie so wollen, reaktionäre Moment in der Kantischen Philosophie sich ebenso dem Empirismus verdankt wie das kritische Motiv, das er dem Rationalismus gegenüber gesetzt hat; und deshalb ist es so außerordentlich schwierig, mit dem Begriffspaar Rationalismus und Empirismus bei Kant fertig zu werden. Es ist schon wahr, was wir in den Lehrbüchern der Philosophie lesen, daß die Kantische Philosophie nämlich eine Synthese aus Rationalismus und Empirismus<sup>358</sup> sei, aber die Größe dieses Denkens, die Innigkeit, in der die einander widersprechenden Motive in dieser Philosophie nun in Wahrheit einander durchdringen, die bewährt sich eben genau an der Stelle, daß man nun nicht sagen kann: »Hier das Aufklärerische, das ist empiristisch, und das Dogmatische ist rationalistisch.« Sondern die Dinge liegen eben sehr viel komplexer, sehr viel schwieriger, und ich glaube, diese Komplexität in der inneren Zusammensetzung der Kantischen Philosophie müssen Sie erkennen.

Aber ich möchte doch Ihnen hier noch einmal sagen, daß trotz dieser Tendenz, Vernunft auch wieder herabzusetzen, trotz des Schattens der Heteronomie, der den Kantischen Kultus der Autonomie begleitet, trotz allem Kant eben wesentlich zur Aufklärung gehört, in dem Sinn, daß das Moment der Kritik bei ihm im Vordergrund steht; das heißt, daß der Idee eigentlich nichts sein soll, nichts passieren, nichts den Paß der Philosophie erhalten soll, was nicht gleichsam sein Visum von der Kritik erhalten hat, also nichts, was nicht der Vernunft standhält, und auch wo er das bloße Vernünfteln kritisiert, soll dabei immer noch die Vernunft die eigentliche Instanz sein.<sup>359</sup> Das gilt auch für die Moralphilosophie. Man hat von der Moralphilosophie ja im allgemeinen die viel zu grobe Vorstellung bei Kant, daß sie nun einfach die metaphysischen Wesenheiten oder die Theologie wieder rette, die in der Kritik kritisiert sei. Das ist eine viel zu billige Anschauung. Auch in der Moralphilosophie ist es denn auch doch so, daß ihrem Plan nach nicht etwa das Sittengesetz von der Theologie, also

vom Dasein Gottes abgeleitet wird, sondern daß das Sittengesetz nichts anderes sein soll, als die allerallgemeinste Form eines vernünftigen Handelns überhaupt; und der systematische Aufbau ist so, daß die Theologie am Sittengesetz festgemacht wird, das heißt, daß sie ein Postulat der praktischen Vernunft ist, aber nicht von sich aus das Sittengesetz eigentlich produziert, so daß Sie also sagen können, daß das kritische Motiv *sensu eminentiori* auch in der Kantischen Moralphilosophie eigentlich wirksam gewesen ist.<sup>360</sup> Wenn ich Ihnen gesprochen habe von dem eminenten Selbstvertrauen der Vernunft und von dem Grundzug der Kantischen Philosophie, eigentlich das Sein auf Vernunft zu begründen und in Vernunft Ontologie aufzusuchen, dann habe ich Ihnen damit bereits das gesagt, was die wirkliche innere Einheit der Kantischen Philosophie überhaupt begründet und was so schlicht, wie man es doch sagen muß, um diese Einheit zu verstehen, vielleicht doch gar nicht so oft ausgesprochen wird: daß ganz einfach der Begriff der Vernunft selber, der bei Kant unterliegt, also der Begriff einer Erkenntnis nach Gesetzen – das und nichts anderes heißt bei Kant ›Vernunft‹ –, daß dieser Begriff der Vernunft selber in allen Bereichen dieser Philosophie, ganz gleich wo es sei, durchgehalten und mit sich identisch ist.<sup>361</sup> Die Divergenzen, die Brüche also, die man an den drei Kritiken beobachten kann, kommen eigentlich nur zustande durch das, worauf nun jeweils diese Vernunft sich bezieht. Also innerhalb der »Kritik der reinen Vernunft«, ob die Vernunft es zu tun hat mit Materialien, die ihr von außen zukommen, ob sie sich auf Erfahrung bezieht – wenn sie ein solches Material hat, soll sie objektive und allgemeingültige Erkenntnis liefern. Oder ob sie gewissermaßen leer läuft, sich selber verabsolutiert, das ihr entgegengesetzte heterogene Moment unter den Tisch fallen läßt – dann soll sie sich in Widersprüche verwickeln und soll dann gewissermaßen wild werden, und diese wild gewordene Vernunft soll zu Fehlschlüssen führen. Oder in der praktischen Vernunft, dort, wo sie ihre Gegenstände sich selber geben, aus sich selbst heraus erzeugen kann, näm-

lich unsere Handlungen, da soll ein völlig vernunftgemäßes Handeln, ohne Rücksicht auf die Empirie, in der Tat möglich sein, und die absolute Vernunft soll hier der Maßstab von falsch und richtig sein; und auch der Vernunftbegriff in der »Kritik der Urteilskraft« ist der gleiche, indem wir nämlich hier in bestimmten Sphären uns so verhalten sollen, als ob die Objekte, mit denen wir es zu tun haben, nicht solche einer eingeschränkten, sondern solche einer absoluten Vernunft wären. Im übrigen geht das noch weiter. Ich glaube, ich habe Ihnen ja bereits gesagt, daß die logische Vernunft bei Kant und die transzendente Vernunft eigentlich dieselbe sind und daß sie sich voneinander nur unterscheiden mit Hinsicht auf die Gegenstände, auf die sie angewandt werden, ob man es überhaupt mit inhaltlichen oder mit bloßen Denkgesetzen zu tun hat. Jedenfalls aber die These, die ich Ihnen zu Anfang vertreten habe, das Seiende umfassend aus Vernunft zu begründen, daß die gilt, das zeigt sich eben daran, daß der Begriff der Vernunft allerorten in Kants Philosophie identisch ist und daß die Mannigfaltigkeit dieses Denkens, der Reichtum dieses Denkens dadurch zustande kommt, daß die Stellung dieser mit sich stets identischen Vernunft zur Objektivität, ihre Beziehung also auf mögliche Typen von Gegenständen, daß die variiert, daß die das eine Mal so ist und das andere Mal anders.<sup>362</sup>

Zunächst ist es genetisch so, daß Kant, wie Sie ja wohl alle wissen, herkommt von der Leibniz-Wolffschen Schule, daß also sein Ausgangspunkt eben der eines systematisierten Rationalismus gewesen ist, und dem ist hinzuzufügen sein berühmtes dictum, es hätte ihn der englische Empirismus, vor allem aber Hume aus dem dogmatischen Schlummer geweckt.<sup>363</sup> Damit Sie sich auch der Sache nach eine erste Vorstellung von dem Verhältnis dieser beiden in Kant sich abarbeitenden Elemente machen können: Es ist so, als ob der Ausgang alles dessen, sozusagen das Positive, wenn Sie mir das eine Sekunde einmal durchgehen lassen, die Grundsubstanz dieses Denkens aus der Tradition des Rationalismus käme, mit dem Kant ja im übrigen auch verbunden wird durch seine sehr enge Beziehung zu den mathematischen Naturwissenschaften und durch seine Vorstellung von dem Modellcharakter der Mathematik. Diese Lehre vom Modellcharakter der Mathematik, der ja<sup>364</sup> bei Leibniz gesteigert war zu der Vorstellung einer Universalmathematik, also eigentlich zu der Erhebung der Mathematik zur Philosophie überhaupt,<sup>365</sup> die ist bei ihm insofern jedenfalls gewahrt geblieben, als das Modell einer jeden echten Erkenntnis das Mathematische ist, das heißt Erkenntnis, die streng allgemein ist und deren Notwendigkeit streng einzusehen ist;<sup>366</sup> die also, wie man das auch nennen kann, nach Gesetzen verläuft. Demgegenüber ist nun das negative Element – und bitte versuchen Sie, so gut Sie das innerhalb der Erstarrung des heutigen Bewußtseins vermögen, sich die Ausdrücke positiv und negativ einmal vorzustellen, ohne dabei gleich zu meinen, das Positive wäre das Gute und das Negative wäre das Böse; ich glaube, daß diese Vorstellung zu dem Allerverhängnisvollsten des gegenwärtigen erstarrten Bewußtseins gehört, und wenn man überhaupt im Ernst mit Philosophie sich abgeben will, sollte man sich davon zuallererst einmal freimachen –, das negative Moment im

Sinn des kritischen Moments, im Sinn also des nicht bloßen Hinnehmens, dieses negative Moment hat Kant jenen Denkern zu verdanken, die ihn eben, wie er sagt, aus dem Schlummer geweckt haben. Worin ja selber bereits ein Negatives, beunruhigendes Moment enthalten ist. Das hat nun eine doppelte Bedeutung. Auf der einen Seite bedeutet das nämlich eine Erschütterung der noch verbleibenden Vorstellungen eines naiven Realismus, wie Sie sie ja in dem klassischen Rationalismus einfach deshalb finden, weil der Rationalismus durch die Annahme, daß die Ordnung der Begriffe und die Ordnung des Seins grundsätzlich dasselbe seien,<sup>367</sup> die Frage nach der Differenz der Wirklichkeit und des Subjekts, wenn man einmal von Descartes absieht, in der reifen Phase also des Rationalismus gar nicht mehr gestellt hat. Zum anderen aber bedeutet dieses kritische Moment, welches Kant dem Empirismus entnommen hat, daß nun die Kategorien des Rationalismus selber gewissermaßen in Frage gestellt werden. Daß also der Rationalismus sich noch einmal in sich selbst reflektiert. Es wird also mit anderen Worten in Kant die Paradoxie erreicht, daß das Denken darüber befinden soll, was Denken eigentlich vermag. Es liegt an dieser Stelle eine beträchtliche Schwierigkeit, auf die auch schon immer hingewiesen worden ist, die man aber doch allzu leicht aus dem Blick verliert, denn damit eine Funktion, eine Tätigkeit wie das Denken sich selber kritisiert, also ihr eigenes Geltungsbereich einschränkt, muß sie ja in gewissem Sinn bereits über sich hinaus sein. Sie muß gewissermaßen mehr sein als bloß Denken, weil sie ja sonst gar nicht die Instanz hätte, auf die sie sich beziehen kann, wenn sie an sich in irgendeiner Weise Kritik übt. Nun ist demgegenüber immer wieder gesagt worden, daß die Kantische Selbstkritik des Denkens sich nicht so sehr auf das Denken als Mechanismus, auf die Gestalt unseres Denkens an sich, auf die Formen des Denkens bezöge, von denen Kant immer wieder anerkannt hat, daß wir nicht über sie hinausdenken können, weil jedes über sie Hinausdenken ja selber immer wieder nur Denken wäre, sondern in Kant hat diese Selbst-



kritik des Denkens die spezifische Gestalt, daß gefragt wird nach den Möglichkeiten der Anwendung des Denkens auf das, was nicht selbst Denken ist. Oder auch anders gesprochen, es hat bei ihm die Form des Grenzen-Setzens.<sup>368</sup> Es kommt bei ihm immer darauf an, Grenzen zu bestimmen innerhalb deren das Denken sich mit Zuverlässigkeit bewegen kann und außerhalb deren es in Schwierigkeiten irgendwelcher Art gerät. Und wenn Sie die »Kritik der reinen Vernunft« unter diesem Gesichtspunkt lesen, dann werden Sie immer wieder Vergleiche mit Inseln, Reichen, irgendwelche topologischen Vergleiche finden, in denen diese Vorstellung des Grenzen-Setzens als das wahre Geschäft der Philosophie erscheint.<sup>369</sup>

Ich muß Ihnen nun bekennen, und das ist eine weitere Konsequenz aus der Kritik an der Erkenntnistheorie, die ich zu Beginn dieser Vorlesung geübt habe, daß mich auch das nie ganz befriedigt hat. Denn auch wenn das Denken sich selbst nicht als Denken kritisiert, sondern sich nur kritisiert in Beziehung auf mögliche Gegenstände, so setzt das ja eigentlich ein Denken voraus, das jenseits dieser Beziehung auf mögliche Gegenstände stünde, während alles Denken ja in dieser Beziehung auf mögliche Gegenstände sich findet. Auch dieses Argument, das ich Ihnen hier bringe, ist ein Argument, das der alten Kritik an Kant, nämlich der dialektischen, vertraut gewesen ist. So hat vor allem Hegel in der genialen Kritik an der Kantischen Philosophie, die in dem einleitenden Kapitel der »Enzyklopädie« enthalten ist, die sehr legitime Frage an Kant gerichtet, wie es denn überhaupt möglich sei, irgendwelche Grenzen zu setzen, wenn man über diese Grenzen nicht bereits hinaus sei.<sup>370</sup> Sie kommen also hier auf einen der Punkte, auf die ich in dieser Vorlesung den allergrößten Wert lege, und weshalb ich es Ihnen in dieser Vorlesung ein bißchen schwermache, aber ich möchte ja, so gut ich es eben vermag, Sie dazu bringen, den Übergang von der traditionellen Reflexionsphilosophie und dem traditionellen Denken überhaupt zu einem dialektischen Denken Ihnen nicht dogma-

tisch vorzutragen, sondern diesen Übergang aus der erkenntnistheoretischen Problematik heraus Ihnen selbst zu entwickeln. Hier können Sie das sehr deutlich sehen, wie man dazu gezwungen wird. Das heißt, Kant sucht immer voneinander abzuheben die endliche Vernunft, die zuverlässige Erkenntnis vom Endlichen gebe, und die unendliche Vernunft, die auf unendliche Aufgaben sich bezieht, die uns regulative Prinzipien gibt, an denen unsere Erkenntnis zu vollziehen sei, die aber selber positive Erkenntnisse eigentlich uns nicht gibt. Im Sinn der kritischen Erwägung, die ich soeben durchgeführt habe, liegt es, daß Sie eigentlich bereits auf dem Standpunkt jener unendlichen, also über die Endlichkeit der Beziehung auf ein Objekt hinausgehenden Vernunft stehen müssen, wenn Sie so etwas wie die Grenzbestimmung der Vernunft eigentlich geben wollen. Diese Annahme ist es dann, die Hegel sowohl dazu vermocht hat, auf der einen Seite die Lehre von dem Grenzen-Setzen der Vernunft zu negieren, das heißt zu sagen, im Augenblick, wo ich es mit der Vernunft ernst meine, ich das Absolute eigentlich bereits denken muß, wie auf der anderen Seite ihn nun auch dazu vermocht hat, im einzelnen die Lehre von den Kantischen Grenzen zu negieren und zwar mit der genialen Wendung, daß gerade in jenen Momenten, in denen die endliche Erkenntnis auf Grenzen stößt, sie dadurch in einer Art von Scheitern, von Mißlingen ihrer Aufgabe dazu gezwungen wird, über sich selbst hinauszugehen und jenen Standpunkt einer absoluten Vernunft einzunehmen, der eigentlich im Grunde immer schon eingenommen werden muß, wenn Sie überhaupt so etwas wie Grenzen setzen wollen. – Das, was Kant nun eigentlich in der »Kritik der reinen Vernunft« tut, ist nichts anderes als eine Selbstkritik der Vernunft, als ein Denken des Denkens, eine Kritik des Denkens an sich selbst, im Sinn der möglichen Beziehung des Denkens auf mögliche Gegenstände, und da ich ja der Kantischen Lehre zufolge eigentlich nichts erkennen kann, als was selber Bewußtsein ist, also meine Erkenntnis notwendig sich auf sich selbst rückbezieht, so ist die »Kritik der reinen Ver-

nunft« soviel wie eine Formenlehre, und zwar eine Formenlehre des Denkens unter dem Gesichtspunkt, wie die Formen des Bewußtseins organisiert sind, um überhaupt so etwas wie gegenständliche Erkenntnis zu ergeben.

Nun ist das Interessante – und das ist ein Moment, an dem Sie sehen können, wie tief bei Kant die empiristische und die rationalistische Motivation sich miteinander verschränken –, daß auf der einen Seite diese Formen eben als Formen des Bewußtseins ja nichts anderes sind als *filtrierte ideae innatae*, also die *filtrierten Kernmomente* des Rationalismus selber. Wenn man in der berühmten Kontroverse zwischen Locke und Leibniz sich daran erinnert, daß Locke gelehrt hat, daß nichts im Intellekt sei, als was vorher in den Sinnen gewesen sei, und wenn Leibniz demgegenüber den Zusatz hinzugefügt hat, daß das gelte mit Ausnahme des Intellekts selber, der im Intellekt sei, unabhängig von dem, was die Sinne dem Intellekt zu bringen,<sup>371</sup> dann hat Kant daraus die extreme Konsequenz gezogen; das heißt, er hat versucht, das, was im Intellekt ist, und nicht aus den Sinnen stammen soll, eben die Formen des Intellekts herauszuarbeiten. Diese Formen erscheinen aber bei ihm nun nicht mehr in der alten traditionellen Weise der eingeborenen Ideen, die ihrem positiven Inhalt nach uns bereits gegeben wären, sondern an dieser Stelle macht sich an der Arbeit des Kantischen Begriffs das empiristische Moment entscheidend geltend, das sagt, daß die bestimmten Inhalte, die die klassische rationalistische Philosophie dem reinen Denken zugeschrieben hat, das ja aus sich selbst alles, was überhaupt ist, im Sinne einer *adaequatio idearum atque rerum* hat herauswickeln wollen, daß diese bestimmten Inhalte in dem Intellekt nichts seien, sondern daß diese Inhalte ihm eben erst zukämen durch die Sinnlichkeit. Das hat er also von dem Empirismus übernommen, und dadurch werden bei ihm die Ideen des klassischen Rationalismus entsubstantialisiert, sie werden zu bloßen Formen, unter welche die von außen irgendwie herankommenden Inhalte subsumiert werden sollen. Auf der anderen Seite aber ist es nun so, daß er auch wei-

terhin dem Empirismus insofern Folge leistet, als die Analyse der Formen des Intellekts, die er vornimmt, wesentlich der empiristischen Analyse folgt, insbesondere der Analyse, wie sie in einem bestimmten Sinn von Locke gegeben worden ist. Nämlich soweit es sich bei Locke um die sehr entwickelte und sehr differenzierte Lehre von den Reflexionen, also dem Wissen von Nichtgegenwärtigem, nicht unmittelbar Sinnlichem handelt.<sup>372</sup> Man könnte sagen, die Kantische Erkenntnistheorie ist einfach ein Ausbau der Lockeschen Kategorienlehre, nur eben mit der Änderung, daß diese Formen, deren Stellung in der Erkenntnis bei Locke unkritisch bleibt, eigentlich gar nicht in die Diskussion fällt, von ihm nun als die notwendige Bedingung der Erkenntnis überhaupt verstanden werden. Das ist aus einem nicht bloß historischen Grund von einer sehr großen Wichtigkeit.

Hier stoßen Sie nun auf einen entscheidenden Zusammenhang innerhalb der Kantischen Philosophie, auf den ich Sie vorbereitet habe, als ich Ihnen von der Erkenntnistheorie als einem Niemandsland gesprochen habe. Das ist nämlich hier nun in der Tat der Begriff des Ichs, den Kant doch wesentlich zunächst einmal übernommen hat von dem Empirismus. Der Begriff des Ichs spielt ja in dem klassischen Rationalismus, wenn Sie von dem ursprünglichen cartesianischen Ansatz absehen, eigentlich doch nur eine relativ geringe Rolle. Das heißt, der klassische Rationalismus ist von vornherein mit dem Denken als einer objektiven Gesetzmäßigkeit weit eher befaßt als mit dem Denken als dem Zusammenhang von Bewußtseinstatsachen in einem bestimmten Subjekt.<sup>373</sup> Kant hat nun versucht, den Einheitspunkt zwischen der empirischen Analyse und der rationalistischen Lehre von den Denkformen dadurch zu finden, daß er versucht hat, einen Entwurf zu geben, eine Sphäre zu bezeichnen, die sich auf der einen Seite auf reine Formen bezieht, die aber auf der anderen Seite gewonnen ist an der Analyse unseres tatsächlichen Bewußtseinslebens und die insofern auch eine Beziehung auf das empirische Ich hat. Das Prinzip des Ichs kommt also bei Kant in

einem viel emphatischeren Sinn in die Philosophie herein, und zwar gerade als ein Erbe der empiristischen Philosophie, als das im klassischen Rationalismus der Fall gewesen ist, von dem Kant ausgegangen ist. Nun kommen Sie aber sofort in sehr große Schwierigkeiten herein. Denn gerade der Empirismus hatte ja in Hume nachgewiesen, daß das Ich, mit dem es die Psychologie zu tun hat, eigentlich nichts Substantielles ist, daß es nichts Sicheres, nichts Festes ist, worauf man sich beziehen kann. Sondern daß es in nichts anderem besteht als in den Formen der Verkettung von Erlebnissen.<sup>374</sup> Ist damit aber das Ich selber zu einem bloß Empirischen geworden, dann ist es nicht möglich, an diesem Ich, wie Kant es doch wieder sagt, die transzendente Philosophie festzumachen.<sup>375</sup> Denn die Transzendentalphilosophie soll ja das von der Erfahrung schlechterdings Unabhängige, Gültige geben. Auf der anderen Seite soll sie aber doch die Formen geben nicht als bloße abstrakte Denkformen, sondern als die Formen, unter denen ich Gegenständliches denke. Und das sind doch allemal die Formen, die ich hergeleitet habe von dem tatsächlichen Zusammenhang meines Bewußtseins, und dieser Zusammenhang ist überhaupt die oberste mögliche Form.<sup>376</sup> – Das ergibt nun in der »Kritik der reinen Vernunft« und in der Kantischen Philosophie insgesamt so eine Art von Jagd ohne Ende.<sup>377</sup> Kant muß nämlich immer irgendwie, in irgendeiner Weise von den sogenannten psychologischen Zusammenhangsformen, also mit anderen Worten von der Einheit meiner Erlebnisse, von den Erlebnissen einer Person in der Zeit ausgehen, muß aber auf der anderen Seite immer wieder sagen: Ich meine eigentlich gar nicht das empirische Ich, ich meine nicht das bloß faktische Ich, sondern ich meine etwas ganz anderes, nämlich das reine Prinzip des Denkens, das Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleitet.<sup>378</sup> Damit haben Sie nun ganz genau erreicht den eigentlichen Zentralpunkt, das eigentliche Zentralproblem, das die Kantische »Kritik der reinen Vernunft« sich gestellt hat und das Sie von diesem Punkt aus vielleicht verstehen können. Dieser zentrale Punkt ist nämlich,

die Formen des Denkens, also das, was den Zusammenhang meines Bewußtseins ausmacht, nicht aus der Empirie zu nehmen, nicht fertig herzunehmen aus dem psychologischen Zusammenhang meiner Erlebnisse, so wie es Locke und Hume und Berkeley getan haben, sondern – und hier ist der Ausdruck ganz streng zu verstehen, wie Kant ihn selber gebraucht hat – ihn zu deduzieren.<sup>379</sup> Das heißt, wenn ich Ihnen von dem Niemandsländ der Erkenntnistheorie gesprochen habe, dann können Sie das hier genau fassen im Sinne der Kantischen Aufgabe, die darin bestehen soll, daß ich die Formen, durch die mein Bewußtsein als ein identischer, in sich kontinuierlicher Zusammenhang überhaupt zustande kommt, daß ich den nicht einfach aus der Empirie, aus der Beobachtung übernehme, wie meine Erlebnisse zusammenhängen, sondern daß ich sie aus der Einheit des Ich denke, aus der logischen Identität also, man könnte mit höchster Paradoxie sagen, eigentlich aus der Einheit des gegenständlichen Bewußtseins und insofern aus der Einheit des Gegenstands ableiten soll. Diese Ableitung also der Formen meines Bewußtseins als eines Bewußtseins, das das Bewußtsein einer wirklichen Welt ist und das insofern selber auch in sich ein gegenständliches, innerzeitliches Moment hat, aus der reinen abstrakten logischen Form, das ist eigentlich das Zentralproblem der »Kritik der reinen Vernunft«. Und wenn man Ihnen immer mit Recht sagt, daß das Zentralstück der Kantischen »Kritik der reinen Vernunft« die Deduktion der reinen Verstandsbegriffe sei, dann haben Sie hier den Punkt erreicht, warum das tatsächlich so zentral ist.

Ich habe Ihnen zu zeigen versucht, daß in der Kantischen Philosophie die *ideae innatae* umgebildet worden sind zu reinen Formen und daß die Kantische Analyse eine Formanalyse ist, und zwar, wenn Sie das Wort richtig verstehen, eine genetische Formanalyse, das heißt der Versuch, aus dem Prinzip des Denkens, des einheitlichen Bewußtseins von Gegenständen überhaupt diese Formen zu entwickeln. Der Begriff der Form ist in der Tat in gewisser Weise der fundamentale Be-

griff von Kant, und er ist richtig zu verstehen nur in Korrelation zu seinem Gegenbegriff, zu dem des Inhalts. Die gesamte neuere Philosophie bis zu Kant und den Idealisten, die an dieser Stelle einen entscheidenden Umbruch bezeichnet haben, besteht ja in diesem Dualismus von Form und Inhalt. Ich glaube, es ist sehr wesentlich, daß Sie sich über diesen Dualismus von Form und Inhalt etwas näher Rechenschaft ablegen. Wobei ich Sie noch einmal erinnern möchte an das Einfachste, daß Kant in dem Sinn in der Tat als die Synthesis aus dem rationalistischen und dem empiristischen Moment anzusprechen ist, als die Formen von ihm eben aus dem Rationalismus, eben aus der Lehre von den reinen Denkformen stammen, während die Lehre von den Inhalten aus dem Empirismus stammt, und das entscheidende Gewicht, das in einem gewissen Sinn den Inhalten bei ihm zukommt, nämlich daß die Formen keine wirkliche Erkenntnis, keine verbindliche Erkenntnis geben, außer wenn sie auf Inhalte, also auf Sinnliches sich beziehen, das hat er also von dem Empirismus übernommen. Aber nun ist für die Kantische Philosophie – und das bezeichnet die Problematik, die die gesamte selbstkritische Bewegung der Erkenntnistheorie über Kant hinaus definiert –, in der Kantischen Philosophie stehen eigentlich diese beiden Momente, das Moment der Form und das des Inhalts, einander mit einer außergewöhnlichen Schroffheit gegenüber. Die Ideen werden immer abstrakter dadurch, daß ihnen jeder besondere Inhalt als nur zur Sinnlichkeit gehörend entzogen ist. Sie werden wirklich zu bloßen Denkformen, und das hat in der »Kritik der reinen Vernunft« seinen Ausdruck darin gewonnen, daß er die Formen des Bewußtseins, auf die seine Formanalyse schließlich stößt, unmittelbar gleichgesetzt hat mit den logischen Grundformen, durch die ich über Gegenständliches überhaupt etwas ausmachen kann, nämlich mit den Grundformen der Urteile. Es bleiben also nur wirklich logische Formen übrig, von denen nun aber behauptet wird, daß sie als Kategorien, als Stammbegriffe meiner Vernunft<sup>380</sup> sich nicht bloß auf reines Denken beziehen,

sondern daß durch sie Erfahrung überhaupt zustande kommt. Dem steht nun gegenüber das sinnliche Material, das bei Kant einem besonderen Vermögen, wie er es nennt, zugewiesen wird, nämlich dem Vermögen der Sinnlichkeit.<sup>381</sup> Wobei Kant noch einigermaßen unreflektiert aus der älteren Psychologie die Vermögenslehre übernommen hat.<sup>382</sup> Mit diesen Inhalten ist es aber so, daß sie eigentlich etwas vollkommen Unbestimmtes sind, etwas Chaotisches. Kant spricht in der Tat häufig von der chaotischen Mannigfaltigkeit der Sinne.<sup>383</sup> Was immer ich Bestimmtes über Sinnliches auszumachen vermag, was immer ich an Bestimmtem darüber zu sagen vermag, das ist im Sinn der reinen Vernunft etwas, was bereits produziert ist durch die Formen meines Bewußtseins – sowohl also durch die Formen der Sinnlichkeit, als welche da sind Raum und Zeit, wie durch die Formen des Verstandes, die Kategorien. Wobei sogar bereits die allererste Auffassung von sinnlichen Daten, also daß ich die sinnlichen Daten über Anschauung überhaupt in irgendeiner Weise als etwas Strukturiertes habe, daß sie irgendwie zusammengehören, daß ich sie als meine anschau und wahrnehme und nicht als die irgendeines anderen, daß sie dadurch eine bestimmte Gestalt, eine Art der Artikulation gewinnen, auch das wird von Kant unter dem Titel der Apprehension in der Anschauung dem Bewußtsein eigentlich zugeschrieben.<sup>384</sup>

Sie stehen hier einer außerordentlich merkwürdigen Sache gegenüber, von der ich glaube, daß sie eigentlich in der Schroffheit, in der man sie aussprechen muß, von der mehr oder minder respektvollen und dadurch am einzigen wahren Respekt – nämlich an dem vor der Sache – gehinderten Philosophiegeschichte gar nicht recht ausgesprochen ist. Sie haben auf der einen Seite die Formen, die eines jeglichen spezifischen Inhaltes eigentlich entleert sind, die ein Nichts sind, weil sie ja nur dann Erkenntnis ergeben, wenn sie auf ein Sinnliches angewandt werden. Sie haben auf der anderen Seite aber nun ein Sinnliches, das seinerseits, wenn es nicht gedacht wird unter den Bestimmungen jener Formen stehend,



wenn es gedacht wird als ein Sinnliches an sich, als ein reines Datum, ebenfalls etwas völlig Unbestimmtes, Ungegenständliches ist, ebenfalls ein Nichts. Wenn ich die Dinge überspitzt ausdrücken wollte, so müßte ich wohl sagen, daß die innerste Paradoxie der Kantischen Erkenntnistheorie darin besteht, daß bei ihm die Addition eines Nichts mit einem Nichts ein Etwas ergibt. Daß dadurch, daß das vollkommen unbestimmte Sinnenmaterial, über das wir ohne Intellekt gar nichts wissen, und auf der anderen Seite der Intellekt, der ohne das Sinnenmaterial ganz leer ist – daß diese beiden Nichtse zusammenkommen, dadurch soll doch so etwas wie Erkenntnis zustande kommen. Das ist die innerste Paradoxie und eine Paradoxie, welche sich in letzter Instanz doch nur dadurch erklärt, daß die *reductio ad hominem*, also der Versuch, alle Erkenntnis rein auf das Subjekt zu reduzieren, nämlich auf die subjektive Gegebenheit auf der einen Seite und die subjektive Form auf der anderen, in ihrer Strenge sich nicht durchführen läßt.

Sie haben es hier, in diesem Zustandekommen des Etwas durch das Aufeinanderprallen von zwei Nichtsen, eben in einem radikalsten Sinn mit dem aporetischen Begriff zu tun. Sie sind nun in der Lage einen Begriff zu verstehen, den man im allgemeinen gerade als den Ursprungsbegriff der Kantischen Philosophie ansetzt, von dem man statt dessen viel eher denken möchte, daß er selber ein gezeitigter, ein durch diese Situation erst herbeigeführter Begriff ist. Das ist der Begriff der Spontaneität oder der Tätigkeit.<sup>385</sup> Es kann dieses Paradoxe bei Kant, in dem ein Nichts auf ein Nichts trifft, nur dadurch gelöst werden, daß in einer bestimmten Weise der entscheidenden Seite, auf die alles Licht fällt in der »Kritik der reinen Vernunft«, nun nicht etwa nur zugeschrieben wird, daß sie mit der anderen irgendwie zusammentrifft und addiert wird, sondern daß ihr eine Art Kraft, eine Tätigkeit zugeschrieben wird. Das heißt, es liegt zu<sup>386</sup> Grunde der Gedanke, daß die Welt erzeugt werde; der Grundgedanke des ganzen daran anschließenden Idealismus wird in Wirklichkeit durch die Tatsache bedingt, daß es durch die Spaltung des Bewußtseins in

Form und Inhalt eigentlich gar nichts gibt, ein bloßes Nichts gibt, so daß eigentlich dem Subjekt nun das zugemutet werden muß, was einmal die Theologie dem lieben Gott zugemutet hat, nämlich die Schöpfung aus dem Nichts, die *creatio ex nihilo*.<sup>387</sup> Infolgedessen ist es wohl ein Spiegelreflex, eine Projektion, wenn man in der Konzeption Kants immer die Spontaneität an dem Anfang setzt und von ihr aus die anderen Dinge erklärt. Daß es sich wirklich so verhält, können Sie daran finden, daß bei Kant eigentlich doch immer der Gedanke der Erzeugung gegenüber der Erkenntnis eines bereits Gegenständlichen zurücktritt, daß aber einfach dadurch, daß wenn nicht Arbeit des Begriffs geleistet wird, dieses Moment des Schaffens nicht vorliegt, überhaupt gar nicht zu verstehen ist, wie diese beiden voneinander getrennten Momente Form und Inhalt zusammenkommen. Das führt dann nun in der Tat zu der zweiten kardinalen Disjunktion, die die gesamte Kantische Erkenntnistheorie durchherrscht, nämlich die, daß die beiden Vermögen, das der Sinnlichkeit und das des Verstandes, gleichgesetzt werden mit der Rezeptivität – also mit der Fähigkeit überhaupt etwas zu empfangen, »affiziert zu werden«, wie Kant es ausdrückt – und auf der anderen Seite mit der Spontaneität, also damit, daß das Bewußtsein etwas tut;<sup>388</sup> und nur durch dieses selber Tun des Bewußtseins gibt es eigentlich überhaupt ein Etwas.<sup>389</sup> Auf der einen Seite ist ein Satz, auf den ich sehr großen Wert lege, weil ich glaube, daß er Ihnen weithin die Aporien, die Paradoxien der Erkenntnistheorie erklären kann. Das ist der Satz, daß je dinghafter ein Denken ist, es um so subjektivistischer ist. Oder, umgekehrt, daß je subjektivistischer ein Denken ist, es notwendig auch um so dinghafter ist. Überlegen Sie sich, daß bei Kant ja allem Seienden die Substanz ausgesogen ist, und daß nichts übrigbleibt als das ganz unbestimmte Da, das mir gegeben ist, und die ganz leeren Formen des Bewußtseins, durch die aus diesem Nichtigen und Unbestimmten ein Etwas eigentlich gemacht werden soll. Diese beiden Momente, die stehen einander ganz unvermittelt gegenüber, gerade um ihrer Starrheit

willen, also gerade um dessentwillen, daß auf der einen Seite die Formen reine Formen sind und in ihnen an Gegenständigkeit nichts mehr stecken soll und auf der anderen Seite daß das mir Gegebene ein ganz Unbestimmtes sein soll, in dem an Subjekt eigentlich gar nichts mehr darinsteckt; durch diese völlig unvermittelte Antithesis dieser beiden Momente wird Kant dazu genötigt, das Kernprinzip der Subjektivität, das Prinzip der erzeugenden Arbeit, der Spontaneität, eigentlich einzuführen. Gerade das Prinzip des Subjektivismus selber und das Prinzip [der Gegebenheit] unvermittelt antithetisch im Sinne einer Dichotomie Inhalt und Form dinghaft einander gegenüberzustellen, diese beiden Momente des Kantischen Denkens hängen zusammen. Subjektivismus und Verdinglichung, kann man geradezu sagen, sind eigentlich nur zwei Seiten der gleichen Sache. Die Gedanken, die ich Ihnen hier angedeutet habe, enthalten allerdings bereits auch in sich das Potential ihrer eigenen Transzendierung insofern, als Sie nämlich einsehen können, daß in Wirklichkeit die beiden Grundbestimmungen eben doch durch einander vermittelt sind und daß diese schroffe, starre Antithese ein Moment der Willkür hat und daß über diese Antithese hinauszugelangen ist. Während auf der anderen Seite die Erkenntnistheorie auf dieser Antithese, dieser Spaltung von Form und Inhalt, immer wieder beharren muß.

[...] <sup>390</sup> einander ausschließen, nicht etwa den Gegensatz bedeuten, den man zunächst vermutet, denn man meint ja, das Subjektive sei das mit Leben erfüllte und [daß] das Verdinglichte, dem das entzogen ist, sich dem Leben als ein Totes und Starres entgegensetzt. So einfach ist es nicht. Sondern ich hatte bereits versucht, Ihnen zu entwickeln, daß Subjektivismus in der Erkenntnistheorie und Verdinglichung korrelative Begriffe sind, das heißt, daß mit dem Grad der Subjektivierung der Erkenntnis die Verdinglichung ansteigt und umgekehrt. Ich hatte Ihnen das dadurch erläutert, daß ich versucht habe, Ihnen klarzumachen, daß durch den ansteigenden Prozeß der Verlegung der Erkenntnissubstanz aus dem Gegenstand in das auf sich selbst reflektierende Subjekt gleichsam dem Objekt immer mehr entzogen wird, daß es immer mehr als ein Starres, Verhärtetes zurückbleibt. Erinnern Sie sich bitte dabei daran, daß ich Ihnen gesagt habe, daß der Begriff des Gegebenen, wie man ihn in der Erkenntnistheorie verwendet, also der subjektiven Daten, der Empfindungsdaten, sagt man gewöhnlich, die das letzte Material der Erkenntnis ausmachen sollen, nach dem unsere Erkenntnis sich zu richten habe, ja selbst offensichtlich gebildet ist an dem Modell des Dinges, das uns gegenüber ein Festes, Hartes, Starres ist, dem im vorkritischen Bewußtsein die Subjektivität als erkennende sich anzumessen habe. Füge ich dem hinzu, daß der Begriff der Spontaneität, der ja mit dem Subjektivismus auf eine sehr tiefe Weise verschränkt ist, eigentlich das Lebendige, Tätige, ganz und gar auf die Subjektseite zieht, während das Bewegte dann immer mehr aus der Sache selbst verschwindet, dann wird Ihnen vielleicht diese These von der Korrelation von Verdinglichung und Subjektivität noch um einiges deutlicher werden. Man kann von Kant zweierlei sagen: Einmal, daß seine Philosophie diese Beziehung von Verdinglichung und Subjektivismus in einer besonders krassen Weise ausprägt, in-

sofern als bei ihm ja nun wirklich das Lebendige ganz und gar im Subjekt ist, während andererseits die ganze Sphäre der Objektivität einen bestimmten mechanistischen, jeden eigentlichen Lebens baren Aspekt annimmt, den es schon bei Descartes hatte und an dem man sich dann auch in der Kantischen Erkenntnistheorie immer wieder gestoßen hat, die ja behauptet, daß eigentliche Erkenntnis überhaupt nur als kausalmechanische, als physikalistische, durchaus dinghafte einzig möglich sei. Das ist zunächst einmal die vorwaltende Struktur der Kantischen Philosophie, daß sie eben, indem sie den Schwerpunkt der Analysis ganz und gar ins Subjekt verlegt, gleichzeitig ein außerordentlich dinghaftes, nämlich an dem Abguß der mathematischen Naturwissenschaften und der kausalmechanischen Weltanschauung gewonnenes Bild von der Realität vertritt. Aber wenn Sie nun wirklich versuchen wollen, die Kantische Philosophie richtig zu verstehen, dann müssen Sie wissen, daß diese Struktur, die ich Ihnen eben angedeutet habe, zwar die Grundstruktur ist, die Struktur, die vor allem in der »Kritik der reinen Vernunft« selber immer wieder sehr nachdrücklich behauptet wird, daß aber andererseits die Unzulänglichkeit dieser Vorstellung, vor allem die Unvermitteltheit der beiden Begriffe Subjekt und Objekt das Problem des χωρισμός, der absoluten Trennung zwischen beiden, Kant immer wieder gegenwärtig war, der an einer Stelle der »Kritik der reinen Vernunft« geradezu formuliert, daß die beiden Hauptstämme der Erkenntnis, mit denen er es zu tun hat, Sinnlichkeit und Verstand, Rezeptivität und Spontaneität eben schließlich doch auf ein letztes Gemeinsames zurückdatieren müßten.<sup>391</sup> Sie finden auf der einen Seite in Kant im Gefolge der Aufklärungstendenz, die in ihm kulminiert, eine besondere Verstärkung der anti-animistischen Tendenz, der Tendenz, aus dem Seienden gleichsam das Leben herauszusaugen und ganz und gar in die Subjektivität hineinzunehmen und damit die Entzauberung der Welt zu vollenden.<sup>392</sup> Die Welt soll von sich aus weit weniger sinnhaft sein, als sie in allen philosophischen Entwürfen vor dem Kantischen gewe-

sen ist. Gleichzeitig aber – und das hängt mit der Intention auf Rettung zusammen, auf Rettung einer Ordnung des Kosmos – möchte das Kantische Denken trotzdem den Weg offenhalten, diesen Bruch, den er durch Selbstreflexion als erster Philosoph bereits gewahrt, ja möglicherweise doch zu schließen, und er wird dazu gedrängt durch die Problematik, die sich aus der Schroffheit dieses Dualismus selber ergibt, der auf Schritt und Tritt eben Schwierigkeiten mit sich bringt, die es nicht erlauben, ihn in seiner starren Form so einfach festzuhalten. Die Bewegung, die Kant zu der Korrektur dieses Standpunktes, dieses eigentlich zugrundeliegenden Denkmodells veranlaßt, kommt aus dem Problem, das sich ihm in diesem Denkmodell nun einmal selber stellt. Zunächst möchte ich der Ansicht Ausdruck verleihen, die man wohl im allgemeinen in der Kantliteratur selten findet, daß trotz der Kantischen Wendung zum Subjekt das Ding der Leitfaden der Kantischen Philosophie ist. Nicht in dem Sinn natürlich, daß es vorausgesetzt oder dogmatisch behauptet werde, denn das eben kritisiert ja die Kantische Philosophie, aber doch in dem Sinn, daß eigentlich die Frage, die die Kantische Philosophie stellt, neben ihrer offiziellen Frage nach den synthetischen Urteilen a priori in einem weiten Maß die ist, wie so etwas wie Dingbewußtsein, dinghaftes Sein überhaupt zustande kommt.<sup>393</sup> Die Lösung also des Dingproblems ist die Aufgabe, die sich die Kantische Philosophie eigentlich gesetzt hat, und diese Lösung besteht zunächst einmal [darin], daß uns irgendwoher, wahrscheinlich vom transzendenten, absoluten Ding an sich, von dem wir aber nichts wissen, eine Art Ausgangsmaterial gegeben ist, nämlich unsere sinnlichen Anschauungen, sinnlichen Daten, und daß wir diese Daten dann verarbeiten durch eine Art von Mechanismus, komplizierter Maschinerie, daß dann durch das Zusammenspiel dieser subjektiven Maschinerie, nämlich unserer Anschauungsformen und unserer Kategorien, also der Grundbegriffe unserer Vernunft, am Ende so etwas wie das Ding fertig herauskommt.

Das ist zunächst einmal die Struktur der Kantischen Erkenntnistheorie, und Sie tun gut daran, wenn Sie sich diese Struktur als die Ausgangsstruktur zunächst einmal klarmachen, ehe Sie dann in die Komplikationen, die sich dabei ergeben, eintreten. Wenn ich Ihnen gesagt habe, daß bei Kant das Denken in all seiner Subjektivität ein dinghaftes Denken par excellence sei, und zwar gerade eben in dieser merkwürdigen thematischen Orientierung daran, wie Dinge nun eigentlich zustande kommen, dann habe ich aber noch etwas darüber Hinausgehendes gemeint. Vergewenwärtigen Sie sich einmal eine Sekunde lang, was Sie, wenn Sie von der erkenntnistheoretischen Reflexion einmal absehen, in dem sogenannten vorwissenschaftlichen Bewußtsein, mit dem Ausdruck Ding meinen. Dann werden Sie wohl darauf stoßen, daß für diesen Begriff des Dinges das Maßgebende die Identität eines Erkenntnisgegenstandes gegenüber dem Wandel seiner Erscheinungen oder Abschattungen ist<sup>394</sup> oder gegenüber der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse, die wir von ihm haben. Wenn wir z.B. ein Auto als ein Ding betrachten, dann wollen wir damit sagen, daß sich dieses Auto mir zwar je nachdem, ob ich es von vorn oder von der Seite oder von rückwärts betrachte, oder gar aus dem ersten Stock, dieses Auto mir zwar immer irgendwie sich verschieden präsentiert, daß aber doch schließlich dieses Auto ein und dasselbe, daß es ein in dieser Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen sich Durchhaltendes, Identisches eigentlich sei. Lassen Sie mich Ihnen hier wenigstens mit einem Wort die Pointe sagen, die die Kantische Dingtheorie ihrem Sinne nach hat. Die Pointe ist nichts anderes, als daß dieser identische Kern der verschiedenen Erscheinungen, die das Ding hat, nicht etwas jenseits dieser Erscheinungen, nicht etwa ein Sein ist, das ich jenseits dieser Erscheinungen hypothesieren dürfte; jedenfalls, soweit die Kantische Vernunftkritik eine Erkenntnistheorie ist, ist das die eigentliche Behauptung. Daß es aber trotzdem ein solches Identisches gibt, daß das Ding also nicht nur, wie es etwa in der Erkenntnistheorie von Hume sich darstellt, ein Bündel von Erscheinungen ist,

die wir, weil wir es nun einmal so gewohnt sind und weil wir im praktischen Leben damit ganz gut durchkommen, miteinander assoziieren und mehr oder weniger abergläubischerweise einem Kern, einem solchen Identischen zuschreiben.<sup>395</sup> Was Kant nun versucht hat, ist – und da können Sie den sehr tiefen Zusammenhang zwischen der Lehre von den synthetischen Urteilen a priori, also zwischen der gesetzmäßigen, allgemein gültigen und notwendigen Erkenntnis und der Dingtheorie vielleicht am genauesten erkennen –, was Kant vorgeschwebt hat, ist, daß dieses Ding, das, was wir Ding nennen, nichts anderes sei als das Gesetz, das uns angibt, unter welchen Bedingungen wir diese oder jene Erscheinung zu erwarten hätten. Das Ding verwandelt sich also unter diesem Kantischen Blick, wird nicht einfach in die Erscheinung aufgelöst, es wird aber auch nicht als ein jenseits der Erscheinungen Ruhendes behauptet, sondern es verwandelt sich in ein Idealgebilde, Idealgesetz, nämlich eben in das allgemein gültige und notwendige Gesetz, das uns angibt, wann und wie wir bestimmte Erscheinungen zu erwarten haben, oder wie man das dann in dem Empiriokritizismus, der an dieser Stelle eine verfeinerte Formulierung der Kantischen Erkenntnistheorie darstellt, genannt hat, das Ding wird zur Funktionsgleichung seiner eigenen Erscheinungen.<sup>396</sup> Das ist also die eigentliche Kantische Antwort auf das Dingproblem; das Ding ist eigentlich das Gesetz, das mir erlaubt, anzugeben, wann und unter welchen Bedingungen ich diese oder jene Erscheinung erwarte. Wenn diese Erwartung enttäuscht wird, dann muß ich nach einem weiteren Gesetz suchen, das angibt, wann diese Erscheinung nicht eintritt und wann eine andere und welche andere zu erwarten ist, und das Gesetz für diese Modifikation, das ist bei Kant eben dann das Gesetz der Kausalität.<sup>397</sup> Das ist, inhaltlich gesprochen, die Antwort auf das Dingproblem, das ich Ihnen vorher mehr formal angezeigt habe. – Um Ihnen den Zusammenhang dieser sehr subjektivistischen Theorie mit der Frage der Verdinglichung zu zeigen, möchte ich doch noch einmal eingehen auf die Identität. Die Identität ist also



nichts anderes als die Einheit jener Regel, die angibt, wann etwas zu erwarten sei. Nun stammt aber die Vorstellung von dieser Einheit, dieser Regelhaftigkeit selber von nichts anderem als von dem Ding, das als ein Einheitliches, Identisches eben gegen seine Abschattungen bestehen bleibt. Die berühmte Kopernikanische Wendung von Kant, wenn Sie sie etwas spezifischer fassen und anwenden wollen auf das Dingproblem, die besteht darin, daß diese Identität, die eigentlich zunächst einmal dem Gegenstand zugeschrieben wird, nichts anderes sei als die Identität unseres Bewußtseins, also mit anderen Worten zunächst einmal die Identität des persönlichen Bewußtseins überhaupt, daß also alle meine Erlebnisse [meine sind] und nicht die einer andern Person; dann darüber hinaus aber das, daß alle diese subjektiven Denkakte ihrem logischen Sinn nach auch auf dasselbe Zentrum, eben die Einheit eines solchen denkenden Subjekts, bezogen sind.<sup>398</sup> Sie haben also hier etwas sehr Merkwürdiges, daß nämlich eigentlich gerade das Zentrum der subjektiven Begründung der Erkenntnistheorie, nämlich die Einheit des Selbstbewußtseins, in Wirklichkeit genommen wird von der Einheit des Dings, nur daß die Einheit des Dings jetzt bestritten und aus der Einheit des Selbstbewußtseins abgeleitet wird. Wir sind alle durch unsere sogenannte Bildung mit diesem Gedanken so imprägniert, daß wir das Paradoxe eigentlich gar nicht sehen, daß das, was seinem eigenen Inhalt und seiner eigenen Struktur nach das schlechthin Wandelbare und das ist, was nur in einem äußerst formalen und abstrakten Sinn ein Identisches genannt werden kann, nämlich das Subjekt – das ja in Wirklichkeit viel weniger von sich weiß, daß es immer dasselbe ist, als es die Erkenntnistheorie ihm zuschreibt –, nun gerade zu dem Punkt gemacht werden soll, an dem die Identität eigentlich aufgehängt wird. Mit anderen Worten, der Gedanke von der Korrelation zwischen Subjektivismus und Verdinglichung scheint mir an dieser Stelle so weit zu reichen, daß die anscheinend schlechterdings antidingliche, lebendige Substanz dieser Philosophie, die Subjektivität selber eigent-

lich erst einmal verdinglicht, zu einer statischen, allgemeinen, generellen Bestimmung nach dem Muster des Dinges zugeordnet werden muß, damit sie überhaupt das leisten kann, was sie eigentlich leisten soll, nämlich die Bestimmung des Dinges als eines Bleibenden, dem stetigen Wechsel Entzogenen. Das zeigt sich bei Kant darin, daß der Begriff des Subjekts selber bei ihm schließlich, weil es ja von allem Empirischen, all seinen raum-zeitlichen Bestimmungen gereinigt sein soll, um so etwas wie reine Vernunft zu sein, wie reine Erkenntnis zu geben, ganz und gar reduziert wird auf das Prinzip der Identität, oder – wie Kant das nennt – auf das Prinzip des ›Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleitet‹, und von diesem Prinzip des ›Ich denke‹ sagt Kant ausdrücklich, daß es die oberste Stelle sei, an der eigentlich alle Transzendentalphilosophie festgemacht ist.<sup>399</sup> Dieses Ich denke will nun zunächst einmal mit dem tatsächlichen Ich, das denkt, gar nichts zu tun haben; will gar nichts anderes sagen, als daß eben alle subjektiven Tatsachen das miteinander gemeinsam haben, daß sie in ein solches Ich hineinfallen; es will aber darüber hinaus auch besagen, daß alles Denken in sich selbst ein Einstimmiges, ein mit sich Identisches, das heißt ein nach dem Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten Verlaufendes sei. Wenn ich Ihnen also davon gesprochen habe, daß die Erkenntnistheorie ein Niemandsland sei, dann ist sozusagen der ausgezeichnete Bewohner dieses Niemandslandes jenes Kantische ›Ich denke‹, das dann auch mit dem etwas formidablen Namen der synthetischen Einheit der Apperzeption bedacht wird.<sup>400</sup> Dieses ›Ich denke‹ ist nämlich wirklich genau an der Grenze angesiedelt – ein dimensionsloser Punkt zwischen der Psychologie und der Logik. Es ist auf der einen Seite eben die logische Einheit, die alles Denken dadurch zusammenschließt, daß der Idee nach alles Denken in sich einstimmig und widerspruchlos sein soll. Es ist aber zugleich auch die Einheit des Selbstbewußtseins, wie sie durch die Einheit im Zeitverlauf der Erlebnisse gegeben ist. Daß diese Einheit nun freilich nicht anders als eine zeitliche gedacht werden kann, davon ist zunächst in

diesem Begriff des ›Ich denke‹ gar nicht die Rede, das wird zunächst einmal unterschlagen; aber man hat Grund genug zur Annahme, vor allem aufgrund der Lehre vom Schematismus, daß Kant sich darüber klar gewesen ist.<sup>401</sup> Der Kantische Begriff also des Selbstbewußtseins ist nichts anderes als dieses allerformalste ›Ich denke‹, das ebensowohl die logische Konsistenz aller in einem Bewußtsein vereinten Urteile ausdrückt wie auch die psychologische Einheit, die darin besteht, daß alle Urteile eines einzelmenschlichen Subjekts eben die Urteile dieses Subjekts sind und nicht die eines anderen.

Der Weg, den Kant geht, soweit Kant rationalistisch verfährt, verbindet sich nun hier auf eine merkwürdige Weise mit dem Psychologischen. Er ist nämlich rationalistisch insofern, als er deduktiv ist. Das heißt, er versucht von oben her, aus den Begriffen dieses ›Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleitet‹, als dem obersten Begriff der Transzendentalphilosophie, die Formen abzuleiten, durch die meine Erkenntnis zustande kommt. Die Kantische Philosophie ist also insofern ein deduktives System, als sie versucht, die einzelnen Formen des Bewußtseins, durch die so etwas wie die gegenständliche Welt als eine einheitliche Welt überhaupt zustande kommt, aus diesem einen Satz des ›Ich denke‹ zu deduzieren. Wenn dann später Fichte versucht hat, aus einem Satz ebenfalls die gesamte Realität herauszuspinnen, dann ist er darin diesem Kantischen Impuls treu geblieben, und wenn das Kantische Denken mit Grund als ein System bezeichnet werden kann, was Kant selber ja durchaus getan hat,<sup>402</sup> dann liegt das genau daran, daß es ein deduktiver Zusammenhang ist, der aus dieser obersten Einheit des ›Ich denke‹ eigentlich folgen soll. Es handelt sich hier um eine höchst merkwürdige Symbiose des logischen und des psychologischen Motivs; wobei die Vernunftkritik von sich aus weder Logik noch Psychologie sein will, daß man aber in ihr allenthalben gleichsam die Rudimente dieser beiden Disziplinen finden kann, die sich aneinander abarbeiten, um sich gegenseitig davon zu erlösen,

bloß Logik oder Psychologie zu sein. Das eben ist ja das Wesen des aporetischen Begriffs. In diesem Fall der Deduktion liegt die Sache so vor, daß diese Einheit des Selbstbewußtseins ja die Einheit des Bewußtseins in der Zeit, das sich in der Zeit auseinanderlegende Selbstbewußtsein ist. Sie können nun verstehen, warum Kant so großen Wert darauf legt, Raum und Zeit zu apriorischen Formen zu machen und von ihrem rein anschaulichen empirischen Wesen, soweit es nur irgend möglich ist, zu befreien. Der Grund dafür ist nämlich der, daß nur, wenn die Zeit selber ein reines Apriori ist, wenn sie selber eine reine Form ist, sie dann gewissermaßen bruchlos und ohne weiteres mit diesem logischen Prinzip des ›Ich denke‹ zusammengebracht werden kann, und dieses Denken als ein in der Zeit sich entfaltendes hat eben die Momente der Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, vor allem also Momente der Erinnerung und der gesetzmäßigen Erwartung. Nur durch diese Annahme, daß die Einheit des ›Ich denke‹ die Einheit in der Zeit ist, gelingt es Kant, die einzelnen kategorialen Formen, die einzelnen Begriffe zu deduzieren, abzuleiten, die nun die obersten Begriffe der Vernunft sein sollen. Mit anderen Worten: Daß das Modell für diese Deduktion der reinen Verstandesbegriffe eigentlich die Analyse des psychologischen Bewußtseins ist, indem sich eben findet, daß wir zunächst einmal überhaupt etwas haben, es festhalten, strukturieren, unter Begriffe bringen, bestimmen, daß wir uns dann daran erinnern, es wiedererkennen und bestimmte Erwartungen daran knüpfen, gewisse Synthesen des Gegebenen vornehmen, die als zeitliche Synthesen zu denken sind. Das ist die eine Seite des Kantischen Versuches, nämlich die der transzendentalen Deduktion. Gerade da, wo es sich um das eigentlich rationale Verfahren handelt, um das deduktive, dort sieht Kant sich gezwungen, gewissermaßen auf die Psychologie zu rekurrieren.<sup>403</sup> – Nun haben Sie aber den ganzen Kant in einer Einsicht, die merkwürdigerweise an einer Stelle der transzendentalen Deduktion selber von ihm verraten wird. Daß nämlich alles, was bloß deduziert, was aus bloßem Be-

griff folgt, eben damit auch der Fallibilität, der Fehlbarkeit unterworfen sein soll, und daß etwas, damit ich es als schlechterdings gültig und notwendig anerkenne, einfach da sein, gegeben sein muß. Kant spricht das in einer Bemerkung in der ›Transzendentalen Deduktion‹ aus, wo er sagt, daß die Tatsache, daß wir in diesen Anschauungsformen und in diesen Kategorien denken und nicht in irgendwelchen anderen, daß dies selber etwas Gegebenes, etwas schlechterdings Hinzunehmendes, etwas nicht erst mehr zu Deduzierendes sei.<sup>404</sup> Darin können Sie das empirische Moment bei Kant finden, das ja sehr stark ist und das dem, was gegeben ist, vor dem, was ich bloß denke, vor der Erkenntnis aus bloßen Begriffen, wie eine Deduktion es ist, denn doch den Vorrang verleiht.

Nun findet sich das außerordentlich Merkwürdige, daß auch in dieser entgegengesetzten Motivationsreihe sich wiederum eine Symbiose des psychologischen und des logischen Motivs findet. Es wird naheliegen zu sagen, daß gerade diese Annahme von der Gegebenheit, der Daheit der Anschauungsformen und Kategorien, die schließlich für anders organisierte Wesen auch anders sein könnten – wie es an einer Stelle bei Kant wirklich heißt<sup>405</sup> –, daß das also nun gerade der Durchbruch des psychologischen Motivs in der Begründung der Erkenntnistheorie selber sei. Aber gerade an dieser Stelle geschieht etwas sehr Merkwürdiges. Das geschieht an einer Stelle, die in der Anordnung, der Disposition der »Kritik der reinen Vernunft« sich früher findet als die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Nämlich gerade hier, wo Sie es am wenigsten erwarten würden, rekuriert er auf die Logik.<sup>406</sup> Das heißt, die Gegebenheit der Formen, die eigentlich der Deduktion sich entziehen, die schlechterdings dasein sollen, diese Gegebenheit soll folgen aus der ja bei Kant als vorgegeben und gültig angesehenen formalen Logik. Das heißt, er kommt gewissermaßen von zwei Seiten her auf die Kategorien, also auf die bestimmenden Formen der Erkenntnis. Einmal deduziert er sie, leitet sie rein spekulativ, rational aus einem ober-

sten Prinzip ab, lehnt sich aber in dieser Ableitung nun in der Tat an den psychologischen Zusammenhang meiner Erlebnisse [an]. Auf der anderen Seite nimmt er sie gleichsam als Urgegebenheiten hin, die die Autorität der unmittelbaren Evidenz haben sollen, nimmt aber diese Gegebenheit ihrerseits aus der formalen Logik. Das heißt, er lehrt, daß die Formen, unter denen ich Urteile überhaupt bilden kann – mit anderen Worten, die Einteilung der Urteile nach verschiedenen Urteilsgattungen als ein ihrerseits aus dem Aristoteles Vorgegebenes und nicht weiter Abzuleitendes –, gleichbedeutend seien mit den Kategorien, sobald sie nämlich angewandt werden auf Material, das mir durch die Anschauungsformen, durch Raum und Zeit geliefert ist.<sup>407</sup> Ich habe Ihnen auseinandergesetzt, daß bei Kant generell die Vernunft eigentlich eine Einheit darstellt und daß die gesamte Aufgliederung der Vernunftkritik nach ihren verschiedenen Gebieten und Geltungsbereichen eigentlich immer nur abhängt von den Anwendungen, die ich von der Vernunft mache und von den Einschränkungen, unter denen diese Anwendungen stehen, daß es aber immer wieder dieselbe Vernunft sei.<sup>408</sup> Der oberste Ausdruck dafür ist eben dieser Übergang, den Kant an dieser Stelle macht, daß er nämlich sagt, daß meine rein logischen Formen in dem Augenblick, in dem ich sie anwende auf ein Material, unmittelbar übergehen in Kategorien, das heißt in Grundbegriffe, durch welche sich so etwas wie Erfahrung überhaupt erst konstituiert. Man hat neuerdings versucht, diese sehr seltsame Konstruktion, diese Doppelheit gewissermaßen unter einen Hut zu bringen, in der jüngsten Marburger Schule.<sup>409</sup> Ich meinerseits bin mehr daran interessiert, ein Denken als Spannungsfeld zu begreifen und an der Gestalt der Antinomien, die um so tiefer sich ausprägen, je tiefer das Denken ist, als an der Vereinigung eines Denkens auf die reine Widerspruchslosigkeit. Daß es sich in der Tat hier um einen Widerspruch handelt, daß also diese beiden entscheidenden Motive nicht ohne weiteres miteinander zusammenzubringen sind, das ist sehr leicht einzusehen, an der einfachen logi-

schen Erwägung, daß ich nicht auf der einen Seite sagen kann, daß ich die Formen, die schließlich so etwas wie dingliche, gegenständliche Erkenntnis möglich machen, daß diese Formen aus einem obersten Prinzip zu deduzieren sind, aber auf der anderen Seite, daß ich sie beschreibe als etwas, was einfach da, was durch die nicht weiter abzuleitenden logischen Formen mir gegeben ist. Man würde auf englisch sagen: You can't have the cake and eat it too. Aber Kant versucht eben wirklich beides, das heißt, er sucht auf der einen Seite die Stringenz des deduktiven Systems zu haben – und darin ist er ein Rationalist –, auf der anderen Seite aber möchte er auch die Rückversicherung des unmittelbar Gegebenen haben, dessen, was da ist und woran ich mit meiner Vernünftelei gar nicht rütteln kann, und deshalb hypostasiert er die Kategorien als logische Formen. Und gerade daß diese beiden Momente dann eben doch nicht zusammenklappen, daß an dieser zentralsten Stelle, wo Kant fragt, wo die Stammbegriffe meiner Vernunft eigentlich herkommen, daß da ein solcher Widerspruch sich auftut: das zeigt eben doch, daß die psychologische und die rein logische Fragestellung, die Kant versucht hat in einem Dritten, der transzendentalen Fragestellung aufzuheben, nicht ohne weiteres miteinander identifiziert werden können. Das Großartige an der Kantischen Philosophie scheint mir das zu sein, daß er nicht wie seine genialen drei Nachfolger diese Widersprüche versucht hat zu glätten, sondern daß er im vollen Bewußtsein der unendlichen Schwierigkeiten, die hier entstehen, sie stehenläßt und eben damit nun doch, nachdem seine Philosophie im Zeichen des Gegenstandes steht, dem Moment Ehre hat widerfahren lassen, das dann bei seinen Nachfolgern zu kurz gekommen ist, nämlich dem Moment der Nichtidentität.<sup>410</sup> Die Brüche, die das Kantische System hat, sind selber Ausdruck dessen, daß die Wirklichkeit im System sich nicht einfangen, daß eine volle Identität von Subjekt und Objekt nicht sich behaupten läßt, so eng man auch diese beiden Momente aufeinander bezieht; und deshalb meine ich, daß die Brüche innerhalb des Kantischen Systems zu seinem eigenen

systematischen Sinn, nämlich seiner Wahrheit, ebenso dazu gehören wie die Einheit, um welche die Kantische Systematik und Architektonik so verzweifelt sich bemüht.<sup>411</sup>



Wir waren das letzte Mal soweit gelangt, etwas über den Systemcharakter der Kantischen Philosophie zu sagen, und ich möchte – damit wir uns einigermaßen streng im Rahmen der Thematik halten, die wir uns gestellt haben – die Erörterung dieses Systemcharakters auf die »Kritik der reinen Vernunft« beschränken, obwohl auch das nicht ganz korrekt ist, insofern als die beiden anderen »Kritiken« ja sich zur Aufgabe setzen, Probleme zu erledigen, die in der »Kritik der reinen Vernunft« nicht ganz bewältigt sind, vor allem also die Frage nach der Vermittlung zwischen den bei Kant dualistisch auseinandergehaltenen Momenten seiner Philosophie und schließlich die Frage nach Freiheit und Determination, die aufgeworfen ist vor allem in der dritten Antinomie aus der transzendentalen Dialektik. Aber lassen Sie mich davon einmal absehen und zunächst Sie hinweisen auf das Eigentümliche dieses Kantischen Systems, und zwar mit dem ganz handgreiflichen Zweck, daß Ihnen dabei vielleicht etwas über den Aufbau des großen Werkes klar wird, was einem eher deutlich wird, wenn man von innen her eine Laterne in diesen merkwürdigen Stall hereinsteckt, als wenn man nun aus rein architektonischen Erwägungen so wie Kant selber sie auf eine absonderliche Weise immer wieder anstellt, versucht, das Übereinander oder Nebeneinander dieser Teile des großen Werkes zu begreifen. Man kann sagen, daß die Tatsache, daß nämlich das Kantische Denken ein System sei, aber gleichzeitig kein absolutes System, sondern ein System, in dem allerorten der Bruch zwischen dem Subjekt und dem Objekt anerkannt bleibt, auch in der Struktur dieser Philosophie zutage kommt. Sie müssen sich eine Sekunde lang darüber klar werden, daß bei dem Kantischen Werk selber der Anspruch, System zu sein, etwas einigermaßen Paradoxes hat. Die Elemente dafür habe ich Ihnen schon an die Hand gegeben, möchte aber noch einmal darauf verweisen. Denn der Begriff des Systems, wenn man ihn ernst

nimmt und nicht bloß als ein zusammenhängendes Arrangement, bedeutet etwas wie einen streng in sich geschlossenen deduktiven Zusammenhang, in dem alle Elemente, die in einem derartigen Denkgebilde erscheinen, vermöge des Verfahrens des Schlusses aus gewissen obersten Sätzen – sei's Axiomen, sei's ursprüngliche Anschauung, die mag man verschieden interpretieren, jedenfalls aus einem solchen Satz oder wie bei Spinoza aus einem Minimum solcher Sätze – zwingend abgeleitet werden können. Nun ist das aber gerade, und das ist das spezifisch empiristische Erbe in der Kantischen Philosophie, bei ihr nicht der Fall. Das heißt, das, was ich eigentlich habe und was ich versuchen kann, mehr oder minder stringent in einen immanenten Zusammenhang zu bringen oder aus einander dynamisch abzuleiten, das sind die Formen meiner Erkenntnis, aber über den Inhalt vermag ich eigentlich nichts. Der Inhalt, also die bestimmten sinnlichen Daten, in denen meine Erkenntnis fundiert ist und ohne die sie entweder leer bleiben oder willkürliche Behauptungen, ist ein Wechselndes, mir, wie es bei Kant ganz handfest realistisch heißt, von außen Zukommendes, ein mir Gegebenes, das ich selber nicht ableiten kann.<sup>412</sup> Dadurch also, daß die Philosophie sich reduziert, der Deduktionszusammenhang sich reduziert auf die Formen, ist dann das System in der Tat soviel wie ein rein formales System, das heißt, es vermag eigentlich gar nicht die Totalität des Seins emphatisch aus sich heraus zu entfalten, sondern nur die Formen, unter denen es erscheint. Es ist in diesem strikten Sinn also kein System, daß es Identität radikal setzt; daß es alles überhaupt Begegnende, alles, was in einem wie immer gearteten Sinn auch ist, aus einem Prinzip ableitete. Trotzdem hat Kant den Systembegriff außerordentlich ernst genommen. Das hat er nun dadurch vermocht, daß er die ganze Emphase der Konstruktion wirklich auf die sogenannten Formen verlegte. Das heißt, die Inhalte, das, was man dann später in der Sprache Heinrich Rickerts das heterogene Kontinuum genannt hat, dieses heterogene Kontinuum ist bei Kant ein so sehr Unbestimmtes, daß es für die Konstruktion

gewissermaßen vernachlässigt werden kann.<sup>413</sup> Dadurch ist er nun doch im Besitz der Möglichkeit, so etwas wie ein System zu geben.

Sie stoßen an dieser Stelle auf ein sehr schwieriges Problem innerhalb der »Kritik der reinen Vernunft«. Die bekannte Fragestellung der »Kritik der reinen Vernunft« ist die nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Das heißt also die nach der Möglichkeit von Urteilen, die zwar inhaltlich sind, keine bloß formallogischen, tautologischen Aussagen, sondern in denen dem Subjekt etwas Neues hinzugefügt wird, die aber trotzdem erfahrungsunabhängig, oder bescheidener gesagt, für alle Erfahrung gültig sein sollen.<sup>414</sup> Zugleich aber macht es die »Kritik der reinen Vernunft« sich zur Aufgabe, die Begründung der Erfahrung selber zu liefern. Nun kann man sagen, daß eigentlich die Vermittlung zwischen diesen beiden Aufgaben, also zwischen der Aufgabe, einen gewissen Grundbestand an erfahrungsunabhängigen Urteilen oder, wie es bei Kant heißt, Grundsätzen zu liefern,<sup>415</sup> und der zweiten Aufgabe, die Erfahrung selbst nun zu begründen, nicht in Angriff genommen worden ist. Das heißt, wenn die synthetischen Urteile a priori schlechterdings nichts mit Erfahrung zu tun haben sollen, dann ist zunächst gar nicht einzusehen, wie sie eigentlich mit der Erfahrung überhaupt zusammenkommen sollen. Diese Frage, wie die verschiedenen Stämme, die verschiedenen Sparten der bei Kant administrativ gesonderten Zweige der Erkenntnis überhaupt aufeinander bezogen werden, wie sie miteinander in Kommunikation treten, dieses Problem ist ja unter den Schwierigkeiten der Kantischen Erkenntnistheorie, und nicht der Kantischen allein, ein sehr erhebliches. Die Lösung, die Kant dafür gesucht hat, die Vermittlung liegt eigentlich darin, daß er, wie es im System der Grundsätze einmal an einer Stelle heißt, daß sich die reinen Formen auf ein Material überhaupt beziehen sollen.<sup>416</sup> In dieser Rede von einem Material überhaupt steckt eigentlich das Problem drin, verbirgt sich das Problem. Denn man weiß nicht, ob die Grundsätze sich auf Material beziehen, nur daß

über seine Spezifikation, seine Qualität nichts gesagt ist, wodurch eben doch diese Grundsätze kein reines Apriori wären, sondern die Tatsache, daß es etwas wie Erfahrung gibt, bereits voraussetzen; wodurch aber natürlich der strikte Anspruch der Apriorität erschüttert wäre. Oder aber, Material überhaupt, das soll lediglich eine Charakteristik der Anwendung auf ein mögliches Material sein, ohne daß die Tatsache, daß Material überhaupt vorkommt, nun etwas zur Bestimmung dieser Formen ausmacht; dann wäre zwar die Apriorität gerettet, aber die Beziehung dieser apriorischen Formen auf einen wirklichen Inhalt bliebe ganz im dunkeln. Dieses Problem, ob das einen Inhalt überhaupt haben [kann], ob darin bereits der Sprung, der Übergang in Inhalt vollzogen ist, oder ob das eine bloße Redeweise für einen abstrakten Formalismus ist, dieses Problem steckt eigentlich in der ganzen traditionellen Erkenntnistheorie.<sup>417</sup>

Ich möchte zurückkehren zu dem Problem des Systems, das mit diesem Problem aufs allerengste zusammenhängt. Es ist in gewisser Weise zweideutig, inwieweit dieses System ein System ist, das selber in gewisser Weise eben doch Erfahrung, wenn auch Erfahrung überhaupt, in sich hineinzieht; oder ob es ein System ist, das seinen Systemcharakter nur schlechterdings unabhängig von der Erfahrung überhaupt aufrechtzuerhalten vermag. Die Konstruktion oder die Architektur der Kantischen »Kritik der reinen Vernunft« hat dieser Schwierigkeit auf eine überaus ingeniose Weise zum Ausdruck verholfen und sie zu bewältigen geglaubt. Die »Kritik der reinen Vernunft« ist im allergrößten unterschieden in zwei Teile: die transzendente Elementarlehre, die die eigentliche Erkenntniskritik enthält, und die transzendente Methodenlehre, die die Anwendung und die philosophische Weltanschauung enthält. Die transzendente Elementarlehre wiederum zerfällt in zwei Teile: die transzendente Ästhetik und die transzendente Logik nach den beiden Stämmen der Vernunft, die Kant unterscheidet, nämlich dem Vermögen, affiziert zu werden, was auch Sinnlichkeit oder Rezeptivität bei ihm heißt, und

dem eigentlichen Denken oder der Spontaneität.<sup>418</sup> Nun zerfällt der zweite und umfangreichste Teil seinerseits wieder in zwei große Hauptteile, die heißen: transzendente Analytik und transzendente Dialektik. Der Sinn dieser Architektur ist nun, genau das zu leisten, was ich als die Paradoxie eines Systems Ihnen bezeichnet habe, das keine absolute Identität behaupten kann, sondern das seine eigene Geltung nur formal beanspruchen kann auf der einen Seite; und auf der anderen Seite sich eben, weil es sich als bloße Form weiß, gebunden weiß an einen Inhalt und keine Geltung für sich beanspruchen darf, wenn ein solcher Inhalt, also wenn Erfahrungsmaterial nicht vorhanden ist. Diese innere Struktur der »Kritik der reinen Vernunft« ist die, daß ich lediglich insofern bindende, notwendige und allgemeingültige Aussagen treffen kann, wie die Formen meiner Erkenntnis, die ein für allemal existieren, sich auf einen Inhalt, wenn auch auf einen Inhalt überhaupt, beziehen. Wobei dann in diesem Wort überhaupt sozusagen der Indifferenzpunkt des Ganzen steckt, das heißt, die Analyse beschäftigt sich dann immer damit, was mit den Formen geschieht, wenn sie ›überhaupt‹ einen Inhalt haben, ohne daß das, was dieses Überhaupt ist, was der Inhalt selber ist, dabei in Erscheinung tritt. Ist aber nun dieses Überhaupt nicht erfüllt – das heißt also: wird die Schranke der Erfahrung überschritten –, dann, sagt Kant, fängt meine Vernunft an, sich auf Abenteuer einzulassen, und zwar notwendig, weil sie dabei ihren eigenen Bestimmungen folgt, weil sie sich selber, ihrem eigenen Prinzip treu bleibt, aber nichtsdestoweniger, auf Abenteuer sich einzulassen; er spricht da oft von einer Fahrt auf einem stürmischen Ozean, sie läßt sich da auf Geschichten ein, bei denen sie weiß, wie sie anfangen, aber nicht, was dabei herauskommt.<sup>419</sup>

Damit haben Sie das entscheidende Motiv für die Architektur Kants in der Hand: ein System zu geben, obwohl anerkannt ist, daß nicht alle Fülle des Seienden von diesem System eingefangen werden kann, sondern es gebunden bleibt an etwas, was mir zufällt,<sup>420</sup> ›quod mihi contigit‹, was zufällig ist.

Dieses Moment drückt sich in der Architektur so aus, daß Kant sagt: Ich kann zwar nicht antizipieren, was mir an Daten zukommt, insofern kann also mein System sich nicht darauf erstrecken, aber es ist doch ein System insofern, als ich zweierlei tun kann, erstens nach der positiven Seite hin, analysieren, wie mein Erkenntnisvermögen funktioniert, wie es zum Bewußtsein von einer gegenständlichen Welt und den Gesetzen ihrer Veränderung kommt, solange mir etwas Sinnliches gegeben ist, und zweitens kann ich kritisch feststellen, nämlich von den Folgen her, von dem her, was passiert, feststellen, in welche Schwierigkeiten ich gerate, wenn ich nun meine Erkenntnis nicht mehr auf ein solches sinnliches Material anwende. Durch diese Unterscheidung sucht gewissermaßen das System *e contrario*, auf eine negative Weise doch auch das einzufangen, was es eigentlich gar nicht einfangen kann, nämlich das sinnliche Material in der Weise, daß es zeigt, was geschieht, wenn ich sinnliches Material habe, und was muß geschehen, wenn ich ein solches sinnliches Material nicht habe. Durch dieses Umfassende der Bestimmungen wird das selber nicht bestimmbare sinnliche Material doch zu der geheimen Kraftquelle, welche die kritischen Erwägungen innerhalb dieses gesamten Systems nun eigentlich speist. Man kann das auch so ausdrücken, daß wiederum in diesen beiden Teilen die rationalistischen und die empiristischen Motive sich vorfinden, das heißt, die transzendente Dialektik ist in der Tat die Anwendung des empiristischen Prinzips auf die rationalistischen Kategorien, insofern, als hier der Nachweis erbracht wird, was *ideae innatae*, was Ideen überhaupt bedeuten, wenn sie nicht mehr auf ein Erfahrungsmaterial bezogen sind; während umgekehrt in dem positiven Teil, also in der transzendentalen Analytik versucht wird, das rationalistische Moment, das Moment der Stammformen der Erkenntnis, zu retten unter der Bedingung, daß es den Postulaten, den Desideraten des Empirismus Gerechtigkeit widerfahren läßt, daß es sich also auf ein solches sinnliches Material überhaupt bezieht.

Bei alledem ist nun freilich die Frage der Vermittlung, die Frage der Verbindung zwischen dem sogenannten Material und der sogenannten Form außer acht geblieben. Die wirklichen Anstrengungen der »Kritik der reinen Vernunft« – also die Leistungen, durch die über diesen formalen Entwurf, über diese zunächst etwas äußerliche Architektur hinaus, die »Kritik der reinen Vernunft« ihre Gewalt hat –, dieser Versuch ist nun, nachdem zunächst einmal in dieser Weise gegliedert und getrennt ist, doch dann die Einheit des zunächst Getrennten wiederherzustellen. Wenn die späteren nachkantischen Philosophen immer wieder geschichtlich gelehrt haben, daß eine ursprüngliche Einheit zerfallen sei, daß die Welt der Entfremdung unterliege und daß sie dann aber durch den geschichtlichen Prozeß wieder zur Einheit werde und geheilt werde – wie es zum ersten Mal mit solchem Nachdruck von Fichte gelehrt<sup>421</sup> und dann von Hegel überhaupt zum Organon der Philosophie gemacht worden ist<sup>422</sup> –, dann liegt in einer geschichtslosen, bloß logischen Form genau das gleiche bei Kant vor, wo zunächst als Ausgang die Vorstellung – nämlich als Idee doch eine Einheit von Subjekt und Objekt – einer letzten gemeinsamen Quelle aller Bestimmungen steht,<sup>423</sup> wo dann im Namen der Wissenschaft, der objektiven Gültigkeit der Urteile diese Momente aber voneinander gerissen und wo das Transzendierende der Kritik unterworfen wird, und wo dann doch auf alle mögliche Weise, nämlich durch einen mikrologischen Blick, der sich in die Tatbestände der Erkenntnis bis ins Einzelne versenkt,<sup>424</sup> diese Einheit doch wiederhergestellt werden soll. Sie können also sagen, daß die Kantische Vernunftkritik durchherrscht wird von zwei Motiven, die dann später bei Hegel auch mit einem Namen benannt worden sind und bei Hegel dann bewußt und artikuliert sich aneinander abarbeiten, unter dem Namen der Reflexion und der Spekulation. Diese Namen kommen bei Kant nicht vor, und es ist überhaupt von der Verschiedenheit dieser Motive bei Kant nicht die Rede, sondern er hat einigermmaßen naiv eigentlich geglaubt, beide Male dasselbe zu tun und beide auf

die gemeinsame Form zu bringen, aber sie lassen sich dennoch recht wohl abheben.

Das eine dieser durchgehenden Motive – ich spreche jetzt nicht von einzelnen Denkmotiven, sondern von den Impulsen, die gewissermaßen die ganze Kantische Denkstruktur durchherrschen –, der eine dieser Impulse ist der dualistische, man könnte beinahe sagen, der positivistische Impuls oder der szientifische, das heißt der kausalmechanische. Dieser Impuls läuft darauf hinaus. Und das ist zunächst einmal die vorherrschende Tendenz überhaupt in der »Kritik der reinen Vernunft«, die man erst einmal so drastisch sich klarmachen muß, ehe man die sogenannten tiefen Schichten in der Vernunftkritik überhaupt erst richtig verstehen will, denn diese Tiefe mißt sich eigentlich am Verhältnis zu diesem ersten und etwas drastischen Impuls. Das ist der Impuls, der sich so darstellt, daß mir ein Material gegeben ist, kein Mensch weiß so recht woher – obwohl er darüber auch gewisse Aussagen macht, die er aber eigentlich gar nicht machen dürfte –, und das wird nun filtriert, geht durch einen Mechanismus der Formen meiner Sinnlichkeit und den weiteren Mechanismus der Formen meines Denkens hindurch, und am Schluß kommt dann dabei so etwas wie die gegenständliche Welt heraus. Das Positivistische liegt in dem resignativen, dem einschränkenden Begriff von Erkenntnis, der hier zugrunde liegt und den man aus dem in einem engeren Sinn kritischen vielleicht fassen darf, nämlich darin, daß man sich im Grunde diese gesamte Ordnung als eine dem Material gewissermaßen willkürlich von außen aufgestülpte vorzustellen hat. Übertrieben gesprochen: als eine Art Ordnungsschema, dem wir das Material unserer Erfahrung unterwerfen, um überhaupt irgendwie – so wie der Pragmatismus dann später gesagt hat – mit der Welt fertig werden zu können, um besser praktisch mit den Dingen fertig zu werden, sie besser manipulieren und behandeln zu können; ein Netz, das wir ihnen überstülpen, das aber mit den Sachen selbst von sich aus eigentlich gar nicht soviel zu tun hat. Hier ist dieser dualistische Impuls au-



ßerordentlich schroff, Form und Inhalt sind hier wirklich radikal voneinander getrennt, und Kant sagt denn auch an den verschiedensten Stellen, daß für anders geartete Wesen als wir, diese Formen genausogut auch ganz anders sein könnten als die Formen, die wir nun einmal haben.<sup>425</sup> Das also ist der kausalmechanische Kant, der sich angelegen hat sein lassen so etwas wie die Begründung der Naturwissenschaften und der den Versuch gemacht hat, den Begriff daran zu verhindern, Amok zu laufen und hinauszugehen über das nun einmal Gegebene.

Aber dem steht nun gegenüber der zweite Kantische Impuls, der in gewisser Weise in der Erkenntnistheorie zurücktritt, weil er nicht als der eigentlich konstitutive begriffen wird, der so etwas wie gültige Erkenntnis liefert, aber um den Kant doch nicht herumkommt – darum nicht herumkommt, weil er an den verschiedensten Stellen darauf stößt, daß die Trennung von Form und Inhalt sich so rein gar nicht vollziehen läßt; daß ich Form und Inhalt gar nicht so voneinander abheben kann, wie ich es Ihnen als den Haupttrend der »Kritik der reinen Vernunft« dargestellt habe. Das heißt, Kant ist zum Beispiel darauf gestoßen, daß schon, wenn ich von der reinen Gegebenheit eines sinnlichen Materials rede, bereits in dieser reinen Gegebenheit ein Moment der Strukturiertheit darinstecken muß, das er so ausdrückt, daß ich dieses Material synthetisiere, daß ich es in einer gewissen Weise unter begriffliche Formen bringe. Schon wenn ich etwas überhaupt im Raum wahrnehme, dann befindet sich das nicht nur in abstracto in diesem Raum, sondern hat von vornherein gewisse nähere Bestimmungen, die aus der bloßen Anschauungsform des Raumes nicht entfließen können, die nun Kant infolgedessen zuschreibt der Tätigkeit des Verstandes. Also schon da, wo ich mich scheinbar im Sinn der Generalthesis der »Kritik der reinen Vernunft« ganz passiv verhalte, schon an dieser Stelle verhalte ich mich Kant zufolge in einer gewissen Weise auch aktiv, das heißt, ich muß die Dinge dann auch irgendwie miteinander bereits verknüpfen, um überhaupt so etwas wie

eine einheitliche Anschauung zu haben. Schon da, wo es sich scheinbar um reine Gegebenheiten handelt, ist es nicht etwas bloß Passives, sondern etwas, was zusammengefaßt ist, worin Tätigkeit, worin der Gedanke steckt. Der Beweis des ersten Grundsatzes aus der »Kritik der reinen Vernunft« der sich auf die Axiome der Anschauung bezieht, lautet: »Alle Anschauungen sind extensive Größen«, haben also eine Ausdehnung entweder im Raum oder in der Zeit. »Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesamt a priori zum Grunde liegt.« Das ist das, was in der transzendentalen Ästhetik gelehrt wird, daß eben durch die Formen unserer Sinnlichkeit, unserer Affizierbarkeit alles hindurch uns gegeben wird. »Sie können also«, fährt er fort, »nicht anders apprehendiert, d. i. ins empirische Bewußtsein aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewußtsein der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen«. <sup>426</sup> Er stellt sich das, was mir in Raum und Zeit gegeben ist, eigentlich als ein vollkommen Abstraktes vor, das heißt bloß, daß etwas Raum ist oder Zeit; es kann das aber zu meiner bestimmten Erfahrung überhaupt nur dadurch in Beziehung gesetzt werden, daß ich es in einer bestimmten Art strukturiere, denke; daß ich die mir rein passiv zukommenden, aber an sich ganz unartikulierten Vorstellungen, schon wenn sie mir rein als Vorstellungen sind, in gewisser Weise immer auch denke. Der Gedanke steckt also, dieser Lehre zufolge, bereits in der Anschauung drin, und es ist nur ein Schritt von dieser Erkenntnis Kants zu der Kritik an seiner grundsätzlichen Scheidung von Rezeption und Spontaneität, auf der ja die ganze Vernunftkritik beruht. Denn wenn sogar die reinste Rezeptivität, nämlich, daß mir im Raum und in der Zeit überhaupt etwas gegeben ist – damit das überhaupt einen empirischen Sinn hat, das heißt, damit es überhaupt verknüpft wird mit bestimmter Erfahrung –, dann Denken voraussetzt, dann kann ich mir so etwas wie

eine reine Rezeptivität überhaupt gar nicht vorstellen. Sie sehen also, wie hier der Gedanke der Vermittlung gewissermaßen gegen den Willen des Kantischen Systems auftaucht; der architektonische Wille Kants ist der, daß er ganz schön säuberlich so die verschiedenen Kategorien, Sparten auseinanderhält, so wie etwa verschiedene Kategorien von Einkommensgruppen von Beamten nicht miteinander verkehren dürfen und säuberlich auseinandergehalten werden. Es liegt darin auch das sehr Großartige, etwas wie eine sehr strenge hierarchische Ordnung der Erfahrung durchzusetzen und eben dadurch etwas wiederherzustellen von der Ordnung, die durch das kritische Motiv verlorengegangen ist. Aber indem nun Kant seinen Positivismus, sein sich Überlassen an die Sache so weit treibt, wie er es tut, und da liegt die eigentliche Genialität von Kant, das ist das überwältigend Großartige an Kant, bescheidet er sich dann nicht damit, sondern läßt sich von der Analyse der Sache, also etwa davon, daß er entdeckt, daß eine reine Anschauung eigentlich mir als einem lebendig denkenden Menschen noch gar nicht zugeeignet ist, so weit treiben, daß er diese Bestimmungen, die er zunächst architektonisch systematisch gegeben hat, dann wieder auflöst. Überall da, wo bei Kant solche Inkonsistenzen und Widersprüche herauskommen, [zeigt sich,] daß es dann Widersprüche sind, die durch die Sache selbst und die Anlage des Ganzen erzwungen werden, und nicht irgendwelche Denkfehler, die man gewissermaßen mit roter Tinte anzustreichen und zu korrigieren hätte. Den Vorrang in der Gesamtkonstruktion hat eben doch das kausalmechanische, dualistische, systematische Denken gegenüber dem vermittelnden dialektischen.

Das läßt sich nun auch auf eine Formel bringen mit Rücksicht auf den Gesamtanspruch dessen, was die »Kritik der reinen Vernunft« eigentlich zu tun beabsichtigt. Die »Kritik der reinen Vernunft« hat man in neuerer Zeit ontologisch zu interpretieren gesucht.<sup>427</sup> Ich bin der letzte, der bestreitet, daß es in der »Kritik der reinen Vernunft« solche ontologischen Elemente, vor allem im Ansatz eben der Kategorien und der

reinen Formen gebe. Aber zunächst gibt es in der »Kritik der reinen Vernunft« – und das muß man festhalten, wenn man nicht durch Tiefe in Konfusion geraten will –, zunächst geht es in der »Kritik der reinen Vernunft« nicht um die sogenannte Frage nach dem Sein, die nur intermittierend in diesem Werk und übrigens kritisch erscheint, sondern es geht um die Frage der Gültigkeit, spezifisch, um die Frage der Gültigkeit wissenschaftlicher Urteile.<sup>428</sup> Die »Kritik der reinen Vernunft« ist eine Erkenntnistheorie in dem besonderen Sinn, daß sie versucht, die Bedingungen dafür anzugeben, unter denen wir die Urteile der organisierten Wissenschaft, und zwar der kausalmechanischen Naturwissenschaft und der reinen Mathematik, als gültige Urteile betrachten dürfen. Sie ist also eine Art von gigantischer Buchrevision der kodifizierten Naturwissenschaften, in der der Gültigkeit der Urteile nachgefragt wird, ohne daß dadurch aber etwas über das Sein oder über die Wahrheit selber zunächst ausgemacht werden sollte. Das will nun heißen, daß eigentlich die »Kritik der reinen Vernunft«, trotzdem sie so durch und durch kritisch ist, in gewisser Weise auf nichts anderes herausläuft als auf die Nachkonstruktion der uns nun einmal gegebenen empirischen Welt. Kant hat dieses Prinzip in dem berühmten Satz formuliert, seine Philosophie sei transzendentaler Idealismus, das heißt, sie sei eine Lehre, die die gesamte Wirklichkeit begreifen will als fundiert durch die transzendentalen Formen, die den synthetischen Urteilen zugrunde liegen; sie sei aber zugleich empirischer Realismus,<sup>429</sup> das heißt, sie läuft heraus auf die Bestätigung der empirischen Welt, in der wir leben, insofern als die Urteile über die empirische Welt, wie sie in den gegenständlichen Wissenschaften vorliegen, gewissermaßen nach der Buchprüfung durch die »Kritik der reinen Vernunft« als legitim und bestätigt sich erweisen sollen. An dieser Stelle unterscheidet sich die »Kritik der reinen Vernunft« am tiefsten von den sogenannten metaphysischen Entwürfen in einem bedenklichen Sinn, daß eigentlich alles beim alten bleibt.<sup>430</sup> In diesem Sinn konvergiert sie mit der Bestätigung des naiven

Realismus und damit auch des Vorurteils im Resultat jedenfalls, daß sie sagt, wenn ich als wissenschaftlicher, reflektierender Mensch meine eigenen Erkenntnisse betrachte, dann kann ich zwar über deren absolute Gültigkeit nichts sagen, aber innerhalb des Zweckzusammenhangs, des Funktionszusammenhangs der Wissenschaft und des Lebens, in dem ich stehe, zeigt sich eben dann doch, daß das normale Weltbild des naiven Realismus zureicht, und er hat gerade gegen solche Philosophien, die nun an der Substantialität dieses uns einmal gegebenen, alltäglichen empirischen Weltbildes Kritik geübt haben, wie zum Beispiel einen seiner bedeutendsten Vorgänger, Berkeley, eine recht bössartige Kritik geübt und hat seinen Idealismus als den träumerischen Idealismus bezeichnet, mit einer gewissen Hämschkeit, wie sie in diesem Denken dann aller Spekulation gegenüber gesellt ist;<sup>431</sup> wie sie im tiefsten zusammenhängt mit der denn doch etwas zweideutigen Stellung zum Begriff der Vernunft selber, deren Einschränkung einen Doppelsinn hat, insofern, als sie auf der einen Seite zwar das dogmatische, scheinhafte, das ideologische Moment der Vernunft eingrenzt, auf der anderen aber der Vernunft doch predigt, sie solle daheim bleiben und sich redlich nähren und sich davor hüten, in die Welt tiefer einzugreifen und im Begriff die Welt zu verändern. Wenn man aber die Welt, wie sie ist, sich scheut, im Begriff ernsthaft zu verändern, das nun einmal gegebene Bild der Welt als ein problematisches zu erkennen, dann wird natürlich auch der Begriff der Praxis, der diese Welt verändern könnte, von dieser Voraussetzung aus sehr eingeschränkt.

## 20. VORLESUNG

4. 2. 1958

Lassen Sie mich zunächst Sie daran erinnern, daß wir in der letzten Stunde zwei sich überkreuzende oder miteinander in einem gewissen Konflikt stehende Intentionen oder Tendenzen, Trends, in der Kantischen Erkenntnistheorie voneinander unterscheiden konnten. Nämlich auf der einen Seite das kausalmechanische, szientifische Denken, das hinausläuft auf eine starr dualistische Teilung von Form und Inhalt, und dem zufolge die Erkenntnis eigentlich einem bloßen Überspinnen des Inhalts mit der Form gleichkommt, ohne daß von Erkenntnis in einem eigentlichen Sinn oder von Erfahrung dabei überhaupt die Rede sein könnte, weil das, was erkannt wird, eigentlich immer wieder nichts anderes ist als die subjektiv dem Material verliehenen Bestimmungen. Dieser Tendenz steht nun die zweite entgegen, die Kant selber mit dem systematischen Bestreben rechtfertigt, daß man nicht alle Erkenntnis aus zwei ganz verschiedenen Wurzeln herleiten könne, sondern daß ein Bedürfnis des Geistes auf eine einheitliche Quelle verweist, mit dem Hintergedanken, daß natürlich nur dort, wo eine solche letzte Einheit in den Funktionen des Erkenntnisvermögens selbst aufgesucht werden kann, etwas wie eine Einheitlichkeit der Erkenntnis überhaupt, die Einheit der Welt oder schließlich das von Kant stipulierte System der Philosophie behauptet werden könne. Diese Begründung, die Kant selbst für jenen zweiten Trend gibt, ist natürlich etwas äußerlich, etwas vom Zweck her argumentiert; denn daraus, daß es sonst kein System der Philosophie oder kein striktes Apriori gebe, als wenn man auf eine derartige gemeinsame Quelle reflektiert, daraus allein würde die Existenz einer solchen Quelle noch keineswegs folgen, sondern es könnte ja daraus folgen, daß eben ein System der Philosophie, also ein in sich absolut geschlossener und alle Phänomene einheitlich umgreifender Begründungszusammenhang nicht möglich sei. Der wahre Grund, der Kant dazu vermocht hat, mit jener

zweiten Intention die erste immer wieder zu durchkreuzen, ist wohl vielmehr der, daß, wenn die beiden Stämme der Erkenntnis, Form und Inhalt, oder wenn überhaupt die dualistisch voneinander in der gesamten Kantischen Philosophie unterschiedenen Momente, wie Geist und Freiheit, Geist und Sinnlichkeit oder wie Freiheit und Notwendigkeit, die phänomenale und intelligible Welt, wie all diese Begriffe lauten mögen, daß, wenn sie wirklich absolut getrennt sind, dann eigentlich das Problem, das die Kantische Philosophie und die Vernunftkritik zumal sich stellt, wie nämlich diese beiden Seiten zusammenkommen, wie es überhaupt zu so etwas wie Erkenntnis oder Erfahrung kommen kann, gar nicht gelöst werden könnte. Das heißt, wenn gar keine Vermittlung, keine Ähnlichkeit, Verbindung, Beziehung zwischen dem von Kant radikal Unterschiedenen besteht, ist überhaupt nicht zu denken, wie die beiden zusammen klappen. Sie wären dann einander in der Tat vollkommen äußerlich, und alle Erkenntnis wäre ein bloßer Trug, indem sie lediglich eine Anwendung der sogenannten Formen auf den sogenannten Inhalt böte, die in diesen Inhalt gar nicht eingreift, über den Inhalt selbst eigentlich gar nichts ausmacht und dadurch alles beim alten ließe – so als wäre sie überhaupt nicht geschehen, als ob Erkenntnis eigentlich gar nicht geleistet sei. Daher ist also in einem tieferen Sinn das Problem der Vermittlung zwischen diesen beiden Grundelementen der Erkenntnis und, darüber hinaus, zwischen all den starren Polaritäten, nach denen die Kantische Philosophie aufgegliedert ist, das perennierende Problem bei Kant. Das wäre also immer wieder die Frage, wie das, was von ihm starr antithetisch einander entgegengehalten wird, doch irgendwie zusammenkommt; und die Schwierigkeit liegt dabei darin, daß diese Antithetik nicht nur durch die Vermittlung aufgelöst, sondern zugleich als eine Antithetik festgehalten werden soll, weil die gesamte Unterscheidung von rein und empirisch, a priori und a posteriori, eben doch daran haftet, daß die Grundunterschiede als solche festgehalten werden.

Sie sollen also festgehalten und vermittelt sein. Diese Problemstellung hat eine außerordentlich merkwürdige Konsequenz in der Konstruktion der »Kritik der reinen Vernunft«. Ich habe diese Betrachtungen deshalb angestellt, um Sie einerseits auf gewisse Schwierigkeiten und Widersprüche in der »Kritik der reinen Vernunft« hinzuweisen; andererseits aber doch auch Ihnen diese Widersprüche selbst verständlich zu machen: Ihnen zu zeigen, warum Kant zu einer Reihe von Bestimmungen kommt, die die einfachste logische Prüfung, wenn sie diese Determinanten nicht kennt, ihm als Fehler anstreichen könnte. Diese Brüche sind eigentlich die Chiffren für den eigentlichen Wahrheitsgehalt, für die Bewegung des Begriffs.<sup>432</sup> Das eigentlich kritische Motiv Kants hat darin bestanden, daß er die Humesche Kritik an den sogenannten naturalistischen Begriffen mit der Lehre von den apriorischen Funktionen des Geistes verschmolzen, daß er also Empirismus und Rationalismus in jener mehrfältigen Weise aneinander sich hat abarbeiten lassen. Während Kant den Empirismus insofern unterschreibt, als er die naiven vorkritischen Voraussetzungen des klassischen Rationalismus beseitigt, hat er selbst trotzdem die von Hume entscheidend kritisierten naturalistischen Begriffe – nämlich den eines transzendenten Dinges an sich, den einer an sich wirkenden Kausalität und den eines an sich seienden der Erkenntnis substantiell vorgeordneten Ich<sup>433</sup> – doch auch in seine Philosophie hineingenommen. Die eigentümliche Schwierigkeit für das Verständnis der »Kritik der reinen Vernunft« – eine Schwierigkeit bei der Lektüre, die ich durch das, was ich Ihnen heute sage, bei Ihnen ein für allemal hoffe zu beheben – ist aber nun die, daß bei ihm diese drei sogenannten naturalistischen Begriffe beide in einer Art doppelten Version vorkommen.<sup>434</sup> Sie kommen nämlich einmal vor als das, als was ich sie Ihnen eben bezeichnet habe, als naturalistische Begriffe, also als ein unabhängig von der Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst an sich Seiendes, und sie kommen andererseits dann ein zweites Mal vor als Funktionen des Bewußtseins selber. Man kann das in einer Ter-



minologie, die ich Ihnen ebenfalls erklärt habe, auch in der Weise fassen, daß man sagt, daß diese Begriffe sowohl in ihrer transzendenten wie in ihrer immanenten Bedeutung gebraucht werden. Nun, von ihrer immanenten Bedeutung habe ich ja ausführlich bereits gehandelt, das heißt, ich habe versucht Ihnen zu zeigen, daß die Dingkategorie bei Kant – Dingkategorie hier in einem nicht-Kantischen Sinn verstanden –, der Dingbegriff bei Kant das Korrelat der durch subjektive Formen gestifteten Einheit der Erfahrung sei. Ich habe Ihnen gesagt, daß Kausalität eine Kategorie ist, die sich auf das Verhältnis der gesetzmäßigen Zusammenhänge untereinander bezieht, die Ding bei ihm heißen;<sup>435</sup> und ich habe vielleicht noch nicht ausdrücklich gesagt, aber möchte doch sagen, [daß] das Ich in diesem Sinn, das empirische Ich also, ein selber durch Raum und Zeit und den inneren Sinn also durch unsere Erfahrung von uns erst konstituiertes sei, während der Ich-Begriff, der der Systematik nach bei Kant jedenfalls vorausgesetzt ist, der Begriff des reinen ›Ich denke‹ ist, wobei allerdings im Verhältnis zwischen diesem abstrakten ›Ich denke‹ und dem konkreten Ich, das ein erst konstituiertes sein soll, sich außerordentlich viele Schwierigkeiten ergeben.<sup>436</sup>

Ich möchte nun aber Ihnen einiges sagen über die Rolle, die diese Begriffe des Dinges an sich und der Kausalität und der Spontaneität nun in dem naturalistischen Sinn bei Kant spielen, und zwar möchte ich Ihnen dabei im Gegensatz zu der üblichen Kritik zeigen, die an diesen Dingen geübt wird, und auch im Gegensatz zu den üblichen Glättungsversuchen, die ihnen gegenüber gemacht werden, wieso Kant durch die innere Notwendigkeit in dem Fortgang der Bestimmungen, welche die »Kritik der reinen Vernunft« enthält, zu diesen Begriffen gedrängt wird; zu Begriffen, möchte ich ausdrücklich sagen, um Sie nicht irrezuführen, die denn doch zunächst einmal [zu] der methodischen Grundvoraussetzung der »Kritik der reinen Vernunft« im Widerspruch stehen, weil ja die implizite, nicht so gemachte Voraussetzung ist, daß alles Sein begründet werden soll durch den Rückgang auf den Bewußt-

seinszusammenhang, also auf die Immanenz, die abgeleitet ist von dem tatsächlichen Erlebniszusammenhang, aber dann als ein Idealgesetz vorgestellt wird, das mit den konkreten einzelnen Ichen jedenfalls nur noch vermittelt etwas zu tun haben soll und nicht unmittelbar damit zusammenhängen soll. Es gibt also zunächst einmal bei Kant zwei Begriffe vom Ding an sich, oder lassen Sie mich lieber sagen: zwei Begriffe vom Ding. Von dem einen dieser Dingbegriffe haben wir bereits geredet; das ist nichts anderes als der gesetzmäßige Zusammenhang zwischen solchen Phänomenen, die durch die Formen unserer Synthesis, bezogen auf einen einheitlichen in sich identischen Zusammenhang, gedacht werden. Es gibt nun hier an dieser Stelle – und ich möchte Ihnen ja heute wirklich so etwas wie eine Lesehilfe beim Verständnis der »Kritik der reinen Vernunft« geben – noch eine weitere Schwierigkeit, die ich ebenfalls aus dem Weg schaffen möchte. Diesen Begriff des Dinges an sich, von dem ich eben spreche, diesen immanenten Begriff des Dinges an sich als eine Regel von auf einen identischen Kern bezogener, in einem Identitätsmoment zusammenhängender Erscheinungen, dieser Dingbegriff heißt bei Kant häufig – nicht immer, aber häufig – keineswegs Ding oder auch keineswegs immer Gegenstand, sondern er heißt sehr oft Erscheinung. Zum Beispiel spricht er an einer Stelle einmal von unseren Erscheinungen, als da sind: diese Rose. Die Stelle, wo er die Rose als eine Erscheinung bezeichnet, ist dafür sehr charakteristisch.<sup>437</sup> Nun, wenn wir gewöhnlich den Ausdruck Erscheinung gebrauchen, dann meinen wir: Das sei ja das, was uns unmittelbar gegeben ist, also etwa die Ansicht von einer Rose – um das Beispiel aufzugreifen –, die wir haben, wenn wir sie sehen, anfassen, riechen, was immer das sein mag. Bei Kant aber heißt nun Erscheinung zwar nicht etwa das, was als unbekannte sogenannte Ursache hinter diesen verschiedenen Aspekten der Rose steht, wohl aber heißt [sie] der Inbegriff all dieser Erscheinungen; mit anderen Worten, die empirische Rose selber, denn die empirische Rose soll ja im Sinne der »Kritik der reinen Vernunft« gar nichts an-

deres sein als ein Inbegriff oder ein Gesetz für die möglichen Wahrnehmungen von ihr, und diesen Inbegriff nennt er nun Erscheinung, also gerade das, was wir gewöhnlich dann Ding nennen würden, Ding im empirischen Verstand.<sup>438</sup> Also, die Einheit der Erscheinung eines Gegenstandes, das wird nun insgesamt unter dem Ausdruck Erscheinung zusammengefaßt, was wieder zusammenhängt mit der großen Kantischen Terminologie, der zufolge ja alle die Bestimmungen, die entstehen dadurch, daß die Formen meines Bewußtseins mit Empfindungsmaterial zusammentreffen, von ihm phaenomena geheißen werden, und dieser Erscheinungsbegriff, den er hier verwendet und der ein wenig paradoxal lautet, ist nichts anderes als eben die wörtliche Übersetzung jenes griechischen Ausdrucks *φαινόμενα*.<sup>439</sup>

Den eigentlichen Dingbegriff nun behält er aber dem alten naturalistischen Ding vor, das Hume kritisiert hat und dessen Kritik er selber eigentlich voraussetzt. Und da kommen Sie nun auf das höchst sonderbare Phänomen, daß Kant die Formen unserer Anschauung, die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit – über die wir nun bald Näheres erfahren werden –, geradezu definiert als unsere Fähigkeit, von solchen Dingen affiziert zu werden, oder genauer zitiert, als die Fähigkeit unseres Gemüts, wie er sagt, durch Dinge affiziert zu werden.<sup>440</sup> Nun, man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß in dieser Formulierung, die ganz am Anfang der transzendentalen Ästhetik sich findet, ein wahrer Rattenkönig von Problemen gesetzt ist.<sup>441</sup> Denn wenn ich tatsächlich versuche die Dinge aufzubauen aufgrund der mir gegebenen Phänomene und ihres gesetzmäßigen Zusammenhanges und ihrer subjektiv gestifteten Synthesis – woher nehme ich dann eigentlich das Recht, von Dingen zu reden, die unabhängig von all diesen Mechanismen existieren wollen? Ferner: Woher nehme ich das Recht, wenn ich die Kausalität als eine Kategorie, also als eine Form meiner Vernunft, bestimme, die Kausalität nun plötzlich einem unabhängig von meiner Vernunft Seienden, nämlich diesen transzendenten Dingen an sich, zuzuschreiben

und sie so zu behandeln, als ob sie von sich aus wirkten, während in Wahrheit doch die Wirkung selber eine Bestimmung ist, die sich erst aufgrund der Bestimmungen meines eigenen Bewußtseins ergibt? Und schließlich: Wie kann ich in diesem einen Satz den Begriff meines Gemütes voraussetzen? Wenn die Dinge an sich mein Gemüt affizieren als ein jenseits des Bewußtseins existierendes transzendentes Sein, dann ist ja wohl dieses Gemüt ebenfalls genauso dinghaft, genauso realistisch vorgestellt wie das transzendente Ding an sich, und es wird mit anderen Worten also die Substantialität des Ichs, die in dem Kapitel über die Paralogismen der reinen Vernunft in einer völlig Humeschen Konsequenz kritisiert ist, die wird hier, trotz dieser Kritik, in aller Unschuld noch einmal vorausgesetzt. Sie sehen also, daß in diesem ersten Satz eigentlich als positive Bestimmung alles das mitgeschleppt wird oder behauptet wird, was eigentlich der »Kritik der reinen Vernunft« verfällt und was dann aufgrund von deren eigenen Bestimmungen völlig neu und völlig anders geartet bekundet werden soll. Und es ist selbstverständlich, da nun also für dieselbe Sache, für das Ding, für die Kausalität, für das Ich, also für ein im Grunde doch identisch Gemeintes – und beide Male muß ja ein Identisches gemeint sein, sonst kämen die identischen Ausdrücke wie »affizieren« nicht vor –, daß dafür nun doch zwei vollkommen verschiedene, zwei, wenn ich so sagen darf, ihrem ontologischen Ort, ihrem ontologischen Stellenwert nach vollkommen verschiedene Bestimmungen gegeben werden. Dadurch ergibt sich selbstverständlich, daß dann auf Schritt und Tritt Widersprüche und Komplikationen sich herstellen, denn eines, das eben nur eines sein dürfte, erscheint ja auf diese Art verdoppelt. Es gibt also auf der einen Seite Dinge als ein transzendent schlechterdings bewußtseinsunabhängig auf uns Wirkendes, auf der anderen Seite gibt es Dinge als ein von uns Konstituiertes. Man fragt sich: Was haben die beiden überhaupt miteinander zu tun, welches Recht haben wir, die beiden Dinge und gar die jeweils gemeinten Gegenstände als identische Dinge zu bezeichnen? Und es war

die schwierigste Anstrengung der Marburger Neukantischen Schule von Hermann Cohen und Paul Natorp, mit diesem flagranten Widerspruch fertig zu werden, was man getan hat durch die stärkere Berücksichtigung des Prinzips der infinitesimalen Mathematik, das von Leibniz in die Philosophie eingeführt worden ist,<sup>442</sup> das aber auch bei Kant selber in der Antinomienlehre eine große Rolle spielt<sup>443</sup> – das wird nun also auch auf die Konstitutionsprobleme so angewandt, daß das sogenannte Ding an sich, also das Ding an sich, das schlechterdings unabhängig sein soll von meinen subjektiven Funktionen, als ein Grenzbegriff der im Unendlichen liegenden konvergierenden Synthesis der beiden Stämme der Erkenntnis eben erscheint. Das ist – nebenbei bemerkt – der Grund, der zu der Mathematisierung der Kantischen Erkenntnistheorie in dem Marburger Neukantianismus geführt hat.<sup>444</sup>

Die Sache wird weiter dadurch erschwert, daß Kant – und bekanntlich schläft ja auch manchmal der gute Homer, und die Anstrengung, eine solche Konzeption wie die der Vernunftkritik durchzuhalten, ist so ungeheuer, wie man sich, nachdem es sie einmal gibt, wohl kaum mehr vorstellen kann, und jede Kritik daran ist infolgedessen wirklich billig –, daß Kant also diese beiden Begriffe von Ding, Kausalität und Ich, selber gar nicht immer strikt auseinanderhält; teils deshalb, weil sie sich gar nicht strikt auseinanderhalten lassen, weil ihnen ja beide Male doch dasselbe zugrunde liegt, weil mit ihnen beide Male dasselbe eigentlich gemeint ist; teils aber auch deshalb, weil auch er der Gefahr der Äquivokation erliegt, nämlich der Gefahr, verschiedene Dinge mit dem gleichen Terminus zu bedenken. Und es ist deshalb eine der ersten Regeln, die es für eine fruchtbare Lektüre der »Kritik der reinen Vernunft« gibt, daß Sie immer, wenn Sie in der Vernunftkritik Ausdrücken begegnen wie die: affiziert werden, Gegenstand, Erscheinung, Kausalität, Ich, sich selber einfach fragen, in welche Ordnung diese Begriffe nun hereingehören, welche der von mir hier Ihnen phänomenologisch skizzierten Bedeutungen dabei eigentlich gemeint ist. Ich weiß sehr

wohl – und ich glaube, ich habe Ihnen das bereits prinzipiell in dieser Vorlesung sehr gründlich ausgeführt –, daß Äquivalenzen auf eine Einheit in der Sache immer zurückdeuten.<sup>445</sup> Aber, bitte machen Sie es sich dadurch an dieser Stelle nicht zu leicht: Die Konfusion ist nicht das Medium der Synthesis, und Sie kommen zu der wahren Einheit dessen, was hier gemeint ist, der Einheit des Problems, nicht dadurch, daß Sie die verschiedenen Bedeutungen miteinander kontaminieren, sondern Sie müssen sie zunächst auseinanderhalten, um dann in den unterschiedenen, kraft der Einheit des Problems, der sie unterstehen, auch ihrer eigenen wesentlichen Einheit überhaupt innezuwerden. Nun stellt sich aber die Frage – und das ist die Frage, die uns hier eigentlich interessiert, wo, in einem Zusammenhang, in dem ja auch der Kant-Kommentar eigentlich nur ein Mittel und nicht etwa ein Selbstzweck ist –, wie der Kant dazu kommt, diesen zweiten Ding-Begriff, also diesen dogmatischen Ding-Begriff, festzuhalten. Er hat ihn sehr emphatisch festgehalten. Der sogenannte Denkfehler, den ich Ihnen bezeichnet habe, ist schon sehr früh von dem ersten radikalen Kritiker Kants auf transzendentelem Boden und übrigens einem selbst bereits an der infinitesimalen Mathematik orientierten und Leibnizianischen Denker, nämlich von Salomon Maimon, bemerkt worden<sup>446</sup> und ist dann übernommen worden von Fichte, der den Begriff des transzendenten Dinges an sich als der Ursache meiner Erscheinungen als einen dogmatischen, als einen heteronomen Begriff ganz beseitigt und der die Lauge seines Hohns über diesen Begriff ausgegossen hat,<sup>447</sup> wobei er immer und in einem gewissen Sinn auch mit Recht sich behauptet hat als der, welcher dabei den Kantischen Intentionen ganz gerecht wird, welcher Kant richtig versteht, oder wenn man es etwas boshafter gerade gegen Denktypen wie Fichte sagen wollte: als den, der Kant besser versteht als Kant sich selber. Nun, Kant hat – und das gibt doch also sehr zu denken – gegen diesen Fichtischen Versuch einer größeren Konsequenz mit der größten Heftigkeit sich gewandt und hat

demgegenüber an dem transzendenten Dingbegriff festgehalten, und zwar mit der Begründung, daß man, wenn man dieses Momentes des Nicht-Subjekteigenen sich begäbe, man damit eigentlich das Grenzen setzende Geschäft der Vernunft überhaupt vernachlässigen würde; daß man damit schließlich die Grenze, die die Vernunft an der Erfahrung hat, überspringen würde und zurückfallen würde in den Dogmatismus der bloßen Spekulation, den Kant glaubte überwunden zu haben.<sup>448</sup> Nun, man mag darin einen Zopf sehen oder jedenfalls das Bestreben eines Denkers, der nun einmal ein großes System etabliert hat, das durch gescheite Naseweise sich nicht in Unordnung bringen zu lassen; und der alte Kant – und Kant war damals bereits ein sehr alter Mann – ist sicherlich von dem Verdacht einer solchen Verhaltensweise nicht freizusprechen. Aber immerhin, es gibt doch sehr zu denken, daß er an dieser Stelle so hartnäckig war, während keinerlei Grund ist zu zweifeln, daß der Mann der die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe konzipiert hat, nicht fähig gewesen sein sollte, jene einfache kritische Operation durchzuführen, die ich Ihnen referiert habe. Es muß also schon eine sehr ernste Notwendigkeit für ihn in der Sache gelegen gewesen sein.

Ich glaube, Sie können sich diese Schwierigkeit am ehesten vergegenwärtigen, wenn Sie sich einmal an den Wortsinn dessen halten und an die Problematik dessen halten, was in dem Ausdruck ›gegeben‹ oder ›Anschauung‹ beschlossen liegt. Ja, gegeben, kann ich überhaupt von einem Gegebensein reden, ohne dabei die Vorstellung mitzusetzen von etwas, was gibt, und von etwas, dem gegeben wird? Gibt es denn ein Gegebenes schlechterdings, das so einfach in der Luft hängt? Ist nicht überhaupt der Begriff des Gegebenen als des Festen, des mir und meiner Vernunft gleichsam Widerstehenden, dessen, was eine Art *contrainte sociale* auf mich ausübt und was ich zwar formen, wogegen ich aber eigentlich nichts machen kann, ist dieser Begriff denn nicht selber eigentlich gebildet nach dem Modell unserer herkömmlichen Vorstellung von dem Ding, das eben jene Festigkeit und Undurchdringlichkeit nach dem

alten Dogma ja hat, die nun sublimiert zu einem bloßen erkenntnistheoretischen Charakteristikum dem Gegebenen zukommen soll?<sup>449</sup> Weiter: Ist ein Begriff von Gegebenheit und gar von sinnlicher Gegebenheit denkbar ohne ein empirisches Subjekt, dem überhaupt etwas gegeben ist? Ich glaube, Sie stehen hier an einer der allertiefsten Schwierigkeiten nicht nur des Problems von Kant, sondern der gesamten Erkenntnistheorie und – lassen Sie mich hinzufügen – an einer Schwierigkeit, von der ich allerdings glaube, daß sie ausreicht, die traditionelle Konzeption der Erkenntnistheorie als eine *reductio* der Erkenntnis *ad hominem* unmöglich zu machen. Denn, Sinnliches soll gegeben sein, ich soll Empfindung haben; ist aber etwas anderes fähig, sinnliche Daten zu haben als ein selber auch Sinnliches, mit anderen Worten: als ein raum-zeitlich konstituiertes Individuum? Können wir uns vorstellen, daß das reine ›Ich denke‹, die reine Einheit eines Bewußtseins ein solches Material überhaupt hat; daß diesem reinen ›Ich denke‹ überhaupt etwas gegeben ist, wenn diese Gegebenheit von Sinnlichem nicht selber vermittelt ist durch ein sinnliches Medium, dem gegeben ist. Kann, so könnte man fragen, reiner Geist überhaupt anschauen? Und damit kommen Sie eben auf dieses Problem unmittelbar zu sprechen, von dem ich heute ausgegangen bin, nämlich eben das Problem der Verbindung oder das Problem der Vermittlung.

Kant kritisiert – wie ich Ihnen sagte – im Anschluß an Hume den dogmatisch vorgegebenen Begriff des Ich, und er muß schließlich<sup>450</sup> auch den Begriff des empirischen Ichs [kritisieren], weil ja alles, was am empirischen Ich haftet, notwendig bloß empirische Bestimmungen sind und deshalb der Forderung der Apriorität nicht Rechnung trägt, auf welche die Kantische Frage nach den synthetischen Urteilen *a priori* abzielt. Auf der anderen Seite muß mir aber doch ein Material meiner Erkenntnis gegeben sein, denn [ohne] ein solches Material der Erkenntnis zu haben, schweift die Erkenntnis Kant zufolge in intelligible Welten aus. Ein Material haben kann aber eigentlich überhaupt nur ein empirisches Bewußtsein,



während ein reiner Geist, ein reines »Ich denke« eben nur denken und nicht anschauen kann; mit anderen Worten also: Es liegt in jenem Begriff der reinen Gegebenheit, den die erkenntnistheoretische Reflexion nach Kant ihm und seinem angeblichen Dogmatismus oder seinem angeblich widerspruchsvollen Denken so wirkungsvoll entgegengesetzt hat, selber ein Widerspruch, selber eine Schwierigkeit darin. Und ich glaube, es ist Ausdruck dieser Schwierigkeit, die ich Ihnen hier am Begriff des Ich demonstriert habe, der aber, wie man ohne weiteres sehen kann, auf die anderen naturalistischen Begriffe sich ebenso bezieht, der Kant dazu vermocht hat, nur um dieses Unerklärliche, wie überhaupt Form und Inhalt der Erkenntnis zusammenkommen, zu meistern, lieber einen Rest des Dogmatischen, lieber also, wenn Sie wollen, einen mythologischen Rest, einen Rest von Mimesis, einen Rest an Ähnlichkeit zwischen dem, was des Bewußtseins ist, und dem, was des Seins ist, stehenzulassen,<sup>451</sup> als in völliger konsequenter Reinheit des Gedankens diese Widersprüche zu überwinden, gerade durch diese reine Konsequenz des Gedankens aber in die alleroberste Dogmatik zu verfallen, nämlich in die, daß alles mit dem Gedanken identisch, daß alles aus reinem Denken herauszuspinnen sei, und das in der Tat ist ja gerade das Dogma, gegen das die Vernunftkritik ihrem eigentlichen Impuls nach am tiefsten sich wendet.

Nehmen Sie dazu hinzu noch die Schwierigkeit, die ich Ihnen an einer früheren Stelle<sup>452</sup> einmal entwickelt habe, und an die ich Sie jetzt nur erinnern möchte: daß nämlich, im Fall eines wirklich konsequenten immanenten Aufbaus der Erkenntnis von Seiendem, die Erkenntnis zu einer bloßen Tautologie wird, das heißt, auf gar nichts mehr eigentlich sich bezieht, was sie selber nicht ist – was nun wieder dem Begriff des Synthetischen widerspricht, an dem ja die »Kritik der reinen Vernunft« ihr zweites Grundmotiv hat –, dann können Sie vielleicht einsehen, warum Kant – und sicher wissend – jenen Widerspruch lieber stehengelassen hat, als daß er ihn ausgetragen hätte; jenen Widerspruch nämlich auf der einen Seite

zwischen einem unabdingbar dualistischen und auf der anderen Seite zwischen einem vermittelnden Moment der Erkenntnis. Sie können, wenn Sie mir noch eine Sekunde zum Ende der Stunde einen spekulativen Gedanken erlauben, der allerdings in seinem ganzen Zusammenhang nur denen übersichtlich sein wird, die eine Ahnung von der Hegelschen Philosophie haben, das auch in die Form bringen, daß Kant so tief war – tief hier wirklich im Sinn des rückhaltlosen Sich-treiben-Lassens von den Problemen, und es gibt eigentlich keine Tiefe in der Philosophie als dieses rückhaltlose Sich-Überlassen an die Sache, ohne daß man die Sache aus irgendwelchen wie immer gearteten Motiven bremst; das ist eigentlich der Begriff der Tiefe in der Philosophie überhaupt, diese Rückhaltlosigkeit<sup>453</sup> –, Kant war so tief, sage ich, daß er sogar erkannt hat, daß auch der Begriff der Vermittlung, also die Idee einer letzten Einheit zwischen den Stämmen der Erkenntnis, den er ja gelegentlich konzipiert und zumindest als eine Ahnung unterstellt hat, daß der auch nicht ein Letztes ist. Kant hat auf der einen Seite nicht den Geist verabsolutiert, indem er gesagt hat, daß der Geist, wenn er selbsttätig wird, ohne auf Gegenstände, ohne auf phaenomena, ohne auf Erfahrung zu gehen, dann gewissermaßen Amok läuft und dafür dann wie ein von der Hybris erfaßter antiker Held, wie der rasende Ajas, gewissermaßen der Strafe des Wahnsinns verfällt. Diese mythische Idee spielt bei Kant eine große Rolle.<sup>454</sup> Er hat auf der anderen Seite im Sinne von Leibniz kritisiert, daß die sinnlichen Daten, die Empfindung also, das Letzte der Erkenntnis seien, weil sie ja ihre Bestimmung eigentlich empfangen erst durch die subjektiven Formen der Erkenntnis. Nun, nach dem, was ich Ihnen eben gesagt habe, also im Sinn dessen, daß er lieber das Dogmatische stehenläßt und sowohl ein Unvermitteltes wie ein Vermitteltes in seiner Philosophie duldet – das Unvermittelte: das an sich seiende Ding an sich, und das Vermittelte: das auf abstrakte Daten gegründete und das von mir bestimmte immanente Ding an sich –, ja, Sie könnten sagen, daß durch das Stehenlassen dieser beiden Be-

griffe und durch den darin implizierten Dualismus schließlich Kant doch auch noch ausgedrückt hat, daß auch die Vermittlung, also die Einheit dieser Momente eigentlich auch nicht etwa als eine letzte, als eine tragende Bestimmung zugrunde gelegt werden kann. Auch eine solche Verabsolutierung der Vermittlung – oder wenn Sie wollen, eine Interpretation der Dialektik als eine πρώτη φιλοσοφία wäre auch dogmatisch, wäre auch eine falsche Ontologie. Und Kant hat das gewissermaßen vorausgewußt, und – wenn Sie wollen – er hat an dieser Stelle bereits die genialen Konstruktionen seiner Nachfolger Fichte und Hegel kritisiert, ehe sie eigentlich ganz entfaltet, ehe sie eigentlich ganz gegenwärtig waren.<sup>455</sup> Nun, Kant hat in seinem System durchaus auch ein Moment, welches diese Vermittlung eigentlich an den Anfang setzt – und das ist das Moment der ursprünglichen Apperzeption; aber es wäre zu erweisen, daß dieses Moment der ursprünglichen Apperzeption bei Kant gewissermaßen systemfremd ist,<sup>456</sup> daß es als ein Moment in die Kantische Philosophie hineinragt. Ich glaube aber, daß es ein vollkommenes Mißverständnis Kants ist, wenn man nun in der Tat die ganze Kantische Erkenntnistheorie an diesem Begriff der ursprünglichen Apperzeption festmachen will. Das leitet uns nun zu einer näheren Diskussion des Spontaneitätsbegriffs bei Kant, und die möchte ich mir für die nächste Stunde vorbehalten.

## 21. VORLESUNG

6. 2. 1958

Ich hatte in der letzten Stunde versucht, Ihnen die Problematik der Vermittlung und die daraus resultierenden Schwierigkeiten innerhalb der Kantischen Erkenntnistheorie zunächst einmal an dem sogenannten gegenständlichen Pol zu entwickeln, also an der Problematik des Begriffes des Dinges an sich, und ich habe versucht, Ihnen dabei die verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffes auseinanderzudröseln und einer Reihe von damit eng zusammenhängenden Begriffen wie des Begriffes der Erscheinung, ohne aber dabei stehenzubleiben; sondern ich habe versucht, Ihnen diese Widersprüche, die sich doch bei Kant finden, selber aus ihrer konstruktiven Notwendigkeit, also aus ihrer Motivation innerhalb des Kraftfeldes der Kantischen Erkenntnistheorie, wenn das nicht zu präntiös klingt, abzuleiten. Ich möchte nun, wie ich es Ihnen versprochen habe, diese Art der Behandlung an dem entgegengesetzten Pol, also an dem subjektiven Pol, auch darstellen, und zwar an dem für die Subjektivität eigentlich charakteristischsten Problem, nämlich dem Problem der sogenannten Spontaneität, also der erzeugenden Kraft, die dem Denken zugemessen wird.<sup>457</sup> Man könnte mit einiger Übertreibung sagen, daß Subjektivität im prägnanten Sinn überhaupt mit der Problematik der Spontaneität geradezu zusammenfalle. Denn alles das, was ich nicht selber erzeuge, also alles das, was, mit Fichte zu reden, nicht als eine Tathandlung begriffen werden kann,<sup>458</sup> wird ja notwendig, eben dadurch, daß es das nicht sein soll, als ein schlechterdings Daseiendes, ein Vorgegebenes, ein dem Subjekt, wenn Sie so wollen, Entrücktes vorgestellt; und es ist eine eigentümliche Paradoxie, der die Erkenntnistheorie insgesamt unterliegt, daß sehr viele ihrer Begriffe, wie vor allem der Begriff der Gegebenheit, den ich Ihnen ja mehrfach und am genauesten in der letzten Stunde analysiert habe, zwar der Subjektivität zugerechnet werden durch den ihnen inhärenten Charakter eines bloß Hinzunehmenden,

bloß Registrierenden, aber doch, wenn Sie so wollen, dem Bannkreis der Subjektivität entrückt sind. Ich habe über das Gegebene keine Macht, das Gegebene ist schlechterdings da, und insofern es schlechterdings da ist, ist es immer in gewissem Sinn bereits ein mir Entgegengeworfenes – ich übersetze das wörtlich und will nicht Anleihe bei Heidegger machen –,<sup>459</sup> ein objectum. Nun, also darin können Sie bereits erkennen, daß der Spontaneitätsbegriff eigentlich mit dem Begriff des Subjekts in einem emphatischen, in einem nachdrücklichen Sinn zusammenfällt, und daß solche Begriffe wie der der Gegebenheit und der Anschauung, wie sie alle lauten mögen, eigentlich selber, wie ich es Ihnen ja auch in der letzten Stunde versucht habe klarzumachen, Brückenbegriffe sind, also Versuche, innerhalb der nun durch den Form-Inhalt-Dualismus einmal vorgezeichneten Welt zwischen den Extremen, die sonst überhaupt nicht zusammenkommen können, doch irgendwie zu vermitteln.

Nun, es ist unverkennbar, daß dieser Begriff der Spontaneität, also der Tätigkeit des Bewußtseins, zunächst einmal eine psychologische Wurzel hat. Die daraus resultierenden spezifischen Schwierigkeiten in der Transzendentalphilosophie werde ich Ihnen sogleich dann näher bezeichnen. Jedenfalls ist also zunächst einmal dabei einfach der Unterschied gemacht, [den] das sogenannte naive Bewußtsein gegenwärtig hat, wenn es sich darum handelt: auf der einen Seite, daß ich etwas denke, und auf der anderen Seite, daß ich sinnlich etwas erfahre. Also wenn ich in der Senckenberganlage sitze und auf der Straße ein fürchterlicher Krach infolge all der unerwartet dort vorbeifahrenden Autobusse herrscht, dann brauche ich mich nicht anzustrengen, dann brauche ich nichts zu tun, um diesen Krach zu hören, sondern wenn ich etwas tun kann, dann ist es höchstens, daß ich mir Ohropax in die Ohren stopfe, um mich dagegen zu beschützen, was aber dann wieder angesichts der leider nun einmal gegebenen Notwendigkeit immerwährender Kommunikation auch seine Bedenken hat. Andererseits ist es so, daß man sich zunächst einmal vorstellt,

daß Denken etwas ist, was anstrengt, daß Denken etwas ist, was man an- und abstellen kann, und Sie alle werden ja in Ihrer Kindheit wahrscheinlich einmal die Erfahrung gemacht haben, daß, wenn Sie etwa spät in der Nacht noch etwas gelesen haben, daß Ihnen dann Ihre besorgten Eltern gesagt hatten: »Kind streng dich nicht so sehr an, sondern leg dich lieber schlafen, du überanstrengst sonst deine Nerven und kannst am Ende verrückt werden.« Nun, also ich spiele darauf deshalb an – und das verweist auf die etwas realere Dimension des ganzen Problems, mit dem wir es hier zu tun haben –, als der Arbeitsmoral, wie sie innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft vorherrscht, immer zugleich auch doch wie ein Schatten wieder eine Tabuierung des Denkens gesellt ist, das eben selber doch gar nichts anderes als eine Art von Arbeit ist.<sup>460</sup> Und wenn bei den großen idealistischen Philosophen das Pathos der Vernunft sich auf eine so eigentümliche Weise mit den Ausfällen gegen das Vernünfteln oder gegen den Vorwitz der reflektierenden Vernunft, gegen das Rasonieren verbindet, so daß Hegel schließlich einmal sagen konnte, die spekulative Philosophie sei mit dem naiven Glauben eigentlich einig in ihrer Front gegen die reflektierende, also die eigentlich kritische Vernunft, so hängt das mit diesem Verhältnis zusammen.<sup>461</sup>

Nun, Sie können daraus, aus diesen Beispielen, schon entnehmen, daß ich – und das ist vielleicht doch hier zunächst einmal ganz wichtig anzumelden – dieser zugrundeliegenden Scheidung von Rezeptivität und Spontaneität mit einer gewissen Skepsis gegenüberstehe, zunächst ganz schlicht auf dem phänomenologischen Boden. Das heißt, wenn wir uns also ansehen, was so gewöhnlich Anschauung heißt, dann ist das wahrscheinlich gar nicht etwas so rein Passives, wie wir meinen; und auf der anderen Seite, und gerade darauf möchte ich Sie nun auch verweisen, ist es so, daß, wenn wir denken, auch dieses Denken nichts so rein unserer Willkür Unterliegendes ist, wie es diese etwas primitive Ansicht unterschiebt. Es läßt sich das vielleicht am ehesten demonstrieren an einem

Begriff, der in der Philosophie von Henri Bergson dann zu dem allergrößten Nachdruck gebracht worden ist, nämlich dem Begriff der Erinnerung.<sup>462</sup> Es ist ja wohl außer Zweifel, daß Denken in dem prägnanten Sinn, wenn wir versuchen wollen, uns heute einmal des Sinnes von Denken gegenüber dem von Anschauen zu versichern, wesentlich darin besteht, daß uns Nicht-Gegenwärtiges, sei's Vergangenes, sei's Zukünftiges, Gegenwärtiges ist;<sup>463</sup> und die Anstrengung, mit der man im allgemeinen den Begriff des Denkens zu verbinden pflegt, die hängt ja genau damit zusammen, daß Denken gewissermaßen etwas heranholen soll, was in der reinen Unmittelbarkeit meiner Gegenwart so eben nicht existent ist. Nun zeigt aber die phänomenologische Analyse, und es zeigt Ihnen die unmittelbare Reflexion auf Ihre eigene Erfahrung, daß das mit der Willkürlichkeit der Erinnerung gar nicht so unter allen Umständen gilt; das heißt, Sie können zwar durch die Phänomene, die dann von der Phänomenologie unter dem Titel der Zuwendung der Attentionalität, der Aufmerksamkeit, beschrieben worden sind,<sup>464</sup> alles mögliche Nichtgegenwärtige, und zwar in der Tat dann mit Anstrengung, sich vergegenwärtigen, aber der Weg, den die Erinnerung in der Tat phänomenologisch also geht, der ist mit diesem Weg keineswegs identisch; sondern die Erinnerung hat ihre höchst – ja wie soll man sagen, ich hätte beinahe gesagt: irrationalen, also ihre von der zentrierenden willensmäßigen Instanz unseres Ichs unabhängigen Wege. Es gibt eine unwillkürliche Erinnerung,<sup>465</sup> und wir alle wissen ja, daß gerade dann etwa, wenn wir angestrengt versuchen, uns ein Vergangenes zu vergegenwärtigen, daß wir dabei immer wieder scheitern und daß uns als die viel substantiellere, als die eigentlich genuine Art der Erinnerung vielmehr erscheint, wenn uns die Dinge dann in irgendeiner Weise von selber kommen – wenn sie uns, wie man das vulgo nennt, eben einfallen. Nun, Sie mögen daran bereits sehen, daß das rezeptive Vermögen also auch in den sogenannten intellektuellen Funktionen außerordentlich tief darin steckt; so wie umgekehrt das Wahrgenommene

und auch die unmittelbare Wahrnehmung in gewisser Weise ja immer abhängt von der ihr vorausgehenden Erfahrung, von dieser Erfahrung tingiert, wenn nicht gar präformiert ist. Nun, ich bin mir methodisch sehr wohl darüber klar, daß durch solche Beobachtung eine solche Polarität wie die von Spontaneität und Rezeptivität nicht einfach aus der Welt geschafft wird; es gibt schon so etwas, und es ist immer ein methodisch bedenkliches Verfahren – wenn Sie mir diese schulmeisterliche Bemerkung durchgehen lassen –, wenn man versucht, indem man begriffliche Ordnungen zu stiften trachtet, die dadurch aufzuheben, daß man dabei auf sogenannte Grenzfälle rekurriert. Ich erinnere mich noch daran, daß bei einem Versuch einmal in einem Philosophischen Seminar eine Phänomenologie des Begriffs der Landschaft zu geben, und dabei der Begriff des Erdhorizonts eine bestimmte Rolle spielte, ein allzu eifriger Seminarteilnehmer die Frage aufwarf, wie es sich denn nun mit den Mondlandschaften verhalte und ob die unter dem Begriff der Landschaft nun nach dieser Bestimmung durch den Erdhorizont fielen oder ob sie nicht darunter fielen. Also, man kann selbstverständlich durch derlei Erwägungen sogenannter Grenzfälle den Gedanken sabotieren; und die Tatsache, daß die Unterscheidung zwischen Bazillen und Bakterien nicht nur eine erst unter dem Mikroskop mögliche, sondern überhaupt wohl eine äußerst subtile ist, die kann uns schließlich nicht über den Unterschied von Tier und Pflanze betrügen, so wie er in der Existenz eines Pferdes oder einer Distel verkörpert ist. Aber das soll auf der anderen Seite uns doch auch wieder nicht dazu bringen, daß man die Gegensätze in der Weise fixiert, wie es das übliche Bewußtsein tut. Wenn es tatsächlich so ist, daß die Funktionen des Verstandes selber auch wesentlich ein unwillkürliches Element haben, daß ihnen wesentlich dieses unwillkürliche Element zukommt, dann kann man sie jedenfalls nicht unvermittelt, nicht ohne solche Zwischenbestimmungen zu treffen, in einen absoluten, in einen statischen Gegensatz rücken zu der Anschauung, von der sie verschieden sein sollen. Und ich



glaube – wenn ich einmal diese phänomenologische Betrachtung eine Sekunde noch ausspinnen darf –, es ist recht evident, gerade wenn Sie also an die Phänomene der Erinnerung denken, sich dabei darüber klar zu sein, daß in jeder Erinnerung eigentlich ein unwillkürliches Moment mit drinsteckt. Das heißt also, die reine Tätigkeit, die Anstrengung des an ein mir Nichtgegenwärtiges denken genügt eigentlich gar nicht, daß mir dies Nichtgegenwärtige zuteil wird; sondern ich habe nur dann ein gegenwärtiges Wissen vom Nichtgegenwärtigen, wenn gewissermaßen ohne meine Anstrengung, ohne mein Zutun, wenn auch in meiner Anstrengung, dieses Nichtgegenwärtige sich mir erschließt. In dem Moment des Sich-auf-etwas-Besinnens liegt eigentlich immer das darin, daß man eine Situation herstellt oder eine Spannung schafft, in der es einem dann einfällt. Wenn es mir aber nicht einfällt, wenn es bloß bei der Anstrengung bleibt, dann sind wir eben in der Situation des Uns-auf-etwas-Besinnens und haben eigentlich gar keine Erinnerung. – Also Erinnerung im exakten Sinn gibt es überhaupt nur dort, wo nicht reine Spontaneität da ist; diese reine Spontaneität, diese reine Anstrengung oder Tätigkeit des Gedankens, die ist eben wirklich dann gegeben, wenn wir mit zusammengerunzelter Stirn dasitzen und uns nun krampfhaft auf irgendeine Sache besinnen; sondern die wirkliche Erinnerung ist erst dann da, wenn uns dann in dieser Anstrengung dieses andere zufällt, wenn es uns einfällt; und wenn dieses Moment nicht dazukommt, gibt es eigentlich auch gar nicht diese intellektuelle Grundfunktion eines Wissens von nicht Gegenwärtigem.

Nun, man könnte ganz leicht die umgekehrte Operation bei der Anschauung auch durchführen, nämlich daß der Begriff einer von aller intellektuellen Tätigkeit reinen Anschauung eigentlich selber nur – ja, ich hätte beinahe gesagt – das Produkt des Laboratoriums, aber damit tut man ihm zuviel Ehre an,<sup>466</sup> eigentlich nur das Produkt von philosophischen Seminaren ist, das heißt also ›das Baumwahrgenommene als solches‹<sup>467</sup> oder, in früheren Zeiten war man da noch wenig-

stens ein bißchen poetischer, so wie in den Stammbüchern, und hat dann als solches Beispiel ›die Rose‹ benutzt, während die heutigen Philosophen dazu sozusagen schon zu sachlich und zu nüchtern sind oder andererseits zu metaphysisch, ich weiß nicht, um also von Rosen zu reden. – Ja, das, was man eben wahrnimmt, wenn man die berühmte Rose wahrnimmt, das ist ja nun wirklich niemals ganz allein diese Rose und auch niemals die Rose in der Vase oder die Rose in dem Gesichtsfeld oder was immer sie sonst sein mag; sondern in der Wahrnehmung dieser Rose steckt zum Beispiel alles mit darin, was überhaupt durch die Überlieferung der Kultur, in der wir stehen [mitbedingt wird]: Blumen als Kunstprodukte der Natur, die gleichzeitig dem unmittelbaren Nutzen entzogen sind und die in einer besonderen Weise mit dem Geruch verbunden sind und mit der Lustquelle, die der Geruch darstellt – die eben mit all diesen Dingen verbunden sind. Und man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß etwa schon die reine Wahrnehmung einer Landschaft, etwa durch einen Bauern, durch einen Reisenden, wie der berühmte Mister Pief von Wilhelm Busch,<sup>468</sup> oder durch einen Landvermesser oder etwa durch einen Maler schon phänomenal etwas vollkommen anderes sei, weil in diese reine Wahrnehmung, die unmittelbare Wahrnehmung des Objekts, bereits alle jene Vermittlungskategorien eingehen, die nach herkömmlicher Rede jedenfalls erst dem Verstand zuzuschreiben sind – Verstand nun gemeint in gar keinem anderen Sinn als eben dem der Erinnerung.<sup>469</sup>

Nun, bei Kant ist es aber notwendig, trotzdem oder vielleicht gerade deshalb den Begriff der Spontaneität so emphatisch ins Zentrum zu rücken, weil ohne das eigentlich es zu einer Bestimmung des sonst Unbestimmten gar nicht käme. Vergewissern Sie sich noch einmal das Modell, das ich Ihnen für die erste Schicht des Kantischen Denkens, wenn ich so sagen darf: für die primitive Schicht des Kantischen Denkens, gegeben habe, die darin besteht, daß mir, wer immer das sei, und was immer das sei, von außen, was immer das sei, ein Material zukommt, das dann in irgendeiner Weise in Formen

eingefangen und dann zu der gegenständlichen Welt verarbeitet wird. Ja, Sie können hier sehr genau einmal die Genesis – die Naturgeschichte könnte man sagen<sup>470</sup> – dessen verfolgen, was ich Ihnen versucht habe darzustellen unter dem Namen des aporetischen Begriffs, das heißt, wie das Denken dazu genötigt wird, bestimmte Begriffe einzuführen, ohne daß phänomenologisch, also als in der Analyse des Bewußtseinszusammenhangs tatsächlich gegebene Tatbestände, sich das nun ohne weiteres wirklich vorfände, was in diesen Begriffen zum Ausdruck kommt. Vergegenwärtigen Sie sich eine Sekunde einmal die Problemlage. Da kommt also dieses Zeugs, also dieses Material meiner Sinne, wie die Weltraummeteorten, von denen wir eben soviel lesen, irgendwie angeflogen; und dann sind irgendwelche Formen, in die kommen sie herein und dadurch springt dann, nachdem sie durch die Formen durchgegangen, am Ende die Welt heraus. Ja, das ist doch eigentlich eine höchst sonderbare, eine höchst unplausible Annahme: Wie kommen eigentlich die Formen dazu, überhaupt das alles aufzufangen; wieso sind die Formen überhaupt in einer Beziehung zu dem, was ihnen da angetan wird; was macht das eigentlich dazu, daß es zu einer solchen Einheit des Gegenstandes überhaupt kommt? Wenn ich nichts anderes habe als solche Leerformen, in die die Gegenstände hereingehen, ohne [daß] sie ihrerseits wieder auf einen sich vereinheitlichenden Pol bezogen sind, dann wäre das ja wirklich nur etwas: ja wie eine Art von Säcken, in welche das Material hereinkommt, aber man könnte sich gar nicht vorstellen, daß es mehr würde als in diesen Säcken aufbewahrt. Nun, Kant zieht daraus zwei Konsequenzen: Einmal nämlich, daß diese Formen nicht einfach da sind – also nicht als ein bloß Daseiendes, das bloß in sich aufn[immt], was hereinkommt; sondern es wird ja immer gesagt: »Das, was hereinfällt, das wird synthetisiert, oder es wird zusammengefaßt, es wird also dadurch in einer gewissen Weise gegenüber dem, was es ursprünglich gewesen ist, verändert; und es spielt hier offensichtlich der Gedanke an die Konstanz der Energie aus der Physik herein,

das heißt, wenn etwas verändert wird, dann muß es – so wird hier implizit, nicht ausdrücklich, aber implizit bei Kant gefolgert – auch eine Kraft geben auf der Seite der Formen, die diese Veränderung bewirkt, sonst könnten die Formen wirklich zwar unter Umständen notdürftig eben jenen interstellaren Staub der Empfindungen auffangen, obwohl bereits das seine Schwierigkeiten hätte, sich vorzustellen, aber wie dann aus einem Chaotischen und Unstrukturierten schließlich unsere ach so strukturierte Welt herauskommen soll, das wäre dabei etwas vollkommen Rätselhaftes. Nun, Kant beantwortet diese Frage also eben durch den Begriff der Tätigkeit oder durch den Begriff der Funktion, das heißt dadurch, daß er die Annahme macht, daß in diesen Formen selber etwas geschieht. Diese Tätigkeit wird von ihm vorgestellt nicht als eine Tätigkeit dieser Formen selber, denn diese Formen selber werden ja von ihm präsentiert als Begriffe, wie er sie abgezogen [hat] von den verschiedenen Formen der Urteile der Begriffe als solchen; die können ja nichts tun, die sind da, unter diese Begriffe fällt etwas, aber die Begriffe selber sind ja zunächst keine Funktionen.<sup>471</sup> Infolgedessen nimmt er also [an], postuliert er, müßte man beinahe sagen, hinter diesen Begriffen eine Kraft, die sie alle eigentlich motiviert und die sie in Bewegung setzt. Und diese Kraft selber, die wird nun von ihm vorgestellt als eine jenseitige Kraft, das heißt also als eine Kraft, die nicht ihrerseits eine bereits empirische Kraft vom empirischen Menschen ist, sondern die ihrerseits überhaupt erst die Mechanismen zeitigt, durch die ein empirisches Dasein überhaupt zustande kommt.<sup>472</sup> Und diese Kraft selber, die wird nun auf eine höchst merkwürdige Weise gleichgesetzt der Einheit des Bewußtseins überhaupt; also diese Kraft selber ist eigentlich gar nichts anderes als die Einheit des ›Ich denke‹. Sie haben hier einen sehr merkwürdigen Indifferenzpunkt, nämlich den, daß der höchste überhaupt zu erreichende Begriff auf der Subjektseite, nämlich der Begriff, der die formale Einheit des Subjekts eigentlich konstituiert: das ›Ich denke‹, das alle meine Vorstellungen begleitet, also, mit anderen Worten, die

formale Bestimmung, daß alle meine Bewußtseinsakte eben meine Bewußtseinsakte sind, daß diese oberste formale Bestimmung gewissermaßen die letzte Zufluchtsstätte [ist], an die nun die empirische Kraft, man könnte beinahe sagen: an welche nun die ursprünglich naturalistisch vorgestellte Kausalität übergeht.<sup>473</sup> Das heißt, dieses Allerformalste des ›Ich denke‹, das soll nun zugleich die Kraft sein, durch die überhaupt so etwas wie Erfahrung sich konstituiert oder zusammenschließt, und dadurch kommt es zu der höchst merkwürdigen Theorie der ursprünglichen Apperzeption bei Kant, die gewissermaßen noch vorgeordnet ist den spezifischen apperzeptiven Leistungen, die dann jeweils von den Kategorien an dem Gegenständlichen überhaupt vollbracht werden; und diese Kraft eigentlich, die soll nun die sein, die also dann als die Kraft der transzendentalen Synthesis von Kant im allgemeinen angesetzt wird.

Sie finden hier folgendes Problem: Auf der einen Seite ist es offenbar, daß die Vorstellung von dieser Kraft abgeleitet ist von der Psychologie, und zwar einer ganz bestimmten Psychologie, der sogenannten Vermögenspsychologie, wie sie aus dem 17. Jahrhundert eigentlich stammt und wie sie die Seele in eine Reihe von Vermögen, von Fähigkeiten unterteilt.<sup>474</sup> Nun hat aber demgegenüber – ich glaube die Formel stammt von Natorp, wenn ich mich im Augenblick recht erinnere –, man hat diesem Begriff der Tätigkeit entgegengesetzt die kritische Analyse, daß es sich dabei um eine bloße Mythologie handelte, eben in dem Sinne, daß eine solche Fähigkeit der ursprünglichen Apperzeption, auf die alles zurückzuführen sei, bei der Analyse meines Bewußtseinslebens selbst eigentlich gar nicht anzutreffen ist.<sup>475</sup> Ich kann das Bewußtsein analysieren, wie ich will: eine solche reine Tätigkeit ist in ihm nicht zu treffen, und Kant hat zwar diesen Begriff der ursprünglichen Apperzeption gebraucht, hat ihn aber, wenn man so sagen darf, als einen systemfremden Bestandteil eigentlich eingeführt, das heißt als einen Bestandteil, der innerhalb der Konstruktion seines Systems nun eigentlich

gar nicht weiter entwickelt und gar nicht weiter abgeleitet ist.<sup>476</sup> Er ist zwar aus den Gründen, die ich Ihnen dargelegt habe, mit einer gewissen Notwendigkeit darauf verfallen; aber, auf der anderen Seite möchte ich Sie warnen vor einer Interpretation gerade der Kantischen oder der Transzendentalphilosophie überhaupt, die diesen Begriff nun in den Mittelpunkt setzt. Ich glaube, wenn man Kant darauf abzieht, dann versäumt man das Entscheidende: nämlich den Dualismus – den Block<sup>477</sup> – zwischen dem, was mir gegeben ist, und dem, was ich selber tue –, und zwar versäumt man ihn deshalb, weil durch diesen Begriff der ursprünglichen Apperzeption ja in der Tat nun dem Kant schon unterschoben würde, was seine Nachfolger erst dann durchgeführt haben, nämlich die Vorstellung, durch einen absoluten Schöpfungsakt, im Grunde durch die theologische Vorstellung einer creatio ex nihilo,<sup>478</sup> wie sie von einem absoluten Geist zu vollziehen wäre, wie sie einem absoluten Geist zugeschrieben würde, schließlich überhaupt herzuleiten, daß überhaupt etwas ist; und dadurch wäre der Block eben selber beseitigt, auf den Kant immer wieder hingewiesen hat. Und es ist ja die spezifische Differenz zwischen Kant und seinen idealistischen Nachfolgern, daß er auf der einen Seite zwar ein Transzendentalphilosoph gewesen ist, auf der anderen Seite aber doch immer wieder diesen Block, also dieses Moment der Nicht-Identität, doch noch mit einem unvergleichlich viel größeren metaphysischen Nachdruck geltend gemacht hat, als es bei seinen Nachfolgern der Fall ist, obwohl [er] auch bei diesen ja unter dem Titel des Nicht-Ichs oder aller möglichen Begriffe der Entgegensetzung bei Hegel dann immer wieder seine Rolle spielt.

Nun, die Schwierigkeit, die spezifische Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, ist die, daß Kant, um überhaupt so etwas wie diese Vermittlung finden zu können zwischen einem sogenannten Material und den Formen, ein Prinzip, nämlich eben dieses Prinzip der Funktion, der Tätigkeit, der Spontaneität, schließlich der ursprünglichen Apperzeption, hat einführen müssen, das aber nun selber wieder abgezogen ist le-

diglich von der empirischen Psychologie, also von den Tätigkeiten ganz bestimmter Iche; während als eine reine Denkfunktion, also unabhängig von den spezifischen Bewußtseinsinhalten – dort also, wo es sich lediglich darum handelt, die Stringenz logischer Operationen an sich auszuführen –, diese Tätigkeit als solche sich eigentlich nicht nachweisen, nicht vorführen läßt. Das ist nun eine Sache von einer unermeßlichen Konsequenz für die Problematik der Erkenntnistheorie, denn das bedeutet im Grunde nichts weniger – und diesen Gedanken möchte ich Ihnen ja eigentlich durch [die] Vorlesung immer wieder und von allen Problemen der Erkenntnistheorie her zur Vergegenwärtigung bringen –, als daß, damit man überhaupt zu den sogenannten konstitutiven Begriffen der Erkenntnistheorie kommt, damit man also mit der Erkenntnistheorie die sogenannten Konstitutionsprobleme lösen kann, man immer dabei in irgendeiner Weise doch auch wieder rekurrieren muß auf das Constitutum, also auf das, was durch diese formalen Bedingungen eigentlich erst zustande gebracht werden soll; woraus eben folgt, daß die herkömmliche Unterscheidung, die Unterscheidung des traditionellen Denkens in ein Konstituierendes und in ein erst Konstituiertes, in dieser naiven Form als eine Grundlage der Erkenntnistheorie überhaupt gar nicht durchgehalten werden kann. Und in der Tat liegt an dieser Stelle wohl die entscheidende Frage über die Wahrheit einer Transzendentalphilosophie überhaupt.<sup>479</sup>

Die Problemstellung, um die ich mich im Augenblick für Sie oder mit Ihnen bemühe, die ist eigentlich die folgende. Damit ich so etwas wie die Vermittlung zwischen der völlig unqualifizierten chaotischen Mannigfaltigkeit auf der einen Seite und den subjektiven Formen auf der anderen Seite herstellen kann, muß ich so etwas wie den Begriff der Tätigkeit annehmen. Dieser Begriff der Tätigkeit ist, wie das Wort Tätigkeit bereits sagt, bereits ein Innerzeitliches; bereits also ein Faktisches; bereits etwas, was in die empirische Welt hineingeht und was nun aber seinerzeit dazu gut sein soll, die Mög-

lichkeit von Empirischem überhaupt darzustellen.<sup>480</sup> Die Antwort, welche die Transzendentalphilosophie darauf gegeben hat, ist nun die – und sie findet mit einer großartigen Offenheit sich ausgesprochen in der »Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre« von Fichte –, daß ich von den empirischen Tätigkeiten gelange durch einen Prozeß der Abstraktion,<sup>481</sup> also gewissermaßen durch Fortlassen ihrer Raum- und Zeitstelle, zu dem Begriff einer reinen Tätigkeit, also eben jener ursprünglichen Apperzeption; zu dem Begriff einer Funktionalität, die keinen Erdenrest zu tragen peinlich mehr in sich hat,<sup>482</sup> sondern die als ein absolutes Prinzip eigentlich überhaupt die ganze Philosophie fundiert; und man kann sich dabei berufen auf die berühmte Anmerkung Kants aus der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, daß der Begriff des »Ich denke« – wenn Sie den hier einmal voller als die ursprüngliche Apperzeption interpretieren mögen – der höchste Punkt [ist], an dem die Transzendentalphilosophie überhaupt festgemacht ist.<sup>483</sup>

Die Frage nach der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie hängt genau an dieser Stelle, und es hängt auf der anderen Seite auch davon die Legitimation eines Verfahrens ab, das seinerseits wie das von uns vertretene Verfahren glaubt, zur Behandlung der sogenannten philosophischen Grundprobleme auf gesellschaftliche Momente rekurrieren zu dürfen; denn die gesellschaftlichen Momente ihrerseits, die gehören ja ins Bereich der Faktizität immer wesentlich hinein, und wenn es wirklich möglich wäre, diesseits oder jenseits aller Faktizität die Philosophie festzumachen, dann wäre alles Gesellschaftliche in der Tat erst Constitutum, also erst ein durch die Philosophie überhaupt Gestiftetes oder durch die transzendente Sphäre erst Gestiftetes und dürfte als solches keinerlei Aufschluß geben über den Prozeß der Stiftung. Wir stehen also hier nun in der Tat vor dem *experimentum crucis*. – Nun, ich glaube, die Antwort ist auch hier komplex, und ich möchte zunächst sagen, es gehört auch bereits zu den Formen eines verdinglichten oder eines undialektischen, eines statisch dua-



listischen Bewußtseins mit hinzu, zu verlangen, daß man auf eine derartige Frage nun mit einem reinen Entweder-Oder antwortet, daß man sich die Pistole auf die Brust setzen läßt, also: »Entweder gibt [es] so ein absolutes transzendentes, ganz reines, von Raum und Zeit unabhängiges Bewußtsein, oder aber es ist alles bloß empirisch, und dann gibt es also eine solche Sphäre der Wesenhaftigkeit des logisch Übergreifenden überhaupt nicht.« – Ich meine, es ist sehr wesentlich überhaupt für das philosophische Verhalten, daß man sich derartige Alternativen nicht aufzwingen läßt und daß man unter den vielen Gespenstern, vor denen zu fürchten man sich abgewöhnen soll, nicht das letzte auch jener mir immer höchst bedenkliche biblische Satz ist, daß, wer nicht für mich sei, daß der wider mich sein soll; ein Satz, in dem bereits der Glaube deshalb, weil ihm selber die Evidenz abgeht, gewissermaßen eines zusätzlichen terroristischen Mittels bedarf, um die Menschen dazu zu zwingen, dadurch, daß sie sich die Alternative von dem Glauben aufzwingen lassen, eigentlich auch bereits diesem Glauben in einer gewissen Weise willfährig zu sein.<sup>484</sup> Ich glaube die Autonomie des Bewußtseins besteht gar nicht primär in dem Widerstand gegen gewisse Thesen oder Glaubenssätze oder Dogmen, die uns aufgezwungen werden, sondern sie besteht bereits darin, daß wir uns in dieser Weise die Fragestellungen selber, die Alternativen nicht aufzwingen lassen.

Nun, ich würde darauf zunächst einmal sagen, auf die Frage, die ich angeschnitten habe – und die ich Ihnen heute nun weiß Gott nicht mehr erschöpfend, um den schönen Ausdruck erschöpfend zu brauchen, beantworten kann –, ich würde zunächst immerhin Ihnen darauf sagen, daß der Mechanismus der Abstraktion oder daß das Resultat der Abstraktion nicht indifferent ist gegen das, wovon abstrahiert wird.<sup>485</sup> Sie dürfen nicht vergessen, daß die Abstraktionen, mit denen wir es an dieser Stelle zu tun haben, ja nicht die üblichen neutralen Abstraktionen sind, sondern daß es sich hier um Abstraktionen handelt, die, ja ich möchte sagen, sich selbst the-

matisch sind, wo also die Frage nach Wahrheit oder Falschheit des Urteils ihrerseits abhängt von der Frage der Legitimität des Abstraktionsvorgangs.<sup>486</sup> Nun, dabei ist zu sagen, die oberste Bestimmung, die nach der Abstraktion übrigbleiben soll, die ist ja denn doch, wie ich Ihnen gesagt habe, der Begriff des Denkens, der von Kant mit seiner großartigen Redlichkeit formuliert wird, im Namen eben des ›Ich denke‹, oder die oberste Bestimmung, an der die Transzendentalphilosophie festgemacht wird, ist eben dieser Begriff der transzendentalen Subjektivität. Es scheint mir aber ein vollkommener Unsinn zu sein, überhaupt einen Begriff von Philosophie zu haben, der des Begriffs des Ichs wesentlich bedarf, wenn man versucht, dabei eine jede Spur des empirischen Ichs nun einfach auszuschalten. Man kann sich unter dem Begriff eines Ichs, das mit Ich, nämlich mit dem tatsächlich denkenden Menschen, überhaupt gar nichts mehr zu tun haben soll, schlechterdings überhaupt nichts Sinnvolles mehr vorstellen,<sup>487</sup> und die Einheit der Erfahrung, die Einheit des Bewußtseins, in der ja nun einmal dieses ›Ich denke‹, dieses transzendente Prinzip, gründen soll, diese Einheit ist nicht nur die Einheit, welche, wie man so sagt, die Zeit zeitigt,<sup>488</sup> sondern sie ist selber ihrerseits auch nur als eine in der Zeit verlaufende Einheit überhaupt vorzustellen; eine andere Einheit des Bewußtseins, und damit eine andere Einheit – eine Einheit des ›Ich denke‹ – als eine, die innerhalb der Zeit artikuliert wäre, die läßt sich schlechterdings nicht vorstellen. Wieweit wir also auch in der Abstraktion von jedem bestimmten Ich auf die Allgemeinheit des Ich und seiner Denkfunktion übergehen mögen, es bleibt auch diesem allgemeinen Ich und dieser allgemeinen Denkfunktion doch immer noch dieses gesellt, daß es anders als durch das principium individuationis der bestimmten eigentümlichen Person, die dieses Bewußtsein hat, überhaupt nicht vorgestellt werden kann; und die absolute Trennung davon wäre nun in der Tat wieder eine Art jener Hypostasen des reinen Begriffs, gegen welche die ganze »Kritik der reinen Vernunft« eigentlich gemünzt ist, das heißt, man würde damit

nichts anderes tun, als daß man an ihrer entscheidenden Stelle die »Kritik der reinen Vernunft« in das Gegenteil dessen verkehren würde, als was sie sich selber gibt. Damit ist nicht etwa der Nominalismus vertreten; was dazu zu sagen ist, damit werde ich in der nächsten Stunde beginnen, aber es ist jedenfalls damit gesagt, daß die Lehre von einem transzendentalen Ich, die nicht als die Bedingung ihrer Möglichkeit ein empirisches Ich und damit in gewisser Weise auch die gesamte empirische Welt mit voraussetzt, schlechterdings nicht gedacht werden kann, das heißt, daß alle Versuche, die Transzendentalphilosophie an einem Absoluten festzumachen und vom Empirischen ganz und gar zu reinigen, im Sinne der Kriterien der Transzendentalphilosophie selber, also immanent gesprochen, widersinnig sind. Die andere Seite der Antwort, die ich Ihnen versprochen habe, werde ich Ihnen in der nächsten Stunde bringen.

## 22. VORLESUNG

II. 2. 1958

Wir waren das letzte Mal eingetreten in Betrachtungen, die ich für die entscheidenden halte mit Rücksicht auf die erkenntnistheoretische Problematik und die ich nun versuchen möchte weiterzuführen. Diese Betrachtungen haben sich angeschlossen an den Begriff der Spontaneität, der Tätigkeit des Verstandes, und ich hatte Ihnen dabei zweierlei Dinge nachgewiesen, die Sie sich vergegenwärtigen müssen, wenn Sie den weiteren Gedankengang wirklich verfolgen wollen. Auf der einen Seite nämlich, daß die Annahme einer solchen Tätigkeit notwendig ist, wenn es überhaupt zu so etwas wie einem Zusammenhang zwischen den bei Kant sonst hoffnungslos dualistisch auseinanderweisenden Elementen der Erkenntnis oder, wenn Sie wollen, des Seins kommen soll. Auf der anderen Seite, daß bei diesem Begriff der Spontaneität der Verweis auf einzelne konkret bestimmte Individualität, Einzelsubjektivitäten, also auf Bewußtseinsfunktionen von Menschen in Raum und Zeit, nicht weggeschafft werden kann, daß die Rede von einem Subjekt, transzendentalen Subjekt, einem logisch produktiven Vermögen, damit sie überhaupt sinnvoll sein soll, notwendig in einer Beziehung auf Einzelsubjekte steht. Das Letzte, was ich Ihnen sozusagen mit einer Fanfare angekündigt habe, war dabei, daß diese Seite der Sache, die ich Ihnen da auseinandergesetzt habe, nun nicht etwa mißzuverstehen ist im Sinn eines Nominalismus, also nicht mißzuverstehen ist, als ob dadurch, daß jene Allgemeinheit des Bewußtseins, jene Unabhängigkeit von empirischer Existenz, die der Erkenntnistheorie überhaupt für den sicheren Haftpunkt eines jeglichen Erkennens gilt, daß die nicht so zu verstehen ist, als ob ein jegliches logisch Allgemeines nichts anderes wäre als das, was die mittelalterlichen Nominalisten seit Wilhelm von Ockham mit dem Ausdruck eines *flatus vocis*,<sup>489</sup> also eines bloßen Hauchs der Stimme, bezeichnet haben, dem Substantialität überhaupt dann nicht zukommt und der

nichts anderes ist als eine, ja, willkürliche Abbréviation für die abstrakte Merkmaleinheit der darunter befaßten Einzelsubjektivitäten. Nun, ich glaube, Sie können sich diese Seite der Sache doch ganz einfach dadurch vergegenwärtigen, daß es ja einen Begriff von Allgemeinheit, von übergreifender Allgemeinheit unserer Erkenntnis gibt, der verbürgt ist in der Anweisung darauf, daß eine jegliche Einzelerkenntnis, die sich auf die dabei in Rede stehenden Gegenstände bezieht, von allen anderen Subjekten gleichermaßen soll vollzogen werden können. Also mit anderen Worten, es steht ja diesem Rekurs auf die bestimmte Einzelsubjektivität, von dem ein Begriff von Subjektivität nie ganz gelöst werden kann, gegenüber eine Art von Erkenntnis, der selbst Allgemeinheit und Notwendigkeit innewohnt; jene Art der Allgemeinheit und der Notwendigkeit, die man im allgemeinen unter dem Ausdruck der logischen Notwendigkeit versteht, der sich ja die einzelnen urteilenden Subjekte jeweils unterzuordnen haben. Man kann unter dem Aspekt der Alternative, die ich Ihnen damit entworfen habe, nun wohl sagen, daß es eigentlich das Problem einer Erkenntnistheorie ist, die überhaupt sich im Ernst bemüht um ein Zusammendenken der divergierenden Momente und es nicht bei der bloßen Konstatierung von deren Divergenz sein Bewenden lassen haben will, daß es also die Aufgabe einer solchen erkenntnistheoretischen Erwägung sei, diese voneinander getrennten Momente innerhalb der Erkenntnis denn doch in einer wie immer auch gearteten Theorie miteinander in Verbindung zu bringen. Man kann also sagen – und ich glaube, das ist eigentlich die Zumutung, die ich mit dieser Vorlesung an Sie stelle; durch die das, was Sie hier hören, wirklich sich von dem, was Sie im allgemeinen sonst hören, unterscheidet –, daß die Erkenntnis, und zwar besonders also die Tätigkeit des Denkens, von der wir ja hier unter dem Titel der Spontaneität handeln, einerseits nicht abgelöst werden kann von den empirischen tatsächlichen denkenden Subjekten, daß aber trotzdem sie in diesen empirischen Subjekten nicht sich erschöpft, sondern daß ihr ein

Moment innewohnt, das über sie und damit über die bloße Bestimmtheit hinausweist. Ich habe Ihnen von der Zumutung gesprochen, die darin liegt, oder von dem Skandalon, und ich möchte haben, daß Sie diese Zumutung sich selber recht deutlich zum Bewußtsein bringen, denn nur wenn Sie diese Zumutung verstehen, können Sie vielleicht auch die geistige Bewegung vollziehen, die Sie darüber hinausbringt. Der normale von der Philosophie nicht verderbte Menschenverstand, dessen Partei ich nun allerdings auf dieser Stufe unserer Erwägungen mit dem besten Willen nicht länger ergreifen kann, würde an dieser Stelle Ihnen nämlich entgegenzusetzen: Ja, das ist doch Unsinn, es geht doch nur eines von beiden, das heißt also, entweder ist alle unsere Erkenntnis nichts anderes als bloß abstraktiv gewonnen von einzelnen denkenden Spontanitäten, also ist denn doch ein reiner Nominalismus gegeben, oder aber es gibt doch so etwas wie einen von dieser Rückbeziehung auf die einzelnen Bewußtseine unabhängigen ursprünglich produktiven Geist, einen Geist als eine Art metaphysischer Entität, dem gegenüber die einzelnen Bewußtseinstätigkeiten ein bloß Abgeleitetes sind, und alles andere führt dort notwendig zu einem Widerspruch; das heißt, alles andere führt entweder dazu, daß man das, den Geist oder die Allgemeinheit hypostasiert, während sie doch in Wirklichkeit beschränkt bleibt auf die bloßen Einzeltätigkeiten der Subjekte, also gar nicht gilt, wenn die nun die Rechtsquelle der Erkenntnis sein sollen, oder umgekehrt, es ist dann überhaupt nicht einzusehen, warum man die Einzelsubjektivitäten als Substrate der geistigen Tätigkeiten heranziehen und dadurch<sup>490</sup> den Anspruch auf Objektivität und Verbindlichkeit der Erkenntnis gewissermaßen relativieren soll. – Die Zumutung, die ich an Sie stelle, die liegt nun genau darin, daß ich dieser Alternative mich nicht unterwerfe und daß ich Sie dazu ermuntern möchte, wenn ein Aufruf zur Munterkeit in einer so späten Phase des Semesters noch erlaubt ist, daß Sie sich dem ebenfalls nicht unterwerfen. Ich habe mich von jeher gesträubt gegen den Satz, daß, wer A sagt, auch B sagen

muß,<sup>491</sup> und ich sträube mich daher auch anzuerkennen, daß man eine solche Wahl zwischen einem ersten Prinzip, auf das alles reduziert wird, anerkennen muß. Alles eigentlich, was ich versuche Ihnen hier überhaupt auseinanderzusetzen, ist gruppiert um den einen Gedanken, daß ich Ihnen zeigen will, daß die Erkenntnis nicht aufgeht in Fundierungsintentionen, also nicht aufgeht darin, daß ich sie nach der einen oder nach der anderen Seite hin auf ein derartiges letztes Prinzip bringe, sondern daß das Problem der Wahrheit anders gestellt ist als darin, daß eine solche absolute Identität hergestellt wird.

Eigentlich tue ich mit dem, was ich Ihnen hier mühselig genug entfalte, gar nichts anderes, als aus der Einsicht in die Nicht-Identität von Subjekt und Objekt die Konsequenzen zu ziehen. Diese Einsicht ist ja, wie ich Ihnen gezeigt habe, in der Kantischen Philosophie selber bereits wesentlich enthalten; ich erinnere Sie an das, was ich über den Block gesagt habe,<sup>492</sup> den bei Kant das nicht ableitbare Seiende als<sup>493</sup> Material darstellt gegenüber der reinen Tätigkeit des Geistes, und diese Unauflöslichkeit der beiden Pole ineinander ist in der gesamten Philosophie in gewisser Weise ja auch anerkannt, in der merkwürdigsten Weise bei Hegel, der daraus die sehr paradoxe Lösung gezogen hat, daß der Inbegriff aller Nicht-Identitäten zwischen Subjekt und Objekt, wenn man diese Nicht-Identitäten nur ihrerseits aus einander zu entwickeln vermag, denn doch zu einer solchen Identität schließlich führe.<sup>494</sup> Nun, was ich eigentlich versuche, ist nichts anderes als diesen Gedanken von der Nicht-Identität, dem man sich wohl doch nicht entziehen kann, sehr viel energischer für die Erkenntnis selbst und für ihre Theorie geltend [zu] machen, als das im allgemeinen in einer Erkenntnistheorie geschieht, die ja doch eben als eine Theorie der Erkenntnis gleichsam in permanenter Versuchung steht, nun also die Erkenntnis in dem Sinne zu rechtfertigen, daß gezeitigt wird, daß alle Bedingungen meiner Erkenntnis zusammengenommen eben doch ausreichen, das Absolute ganz und gar zu erkennen, und die in solcher Rechtfertigung dann doch eben in diesen Be-

griff des Absoluten zu einer solchen Identitätssetzung eigentlich übergehen. – Die Konsequenz, die ich Ihnen hier ziehe, ist eine andere, eine von anderer Art, eine, die selbstverständlich ohne die Hegelsche Konzeption nicht zu denken ist, die aber doch dabei des Hegelschen Trostes oder der Hegelschen Versicherung sich begibt, daß schließlich die Totalität aller negativen Bestimmungen, also aller Bestimmungen der Nicht-Identität von Subjekt und Objekt, doch in einer einzigen großen Identität im Absoluten sich löse. In diesem Sinn ist, was ich Ihnen hier vortrage, wenn Sie wollen, Kantischer, als es Hegelianisch ist.

Nun, ich meine also damit folgendes, daß sowohl die Reduktion auf ein raum-zeitliches besonderes Dasein wie umgekehrt auch die Gültigkeit, die Objektivität der Erkenntnis jenseits der Bewußtseinsakte der je einzelnen Individuen beides Momente der Wahrheit, beides Momente der Erkenntnis sind, die man nur in ihrer Vermitteltheit durch einander verstehen kann; die man nur so verstehen kann, wie ich es Ihnen an einzelnen Kategorien in den letzten Stunden dargetan habe, nämlich: daß das eine Moment immer das andere voraussetzt und umgekehrt, daß aber eine absolute Reduktion auf das eine oder auf das andere nicht möglich sei. Nun, Sie werden mich nun fragen, wie ich dazu käme, überhaupt so etwas wie die Allgemeinheit zu unterstellen. Ob in der Bestimmtheit der Einzelsubjektivitäten, von der wir ja gesagt hatten, daß ohne sie der Begriff der Tätigkeit überhaupt keinen Sinn habe, es uns möglich ist, auf etwas Derartiges zu verfallen und davon mehr zu präzisieren, als daß es bloß sozusagen der Inbegriff oder die Summe, oder wie immer Sie es nennen wollen, der einzelnen subjektiven Tätigkeiten sei. Nun, die Antwort, die ich Ihnen darauf zu geben habe, ist die Antwort, die nun das Skandalon sozusagen auf die Spitze treibt und aus der mir denn auch im allgemeinen die heftigsten Vorwürfe gemacht werden, und ich glaube deshalb, Ihnen an dieser Stelle schon etwas eingehendere Analysen schuldig zu sein. Ich glaube nämlich, daß das Einzelsubjekt selber ge-



nauso ein Abstraktum ist, wie ich umgekehrt versucht habe, Ihnen zu zeigen, daß das transzendente Subjekt im Vergleich zu dem empirischen Einzelsubjekt eine Abstraktion ist, die von diesem nicht ganz und nicht mit vollem Recht kann getrennt werden. Ich will damit sagen, daß die Einzelsubjektivitäten, auf welche die Analyse notwendig so verwiesen, wie ich es Ihnen sagte, als ich den Begriff des Gegebenen Ihnen darstellte oder als ich Ihnen das letzte Mal sagte, daß der Begriff vom Subjekt überhaupt jeden Sinnes enträt, wenn er von dem Begriff des Ichs ganz gereinigt ist, ich möchte Sie dazu bewegen, einzusehen, daß dieses sogenannte Einzelsubjekt also immer schon als ein gesellschaftlich vermitteltes zu verstehen ist. Das einzelne Subjekt, von dem die herkömmliche Erkenntnis ausgeht, das ist zwar in gewisser Weise das Nächste, was ich habe, das – wenn Sie so wollen – Unmittelbare, dessen ich mir bewußt werde und das mir selber erscheint; aber diese Unmittelbarkeit selbst ist ein bloßer Trug, den dieses Bewußtsein auf dem Weg, in dem es seiner selbst inne wird, durchschaut; und es ist unter den Leistungen der Hegelschen »Phänomenologie des Geistes« vielleicht die großartigste, daß sie genau diesen Prozeß beschrieben hat, daß die unmittelbare Gewißheit des Subjekts von sich selbst, die es fest in den Händen zu halten wähnt, schließlich sich eben doch erweist als eine vielfältig vermittelte. Wenn Sie schon einmal im Ernst unterstellen – und ich glaube, daß ich Ihnen diesen Nachweis erbracht habe –, daß der Begriff der Erkenntnis, wenn er überhaupt einerseits auf Faktizität und andererseits auf faktisches Denken zurückweist, nicht ohne den Begriff eines voll auch empirisch bestimmten Subjekts durchzuführen ist, dann bedeutet das, daß Sie die Konkretion dieses Subjekts sehr ernst zu nehmen haben; das heißt, daß Sie dieses Subjekt selber [nicht] als ein Abstraktes so auffassen dürfen, wie es die Erkenntnistheorien tun, die zwar immerzu vom »Mein«, »meine Gegebenheiten«, »mir gegeben« reden, dabei aber niemals Rechenschaft [von] diesem »Mir« ablegen, das da vermeintlich das letzte ist. Dazu ist dann eben zu sagen, daß dieses konkre-

te, bestimmte Ich, auf das die Erkenntnistheorie rekurriert, um etwas absolut Sicheres in Händen zu haben, daß [es] selber immer etwas bereits Gesellschaftliches ist, das heißt, daß es, ein solches isoliertes Ich, als raum-zeitliche Faktizität zunächst ja schon im biologischen Sinn nicht unabhängig von anderen Subjekten vorgestellt werden kann, und weiter, daß der Inbegriff seiner sämtlichen geistigen Akte immer zurückverweist nicht sowohl auf seine eigene isolierte Tätigkeit wie auf die gesellschaftliche Arbeit.

Der Begriff der gesellschaftlichen Arbeit gegenüber der bloß individuellen Arbeit spielt hier deshalb eine so hervorragende, eine so zentrale Rolle, weil einzig durch die gesellschaftliche Arbeit, also dadurch, daß die arbeitenden Akte der einzelnen Personen wechselseitig aufeinander abgestimmt sind, damit das Ganze sein Leben erhalten kann, eine Art von Nivellierung, eine Art von Abschleifung, wenn Sie so wollen, [sich] vollzieht, durch die die einzelnen Arbeitsakte und durch die vor allem die Produkte dieser Arbeitsakte, die Dinge, miteinander kommensurabel werden. Also die Allgemeinheit selber, eben jenes logisch Übergreifende und Verpflichtende, das als Objektivität der Erkenntnis unseren bloßen Denkakten gegenübersteht, die hat jedenfalls – ich will mich sehr vorsichtig ausdrücken an dieser Stelle, wo man überall in Fallstricke hineingeraten kann – genetisch also außerordentlich viel zu tun mit dem gesellschaftlichen Vorgang einer gesellschaftlich geregelten, gesellschaftlich bestimmten Produktion, die in der Tat die bloß subjektive Tätigkeit regelt und von der alles und auch die geistige Tätigkeit des Subjekts gewissermaßen einen bloßen Reflex bietet. Das ist zunächst einmal der Grund, warum ich glaube, an dieser Stelle auf gesellschaftliche Arbeit in einem so nachdrücklichen Sinn hinweisen zu sollen. Man kann darüber noch hinausgehen, und ich scheue mich nicht, auch diesen Schritt hier noch zu vollziehen, weil er Ihnen vielleicht an dieser allerkritischsten Stelle erläutert, wie sehr die hier in Rede stehenden Kategorien durcheinander vermittelt sind; wie wenig es erlaubt ist, eine von ihnen als

das Fundament, als das absolut Letzte nun zugrunde zu legen. Ich habe Ihnen eben davon gesprochen, daß die, wie soll man sagen, Allgemeinheit der Logik, der Anwendbarkeit der gleichen logischen Gesetze auf die zunächst ungleichnamigen Gegenstände, welche die Subjekte produzieren, und die ungleichnamigen Subjekte nur dadurch zustande kommt, daß diese Subjekte miteinander in Beziehungen treten, die gewissermaßen einen Generalnenner erfordern; die etwas erfordern, worauf sie, wenn ich so sagen darf, gekürzt werden können, wobei die inkommensurablen Elemente wegfallen und nur die kommensurablen Elemente übrigbleiben. Nun hat dafür in der Tat der gesellschaftliche Akt, der gesellschaftliche Prozeß ein unmittelbares Modell in dem Tauschvorgang. Der Tauschvorgang selber besteht ja darin, daß das, was miteinander getauscht wird, entäußert wird derjenigen Qualitäten, die unvergleichbar sind, und gebracht wird nur auf die Momente, die an ihm vergleichbar sind. Und insofern steckt nun wiederum, wenn Sie wollen, in der materiellen Realität, also in der Reproduktion unseres realen Lebens, bereits der Begriff selber drin; der Begriff selber ist, könnte man beinahe sagen, genauso eine Bedingung der gesellschaftlichen Arbeit, wie umgekehrt er genetisch als ein Abstraktionsprodukt der gesellschaftlichen Arbeit sich selbst verdankt, ohne daß nun die Frage, was in diesem komplizierten Verhältnis das Huhn und was das Ei sei, eigentlich bündig sich entscheiden läßt.<sup>495</sup> Ich möchte noch darüber hinausgehen, indem ich Ihnen sage, daß ja allein durch die Sprache – und ohne Sprache, wenigstens ohne eine Sprache der primitiven Begriffe, ist ja so etwas wie Begriffsbildung und wie Erkenntnis überhaupt nicht möglich – immer schon das gesellschaftliche Moment gegenüber dem Einzelsubjekt vorgedacht ist, mitgesetzt ist und daß demgegenüber, gegenüber dieser Konkretion eines Einzelsubjekts, das vermöge seiner Sprache stets bereits schon Anteil hat an der Intersubjektivität, also an der Gesellschaft, die Versicherung, die einzige Rechtsquelle der Erkenntnis sei der Rekurs auf die Monade, eine bloße Beteuerung, eine ganz

willkürliche Behauptung ist, die einfach an das alte eingroste Vorurteil sich hält, daß das Nächste zugleich das Unmittelbare und das Wahre sei, und die hier eigentlich dogmatisch bei dieser Behauptung stehenbleibt, ohne das Vermitteltsein dieser Unmittelbarkeit selber zu durchdenken.<sup>496</sup> Wenn Sie aber nun wirklich mir bis dahin gefolgt sind, dann glaube ich, ist es auch nicht möglich, den Fortgang des Begriffs an dieser Stelle zu sistieren und etwa zu sagen, man müsse hier bei einem Begriff von Gesellschaft überhaupt stehenbleiben, sondern dieser Begriff der Gesellschaft überhaupt ist ja selber wieder ein bloßes Abstraktum, und Sie müssen also dann schon in konkrete gesellschaftliche, in spezifische gesellschaftliche Bedingungen eingehen, um an die eigentlichen erkenntnistheoretischen Fragen überhaupt heranzukommen.

Was ich hiermit vertrete, das ist der Absicht nach also keineswegs Wissenssoziologie. Indem ich diesen Satz ausspreche, bin ich mir dessen bewußt, daß im allgemeinen, wenn man von einer Sache sagt, sie sei irgend etwas nicht, sie ein schlechtes Gewissen hat und nur verleugnen will, was sie in Wahrheit doch ist. Aber ich glaube mit einigem Recht, daß es sich hier wirklich um etwas anderes handelt als um eine solche bloß reaktive, bloß psychologisch motivierte Verneinung.<sup>497</sup> Die Wissenssoziologie<sup>498</sup> hat ja im allgemeinen einen ganz braven handfesten traditionellen Begriff von Wahrheit und sagt nur, daß sie die Wahrheit oder Unwahrheit einzelner ihr vorliegender Theoreme daran mißt, wie diese Theoreme zustande gekommen sind, und allenfalls kommt sie dann zu der relativistischen Konsequenz, die im allgemeinen übrigens nur eine Behauptung ist und gar nicht wirklich durchgeführt wird, daß, weil ja alles Bewußtsein genetisch an spezifische gesellschaftliche Bedingungen gebunden sei, es so etwas wie objektive Wahrheit überhaupt nicht gäbe, sondern nichts als einen allgemeinen Perspektivismus oder soziologischen Relativismus.<sup>499</sup> Nun, die Intention dessen, was ich hier versuche Ihnen deutlich zu machen im ganzen Bewußtsein der Schwierigkeit der Dinge, um die es sich hier dabei handelt, ist etwas

ganz anderes. Es handelt sich hier nicht darum, daß man die sogenannte Standpunktsbedingtheit einzelner sogenannter Wahrheiten feststellt und daraus irgendwelche negativen Folgerungen über den traditionellen Wahrheitsbegriff ableitet, sondern es handelt sich darum, daß Sie verstehen, daß in Wahrheit selber, also in der Objektivität der Erkenntnis selber das gesellschaftliche Moment als ein wesentliches, als ein zentrales mitenthalten ist. Wenn ich Ihnen einmal sagte, daß im Sinne der Erkenntnistheorie, die ich Ihnen hier entwickle, nicht etwa die Erkenntnis in der Zeit oder nicht die Wahrheit in der Zeit erscheine, sondern die Wahrheit ihrerseits einen Zeitkern habe,<sup>500</sup> so gilt dasselbe auch für die Theorie über das Verhältnis von Wahrheit und Gesellschaft, die ich Ihnen hier vorlege. Nicht etwa ist die Wahrheit als ein Abstraktes in der Gesellschaft, wird von ihr produziert, variiert,<sup>501</sup> abgewandelt, ohne daß ihr eigener Begriff davon eigentlich abhängig wäre, sondern in der Idee der Wahrheit selber ist das gesellschaftliche Moment eben als eine Bedingung seiner Möglichkeit überhaupt enthalten. Das besagt nun zweierlei: Auf der einen Seite nämlich, daß dadurch der Begriff der Objektivität von Erkenntnis nicht, wie es beim Wald-und-Wiesen-Soziologismus der Fall zu sein scheint, durch diese Theorie gelehnet wird, sondern im Gegenteil, es wird hier versucht zu zeigen, daß die Objektivität der Erkenntnis, also unser gesamter Erkenntnisbegriff selbst und unser Begriff von Wahrheit selbst eigentlich Gesellschaft voraussetze; auf der anderen Seite aber ist diese Auffassung weit radikaler mit Rücksicht auf die Gesellschaft als die üblichen soziologistischen Thesen insofern, als man nicht glaubt, daß es hier auf der einen Seite so etwas wie Gesellschaft und auf der anderen etwas wie Wahrheit oder Erkenntnis gibt, und dann diese beiden Momente mehr oder minder äußerlich aufeinander bezieht, sondern daß hier der Versuch gemacht wird, diese beiden Momente wirklich miteinander zu vereinigen, das heißt: das sogenannte genetische Element der Erkenntnis als konkret gesellschaftliches zu fassen und in den Sinn, in den möglichen Sinn von Erkenntnis und

von Wahrheit überhaupt hereinzubringen. Das zum mindesten ist – ich möchte den Mund nicht zu voll nehmen, weil ich nicht weiß, wieweit es mir gelungen ist, Ihnen diese Überlegungen nun wirklich zu übermitteln, die ich hier angestellt habe – die erkenntnistheoretische Intention dessen, was ich Sie hier lehren möchte, und ich wäre froh, wenn etwas davon in Ihr eigenes Bewußtsein nun überginge.

Ich bitte Sie dabei aber nun eines festzuhalten, daß die Kritik am Ersten, die ich vollzogen habe, sich auch bezieht auf das Verhältnis von Gesellschaft und Erkenntnis. Wenn ich Ihnen auseinandergesetzt habe, daß in der Gesellschaft selber, in dem tragenden gesellschaftlichen Verhältnis notwendig ein begriffliches Element innewohnt, dann bedeutet das in der Tat, daß die Vorstellungen einer Art von Materialismus, die den Lebensprozeß der Gesellschaft an sich als vom begrifflichen Element Unabhängiges faßt und den Begriff als einen bloßen Überbau, daß diese Vorstellung dadurch allerdings ebenfalls kritisiert wird; das heißt, daß gezeigt wird, daß der sogenannte reale Lebensprozeß der Gesellschaft als seine Bedingung ebenso den Begriff voraussetzt, wie Begriff, wie Erkenntnis anders denn vermöge eines gesellschaftlichen Substrats überhaupt gar nicht gedacht werden kann. Vor allem möchte ich Sie aber hier davor warnen, den Kurzschluß zu begehen, der in der Interpretation der Theorie, die ich Ihnen hier vortrage und die ja, wie Sie wohl wissen, von Horkheimer und mir gemeinsam entwickelt wird, daß Sie die nun in einer Richtung mißverstehen, zu der gerade die Illusionen der Ursprungsphilosophie, also des Rückgangs auf ein Allererstes, immer wieder verführt. Ich möchte Sie nämlich davor warnen, daß Sie nun sagen: »Ja, nun hat er es nun herausgeholt, er hat also auch ein Urprinzip, und nun von diesem Prinzip aus erklärt er alles, und gerade dieses Prinzip ist doch als ein solches Urprinzip besonders ungeeignet, nämlich das soll die Gesellschaft sein«. Nun, diese Auffassung ist vielleicht schon dadurch eingeschränkt, daß ja der Begriff der Gesellschaft in dem Sinn, in dem er in diesem Argument genannt

wäre, wirklich eine Sache der bloßen Faktizität wäre, während ich versucht habe, Ihnen zu zeigen, daß auch er ein in sich Vermitteltes ist, also eines, das in sich selbst und gar nicht erst von dem erkennenden Betrachter her immer das Moment des Begriffs in sich trägt. Aber ich möchte doch darüber noch wesentlich hinausgehen. Mir liegt überhaupt nichts ferner als die Identifikation der Gesellschaft mit der Wahrheit. Ich wollte Ihnen zwar zeigen, daß die Idee der Wahrheit, ohne die Bezogenheit auf den realen gesellschaftlichen Prozeß und seine Bedingungen überhaupt nicht gedacht werden kann, aber die Begriffe gehen niemals auf in dem, woraus sie hervorgegangen sind oder worauf sie in dieser Weise verweisen, wie ich es Ihnen eben an dem Begriff der Gesellschaft glaube demonstriert zu haben. Denn, wenn das der Fall wäre, dann wäre ja in der Tat die Gesellschaft, ja, ich möchte sagen, selber die Wahrheit, die Gesellschaft wäre damit hypostasiert, und man käme in der Tat sehr nahe jener terroristischen Fassung des Pragmatismus, die darauf hinausläuft, daß alles, was für die Gesellschaft gut ist, eben deshalb auch wahr sei, und was nicht gut für sie ist, schlecht sei; eine These, die auf das Denkverbot und auf das Stillstellen der Erkenntnis in der Tat hinausläuft. Es ist vielmehr das Eigentümliche eben jenes Denkens, das in gesellschaftlicher Arbeit entsprungen ist und ohne gesellschaftliche Arbeit gar nicht vorgestellt werden kann, daß es selber kritisch sich gegen die Gesellschaft wendet, das heißt, daß es an der Gesellschaft nachweist, daß sie ihrem eigenen Begriff, dem, was sie von sich aus zu sein behauptet, eigentlich nicht Genüge tut. Und insofern also, daß jede Erkenntnis, die im emphatischen Sinn Erkenntnis kann genannt werden, den Begriff der bestehenden Gesellschaft transzendiert, indem sie ihn mit seiner eigenen Wahrheit konfrontiert, ist hier das Gegenteil geradezu dessen der Fall, was in der Annahme läge, daß als das letzte und verbindliche Prinzip von Wahrheit Ihnen nun hier die Gesellschaft solle aufgeredet werden. Wenn ich Ihnen gesagt habe, daß die Gesellschaft und der gesellschaftliche Zusammenhang eine notwendige Bedingung

für die Idee von Wahrheit und für jegliche Erkenntnis abgibt, dann könnte ich allerdings mit genau demselben Recht und vielleicht mit noch einem größeren Recht Ihnen sagen, daß darin liegt, daß die Gesellschaft die Unwahrheit sei, und die für manche vielleicht etwas kryptische Umdrehung des Hegelschen Satzes, daß das Wahre das Ganze sei, in die These, das Ganze sei das Unwahre, die ich als Motto von meiner kleinen Arbeit über Hegel mir nun einmal ausgesucht habe, die erklärt sich genau an dieser Stelle.<sup>502</sup>

Nun, darauf können Sie mich fragen, wie es denn nun mit meinem Begriff von Wahrheit überhaupt bestellt sei. Ich möchte Sie hier auf etwas hinweisen, was merkwürdigerweise, ohne daß ich es hätte antizipieren können, als ich diese Vorlesung vorbereitete, gestern abend in dem Vortrag von Herrn Prof. Hans Barth vorkam, den ja vermutlich doch recht viele von Ihnen gehört haben werden, nämlich daß der Wahrheitsbegriff, der hier gemeint ist, gar nicht länger der traditionelle ist, also gar nicht länger der der *adaequatio rei atque cogitationis*,<sup>503</sup> sondern daß der Begriff von Wahrheit, wie ich ihn in den letzten [Überlegungen], nämlich in der Konfrontation der Gesellschaft mit ihrem eigenen Begriff versucht habe zu fassen, daß der darin besteht, daß überhaupt schlechterdings alles, was ist, verstanden wird im Sinne der Spannung oder des Widerspruchs, die zwischen der Existenz des in Rede stehenden Phänomens und des Begriffs besteht, den es von sich hat, oder wenn Ihnen diese Redeweise zu subjektivistisch ist, des Begriffs, unter dem es jeweils erscheint. Und die Differenz, die durch diese Konfrontation hervortritt, also mit anderen Worten, der Nachweis, daß kein Ding seinem eigenen Begriff gerecht wird, diese Differenz, dieses Negative ist überhaupt die einzige Form, in der wir der Wahrheit innwerden können, wenn wir nicht ein Endliches verabsolutieren, wenn wir nicht ein Bedingtes hypostasieren wollen.<sup>504</sup> Und eben dieses Verfahren nun, das ich Ihnen damit charakterisiert habe, das ist in der Tat der Kern dessen, was man mit einem dialektischen Verfahren überhaupt bezeich-



nen kann. Also wenn Sie noch einmal eine Sekunde das aufnehmen, daß auf der einen Seite die Wahrheit als eine gesellschaftlich vermittelte muß gedacht werden, daß aber auf der anderen Seite die Gesellschaft ihrem eigenen Begriff, nämlich dem Begriff der Gerechtigkeit, nicht kann gerecht werden, dann würde die Wahrheit eben genau darin bestehen, daß dieser Nachweis nicht abstrakt, nicht von außen her der Gesellschaft vorgehalten wird, etwa von einer fertig bezogenen abstrakten Utopie her, sondern daß die Gesellschaft, dadurch, daß sie mit ihrem eigenen Begriff von Gerechtigkeit, wie sie ihn, wie man so sagt, als Ideologie hat, konfrontiert wird, daß daraus, aus dieser Bewegung, ihre Unwahrheit hervorgeht, und daß eigentlich in der Bewegung dieser Begriffe, in diesem Übergang des Begriffs, und schließlich allerdings auch in der Richtung einer Praxis, die darüber hinausmöchte, so etwas wie Idee von Wahrheit eigentlich sich konstituiert.<sup>505</sup> Ich möchte nun das nächste Mal zunächst auf den Soziologismusstreit und den Vorwurf des Soziologismus doch noch etwas näher eingehen, nachdem ich heute, was dazu zu sagen ist, mehr thesenhaft formuliert als eigentlich Ihnen ausgeführt habe, werde dann versuchen, weiter das Problem der Vermittlung an der eigentümlichsten Leistung der Vernunftkritik, nämlich der transzendentalen Ästhetik, Ihnen darzulegen.

### 23. VORLESUNG

13. 2. 1958

Da mir sehr daran gelegen ist, daß die Dinge, auf die ich in der letzten Stunde hingewiesen habe, Ihnen wirklich sehr deutlich werden, und da es sich hier doch um die entscheidenden Resultate dieser Vorlesung handelt, also eigentlich um das, was ich Ihnen zur Theorie der Erkenntnis wirklich übermitteln möchte, so gestatten Sie mir vielleicht, daß ich doch auf das Problem Gesellschaft und Erkenntnis noch einmal eingehe. Vielleicht erinnern Sie sich daran, daß ich Ihnen gesagt habe, es sei nicht die Intention dessen, was ich Ihnen entwickelt habe, anstelle der Erkenntnistheorie eine Art von Wissenssoziologie zu setzen, und es sei nicht die Intention der Einbeziehung des gesellschaftlichen Moments in die Theorie der Erkenntnis, nun die Erkenntnis zu relativieren in dem Sinn, daß es halt also keine absolut gültige Erkenntnis gäbe, sondern daß diese, etwa wie es in der Theorie von Vilfredo Pareto ausgesprochen ist, daß die Erkenntnis überhaupt sich im wesentlichen nach Triebkomponenten oder nach Interessenlagen von Individuen oder von Menschengruppen richte und als ob ihr unabhängig davon eigentlich gar keine Geltung zukomme. Im übrigen eine These, die sich ja in sehr merkwürdigem, undialektisch unaufgelöstem Widerspruch befindet zu dem gleichzeitig von Pareto erhobenen Anspruch, die Soziologie und zumal die Lehre von den Bewußtseinsinhalten ihrerseits auf den Standpunkt einer strengen objektiven Wissenschaft zu erheben, aber dies nur nebenbei.<sup>506</sup> Nun, der Einwand, der im allgemeinen erhoben wird von der orthodoxen Philosophie aus, ist der, daß durch die Einbeziehung von Gesellschaft und vor allem durch den entscheidenden Übergang des sogenannten Produktionsprozesses des Geistes auf den gesellschaftlichen Produktionsprozeß, also auf die gesellschaftliche Arbeit, eigentlich ein ὕστερον πρότερον begangen würde, das heißt also, daß das, was durch die Analyse der Erkenntnis überhaupt erst begründet werden soll, nämlich eine

Objektivität, wie es die Gesellschaft darstellt, nun ihrerseits zur Bedingung dessen gemacht werde, was sie erst begründen soll, so daß also gleichsam das Resultat einer Erkenntnistheorie auf diese Weise erschlichen sei.<sup>507</sup>

Nun, es ist nicht meine Absicht, der Form nach hier gegen diese Argumentation zu polemisieren, und zwar einfach deshalb nicht, weil ich glaube, daß man die Fragestellung, mit der wir es hier zu tun haben, überhaupt dann verfehlt, wenn man dabei das Modell eines Ersten und eines davon Abgeleiteten dabei zugrunde legen will. Es ist meine Absicht also nicht etwa, das Verhältnis von Constitutum und Constituens einfach umzudrehen und Ihnen das, was man Ihnen bisher als Constitutum präsentiert hat, nun als Constituens aufzuschwatzen, und umgekehrt; sondern der Sinn der Betrachtung, die wir durchführen, ist genau der, diese Scheidung selber, also die Reduktion überhaupt eines inhaltlichen, konkret Bestimmten wie der Gesellschaft auf ein bloß Formales wie die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis, zu kritisieren. Nun, das Motiv aber und das, worauf es ankommt, daß Sie es wirklich verstehen, wenn Sie diese Wendung, wenn ich ohne Unbescheidenheit von einer solchen radikalen hier reden darf, wenn Sie diese Wendung, diese sehr prinzipielle Wendung allerdings wirklich verstehen wollen, ist das, daß die Rückbezogenheit der Faktizität der realen Welt, in der wir leben, und die wechselseitige Bezogenheit zu<sup>508</sup> der Welt des Begriffs, der Welt also der Bedingungen der Erkenntnis – daß die Beziehung dieser beiden Momente aufeinander nicht dogmatisch erfolgt ist; also nicht so, daß etwa ein naiver Realismus stipuliert wurde und dann gesagt wurde: Nun ja, die Realität geht allem anderen voran, und unser Erkenntnisvermögen ist nichts anderes, als daß es spiegelbildlich sich dieser Realität anpaßt. Eine solche Argumentationsweise, wie Sie [sie] etwa in dem sogenannten Antiidealismus verkörpert finden, den man in den Staaten des Ostblocks unter dem Namen Materialismus verkündet, bliebe tatsächlich hinter der Erkenntnis zurück, wäre ein bloßer Rückfall in Dogmatismus, denn sie

würde unterschlagen, daß in der Tat alles Wissen von der Realität und die Realität selber ja wesentlich vermittelt ist durch unsere Erkenntnis und durch die Bedingungen unserer Erkenntnis.<sup>509</sup> – Der springende Punkt, wenn ich Ihnen das also wirklich einmal formal operativ anzeigen darf, der springende Punkt in den Betrachtungen, die wir im Augenblick anstellen, ist also der, daß nicht etwa die Hierarchie umgekehrt wird, daß nicht etwa gesagt wird, in einer äußerlichen Weise, Realität geht dem Erkennen voran, so wie der Idealismus sagt, die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis gehen der Realität voran, sondern daß ich versuche [darzutun] – und ich möchte Sie vor allem dazu bringen, daß Sie diese Intention, die Intention dieses Versuchs wirklich scharf verstehen –, daß die Analyse des Erkenntnisvermögens selbst, der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis darauf führt, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis als ein von allem Faktischen Abgelöstes nicht die zulänglichen Bedingungen von Erkenntnis sind, sondern daß sie ihrem eigenen Sinn nach, nach dem befragt, was sie selber von sich aus sagen, immer ebenso zurückverweisen auf die Realität – wenn Sie mir in dieser etwas breiten Diskussion dieses Wort einmal durchgehen lassen –, wie umgekehrt die Realität immer nur begriffen werden kann als eine vermittelte. Mit anderen Worten also, der Versuch, über die idealistische Erkenntnistheorie hinauszugehen und der idealistischen Erkenntnistheorie eine entgegensetzen, in der nicht mehr Identität und schließlich nicht mehr die Vorherrschaft des Geistes behauptet wird, ist eine Methode der immanenten Kritik; und wenn Sie verstehen wollen, was unter Dialektik zu verstehen, was Dialektik sei, wenn Sie sich einmal nicht an das Schema der Triplizität<sup>510</sup> oder an den Begriff der bestimmten Negation<sup>511</sup> oder an alle diese in der Hegelschen Philosophie enthaltenen Einzelbegriffe halten wollen, das ist eigentlich nun gar nichts anderes, als daß der Übergang in ein anderes Genus des Denkens,<sup>512</sup> oder der Ausbruch aus der Sphäre der Immanenz erfolgt nicht durch die willkürliche Setzung jenes anderen, sondern durch

die immanente Kritik der These, welche sich selbst als die jedem Ausbruch entgegengesetzte versteht. Mit anderen Worten also, ich suche zu der Einführung der gesellschaftlichen Kategorie, und das ist der Unterschied von der Wissenssoziologie und dem Soziologismus, nicht zu gelangen, indem ich dabei kausale Beziehungen supponiere, kausale Beziehungen voraussetze – das in der Tat wäre etwas, wozu die erkenntnistheoretische Analyse, solange sie eine solche verbleibt, nicht ermächtigt ist –, sondern ich suche in den Kategorien der Erkenntnistheorie selber durch deren Analyse, indem ich sie gewissermaßen unters Mikroskop nehme, eben jene Momente der gesellschaftlichen Realität als ihren eigenen Sinn zu entdecken, der im allgemeinen als ein bloß Abgeleitetes begriffen wird, und ich komme damit zu der Konsequenz, daß das Verhältnis von Bedingtem und Bedingendem reziprok ist, mit anderen Worten also, daß die Zurückführung auf ein abschlußhaft erstes Prinzip überhaupt nicht verstattet wird, sondern daß anstelle einer solchen Zurückführung auf ein erstes Prinzip die Erkenntnis es zu tun hat mit Konstellationen von Elementen, die sie aufzulösen hat in ihre einzelnen Momente, aber zugleich doch wieder in ihrer Aufeinanderbezogenheit zu fassen,<sup>513</sup> anstatt nun das eine auf das andere zurückzuführen. Und ich glaube, die eigentliche Schwierigkeit liegt wirklich an der Stelle.

Ich glaube, Sie machen sich – und niemand, der nicht durch seine Überlegungen zu den Dingen genötigt worden ist, die ich im ganzen Bewußtsein der Schwierigkeit, das auszudrücken, versuche Ihnen darzustellen, kann das so recht nachfühlen –, wir machen uns von der Suggestion eines Denkens, das glaubt, irgendwie immer ein Erstes, eine Art rex-Titel,<sup>514</sup> einen absoluten Ursprung angeben zu müssen, schlechterdings keine Vorstellung.<sup>515</sup> Das ganze abendländische Denken ist von einer unendlich frühen Phase an von diesem Moment beherrscht, und wenn Heidegger irgendwie bezeichnet hat, daß man diesen ganzen Trend gleichsam umkehren muß, daß da irgendein ψεύδος, ein Moment der Täuschung, in dieser

gesamten, lassen Sie mich einmal so sagen, abendländischen Metaphysik enthalten ist, dann bin ich allerdings darin mit ihm einer Ansicht, nur daß die Konsequenz, die ich daraus ziehe, eine entgegengesetzte ist.<sup>516</sup> Und was man gewöhnlich so mit Materialismus bezeichnet, ist darin von dem, was man gewöhnlich Idealismus bezeichnet, eigentlich gar nicht unterschieden, sondern es setzt ebenfalls abschlußhaft irgendein derartiges Denkprinzip, wie es ja die Materie ist, eigentlich als das tragende und absolute allen anderen zugrunde und verfällt dadurch der Form nach eigentlich selber wieder eben jenem Idealismus, den es seinem Inhalt nach bestreitet. Das also ist ungefähr die Situation, die, ich möchte sagen, strategische Situation, in der ich mich befinde, an der Stelle, wo die Überlegungen einsetzen, die ich Ihnen in der letzten Stunde vorgetragen habe und die ich unter einem anderen Aspekt nun doch noch einmal mit Ihnen gern besprechen möchte.

Zunächst also scheint mir, daß der in allen idealistischen Philosophien Ihnen implizit gegebene Ausgang von meinem sogenannten Bewußtsein und seinen sogenannten Tatsachen in der verschiedensten Hinsicht problematisch ist. Zunächst will ja dieser Ansatz in dem Rekurs auf mein Bewußtsein eigentlich ein absolut Unmittelbares, absolut Gewisses haben. Aber indem mein Bewußtsein bereits durch das Possessivpronomen »mein« als ein spezielles individuiertes charakterisiert wird, ist es darin implizit bereits von anderen Bewußtseinen unterschieden.<sup>517</sup> Die Rede von meinem Bewußtsein hat überhaupt keinen Sinn, wenn nicht in ihr zugleich enthalten ist, daß es ein anderes als mein Bewußtsein, Ihr Bewußtsein, unser Bewußtsein eben auch geben kann. Und bereits in dieser Sprachform ist ausgedrückt die Zufälligkeit, die Kontingenz dessen, daß ich nun gerade von dem durch die Partikel mein und nicht durch die Partikel dein Bewußtsein Bezeichneten ausgehe, denn daß mir mein Hemd, wie das Volk das sagt, näher ist als mein Rock, das sagt an sich noch gar nichts darüber, ob nun das Hemd oder der Rock das wärmere Kleidungsstück sei, während das ψεύδος, das hier vorliegt, immer

das ist, daß das dem je Zufälligen, Fragenden Näherliegende eben als das Näherliegende auch die größere Bürgschaft seiner Wahrheit in sich führe. Das ist aber nun nur deshalb problematisch, weil anstelle meines Bewußtseins ebenso ein anderes treten könnte. Denn wenn man die idealistischen Erkenntnistheorien sich genau ansieht – und man soll ja fair sein, man soll ja versuchen, auch als Erkenntnistheoretiker anständig zu sein, eine Art geistiger Moral zu bewahren, wenn das auch etwas schwierig ist, gerade dem erkenntnistheoretischen Denken gegenüber –, so spürt man da auf, daß auch die Erkenntnistheoretiker diese Substituierbarkeit von ›Mein‹ und ›Dein‹ unterstellen. Der Erkenntnistheoretiker, der etwa schreibt: ›Ich finde in meinem Bewußtsein zunächst einmal sinnliche Daten, und dann finde ich sie verknüpft‹, oder irgendeinen derartigen Satz, wie Sie ihn in den Erkenntnistheorien finden, der setzt ja natürlich dabei voraus, daß das ›Mein‹, das er dabei gebraucht, von jedem Leser durch sein ›Mein‹ ersetzt werden kann, daß also mit anderen Worten der Ausgang von seinem je individuellen Ich durch das je individuelle Ich eines Lesers und damit tendenziell eines jeglichen anderen ersetzt werden kann, worin bereits streng genommen der monadologische Anspruch überschritten, eigentlich selbst annihiliert ist, den diese Art von Schriften machen.<sup>518</sup> Deshalb möchte ich also dieses Moment der Zufälligkeit des Ausgangs von dem je eigenen Ich gar nicht so sehr belasten, nämlich deshalb, weil die monadologischen Denker [ihn] zwar pompös verkünden, aber selber gar nicht so sehr strikt durchhalten.

Was mir dabei wichtig erscheint, das ist ein anderes, daß nämlich ein jeder Sinn der Rede von meinem Bewußtsein, ob dieser Sinn nun das Bewußtsein von mir ist, der ich das sage, oder ob nun Herr Mangold,<sup>519</sup> wenn er es hört, sein Bewußtsein substituiert – wenn er dem, was ich eben sage, zuhören sollte, wenn er sich nicht schon allzu sehr langweilt, weil er es schon zu oft gehört hat nämlich –, das, was mir dabei das viel Wesentlichere erscheint, das ist dieses: daß jedes derartige bestimmte einzelmenschliche Bewußtsein, wie es

der Rekurs auf die Unmittelbarkeiten der Erkenntnistheorien ja nun einmal voraussetzt, eigentlich immer bereits der Rekurs auf ein in dem Raum und in der Zeit individuiertes Bewußtsein ist.<sup>520</sup> Auch wenn Sie die volle Person dabei, wie Husserl sagen würde und wie man heute in Deutschland wohl allgemein sagt, ausklammern würden, also wenn Sie dieses Bewußtsein als ein reines von seinem physischen Träger Unabhängiges denken würden, dann bliebe es, damit überhaupt jene Unmittelbarkeit, von der hier ausgegangen werden soll, erhalten bleibt, doch immer noch ein in Raum und Zeit individuiertes spezifisches Bewußtsein, eben selbst auch ein zeitliches Bewußtsein, weil ja anders jener Zusammenhang seiner Bewußtseinstatsachen gar nicht begriffen werden könnte, auf dessen Analyse eben die Erkenntnistheorie nun einmal abzielt. Dadurch ist aber bereits etwas von ungeheurer Konsequenz gesagt, daß nämlich die bloße Analyse dessen, was angeblich der absolute Ausgang der Erkenntnis ist, nämlich die Monade als ein reines Denken seinem eigenen Sinn nach, ein in gewisser Weise Räum- und Zeitliches, in gewisser Weise ein Individuiertes ist; daß also das, was hier als die absolute Bedingung der Erkenntnis, als das absolute Constituens vorgestellt wird, im Grunde selbst immer zugleich und notwendig auch bereits schon das ist, was es eigentlich erst konstituieren soll, denn ein anderes als ein bestimmtes, als ein ganz spezifisches, in der Zeit verlaufendes, geordnetes Bewußtsein kann so etwas wie Gegebenheiten, wie Tatsachen des Bewußtseins als seinen Inhalt gar nicht haben, aber als ein solches in der Zeit Geordnetes und Konstituiertes eben ist es selber, auch wenn man von seinem Körper und allen möglichen anderen Bedingungen noch so sehr absieht, immer bereits, wie der späte Husserl sehr scharfsinnig einmal selbst von dem am reinsten reduzierten psychologischen Ich gesagt hat, eigentlich ein Stück Welt.<sup>521</sup> Auch mein Bewußtsein, unter Absehung seiner scheinbaren Raum- und Zeitelemente, in dem Augenblick, in dem ich es aus dem Zusammenhang seiner Bewußtseinsakte befreie, ist bereits ein Stück Welt und ist insofern nicht tauglich, die Welt,



das Sein der Welt also eigentlich zu begründen. Damit hängt in der Tat nun zusammen das unbeschreiblich Enge und Zufällige, das diesem Ausgang der Philosophie von der sogenannten Monade eigentlich anhaftet, das wirkliche Subjekt des Denkens ist eben gar nicht dieses monadologische je eigene Subjekt, sondern alle seine Inhalte, alles das, was es überhaupt in sich hat, das geht bereits über es hinaus; es gibt keinen Inhalt dieses isolierten, monadologischen Subjekts, der nicht in irgendeiner Weise auch immer bereits zugleich ein gesellschaftlicher Inhalt wäre, und der Glaube, daß diese Monade nun das Letzte sei, dieser Glaube ist ein Schein, dieser Glaube ist eine Illusion.

Nun, meine Damen und Herren, Sie werden mich an dieser Stelle, und ich glaube mit sehr großem Recht, fragen, wie es denn dann zu erklären sei, daß angesichts dessen, daß die Argumente gegen den monadologischen Ausgangspunkt der Philosophie, die ich glaube Ihnen einigermaßen entwickelt zu haben, wie es dann möglich ist, daß trotz allem das Denken so unendlich zäh daran festhält, und daß immer wieder Philosophen kommen, die eigentlich glauben, wenn sie sich an das Nächste, das ihnen Unmittelbare halten, damit das zweifelsfreie Gewisse zu haben und gewissermaßen einen Ausgangspunkt gewonnen zu haben, dem gegenüber auch die Gesellschaft ein Sekundäres sein soll, obwohl wir doch in Gottes Namen wirklich nicht hinter die Einsicht des Aristoteles zurückfallen sollten, daß wir ein ζῷον πολιτικόν sind,<sup>522</sup> das heißt, daß wir bereits als Lebewesen, bereits in unserem monadologischen Wir-selber-Sein immer zugleich ein gesellschaftliches Sein haben.<sup>523</sup> Ich glaube, daß es mindestens so wichtig ist, wie durch die immanente Analyse, wie ich versucht habe, sie Ihnen zu entwerfen, diesen monadologischen Standpunkt seinem eigenen Sinn nach zu sprengen, zu verstehen, wieso es zu ihm eigentlich kommt. Und die Antwort darauf, würde mir nun allerdings erscheinen eine gesellschaftliche Antwort zu sein, nämlich daß diese Monade als das Letzte ein gesellschaftlich notwendiger Schein sei. Damit will ich

sagen, daß die Gesellschaft ebenfalls in ihrer in einem weitesten Sinn bürgerlichen Form, also die Tauschgesellschaft, sich ja dadurch erhält, daß einzelne Momente in eine Beziehung zueinander treten, in der sie zu dem Ganzen kommen, gerade dadurch, daß sie sich monadologisch auf sich beschränken. Die klassische liberale Theorie hat das ja, wie Sie wissen, in der Ökonomie so ausgedrückt, daß, wenn jedes Individuum in der Wirtschaft nur seinen eigenen Vorteil konsequent verfolgt, dabei in der Tat dann auch das Beste der gesamten organisierten Gesellschaft erfolge, und es ist sicherlich kein Zufall, daß die ernstesten und eingreifendsten Bedenken an der monadologischen Philosophie eigentlich sich anmelden in einem Stadium, in dem genau jene Voraussetzung auch der liberalen Ökonomie für uns alle doch zum mindesten sehr verdächtig, sehr fragwürdig geworden ist.<sup>524</sup> Nun ist es offenbar so, daß innerhalb dieser Struktur sich wirklich jedes einzelne Individuum so in sich selbst verbeißen muß, mit solchen Zähnen das je Eigene festhalten, so sehr seine eigenen endlichen und bedingten Interessen als die absoluten setzen muß, um sie überhaupt nur verfolgen zu können,<sup>525</sup> daß daraus mit einer Art von Zwangsläufigkeit, die nun allerdings noch zu analysieren bliebe und bei der gerade der Theorie von der Gesellschaft unendlich viele Vermittlungen noch fehlen, daß auf diese Weise dann schließlich dieser Überbau, diese Ideologie zustande kommt, daß dieses je einzelne Individuum nun auch metaphysisch oder ontologisch oder als Träger von Erkenntnis das absolut Letzte und das absolut Tragende sei. Wenn ich nun gesagt habe oder wenn ich versucht habe, Ihnen durch eine Analyse die innere Unmöglichkeit der Unterstellung dieser Monade als des Unmittelbaren in der Erkenntnistheorie zu zeigen, dann hat das zugleich auch selber wieder seine gesellschaftliche Seite, nämlich daß das Individuum, das als ein vergesellschaftetes, als ein wirtschaftendes Individuum nur seine je eigenen Interessen verfolgt, dabei ja in Wirklichkeit, da es abhängig ist von den gesellschaftlichen Bedingungen seiner Gesamtexistenz, also ebenso abhängig von dem Stand der Pro-

duktivkräfte wie von den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen, in denen es lebt, daß also, sage ich, diese Autonomie von ihm oder diese Autarkie von ihm, dieses In-sich-selber-Sein ein bloßer Schein ist. Die Nationalökonomie, auch in ihrer liberalsten Gestalt, hat, wie ich mir unterdessen habe sagen lassen, ihre ursprüngliche Fiktion des Robinson,<sup>526</sup> der ihr Lieblingsmodell war, längst aufgegeben.<sup>527</sup> Die Erkenntnistheorie aber scheint auf dem Standpunkt dieses beliebten Kinderbuches eigentlich auch heute noch zu stehen und sich immer noch vorzustellen, daß die Erkenntnis auf eine ähnliche Weise zustande komme<sup>528</sup> wie die Einrichtung des Robinson, wobei man nur sagen muß, daß selbst der gute alte Defoe immer noch ein tieferer Denker war als die Monadologen von heutzutage, weil er wenigstens gewußt hat, daß die Einrichtung, die er auf seiner Insel aufbaut, doch sehr aus Strandgut besteht, das er von einem untergegangenen Schiff gerettet hat, so daß also selbst seine scheinbar absolut monadologische Verhaltensweise noch als eine vergesellschaftete sich selber auslebt, ganz zu schweigen davon, daß er auf die Dauer sein Leben nur dadurch erhalten kann, daß er den armen Wilden,<sup>529</sup> der ihm in die Hände fällt, entsprechend ausbeutet. Nun, soviel zu Robinson und der Frage der Monadologie. Aber, wie gesagt, diese Erwägungen sind dem heute noch immer allgemein geltenden erkenntnistheoretischen Modell offenbar durchaus fremd. Wenn aber dieses An-sich-Sein der gesellschaftlichen Monade sich im gesellschaftlichen Prozeß als ein Schein erweist, wenn es sich erweist, daß noch der Robinson ein gesellschaftlich vermitteltes Wesen selbst auf seiner Insel ist, dann wäre ja auch wohl damit hinlänglich erklärt, daß die scheinbare Unmittelbarkeit des monadologischen Ausgangspunktes der Philosophie nichts anderes ist als eine ihr selbst unbewußte Vermittlung, und die ihrer selbst unbewußte Vermittlung – die Vermittlung, die zwar geübt wird, aber sich selber nicht durchschaut – bildet überall Schwielen des Bewußtseins; wo immer sie vorkommt, da haben wir es mit Fetischisierungen zu tun, da haben wir es damit

zu tun, daß wir ein Gemachtes anbeten, daß wir ein Gemachtes so ansehen, als ob es ein Stück reiner und ursprünglicher Natur sei.

Nun, soviel zum monadologischen Ausgangspunkt. Das, was ich Ihnen hier gesagt habe, müssen Sie nun aber zusammen nehmen mit der Kritik an der Hypostasis des allgemeinen Bewußtseins an sich, also mit der Hypostasis des reinen Geistes, der einer jeglichen Beziehung auf ein solches monadologisches Einzelwesen, auf dieses Stück Welt, das da Ich heißt, entäußert wäre. Ich habe Ihnen in der vorigen Stunde gezeigt,<sup>530</sup> daß, wieweit man auch in der Abstraktion gehen mag und wie selbständig auch die Gebilde der Abstraktion werden mögen gegenüber dem, wovon sie abstrahiert sind, trotzdem sie sich nicht derart verabsolutieren lassen, nicht derart verselbständigen lassen, daß man etwa einen Begriff vom Ich bilden dürfte, der mit unseren tatsächlichen Ichern, also mit den irgend in Raum und Zeit individuierten Einzelpersonen, welche da dann erkenntnistheoretisch unter dem Namen der Monade verklärt werden, gar nichts mehr zu tun hat. Sie finden also hier – und das ist wohl die für den inneren Ansatz entscheidende Erwägung –, daß die Reduktion auf ein ὑποκειµενον, auf ein Letztes, Tragendes, an den beiden Polen gleich problematisch gerät; daß also auf der einen Seite ein allgemeines Element der Erkenntnis zwar notwendig ist, um Denken überhaupt zu erlauben – ich werde über den Wahrheitsgehalt dieser Allgemeinheit Ihnen sogleich noch ein paar Worte sagen –, und daß umgekehrt es auch notwendig ist, daß man den Rekurs auf ein individuelles Sein vollzieht, daß aber weder das eine noch das andere Moment verabsolutiert, daß sie beide nicht zu einem Letzten gemacht werden können.<sup>531</sup>

Die herkömmliche Erkenntnistheorie macht nun eigentlich das, daß sie beides zugleich [setzt],<sup>532</sup> sie lebt eigentlich davon, daß sie unvermittelt, unmittelbar diese beiden einander polar entgegengesetzten Momente in eins setzt, das heißt, daß sie so tut, als ob das je individuelle monadologische Einzelbewußtsein, von dem die Erkenntnistheorie auszugehen

hat, und die logische Allgemeinheit unmittelbar ein und dasselbe wären; und durch diese unmittelbare Identifikation dieser beiden Momente vermag sie es dann mehr oder minder elegant, sämtliche Schwierigkeiten in der Beziehung von Subjekt und Objekt zu meistern. Das, was dagegen zu sagen ist, ist eben nun aber nichts anderes, als daß diese beiden Momente eben nicht unmittelbar eins sind, das heißt, daß weder die Monade reiner Geist ist noch daß umgekehrt der reine Geist, der reine Begriff unmittelbar eins ist mit dem bestimmten Geist, von dessen Analyse ich ausgehen kann, sondern daß sie jeweils auf das andere Prinzip als ein Notwendiges verweisen und in Gestalt dieser Dualität eben anzeigen, daß sie den Rekurs auf eine jegliche Immanenz, mag es nun die Immanenz meines individuellen Bewußtseins oder mag es die Immanenz eines alles in sich befassenden allgemeinen Geistes sein, gleichermaßen eigentlich nicht dulden, sondern daß sie nur in ihrer antithetischen Bezogenheit aufeinander, in ihrer Spannung gegeneinander begriffen werden können. In dieser Spannung also machen sie, eben weil sie nicht identisch miteinander sind, Momente aus, sie lassen sich nicht ohne weiteres in eins setzen, aber zugleich sind diese Momente doch auch wiederum nicht voneinander abzuspalten; diese Momente sind nicht ihrerseits wieder nach der einen oder anderen Seite als Absoluta zu setzen, und auch nicht einmal ihre Einheit, nicht einmal ihre Identität ist als absolut zu setzen, sondern nur ihre Spannung. Ich glaube, das letztere ist besonders wichtig, denn das vom Ursprungswahn besessene Denken könnte ja auf die Idee verfallen – und ich glaube, ich traue ihm nichts Böses zu, wenn ich sage, daß es wirklich auf diese Idee immer wieder verfällt –, es könnte auf die Idee verfallen, zu sagen: ›Na ja, aber schließlich dann, ein Absolutes hast du doch auch, nämlich dieses Absolute ist dann das Prinzip der Dialektik oder das Prinzip der immerwährenden Vermittlung.‹ Ich merke an dem Lächeln auf den Gesichtern von einigen von Ihnen, daß Sie in der Tat auf diesen Einfall auch schon selber gekommen sind, aber wenn Sie an diesen Einfall sich festmachen, dann haben

Sie, verzeihen Sie diesen Verdacht, eigentlich immer noch nicht ganz verstanden, was ich mit fürchterlichen Schwierigkeiten und deshalb mit einer so makabren Umständlichkeit versuche Ihnen heute zu übermitteln, nämlich eben gerade, daß es nicht darauf ankommt, ein solches letztes Prinzip zu nennen. Sie können deshalb auch nicht die Dialektik oder die Spannung oder irgend so etwas als ein letztes Prinzip zugrunde legen, weil sie selber ja auch nur einen Sinn hat in bezug auf die in ihr enthaltenen Momente, ja sogar weil man nur von einer Befähigung oder einer Spannung reden kann, wenn in ihr zugleich auch die Idee eines Festen oder eines Unmittelbaren mitgedacht ist.

Ich habe Ihnen hier mit der bekannten zersetzenden Kritik sehr viel Unfreundliches über den Begriff der Unmittelbarkeit gesagt, es ist aber dabei zugleich doch auch zu sagen, daß doch der Begriff der universalen Vermittlung seinerseits gar keinen Sinn gibt, wenn in ihm nicht der Sinn von einem Unmittelbaren doch auch wieder mitgedacht ist, wie er in der Tat in der Hegelschen Philosophie vorkommt in der sehr genialen These von Hegel, daß gleichsam auf jeder Stufe des Bewußtseins als ein neu vergegenständlichtes und damit in gewisser Weise erneut wiederum anschauliches Unmittelbarkeit wieder sich herstellt,<sup>533</sup> so daß in diesem Sinn auch die Anschaulichkeit von Geistigem, also kategoriale Anschauung,<sup>534</sup> als ein Moment dieses Prozesses, nämlich als das zur zweiten Natur Werden des Gewordenen, dessen, was bloß These ist, eigentlich enthalten ist.<sup>535</sup>

Schließlich aber ist deshalb zu sagen, und damit möchte ich diese Betrachtungen eigentlich abschließen, daß auch das Ganze, die Dialektik als solche, nicht, wie es denn doch bei Hegel geschehen ist – und das ist die Schwelle der Philosophie, deren eine Seite ich hier Ihnen zu geben versuche, gegenüber der Hegelschen Philosophie –, daß auch das Ganze oder die Dialektik kein Absolutes sei, denn auch dieses Ganze – und an dieser Stelle, würde ich denken, kommt nun wirklich wieder unser guter alter Kant gegen die Hegelsche Philosophie

zu Ehren –, auch dieses Ganze der Dialektik ist uns ja nicht positiv gegeben. Wir haben nicht die Dialektik so vollständig, daß in ihr in der Tat so etwas wie die Einheit oder die Versöhnung ihrer Momente erreicht wäre, sondern sie ist offen, sie ist gewissermaßen eine Fragefigur, und das eben in dieser Offenheit – als eines unsere Erkenntnis regulativ Bestimmenden, aber nicht etwa dieser Erkenntnis als ein positives Prinzip Zugrundeliegendes, auch nicht Verabsolutiertwerden – ist das, was ich gemeint habe mit dem mir oft vorgeworfenen Satz, daß das, was überlebt, das, was bleibt, eigentlich nichts anderes ist als die bestimmte Negation,<sup>536</sup> das heißt also eine Verhaltensweise des Geistes, eine Verhaltensweise des Bewußtseins, in der alle diese Momente als notwendige Momente der Bewegung des Geistes zwar festgehalten, zwar ergriffen sind, worin aber trotzdem der Anspruch der Absolutheit nicht so gestellt ist wie in dem Denken von Hegel, das eben doch darin den Begriff des Geistes außerordentlich ernst nimmt, daß alles, was da ist, in seiner Totalität, das heißt in der Totalität seiner Negationen, sich als identisch, nämlich eben als der Begriff selber eigentlich erweist.

Lassen Sie mich dem nun noch ein paar Worte hinzufügen über die Begriffe des Absolutismus und des Relativismus. Ich kann Ihnen vielleicht nicht deutlicher zeigen als an dieser Stelle, daß die Theorie, die ich versuche Ihnen zu entwickeln, ihrerseits nicht etwa eine relativistische Theorie ist. Denn es ist nicht etwa so, daß dadurch etwa die Geltung der logischen Grundsätze eingeschränkt würde, daß ich etwa einen Unsinn behaupten würde, wie man ihn zu Zeiten in Rußland wohl von sich gegeben hat, daß es etwas wie eine bürgerliche Mathematik gebe, die ja nun in der Tat an die arische Mathematik ganz ungemein erinnert. Es wird durch die Erwägungen, die ich Ihnen angestellt habe, die Geltung etwa der Mathematik oder überhaupt die Geltung von objektiver Wissenschaft in gar keiner Weise eingeschränkt, nur wird dabei gesagt, daß diese Objektivität selber eine entspringende sei, der Gedanke der Objektivität überhaupt erst ein in der Ver-

dinglichung der Objektivität der Welt entsprungener [sei]. Und man könnte es paradox so formulieren: Während es in der Tat ganze Bereiche von absoluter Erkenntnis gibt, sind auch diese Bereiche absoluter Erkenntnis nicht zu verabsolutieren, das heißt, sie sind nicht so zu nehmen, als ob sie ein Ansich-Seiendes wären, sondern ihre eigene Absolutheit oder ihre eigene Objektivität ist ihrerseits auch nur ein Moment, ein allerdings notwendiges Moment auf der Bahn des sich entfaltenden Bewußtseins. Ich glaube, daß der Satz, den Nietzsche einmal formuliert hat, daß man mit Pfefferkuchenausdrücken wie Optimismus und Pessimismus Schluß machen solle,<sup>537</sup> sich auch auf die Begriffe Absolutismus und Relativismus übertragen läßt. Und ich würde allerdings sagen, daß es<sup>538</sup> zu den Aufgaben der Erkenntnistheorie, die ich Ihnen wenigstens als Aufgabe, als Problemstellung, hier entwickelt habe, es im Sinn dieser Auffassung durchaus auch liegt, mit diesen Begriffen aufzuräumen. Der Begriff des Relativismus selbst ist eigentlich nichts anderes als eine abstrakte Negation oder eine Überspannung des abstrakten Absolutismus. Es steckt darin ein sehr schlechtes Alles oder Nichts. Wenn die Erkenntnis von uns endlichen, armen und fehlbaren Wesen nicht gleich so sein soll, wie sie selbst die Scholastiker und Kirchenväter immer sich vorgestellt haben, nämlich als eine noch für den lieben Gott verbindliche Erkenntnis, ein Satz, über den ja, wie Sie vielleicht wissen, Lichtenberg sich so schön lustig gemacht hat,<sup>539</sup> dann soll, so wird gefolgert, die Erkenntnis sogleich gar nichts sein, und wenn nicht absolute Identität herrscht, dann soll die Erkenntnis überhaupt gleich ganz entwertet und der blinden Heteronomie überantwortet sein. Indem der Begriff der absoluten Erkenntnis, der sich ja in seiner Reinheit in keiner Erkenntnis, die bedingte Menschenwesen haben, durchhalten läßt, so überspannt wird, wie es hier geschieht, daß jeder Erkenntnis gleichsam der Paß abverlangt wird, ob sie auch absolut für alle zukünftige Erfahrung über die Anthropologie hinaus, also für jedes denkende intelligente Wesen und Gott weiß was noch alles gilt, dadurch,



durch diese Überspannung seiner selbst, schlägt der Begriff des Absolutismus selber in den Relativismus um – gesellschaftlich gesprochen, der absolute Herrschaftsanspruch, der darin besteht, daß die Formen des Bewußtseins, die ja eins sind mit den angeblich absoluten Wahrheiten, eben zugleich als schlechterdings gültige Kriterien und Normen ausgegeben werden, der schlägt dann sogleich um in die unmittelbare, in die unmotivierte Herrschaft des jeweils Stärksten, die ja allen relativistischen Auffassungen seit der Sophistik so nahe liegt. Der Relativismus ist immer darauf hinausgelaufen, auch in der Praxis, das Recht des Stärkeren, das Recht also in letzter Instanz der Hierarchie zu behaupten, das in der Theorie durch die Entwürfe des Absolutismus instituiert worden ist.<sup>540</sup> Und ich glaube also, daß in diesem Sinn – und ich glaube, das ist eine Konsequenz aus dem, was ich Ihnen dargelegt habe, und die Vermittlung können Sie selber vielleicht auffinden – das Begriffspaar von Absolutismus und Relativismus in der alten Form nicht gehalten werden kann.

Meine Damen und Herren, am nächsten Dienstag wird keine Vorlesung stattfinden, wir werden uns heute in acht Tagen also wiedersehen.

24. VORLESUNG  
20. 2. 1958

Ich möchte heute mit Ihnen einiges über die Kantische transzendente Ästhetik besprechen, mit deren spezifischen Problemen wir uns bis jetzt ja verhältnismäßig wenig beschäftigt haben, da wir es mit den großen Gesamtstrukturen der Kantischen Philosophie zu tun hatten. Nun, die transzendente Ästhetik von Kant hat eigentlich in der »Kritik der reinen Vernunft« den größten Eindruck gemacht, und sie ist von vielen sehr gewichtigen Lesern wie zum Beispiel von Schopenhauer überhaupt für die eigentümlichste und spezifischste Leistung von Kant gehalten worden.<sup>541</sup> Ich glaube, warum das der Fall war, das kann man sich dann leicht klarmachen; denn daß die Bedingungen des Denkens eben als solche des denkenden Subjekts ausgewiesen werden, das ist ja ein Gedanke, der als solcher zunächst gar nicht so fremd und so überwältigend ist und der eben doch eng mit jenem Moment der Willkür der Verfügung, der subjektiven Verfügung über das Denken zusammenhängt, von dem ich Ihnen gesagt habe, daß es ja wohl überhaupt an der Unterscheidung von Spontaneität und Rezeptivität Schuld trägt, die im übrigen ja immer wieder auf außerordentlich große Schwierigkeiten und Probleme führt. Hingegen, daß Raum und Zeit, also solche Momente, zu denen wir gar nichts hinzutun, die also gar nicht als eine Leistung des Subjekts empfunden werden und die wir gleichsam doch als etwas von uns nicht Unabhängiges, als etwas außerhalb von uns zunächst einmal erfahren, im Gegensatz zu unseren uns eigenen Gedanken, daß das doch ein Subjektives sein soll, oder wie Kant es ausdrückt: daß Raum und Zeit die Formen unser Anschauung sein sollen, das hat dadurch, daß Kant es ja durch eine Reihe von jedenfalls zunächst sehr eindringlichen Argumenten gestützt hat, einen ungeheuren Eindruck gemacht, und Sie können vielleicht nirgends besser als an dieser Stelle erkennen, warum eigentlich Erkenntnistheorie – wie die Vernunftkritik eine ja ist – und Metaphysik in der

Tat so schwer sich voneinander trennen lassen. Denn der Gedanke, daß Raum und Zeit, aus denen wir gewissermaßen nicht herauskönnen, die mit uns, unserer Willkür nichts zu tun haben, in die wir gleichsam eingesperrt sind, in denen alles sich abspielt, daß das trotzdem Bedingungen von uns selber sind, das ist ja zugleich auch ein metaphysischer Gedanke, in dem beschlossen liegt, daß die ganze Erscheinungswelt, die wir haben, eigentlich nur unsere Welt in einem spezifischen Sinn ist, während das Wahre uns verhängt ist. Es gibt wahrscheinlich kaum ein Theorem von Kant, in dem er so sehr gerade mit der metaphysischen Tradition, und zwar sowohl der metaphysischen Tradition der östlichen Spekulation wie auch der platonischen, so sehr zusammenhängt wie gerade an dieser Stelle. Raum und Zeit sind also wirklich, wie es dann bei Schopenhauer heißt, der Schleier der Maja, das principium individuationis, durch das uns alles erscheint, ohne daß wir daraus irgend heraustreten können, und von dem wir doch wissen, daß es nur eine Bedingung unserer selbst sei und nicht eine absolute Entität.<sup>542</sup> Und wenn man sagt, daß in gewisser Weise der Platonische Unterschied von Realität und bloßer Erscheinungswelt von der Kantischen Philosophie in aufgeklärter Gestalt wiederhergestellt worden sei,<sup>543</sup> dann hat das ganz sicher auf wenigstens so große Anwendung wie hierauf. Wenn es bei Kant überhaupt so ist, daß das Prinzip der Subjektivität ja nicht rein das empirische Subjekt ist, von dem die Bestimmungen der Subjektivität überhaupt abstrahiert werden, sondern eben jenes transzendente Subjekt, jenes allem ihm in bestimmter Raum-Zeitlichkeit vorausgehende, dann liegt das nicht nur an der Hypostasis des Allgemeinen – denn in diesem Allgemeinen ist ja, wie ich Ihnen gezeigt habe,<sup>544</sup> immer auch gegenüber den Individuationen ein Element von Wahrheit –, sondern es spricht gerade darin eben doch, ja, ich möchte sagen, der metaphysische Zug, das eigentlich metaphysische Element in der Kantischen Philosophie sich aus. Auf Subjektivität reduziert, das heißt in der »Kritik der reinen Vernunft« eigentlich von vornherein etwas ganz anderes, als es etwa bei

den englischen Empiristen heißt, obwohl der Unterschied sehr schwer klarzumachen ist, denn die Terminologien und sogar die Argumentationsweisen sind bei beiden identisch, aber bei Kant liegt eben doch die Vorstellung eines schließlich tragenden metaphysischen Prinzips von Geist zugrunde, und nicht nur ist der Geist bei ihm der Oberbegriff für eine Reihe von Funktionen, wie sie sich in der Analyse des Bewußtseins finden. Und das hat in der Kantischen Erkenntnistheorie selber nun seine Stütze daran, daß der Griff in die Subjektivität hinein gewissermaßen an einer viel tieferen Stelle erfolgt als in diesen anderen Philosophien; das heißt, daß bei Kant eben als subjektiv auch solche Bedingungen angesehen werden, über deren Subjektivität die vorkantische empiristische Erkenntnistheorie eigentlich Rechenschaft sich gar nicht in dieser Weise gegeben hat. Insofern also, wenn man von der Tiefe Kants spricht, ist es eigentlich das, daß bei ihm, ja man könnte beinahe sagen, noch eine Subjektivität unterhalb der Subjektivität aufgesucht wird, von der das, was man so gemeinhin Subjektivität nennt, eigentlich ihrerseits wieder bloß die Erscheinung ist, nämlich etwas, was aufgrund dieser unterliegenden reinen Subjektivität, dieser reinen geistigen Kraft überhaupt erst konstituiert gedacht wird. Und wenn die Rede von der Tiefe Kants überhaupt mehr als eine Bildungsphrase sein soll und irgendein fundamentum in re hat, dann bezieht sie sich genau darauf, daß er eben versucht hat, die Begründung in Subjektivität zu vollziehen, ohne dabei diese Begründung der Zufälligkeit des je einzelnen Subjekts preiszugeben, sondern dabei auf ein allgemeines Zugrundeliegendes eben zu rekurrieren, das eigentlich sich gar nicht recht bestimmen läßt. Wann immer man davon redet, etwa also daß ich denke, oder in solchen Ausdrücken, dann ist das im Grunde schon ein falscher Ausdruck. Aber das ist eigentlich bei ihm gemeint, das ist eigentlich das Substantielle. Und die geheimnisvollen Reden, die bei ihm vorkommen, etwa von der letzten gemeinsamen Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand,<sup>545</sup> die beziehen sich fraglos auf dieses Prinzip.

Nun, Raum und Zeit werden von Kant bestimmt als der äußere und der innere Sinn.<sup>546</sup> Es sind also Formen der Anschauung, nicht Formen des begrifflichen Denkens; das heißt, es sind Formen, in denen sich unmittelbar meine Erfahrung ordnet, ohne daß ich selber intellektiv durch Denkopoperationen, durch Abstraktion, durch Schließen, durch was immer es sei, irgend etwas darüber vermag, irgend etwas hinzufüge. Die Ausdrücke ›äußerer‹ und ›innerer Sinn‹, nebenbei bemerkt, sind dabei mit sehr großen Schwierigkeiten behaftet, und ich möchte Ihnen diese Schwierigkeiten zugleich zeigen. Das Imponierende der Kantischen Konzeption habe ich versucht Ihnen zu charakterisieren. Ich möchte Sie alle sehr herzlich darum bitten, daß Sie alle dieses kurze Kapitel ›Die transzendente Ästhetik‹ bis zum nächsten Mal wirklich lesen, denn das Referat davon möchte ich mir ersparen, dazu sind diese Stunden nicht da, daß ich Ihnen was wiederkäue, was Sie einfach lesen können. Dazu haben wir leider oder Gott sei Dank nicht genug Zeit. Nun, ich mache Sie auf die Schwierigkeit aufmerksam, die in diesem Begriff des äußeren und des inneren Sinnes gelegen ist, daß nämlich der Begriff des Äußeren und des Inneren ja selber bereits so etwas wie Raum eigentlich voraussetzt, daß also der Versuch, Raum und Zeit dadurch zu bezeichnen, in gewisser Weise zirkelschlüssig ist, weil er bereits räumlicher und zeitlicher Vorstellungen bedarf. Aber gerade die Theorie, die ich versucht habe Ihnen bis jetzt hier zu entwickeln, wird nun am letzten das Recht haben, Kant daraus einen Strick zu drehen, denn es wäre ja hier wirklich sonst der Versuch gemacht, an einer Stelle nach einem absolut Ersten zu fragen, wo Kant ein solches absolut Erstes nicht geben kann. Im übrigen können Sie sich sehr wohl dessen versichern, daß Kant wirklich hier sein Bestes getan hat und nicht mehr geben konnte, als er gegeben hat, denn jeder Versuch, Raum und Zeit zu definieren – wenn jemand die Torheit begehen sollte, das zu versuchen –, jeder derartige Versuch ist zum Scheitern verurteilt. Sie können das Gesellschaftsspiel spielen und Überlegungen anstellen, wie Sie diesen Begriff zu

bestimmen vermöchten, so daß sein Inhalt wiedergegeben wird, und Sie werden darauf stoßen, daß Sie dabei immer wieder irgendwelche Vorstellungen oder Begriffe bemühen müssen, die ihrerseits bereits ein Wissen von Räumlichem und Zeitlichem voraussetzen. Ich darf noch das vielleicht hier sagen, daß es überhaupt ja eine ganze Reihe von Begriffen gibt, die unmittelbar auf sinnlicher Erfahrung beruhen und die sich einer solchen Definition entziehen, zum Beispiel die Farben. Man muß nur einmal versuchen, etwa einem Blinden eine Farbe zu definieren, und man wird finden, daß das ganz unmöglich ist, und wenn man in etwa die Prozesse darstellt, die sich im Auge abspielen, je nachdem, ob ich Grün oder Rot sehe – die Theorie der Farbenblindheit hat ja bekanntlich diese Prozesse bis ins einzelne dargelegt –, dann ist die Kenntnis dieser Prozesse oder auch die Kenntnis der betreffenden Gehirnfunktionen mit der Kenntnis von Rot und Grün in gar keiner Weise identisch.<sup>547</sup> Man kann das noch so schön erklärt bekommen und weiß deshalb doch nicht, was Rot oder Grün ist. Das also nur dazu.

Aber im übrigen möchte ich doch sagen, daß gerade die Tatsache, daß jeder Versuch, eine Definition von Raum und Zeit [zu geben], also jeder Versuch, sie auf anderes zurückzuführen notwendig zum Scheitern verurteilt ist, daß die zunächst jedenfalls ein außerordentlich starkes Argument dafür ist, daß diese Begriffe wirklich a priori sind, Begriffe ist übrigens eine unscharfe Redeweise, wir werden gleich hören, daß es bei Kant eben keine Begriffe sind; also jedenfalls, daß jedes Urteil über sie oder jeder Versuch, sie näher zu bestimmen, sie selber schon voraussetzt. Daß sie, um den strengen Begriff des Apriori anzugeben, selber Bedingungen aller überhaupt nur möglichen Erfahrungen sind, das können Sie eben daran konstatieren, daß jeder Versuch, diese Wesenheiten, diese Entitäten, Raum und Zeit, selber zu bestimmen, sie immer wieder voraussetzt, daß sie also schlechterdings gegeben sind. Sie können aber dabei zugleich nun doch auch wieder eine andere Schwierigkeit schon bei diesem Begriff der Apriorität fest-

stellen, denn dieses Apriori ist ja ein Gegebenes, das heißt, es ist nicht etwas, was wir ableiten können. Kant hat weder deduziert, warum Raum und Zeit die Formen des [äußeren und des] inneren Sinnes sind, noch, ob es die einzigen Formen des [äußeren und des] inneren Sinnes sind, sondern er hat sie, ja man würde heute sagen, phänomenologisch deskriptiv beschrieben; er hat eine Reihe von Momenten angegeben, durch die sie sich von anderen, nämlich von bloß empirischen Bestimmungen oder andererseits von intellektiven Bestimmungen eben unterscheiden, aber er hat sie selber nicht, wie er es mit den Verstandesbegriffen zu tun unternommen hat, deduziert. Nun, dadurch kommt natürlich in dieses ganze Apriori ein Moment der Zufälligkeit herein. Wir könnten im Prinzip genausogut andere Formen der Anschauung haben, wie gerade Raum und Zeit, denn ein Prinzip, warum wir gerade diese und nicht andere haben, ist in der »Kritik der reinen Vernunft« nicht gegeben; es wird hier gewissermaßen die Erfahrung, nämlich die Erfahrung, die uns darüber belehrt, daß eben Raum und Zeit Formen sind, über die wir gewissermaßen nicht herauskommen, die wird selber zur Rechtsgrundlage für alle Erfahrung überhaupt gemacht, und dadurch ein Moment der Apriorität, nämlich ihre Notwendigkeit, zumindest eingeschränkt, und Kant hätte an dieser Stelle sehen können, daß der Begriff der Notwendigkeit, also der rationalen Durchsichtigkeit und Deduktibilität, keine ausreichende Bedingung für das ist, was er das Apriori nennt. Aber merkwürdigerweise war Kant in diesen Dingen ein bißchen naiv, man könnte sagen, von einer weisen Naivetät,<sup>548</sup> das heißt, er hat gewußt, und das ist etwas, worauf ich hier wirklich [als auf] ein außerordentlich positives und ein sehr tiefgründiges Moment der Kantischen Erkenntnistheorie Sie hinweisen möchte, daß der Versuch, wie ihn dann seine Nachfolger – Fichte vor allem – gemacht haben, alles abzuleiten, daß dieser Versuch selber irgendwie, ja, irreführt, nämlich in die Tautologie; daß in dem Augenblick, wo alles nur abgeleitet wird, dabei nichts anderes herauskommt als das, woraus abgeleitet

wird; und seine ausgeführte Erkenntnistheorie war sozusagen besser und tiefer als die Definition seines eigenen Begriffs von Apriori insofern, als er an sehr zahlreichen Stellen der Vernunftkritik eben einfach registriert, was da ist, und worüber dann hinaus auch eigentlich nicht gedacht werden kann. An einer späteren Stelle verhält er sich ja schließlich mit der Bewußtseinseinheit, dem ›Ich denke‹ und den Kategorien in einer gewissen Weise sogar ganz analog.<sup>549</sup>

Immerhin kann man sagen, und da die Analyse von Kant, vor allem die in der ersten Ausgabe der »Kritik der reinen Vernunft«, gerade in bezug auf die Raum-Zeit-Lehre wesentlich an der Psychologie doch orientiert ist, ist es vielleicht erlaubt, ohne daß man eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος begeht,<sup>550</sup> an dieser Stelle etwas Psychologisches zu sagen, man kann sagen, daß die Vollständigkeit der Bedingungen des inneren und äußeren Sinnes, also der Formen der Anschauung problematisch ist. Das heißt, die Psychologie, das muß man konzedieren, hat unterdessen in einer sehr weit entwickelten Theorie, der Gestalttheorie ausgeführt,<sup>551</sup> daß es, wenn Sie wollen, noch eine weitere apriorische Bedingung einer jeglichen Anschauung überhaupt gibt, nämlich daß in der Anschauung, und zwar in der reinen Anschauung – also unabhängig von allen intellektiven Momenten –, nicht etwa die einzelnen Bestandteile dieser Anschauung atomistisch nebeneinanderliegen und dann etwa nachträglich von dem Intellekt erst zusammengebracht werden, sondern daß sie unmittelbar bereits strukturiert sind, und diese unmittelbare Strukturiertheit alles Anschaulichen, von der würde man – da wir ohne eine solche Strukturiertheit uns eine Anschauung überhaupt nicht vorstellen können – doch wohl sagen müssen, daß sie ebenso eine Form der Anschauung sei, wie es Raum und Zeit selber auch sind. Ich sage Ihnen das nur deshalb, um Ihnen zu zeigen, daß eben doch nicht die Vollständigkeit dieser Anschauungsformen etwas so unproblematisch Selbstverständliches ist, wie es im Sinne der Kantischen Vernunftkritik erscheint, sondern daß man doch Erwägungen anstellen kann, wieweit es nicht noch andere



Momente in der Struktur der unmittelbaren Gegebenheit gibt, die notwendig und verbindlich und nicht erst vom Intellekt hinzugefügt sind, und man darf wohl sagen, daß in der Wahl gerade von Raum und Zeit Kant doch eben sich etwas traditionalistisch gehalten hat.<sup>552</sup>

Ich möchte aber andererseits, um nichts Unexaktes zu sagen und nicht die Psychologen unter Ihnen zu schockieren, Sie darauf aufmerksam machen, daß nun doch auch wieder die Problematik des Gestaltzusammenhangs im unmittelbar Gegebenen bis heute noch nicht ausgetragen ist; das heißt, die Frage, ob uns dreidimensionale Raumwahrnehmungen, die Wahrnehmungen also der Raumtiefe, ob die ebenfalls eine unmittelbare Wahrnehmung ist oder ob sie erst aus intellektiven Synthesen, also aus dem Zusammenbringen mit taktilen Erfahrungen und solchen Dingen, stammt, ob sie also erst ein Produkt ist, das ist, soviel mir bekannt ist, bis heute immer noch kontrovers, und soviel ich weiß, neigt im allgemeinen die Psychologie eher dazu, das zu bestreiten, daß es sich hier auch bei der Dreidimensionalität der Raumwahrnehmung um eine unmittelbare Wahrnehmung handeln würde. Ich sage Ihnen das nicht, weil ich hier in Details der Gestaltpsychologie und der Wahrnehmungspsychologie mit Ihnen eintreten wollte, sondern nur deshalb, weil, wenn das so ist, das natürlich auch seine Reperkussion hat für die Kantische Konzeption von Raum und Zeit selber. Denn wenn es wirklich so ist, dann wäre ja ein sehr wesentliches Moment des Raumes, nämlich eben seine Dreidimensionalität, gar nicht etwas unmittelbar Gegebenes, sondern sie wäre vermöge eben der Wahrnehmung dreidimensionaler Gegenstände erst etwas Abgeleitetes, etwas Erschlossenes, und man könnte deshalb die strikte Apriorität des Raumes, so wie bei Kant das gemeint ist, nämlich als eine Apriorität für die unmittelbare Gegebenheit nicht ohne weiteres aufrechterhalten.<sup>553</sup> Ich möchte dem hinzufügen, daß die Lehre von der Apriorität von Raum und Zeit bei Kant ja nicht isoliert zu verstehen ist, also nicht einfach aus einer Bestimmung über den Aufbau unseres

Erkenntnisvermögens, sondern daß Sie diese Bestimmung von Kant auch begreifen müssen im Zusammenhang mit der Kantischen Intention, also mit dem, worauf die Kantische Vernunftkritik eigentlich herauswill, nämlich mit den synthetischen Urteilen a priori; und da verhält es sich nun so, daß Kant ja, wie Sie sich erinnern werden aus früheren Vorlesungsstunden, behauptet, daß die Sätze der reinen Geometrie synthetische Urteile a priori seien,<sup>554</sup> nämlich eben deshalb, weil sie sich beziehen auf den reinen Raum. Nun, es wäre hier immerhin auch zu fragen, ob diese synthetischen Urteile a priori wie zum Beispiel das Urteil: es wäre jeder Gegenstand, abgesehen von Grenzwerten, dreidimensional, die sich auf den Raum beziehen, ob die in der Tat nichts anderes als ihr Material haben als die reine Anschauung des Raumes, und ob nicht in ihnen ein intellektives Moment ebenso vorkommt; ob nicht also alle sogenannten synthetischen Urteile a priori über Raum und Zeit Funktionen des Verstandes seien – eine Sache, die bei Kant nicht ganz so klar ist, wie man eigentlich denken sollte. Aber Sie können hier bereits auf die höchst schwierige Problematik stoßen, daß ja synthetische Urteile frei sein müssen von aller Beziehung auf Empirisches, um wirklich strikt a priori zu gelten, daß sie aber andererseits doch mehr sein sollen als bloß formale Sätze der Logik. Und diese paradoxe Leistung wird, wie ich Ihnen dann im Verlauf der Vorlesung noch zu zeigen gedenke, durch die höchst merkwürdige, wenn Sie wollen, paradoxe Konstruktion von Raum und Zeit bei Kant eben bestimmt.

Ich habe Ihnen bereits angedeutet, daß die Redeweise von dem Raum, der außer uns sei, bei Kant ein bißchen schwer zu verstehen ist.<sup>555</sup> Was heißt das: »außer uns«? Wenn ich von meinem Bewußtsein dabei rede, dann ist ja dieses Bewußtsein zunächst nicht als ein selbst räumlich Konstituiertes eigentlich zu begreifen, und es ist sehr schwer, sich klarzumachen, wie etwas außerhalb meines Bewußtseins sein soll, wo mein Bewußtsein gar nichts Räumliches ist, in Beziehung auf welches dann wieder von Etwas Räumlichkeit prädiiziert werden

könnte. Andererseits kann aber mit der Aussage, es sei etwas außerhalb von mir, auch nicht gemeint sein, daß sich etwas außerhalb meines Körpers befindet, denn offensichtlich ist ja mein Körper selbst auch ein im Raum genau Lokalisiertes, ist ein Gegenstand in dem Raum, und Räumliches behaupten kann deshalb nicht den eigenen Körper ausschließen heißen, ausschließen, weil ja damit ein selbst Räumliches von dem Raum ausgeschlossen wäre, was nicht recht möglich ist. Man kann also wohl vernünftigerweise diese Rede von dem Außer-Uns nicht anders interpretieren als eben im Sinn der unmittelbaren Gegebenheit von Räumlichem überhaupt, ohne daß die irgendeine nähere Bestimmung durch das, außerhalb wessen sie wäre, eigentlich erfahren könnte. Also am ehesten können Sie dieser Rede von Außer-Uns einen Sinn geben, wenn Sie dabei an das Sehfeld [denken], in dem Sie unmittelbar irgendwelche sogenannten räumlichen Phänomene wahrnehmen, und dieses Sehfeld erfahren Sie eben mit der eigentlichen Qualität der Räumlichkeit, die dann mit [dem] Kantischen Außer-Uns umschrieben wird. Ich brauche, glaube ich, nicht noch einmal zu sagen, daß dieses Außer-Uns nicht im gehirnpfysiologischen Sinn darf mißverstanden werden, denn es ist ja selbstverständlich – das bedarf kaum der Ausführungen –, daß die Bedingungen, der Ort der pfysiologischen Bedingungen meiner Empfindungen mit diesen Empfindungen selbst nicht identisch sind. Wenn ich jetzt hier auf diese Schachtel für das Aufnahmeband blicke und das unmittelbar hier an dieser Stelle meines Sehfeldes lokalisiert finde, dann sehe ich eben diese Schachtel und diese Stelle des Sehfeldes und sehe dabei nicht etwa die Stelle in meinem Gehirn, an der diese Sache lokalisiert ist, sonst müßte ich ja ununterbrochen lauter Bilder von meinem eigenen Gehirn vor mir haben, wovon Gott uns alle bewahren möge. Also dadurch ist wohl dieses vulgäre Mißverständnis des Außer-Uns abgewehrt. – Ich glaube, daß ich Ihnen mit diesen Vorbetrachtungen wenigstens einiges erklärt habe, um Ihnen den Sinn der tragenden Überlegungen der transzendentalen Ästhetik nä-

herzubringen, und ich darf jetzt dazu übergehen, einige der wichtigsten dieser Thesen hier, die in der transzendentalen Ästhetik vorliegen, noch ein wenig eingehender mit Ihnen zu besprechen.

Die erste zugrundeliegende These, die übrigens mit der zweiten sehr eng zusammenhängt – und ich gestatte es mir, hier die Beweisführung für Raum und Zeit zusammenzuziehen, obwohl sie im Aufbau der »Kritik der reinen Vernunft« voneinander getrennt sind –, ist also die, es seien Raum und Zeit keine abgezogenen empirischen Begriffe.<sup>556</sup> Nun, ich vermag nichts anderes, als hier abermals nicht diese These einfach zu negieren, sondern sie als ein Wahrheitsmoment in einem allerdings vielschichtigen und komplexen Zusammenhang Ihnen begreiflich zu machen. Daß sie keine abgezogenen empirischen Begriffe sind – die positive Seite dieses Satzes dürfte ich Ihnen zu Anfang der Erwägungen, die ich mit Ihnen angestellt habe, bereits deutlich gemacht haben, das heißt, daß alle Versuche, Raum und Zeit durch anderes zu erläutern, zu definieren, selber immer wieder auf die Vorstellungen von Raum und Zeit notwendig zurückführen müssen, was übrigens die These ist, die Kant unter dem Titel der notwendigen apriorischen Vorstellung sozusagen in seiner zweiten Hauptthese<sup>557</sup> dann zusammenfaßt.<sup>558</sup> Soviel ist also an der Sache evident. Aber ich glaube, diese Wahrheit ist nicht die ganze Wahrheit. Kant hat immer wieder heftig polemisiert gegen diejenigen seiner Vorgänger aus dem 18. Jahrhundert, die geglaubt haben, der Raum sei ein den Erscheinungen Subsistierendes oder ein den Erscheinungen Inhärierendes, also etwas den Erscheinungen Immanentes,<sup>559</sup> und hat demgegenüber gesagt, daß sie die reinen Bedingungen, die reinen subjektiven Bedingungen seien, ohne welche wir Erscheinungen eben so, wie wir nun einmal konstituiert sind, gar nicht haben können. So weit, so gut. Aber wenn Sie nun einmal den angestregten Versuch machen, sich den Raum vorzustellen, ohne daß Sie dabei ein Räumliches, wie immer es auch beschaffen sei, mit vorstellen, dann werden Sie ungefähr auf ge-

nau die gleichen Schwierigkeiten geraten, wie es die umgekehrten Schwierigkeiten sind, in die Sie kommen, wenn Sie versuchen wollen, nun den Raum seinerseits durch irgendwelche räumlichen Gegenstände zu erläutern oder zu definieren.<sup>560</sup> Selbst die Vorstellung eines absoluten leeren Raumes können wir im Grunde gar nicht anders haben, als indem wir uns in irgendwelcher Weise etwas<sup>561</sup> als begrenzt denken, oder indem wir diesen Raum selber als einen wie immer auch leeren Gegenstand denken. Und alle räumlichen Bestimmungen, die wir treffen können, mögen zwar Bestimmungen des reinen Raumes sein, sind aber [als] solche Bestimmungen des reinen Raums immer und notwendig zugleich auch Beziehungen von Gegenständlichem. Wir können irgend etwas über den Raum, ohne daß wir dabei über bestimmtes Räumliches auch etwas aussagen würden, eben schlechterdings überhaupt nicht aussagen. Mit anderen Worten also: Sie können hier wieder sehen sozusagen den einen Gedanken, wenn Sie mir die Monomanie verzeihen, den ich durch alle Probleme der Erkenntnistheorie hindurch Ihnen hier immer wieder versuche vor Augen zu stellen, nämlich daß es ein Erstes eben nicht gibt,<sup>562</sup> sondern daß die Momente, auf welche die herkömmlichen Erkenntnistheorien die Phänomene als erste reduziert haben, in Wirklichkeit wechselseitig auf einander verwiesen sind,<sup>563</sup> und ohne einander nicht vorgestellt werden können. Sie können nichts Gegenständliches, Sie können kein Daseiendes sich vorstellen, das Sie nicht als ein räumlich Bestimmtes vorstellen würden. Sie können sich aber genausowenig auch den Raum vorstellen, ohne daß Sie ihn dabei notwendig beziehen würden auch auf ein gegenständliches Sein, an dem Sie überhaupt, daß [es] so etwas gibt wie Raum, erfahren können. Also mit anderen Worten: Der Kampf gegen die Inhärenz- oder die Subsistenztheorie von Kant, der ist insofern berechtigt, als er die naive undialektische Annahme trifft, als ob der Raum etwas wäre, was den Dingen an sich zugrunde liegt. Aber auf der anderen Seite ist dieser Kampf auch wieder unberechtigt insofern, als in der Tat zwar kein Gegenständli-

ches gedacht werden kann, das nicht räumlich ist, umgekehrt aber der Raum auch tatsächlich nur in bezug auf Gegenständliches gedacht werden kann und insofern also in der Tat auch inhäriert.<sup>564</sup> Wenn ich es also wieder einmal überspitzt sagen wollte, so müßte ich es in der Form ausdrücken, daß man zu sagen hätte, daß ebenso der Raum den Gegenständen inhäriert, wie umgekehrt der Raum die Bedingung aller möglichen Gegenstände überhaupt ist. Nun, das ist kein eitler Streit um des Kaisers Bart und ist keine talmudistische Diskussion, wie Sie vielleicht argwöhnen könnten; die Positivisten führen ja mit Vorliebe, wenn sie uns Dialektiker verhöhnen wollen, an, daß wir mit solchen Dingen wie mit der inneren Dialektik des Zeitbegriffs und solchen Dingen uns abgeben, aber ich fürchte, die Positivisten machen es sich mit diesem Spott über die Zahl der Engel, die auf einem Stecknadelkopf Raum finden, ein bißchen zu leicht.<sup>565</sup> Denn indem ich Ihnen das gezeigt habe – wenn es mir gelungen ist, Sie zu dem Gedankenexperiment zu ermutigen, das Ihnen zeigen wird, daß Sie Raum ohne Räumliches sich weder vorstellen noch denken können –, dann geht daraus etwas hervor, was für unsere große Thematik nun von der allerentscheidendsten Wichtigkeit ist: daß nämlich selbst hier, also gewissermaßen an der tiefsten Stelle, an der Subjektivität überhaupt so etwas wie die Möglichkeit von Gegebenheit begründen soll – und darum geht es ja in der Raum-und-Zeit-Theorie –, daß hier nicht die Einheit des Bewußtseins Dingliches bestimmt, sondern daß hier sogar die Urtatsache der subjektiven Gegebenheit, der Gegebenheit überhaupt subjektiv soll abgeleitet werden. Ja, wenn es aber so ist, daß diese ursprünglichste Anschauungsform ihrerseits überhaupt nur korrelativ zu Gegenständlichem verstanden werden kann, dann würde das ja wiederum beweisen, daß selbst an dieser allertiefsten Stelle in gewisser Weise also das sogenannte Konstitutionsproblem, die sogenannte Leistung der Konstitution, ebenso das zu Konstituierende voraussetzt, wie es reziprok der Fall ist; mit anderen Worten, daß also in der Sphäre der Subjekt-Objekt-Bezie-

hung auch auf dem Niveau, auch in der Schicht der sogenannten unmittelbaren Gegebenheit ein absolut Erstes sich gar nicht finden kann.<sup>566</sup>

Nun, die zweite Hauptthese, die Kant vertritt in bezug auf die transzendente Ästhetik, das ist die These – ja, ich möchte vorher nur noch etwas sagen, damit Sie mich nicht mißverstehen an dieser Stelle, ich glaube, ich habe mich an einer Stelle nicht ganz exakt ausgedrückt, und die Dinge, um die es sich handelt, sind so subtil, daß also, wie es in »Carmen« heißt, ein falscher Tritt zum Abgrund [führt],<sup>567</sup> daß sozusagen ein Wort, wenn es nicht ganz genau sitzt, die ganze Sache in Unordnung bringen kann. Ich habe Ihnen nämlich wahrscheinlich so etwas gesagt, wie daß Sie einen Raum, der nicht auch Gegenständliches beinhalte, einen Raum ohne Gegenständlichkeit, ohne den Rekurs auf Gegenständlichkeit, nicht denken könnten.<sup>568</sup> Nun, das ist natürlich eine falsche Aussage, wenn ich es wirklich so gesagt haben sollte, und ich möchte mich dann korrigieren, denn Sie können natürlich von jeder bestimmten Gegenständlichkeit des Raumes in Gedanken abstrahieren und zu dem Begriff eines absolut reinen Raumes so kommen, wie er etwa das Modell der klassischen, also der euklidischen Geometrie gewesen ist. Aber dieses Gewinnes werden Sie im Sinne der Kantischen transzendentalen Ästhetik doch nicht so recht froh, denn ich muß Ihnen hier bereits mit einem gewissen Nachdruck unterstreichen, daß ja eben der Kantische Raum kein Gedanke sein soll, sondern daß er Form der Anschauung, daß er selber eine Form der Unmittelbarkeit sein sollte, der gegenüber es ganz irrelevant ist, ob ich dann durch intellektuelle Funktionen, wie das Abstrahieren eine ist, zu einer solchen Idee, muß man wohl hier sagen, von absoluter Reinheit von allem Gegenständlichen überhaupt fort-schreiten kann. Es handelt sich hier wirklich nicht darum, wenn Sie mir die terminologische Pedanterie verzeihen, es handelt sich hier nicht darum, ob ich einen Raum ohne alle gegenständlichen Momente schließlich mit Ach und Krach denken und etwa in einer mathematischen unanschaulichen

Axiomatik definieren kann – ich bin überzeugt, daß man das kann, und wahrscheinlich werden die Mathematiker unter Ihnen mir das bestätigen –, sondern es handelt sich darum, ob ich mir einen Raum ohne irgend Gegenständliches vorstellen kann, denn der Kantische Raum soll ja eine reine Anschauung sein. Ich muß ihn mir sinnlich in irgendeiner Weise vorstellen können nach dem Modell der unmittelbaren Wahrnehmung von Räumlichem. Und das eben, dieses Moment: mir einen Raum als Raum räumlich vorzustellen, das ist allerdings etwas, was wohl nicht möglich ist, und das scheint mir in der Tat ein sehr gewichtiges Argument gegen die absolute und radikale Trennung von Raum und Räumlichem, die Kant in der transzendentalen Ästhetik vorgenommen hat.

Nun, ich möchte mich nicht lange mehr aufhalten mit dem Begriff des Raumes als einer notwendigen apriorischen Vorstellung. Es ist ja offensichtlich, daß, wenn der Raum kein abgezogener empirischer Begriff sein soll und wenn ihm schlechthinnige Allgemeinheit, wenn ihm schlechthinnige Apriorität zukommen soll, ich dann ihn nirgends anders aufsuchen kann denn als Bedingung meiner eigenen Erkenntnis. Nur erscheint hier wieder dasselbe, was ich Ihnen vorher bereits in meiner Einleitung zu diesen Betrachtungen über die Allgemeinheit und über die Ausschließlichkeit von Raum und Zeit gesagt habe,<sup>569</sup> daß nämlich diese Notwendigkeit selber eigentlich zufällig, daß sie eigentlich blind ist, also das Allernotwendigste, das, dem ich mich schlechterdings nicht entziehen soll können, zugleich im Sinne dieser Kantischen Philosophie das absolut Zufällige, das absolut Kontingente ist. Man könnte an dieser Stelle Spekulationen darüber anstellen – und lassen Sie mich mit dieser Perspektive für heute schließen –, ob nicht gerade das etwas Entscheidendes überhaupt über den abendländischen Gesetzesbegriff besagt, daß eigentlich, wenn man ihn auf seine letzte Konsequenz oder auf seinen Ursprung hin befragt, daß man fast immer irgendwie dazu kommt, daß gerade das, was unausweichlich scheint, uns als das absolut Notwendige erscheint, wie hier der Raum,



daß das eigentlich auch genausogut anders sein könnte, daß gewissermaßen das absolut Notwendige dann in das absolut Zufällige eben geradezu umschlägt; und wenn das der Fall ist, dann ermächtigt uns das allerdings zu dem Verdacht, daß das, was wir die Notwendigkeiten unseres Bewußtseins selber nennen, eigentlich ein Deriviertes, wenn Sie wollen, bereits eine Verzerrung der Erfahrung, eine Verzerrung der Realität [ist], nämlich das, was wir ihr durch unsere Herrschaft ange-  
tan haben, und daß die Gesetze, an deren An-sich-Sein wir glauben, eigentlich nichts anderes sind als die bloße Projektion unserer Herrschaft,<sup>570</sup> die uns dann ihren Pferdefuß her-  
vorkehrt<sup>571</sup> in Gestalt dessen, daß wir dann doch merken, daß sie nicht an sich ist, sondern daß sie ebensogut auch anders sein könnte, so wie es an diesem Begriff des Raumes gezeigt worden ist. Mit anderen Worten: Auch die beiden von der traditionellen Erkenntnistheorie und Logik einander absolut gegenübergestellten Begriffe der Kontingenz und der gesetzlichen Notwendigkeit sind wahrscheinlich in einem tiefsten Sinn miteinander vermittelt. – Das nächste Mal werde ich dann mit Ihnen im einzelnen diese Kantischen Argumente weiter durchsprechen; ich werde Ihnen dann einiges sagen über die allgemeinere Problematik von Raum und Zeit und vor allem über [den] subjektiven und objektiven Raum- und Zeitbegriff und werde dann übergehen zu einer Behandlung der Problematik des Systems der Grundsätze, um das Verhältnis von synthetischem Ursprung und a priori zu erfahren.

[In der letzten Stunde habe ich damit angefangen, mit]<sup>572</sup> Ihnen die einzelnen Momente, in welche die Kantische Lehre von der Idealität von Raum und Zeit sich zerlegt, zu behandeln. Vielleicht darf ich gerade sagen, daß die Ausdrücke ›Idealität von Raum und Zeit‹ und ›Subjektivität von Raum und Zeit‹ äquivalente Ausdrücke sind insofern, als sie beide bei Kant darauf sich beziehen, daß Raum und Zeit von ihm vorgestellt werden nicht als Dinge an sich selbst, sondern als Bedingungen dafür, daß wir so etwas wie Erfahrung überhaupt haben, als subjektive Bedingungen, eben als Formen der Anschauung. Die beiden Momente, die ich dabei bis jetzt mit Ihnen durchgesprochen hatte, waren [zum ersten] die These, es seien Raum und Zeit keine abgezogenen empirischen Begriffe, wobei wir, wenn ich Sie daran erinnern darf, darauf gestoßen waren, daß wir ohne Beziehung auf eine wie immer auch geartete Gegenständlichkeit von Raum und Zeit genauso wenig reden können, also ohne Bezug auf etwas, was in Raum und Zeit ist, um dem die allerallgemeinste Formulierung zu verleihen, wie wir umgekehrt von nichts Seiendem prädisizieren können, daß es sei, wenn wir es nicht in Raum und Zeit vorstellen. Ich darf vielleicht hier gerade hinzufügen, daß der Begriff der Faktizität des Daseienden im Gegensatz zu einem bloßen Sein oder, wie es dann bei Schopenhauer genannt worden ist, das Individuationsprinzip, eigentlich immer identisch ist mit räumlichem und mit zeitlichem Dasein. Wenn wir von etwas sagen, daß es nicht bloßes Sein im Sinn von Idee hat, sondern daß es faktisches Dasein hat, daß es eine Tatsache ist, dann meinen wir damit im allgemeinen eben das, was in Raum und Zeit sich darstellt, und wenn wir von Individuation reden, dann bedeutet das im allgemeinen eben so viel, wie daß das, wovon wir Individuation behaupten, eben eine Stelle im Raum und eine Stelle in der Zeit einnehme. Also Faktizität, faktisch sein, wirklich sein – könnte

man beinahe sagen – und raum-zeitlich sein sind unter diesem Aspekt nahezu äquivalente Ausdrücke. Der zweite Punkt, den ich mit Ihnen besprochen hatte, war der Punkt, daß Raum und Zeit Kant zufolge notwendige apriorische Vorstellungen seien, wobei ich Sie darauf hingewiesen hatte, daß weder die Vollständigkeit der beiden Formen bei Kant abgeleitet ist und abgeleitet werden kann noch daß bei ihm die Notwendigkeit abgeleitet ist, und Sie werden sich vielleicht daran erinnern, daß ich in diesem Zusammenhang Ihnen den Begriff des kontingenten Apriori entwickelt habe<sup>573</sup> und Ihnen gezeigt habe, daß, während Raum und Zeit auf der einen Seite die ursprünglichen Bedingungen einer jeglichen Gesetzmäßigkeit überhaupt sind, sie gleichzeitig gegenüber dem logischen Begriff als das absolut Zufällige sich darstellen, so daß also die Begriffe des Notwendigen und Zufälligen gerade mit Rücksicht auf die beiden Anschauungsformen Raum und Zeit unmittelbar ineinander übergehen.

Nun, wir wenden uns jetzt zu einer der Thesen von Kant, die bei ihm vielleicht die entscheidende These überhaupt ist, um die Differenz zwischen den Anschauungsformen und den Kategorien eigentlich zu begründen. Nämlich die These, daß Raum und Zeit keine Begriffe seien, sondern daß sie reine Anschauungen oder reine Formen der Anschauung seien.<sup>574</sup> Dieses nichtbegriffliche Wesen von Raum und Zeit, das läßt sich zunächst einmal ganz einfach einsehen. Es ist eine außerordentlich plausible Sache, und die Beweisführung, die Kant an dieser Stelle in der transzendentalen Ästhetik gibt, gehört ohne Frage zu den genialsten und scharfsinnigsten Leistungen, die die Kantische Vernunftkritik überhaupt enthält.<sup>575</sup> Der Nerv des Arguments von Kant ist der folgende: Jeder Begriff, den wir haben, ist die Merkmalseinheit der darunter befaßten Gegenstände. Wenn wir also etwa einen Begriff bilden wie den Begriff ›das Pferd‹, dann ist darunter, sind darunter gefaßt alle die animalia, die eine Reihe von Charakteristiken miteinander gemeinsam haben, durch die wir diesen Begriff ›das Pferd‹ definieren, also mit anderen Worten: Sie

bestimmen einen Umfang. – Ein derartiger Begriff ist nun aber weder der Raum noch die Zeit. Er hat keinen Umfang gegenüber den darunter befaßten einzelnen Räumen und einzelnen Zeiten derart, daß er die einzelnen Räume und die einzelnen Zeiten subsumieren würde unter eines oder mehrere von ihnen abgezogene Merkmale und dann alles, was diese Merkmale aufweist, Raum und Zeit [ist], sondern es gibt in diesem Sinn in der Tat nicht unzählige Räume und Zeiten, die unter diesen Begriff zusammengefaßt würden, sondern es gibt tatsächlich nur den einen Raum und die eine Zeit. Nun, darauf könnten Sie sagen, das sei doch insofern nicht ganz zutreffend, als wir ja wirklich von Räumen auch sprechen und von Zeiten auch sprechen. Aber diese Räume und diese Zeiten sind nicht einander so koordiniert wie etwa sämtliche Pferde, von denen dann der Begriff des Pferds abgezogen ist, sondern sie bilden jeweils Teile, sie bilden jeweils Stücke des einen Raums und der einen Zeit und addieren sich gewissermaßen zu dieser einen in beiden Fällen als unendlich vorgestellten Zeit oder zu dem einen, ebenfalls im Sinne der Vernunftkritik als unendlich vorgestellten Raum zusammen. Also die Pluralität von Räumen und Zeiten gegenüber den Anschauungsformen Raum und Zeit liegt logisch auf einer vollkommen anderen Ebene als die Pluralität der Exemplare, der Repräsentanten gegenüber dem von ihnen abstrahierten Begriff.<sup>576</sup> Und daraus also folgert nun Kant, das ist das Wesentliche, daß es sich bei Raum und Zeit nicht um Produkte der Abstraktion handelt wie bei den Begriffen, daß also hier nicht durch Abstraktion ein Allgemeines von soundso vielen Besonderen abgezogen wäre, sondern daß es sich dabei um eine reine Form von Anschauung handelt.

Soweit die hier vorliegende Kantische Theorie, deren Plausibilität ja wohl unmittelbar einleuchtet. Aber gerade an dieser Stelle nun liegen die allerschwersten Probleme der Raum- und Zeit-Lehre verborgen, und man kann geradezu sagen, eigentlich lassen sich an diesem Punkt die entscheidenden Schwierigkeiten der Vernunftkritik überhaupt konzentrieren.

Nämlich, wenn Sie sagen, Raum und Zeit seien reine Formen [der] Anschauung, oder wie Kant sehr interessanterweise alternierend immer wieder sagt, sie seien selber reine Anschauungen<sup>577</sup> – er unterscheidet nicht ausdrücklich zwischen reinen Formen der Anschauung und reinen Anschauungen –, dann erhebt sich selbstverständlich sofort das Problem, wie diese reinen Anschauungen nun eigentlich zu dem Material, zu den sogenannten Empfindungen, sich verhalten. Nun, Kant sucht ja in der gesamten »Kritik der reinen Vernunft« die Erfahrung zu begründen, dadurch daß er die Formen entwickelt, durch die so etwas wie notwendige und allgemein gültige Erfahrung, also Erfahrung nach Gesetzen, zustande kommt. Also, die erste Voraussetzung dafür ist, daß [das] bereits unmittelbar anschaulich Gegebene selber a priori im Sinne einer solchen Form also strukturiert ist, denn wenn es eine solche Strukturiertheit nicht bereits in seiner Unmittelbarkeit besäße, dann vermöchten wir vermöge unserer Kategorien, also vermöge unseres begrifflichen Denkens, uns darauf überhaupt gar nicht zu beziehen. Nur wenn wir ein Material haben, das gewissermaßen selber schon derartig als Material subjektiv präformiert ist, daß es – wie Kant im Schematismus-Kapitel sagt – unserem Erkenntnisvermögen selbst in einer gewissen Weise ähnlich ist, daß eine Gleichartigkeit statthat zwischen dem Material und dem Erkenntnisvermögen,<sup>578</sup> vermöge nämlich dieser primären Formen, ist so etwas wie eine geordnete Erfahrung überhaupt denkbar. Nun [dürfen] aber auf der anderen Seite Raum und Zeit ja nicht selber wie die empirische Anschauung aus dem Material kommen, denn dadurch würde die Voraussetzung des transzendentalen Idealismus verletzt, daß nämlich eben die Erfahrung konstituiert wird durch das Bewußtsein, also daß, mit anderen Worten, der Zusammenhang der Natur eine Funktion eben des Geistes sei. Daher kommt Kant ganz folgerecht zu dem Begriff einer reinen Anschauung, also von einem Etwas, was zwar nicht begrifflich sein soll, das nicht Gedanke sein soll, was aber auf der anderen Seite uns auch nicht mit der Zufälligkeit

der von außen an uns quasi herankommenden Empfindung innewohnt, sondern was selber aller solcher Empfindung eigentlich vorangeht. Daher also der Begriff einer reinen Anschauung, das heißt eines nicht selber Intellektiven, eines nicht selber erst gedanklich Produzierten, das aber trotzdem, trotzdem es nicht aus dem Gedanken kommt, nicht bloß empirisch sein soll, sondern eben rein die Bedingung von aller möglichen Empirie. Auf der anderen Seite aber sollen diese Bestimmungen von Raum und Zeit dem Material nicht erst aufgeprägt sein durch Denken, denn sonst, wenn sie durch Denken aufgeprägt wären, wären das ja Begriffe, und ich habe Ihnen das Kantische Argument wiedergegeben, dem zufolge sie keine Begriffe sein sollen. Daher sind es also nicht nur *reine* Anschauungen, sondern sie sind zugleich auch reine *Anschauung*, die dann den synthetischen Urteilen a priori zugrunde liegen. Es spielt hier ein außerordentlich schwieriges und in der ganzen Kantliteratur außerordentlich umstrittenes Verhältnis noch mit herein, nämlich inwieweit Kant zufolge die Geometrie in der Tat nichts anderes ist als die Anwendung unseres Bewußtseins auf diese reinen Anschauungen oder inwieweit darüber hinaus die Geometrie nur noch einer Materie bedarf. Ich möchte, damit Sie an dieser Stelle wenigstens nicht mit leeren Händen ausgehen, Ihnen hier – ohne die äußerst komplizierte Kontroverse entscheiden zu wollen – wenigstens den Gedanken von Kant andeuten, daß er sagt, daß zwar die reine Geometrie als solche von allem empirischen Material unabhängig sein soll, daß sie aber eigentlich Erkenntnis nur dann ist, wenn es in der Erfahrung, also mit anderen Worten: erfüllt durch Daten der Empfindung, eben auch etwas gibt – ein Substrat gibt –, auf das diese Geometrie angewandt werden kann, während eine solche reine Geometrie, wie man das in der modernen Mathematik gelegentlich ja genannt hat, ihm zufolge ein bloßes – ich zitiere den Ausdruck wörtlich –, »ein bloßes Gedankengespinst« sei,<sup>579</sup> dem infolgedessen Wahrheit also eigentlich auch nicht zukommt. Nun, in der Formulierung, die ich Ihnen nun vorgetragen habe, daß auf der einen Seite

Raum und Zeit reine, also von aller Empirie unabhängige Anschauungen sein sollen, auf der anderen Seite aber doch reine Anschauung ein nicht Gemachtes, ein Unablösbares, damit stellt sich die Frage, wie diese beiden Elemente zusammenkommen. Denn als Anschauung sind natürlich Raum und Zeit selber doch etwas, was nicht von mir hervorgebracht, nicht gedacht wird, sondern etwas, was ich gewissermaßen erfahre; als reine, als apriorische Anschauung aber sind sie auf der anderen Seite doch eben etwas, was gerade nicht erfahren ist, sondern was aller Erfahrung eigentlich erst zugrunde liegt. Mit anderen Worten: Sie stoßen also hier, an dieser Stelle, auf eine Paradoxie, die wahrscheinlich in dieser Schärfe gar nicht genügend beachtet worden ist, daß nämlich die beiden reinen Formen der Anschauungen oder reinen Anschauungen hinauslaufen auf eine Erfahrung, die zugleich gar keine Erfahrung sein soll. Und wenn sich dann in der Kantischen »Kritik der reinen Vernunft« jenes Problem der Vermittlung zwischen den Anschauungsformen und den Formen des Verstandes stellt, von denen ich Ihnen ja gesagt habe, daß es über der etwas primitiven und elementaren Schicht der »Kritik der reinen Vernunft« die eigentlich problematische, die eigentlich interessante Schicht bildet,<sup>580</sup> dann kommt das genau an dieser Stelle zustande, an der Frage nämlich, wie überhaupt so etwas möglich sein soll, wie eine Erfahrung, die gleichzeitig keine Erfahrung ist.<sup>581</sup> Denn die Antwort, die es darauf gibt, die kann nun gar keine andere Antwort sein als die, daß diese Erfahrung, diese Anschauung selber ein bereits Strukturiertes, ein in sich Vermitteltes ist, mit anderen Worten, daß sie selbst in sich, obwohl sie nicht Begriff ist, doch auch ein in gewissem Sinn intellektives Element in sich enthält; und von diesem Problem aus also, von der Auflösung dieser Paradoxie einer erfahrungsfreien Erfahrung,<sup>582</sup> davon hängen dann die beiden großen Vermittlungsversuche ab, die in der »Kritik der reinen Vernunft« gemacht sind. Jedenfalls aber führt – und das möchte ich Sie doch bitten festzuhalten – zunächst einmal auch in dieser Schicht die Lehre des transzen-

dentalen Idealismus zu einem unaufgelösten Widerspruch, gerade an seinem Zentralpunkt – dem Punkt der Erfahrung –, nämlich dadurch, daß die Begriffe, die eigentlich für Erfahrung maßgebend sind, nämlich die Anschauungsformen selber, daß die als bloße Anschauung ja etwas Selbsterfahrenes sein sollen, auf der anderen Seite aber als ein Apriorisches der Erfahrung schlechterdings enthoben sein wollen, das heißt, daß von ihnen eigentlich etwas unmittelbar Kontradiktorisches prädiiziert wird.

Das vierte Kriterium schließlich, die vierte der spezifischen Thesen, die von Kant ausgesprochen werden mit Rücksicht auf Raum und Zeit, ist die These von ihrer unendlichen Gegebenheit, daß sowohl Raum und Zeit als unendliche Größen uns gegeben seien.<sup>583</sup> Nun, in der nächsten und letzten Stunde dieser Vorlesung – die uns ja überleiten soll zum Problem der Dialektik, das ich in meiner Hauptvorlesung im nächsten Semester zu behandeln gedenke<sup>584</sup> – werden wir von dem Problem des Unendlichen und den damit gesetzten Schwierigkeiten der Erkenntnis noch einiges erfahren. Ich möchte heute zu diesem Punkt nur zweierlei sagen. Das eine ist ein Einwand, der an dieser Stelle gegen Kant traditionellerweise immer wieder erhoben worden ist und auf den zu entgegnen in der Tat auch schwerfällt, nämlich der, daß soweit wir Raum und Zeit in der Tat anschaulich gegeben haben, uns Raum und Zeit vorstellen und nicht durch begriffliche Operationen über dieses Vorstellbare von Raum und Zeit hinaus bis ins Unendliche weiterschreiten, daß wir uns immer ein Endliches dabei vorstellen müssen, weil wir ein positives Unendliches uns gar nicht vorstellen können.<sup>585</sup> Wenn ich bei Gelegenheit der Diskussion des ersten Arguments, daß Raum und Zeit keine abgezogenen empirischen Begriffe seien, Ihnen dargetan habe, daß wir Raum und Zeit genausowenig ohne ein Räumliches und Zeitliches vorstellen können, wie umgekehrt wir uns nicht ein Räumliches und Zeitliches ohne Raum und Zeit vorstellen können, so war damit eigentlich ja gar nichts anderes gemeint als das, daß die Form der Anschau-



ung, als die uns Raum und Zeit gegeben ist, zunächst einmal selber den Charakter der Endlichkeit hat. Aber auf der anderen Seite hat natürlich Kant insofern wieder ganz recht, als die uns jeweils zugrunde liegenden endlichen Anschauungen von Raum und Zeit mit jener apriorischen sogenannten reinen Anschauung nicht zusammenfallen, sondern ihre Reinheit oder ihre Apriorität ja gerade daher rührt, daß sie über jede einzelne Bestimmtheit der Anschauung wesentlich hinausgeht. Man könnte also beinahe sagen, [daß] das Moment, in dem eigentlich die Idealität von Raum und Zeit gegenüber ihrer erfahrungsmäßigen Gegebenheit liegt, geradezu ihre Unendlichkeit ist. Nun, wenn Sie aber, und ich glaube, das ist eine der Stellen, eine, an denen Ernst Cassirer in seiner sonst äußerst problematischen Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft«, bei der ich Sie wirklich nur warnen kann, daß Sie nicht einen Satz davon unüberprüft für angemessen hinnehmen, aber an dieser Stelle kann man wahrscheinlich Cassirer nicht widersprechen: daß man die einzelnen Teile der »Kritik der reinen Vernunft« nicht voneinander isolieren, sondern daß man sie schon also immer in ihrer Bezogenheit auf die gesamte Konstruktion verstehen muß.<sup>586</sup> Nun, wenn man das tut, dann kommt man allerdings zu einer außerordentlich merkwürdigen Tatsache, daß Kant in aller Unschuld in der transzendentale Ästhetik etwas behauptet und prädiziert, was im Sinne des zweiten Teils der transzendentalen Logik, nämlich der transzendentalen Dialektik, geradezu als die Kardinalsünde angeprangert wird, daß einem nämlich ein positiv Unendliches als solches gegeben sein soll, was ja in der transzendentalen Dialektik Kant zufolge dann eben zu den berühmten Antinomien führt und damit also die Vernunft eigentlich auf das allerschwerste belastet.

Rein historisch, wenn ich das gerade einfügen darf, erklärt sich das daraus – ich bin auf diese Dinge wenig eingegangen, weil wir ja hier wirklich nicht Geschichte der Philosophie, sondern Erkenntnistheorie treiben wollten –, rein historisch kommt das davon, daß der gesamte Komplex der transzen-

dentalen Ästhetik von Kant ziemlich unverändert übernommen worden ist aus der sogenannten Dissertation über die intelligible und sensible Welt,<sup>587</sup> in der er zwar also auch bereits den späteren Unterschied des Phänomenalen und Noumenalen macht, aber ihn noch gar nicht in der entscheidenden subjektiven Rückwendung macht, sondern ihn noch in ontologischer Wendung im Sinne also der rationalen Ontologie der Wolffischen Schule vollzieht, so daß es also hier nebeneinander zwei Welten, die intelligible und die sinnliche Welt, gibt, und da wird nun die Unendlichkeit von Raum und Zeit der sensiblen Welt zugeschrieben, wobei es sich aber natürlich bereits um eine Wendung im Sinne der objektiven Unendlichkeit von Raum und Zeit handelt, die mit der positiven Gegebenheit eines Unendlichen fürs Subjekt, wie sie dann auf der späteren vollen Stufe der »Kritik der reinen Vernunft« gelehrt wird, eigentlich gar nicht mehr vereinbart werden kann. Also mit anderen Worten, ich meine, die »Kritik der reinen Vernunft« ist eben wie eine Kathedrale, wie der Regensburger Dom oder wie zahlreiche mittelalterliche Kathedralen eben überhaupt nicht ein einheitliches Gebilde, sondern hat historische Schichten, die übereinandergehen, und es ist ungefähr so sinnvoll, von der »Kritik der reinen Vernunft« zu fragen, was nun wirklich daran also rationalistisch und was doch wesentlich auf den Begriff der Erfahrung bezogen ist, wie wenn man von solchen Kathedralen, von solchen deutschen Domen vor allem, fragen wollte, inwieweit sie nun romanisch oder inwieweit sie gotisch sind. Man kann Gebilde der allerhöchsten Dignität, so wie die »Kritik der reinen Vernunft« eines ist, eben tatsächlich nicht rein auf ihren eigenen Begriff abziehen, nicht rein auf ihren eigenen Begriff bringen, und man verarmt eigentlich, man entzieht sich selber das Fruchtbare an diesen Werken, wenn man versucht, in einer solchen Weise sie zu vereinheitlichen. Nun, aber immerhin, Kant hat nicht einfach wahllos verschiedene geschichtliche Schichten seines Denkens aneinandergesetzt, sondern er war offenbar auch doch zu dieser Konstruktion der Unendlichkeit von

Raum und Zeit gezwungen, nämlich deshalb, weil er im Augenblick, wo er nicht diese Unendlichkeit von Raum und Zeit mehr würde prädiiziert haben, in der Tat Raum und Zeit zu endlichen Räumen und Zeiten, mit anderen Worten zu einer positiven inhaltlichen Erfahrung würde gemacht haben. Also mit anderen Worten, die Aporie, die ich Ihnen angedeutet habe, die Konstruktion einer Erfahrung, die doch keine Erfahrung ist, die nötigt ihn hier dazu, etwas einzuführen, was dann im Sinn seiner eigenen Kritik unerlaubt ist, nämlich den positiven Gegebenheiten des Bewußtseins, wenn Sie so wollen, der Beziehung, der unmittelbaren Beziehung des Bewußtseins auf die Phänomene eine Unendlichkeit zuzurechnen, die nach seiner eigenen Theorie dann eigentlich in Widersprüche führen müßte. Also er stopft, vulgär gesprochen, das eine Loch zu, nämlich das Loch, das entsteht an der Stelle, wo es sich um die Konstruktion einer Anschauung, also eine Art Erfahrung handelt, die keine Erfahrung ist, indem er das andere Loch aufmacht und dann doch sich so benimmt, als ob ein positiv Unendliches uns als positiv Unendliches gegeben sein könnte. Sie können also sehen, wie das, was ich den aporetischen Begriff oder die aporetische Struktur dieser Gedanken genannt habe,<sup>588</sup> nun sich in die innere Zusammensetzung dieser Gedanken selber fortsetzt.

Nun, ich glaube, es ist vielleicht doch angebracht, wenn ich Ihnen sage, daß Sie die Kantische Raum-und-Zeit-Lehre, die ich versucht habe, so ein bißchen für Sie zum Sprechen zu bringen, bei der ich versucht habe, Ihnen also ein bißchen zu zeigen, welches innere Leben sie darstellt –, ich glaube, es ist doch angebracht, daß ich Sie wenigstens daran erinnere, daß es bei diesen subjektiven Anschauungsformen von Raum und Zeit natürlich nicht verbleibt, sondern daß Kant durchaus auch gesehen hat – und das tritt im weiteren Verlauf der »Kritik der reinen Vernunft« hervor –, daß in dem Augenblick nun, wo ich als Denker mich auf die Gegebenheiten von Raum und Zeit beziehe, also wo ich Raum und Zeit messe, wo ich durch Raum und Zeit hindurchgehe, wo ich Räumli-

ches und Zeitliches auf seinen Begriff bringe, daß sich darüber dann eine zweite Schicht von Raum und Zeit erhebt, die man als objektiven Raum und objektive Zeit bezeichnen kann. Man könnte also, wenn ich einmal diese Ausdrücke gebrauchen darf, von einer bloß phänomenalen Zeit reden und einem bloß phänomenalen Raum, welche die bloßen subjektiven Formen der Anschauung darstellen, und von einem, ja, wie soll man sagen, objektivierten, vergegenständlichten Raum und einer vergegenständlichten Zeit, also dem Raum und der Zeit, wie sie als objektive Begriffe eben unseren Naturwissenschaften, den reinen Naturwissenschaften – also der theoretischen Physik und der reinen Mathematik – zugrunde liegen. Aber dieser objektive Raum und diese objektive Zeit, die sich dann ergeben aus der Beziehung unseres Denkens auf diese reinen Anschauungen bei Kant – und das müssen Sie wieder scharf auseinanderhalten –, die sind selbstverständlich nicht gedacht als der naiv realistische Raum oder die naiv realistische Zeit, von der der vorkritischen Auffassung zufolge angenommen wird, daß sie den Dingen an sich subsistiere oder daß sie den Dingen an sich inhäriere, sondern diese Objektivität ist wie jede andere gegenständliche Objektivität im Sinn der Theorie von Kant ihrerseits das Resultat des Zusammenspiels von Kategorie, also von Denken, und von Anschauung.<sup>589</sup>

Nun ich möchte wenigstens Ihnen nicht verschweigen, daß gerade die Raum-und-Zeit-Theorie, die sich unmittelbar nun bezieht auf die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften nicht nur im Sinne der philosophischen Problematik, die ich versucht habe Ihnen zu entwickeln, außerordentlich kontrovers ist, sondern daß gerade dieser Teil der Kantischen Philosophie nun einen sehr ernsten Stoß erhalten hat durch die moderne Physik, man muß ja wohl schon sagen, durch die heute nicht mehr ganz moderne Physik, nämlich durch die Relativitätstheorie, die ja von den jüngeren Physikern selber bereits als ein Bestandsstück der klassischen, der Newtonischen Physik sozusagen, angesehen wird, welche die

Relativität von Raum und Zeit aufeinander dargestellt hat, und welche behauptet hat, daß also dadurch, daß Raum und Zeit nicht unendliche und voneinander unabhängige Größen seien, sondern daß sie endlich sind und sich gegenseitig durch einander bedingen, daß dadurch die Lehre von der Apriorität aufgehoben worden sei. Die strengen Kantianer, oder lassen Sie mich richtiger sagen, die apologetischen Kantianer, vor allem eben gerade Ernst Cassirer, haben in der bekannten Kontroverse mit Born, die die Naturwissenschaftler unter Ihnen vielleicht einmal gelesen haben, demgegenüber den Versuch gemacht, die Einsteinschen Modifikationen von Raum und Zeit lediglich als auf die abgezogene, sozusagen sekundäre empirische Gestalt von Raum und Zeit zu beziehen und zu vertreten, daß Raum und Zeit selber in ihrer Reinheit davon unabhängig wären.<sup>590</sup> Ich muß sagen, daß mir gerade bei einem Denker, bei dem diese Begriffe ja unmittelbar gemeint sind als die Grundlage der positiven Naturwissenschaften, dieser Versuch wirklich [als] eine lächerliche apologetische Ausflucht erscheint, als einer jener immer wiederkehrenden Versuche, wo die Philosophie, wenn ihr irgendeine Einzelwissenschaft einen fetten Brocken entreißt, darauf behauptet hat, der Brocken, der ist ja eigentlich gar nicht das, was wir meinen, und dann einen mehr oder minder schattenhaften Begriff von der Sache zurückhält und buchstäblich mit diesem Schatten sich abspeisen läßt, während die positive Wissenschaft ihr diesen Brocken nun entrissen hat. Ich traue mir im übrigen natürlich in gar keiner Weise es zu, das Gewicht der Einsteinschen Argumentation, die ja im übrigen ihrer erkenntnistheoretischen Grundlage nach sich auf Hume und Mach, also auf den konsequenten Empirismus bezogen hat, hier in ihrer philosophischen Bedeutung abzuschätzen, und mir liegt nichts ferner, als Ihnen gegenüber auch nur im geringsten die Präntention zu erheben, als ob ich hier mich einmischen möchte.

Aber immerhin glaube ich doch, soviel Ihnen sagen zu dürfen, Sie könnten die Frage, die theoretische Frage aufwer-

fen: Ja, wenn so, wie es tatsächlich ist, ich mir nichts vorstellen kann, was nicht individuiert wäre durch Raum und Zeit hindurch, wenn das wirklich das principium individuationis ist, wenn ich gewissermaßen in Raum und Zeit eingekerkert bin, wie es dann in der Sprache von Schopenhauer aus der transszendentalen Ästhetik von Kant übersetzt worden ist,<sup>591</sup> wie kann es dann eigentlich dazu kommen, so etwas wie die Relativität von Raum und Zeit überhaupt zu behaupten? Und ich glaube, das, was uns hier interessieren sollte, das ist nicht der Beweisgang, den ich selber so wenig verstehen kann wie die Nicht-Naturwissenschaftler unter Ihnen, und es ist auch nicht die volle naturphilosophische Tragweite dieser Dinge,<sup>592</sup> die ich allerdings für sehr groß halte, obwohl ich nicht in der Lage bin, darüber verbindlich zu urteilen, aber wir können uns doch wenigstens einmal die Frage vorlegen, wie es dazu kommt, daß wir etwas relativieren, was gleichzeitig also das Netz ist, das über uns so gestülpt ist, daß wir scheinbar gar nicht herauskommen. Das ist doch wohl hier die eigentlich brennende Frage; denn die Argumentationen, die darauf hinauslaufen, daß wir in bezug auf die Unmittelbarkeit unserer Anschauung an Raum und Zeit jedenfalls gebunden sind, wie Kant sie vorträgt, diese Argumentationen sind ja doch wohl von einer großen Stringenz. Nun, ich würde denken, daß es sich damit so verhält, daß wir, wenn [wir] Beobachtungen machen, eine Reihe von Beobachtungen machen, die gebunden sind an die Voraussetzung der Unabhängigkeit von Raum und Zeit voneinander und an ihre strikte Apriorität, daß wir dann zu Einzelaussagen oder Einzelbeobachtungen kommen, die miteinander in einem unauflöslchen Widerspruch stehen, und daß wir infolge dieses Widerspruchs schließlich also gezwungen sind, gleichsam durch die Konsequenz des Denkens – also durch eine Art von Vorrang, den wir der Logik über die Anschauung erteilen –, die anschaulichen Formen zu suspendieren, die anschaulichen Formen, die wir haben, in der Tat als bloß anthropologisch zu bestimmen, also als bloße Bedingungen unseres Bewußtseins, die wir nicht bezeichnen können

als schlechterdings gültig und notwendig; während wir dabei allerdings voraussetzen, daß die logischen Gesetze – also mit anderen Worten: der Satz des Widerspruchs, die Widerspruchsfreiheit, die Einstimmigkeit, die logische Einstimmigkeit von Beobachtungen –, daß wir die dabei respektieren.

Nun, das scheint mir in der Tat das wirkliche philosophische Problem dieser Dinge zu sein, daß darin stillschweigend der Logik ein höheres Maß an Objektivität zugesprochen wird als der Anschauung oder auch den Bedingungen unserer Anschauung. Man könnte immerhin sehr ernsthaft die Frage aufwerfen: Ja, woher wissen wir eigentlich besser, daß es unmöglich sein soll, daß es nicht in der Natur Beobachtungen gibt, die sich in der Tat widersprechen, als es unmöglich sein soll, daß alles, was wir überhaupt erfahren, innerhalb dieser notwendigen Formen von Erfahrung uns gegenüber sich eigentlich abspielt. Ich würde also sagen: Die Selbstkritik dieses Gefängnisses, in die unser modernes Denken hereingekommen ist, dadurch, daß wir so ein bißchen, an ein paar Stellen den berühmten Schleier der Maja, unter dem wir leben, dieses principium individuationis, in dem wir eingesperrt sind, daß wir das ein bißchen gelüftet haben – die Skepsis, die die moderne Naturwissenschaft an dieser Stelle gegen die traditionellen Formen der Anschauung, also gegen Raum und Zeit erhoben hat, die hätten wahrscheinlich auch gegen die Logik selber das gleiche Recht. Die Logik läßt sich wahrscheinlich genausowenig verabsolutieren, wie sich die Anschauungsformen verabsolutieren lassen, denn die Logik selbst ihrerseits weist ja auch immer wieder auf Sachhaltiges zurück und damit auf Individuiertes und damit auf ein principium individuationis. Ich würde also sagen, daß wahrscheinlich die Entwicklung, die dazu geführt hat, daß der Schleier nicht ganz dicht ist und daß wir an einer Stelle herausgesehen haben, der bereits die Aprioritätslehre von Raum und Zeit zum Opfer gefallen ist, daß die wahrscheinlich auch den immer noch im Vulgärbewußtsein vorherrschenden Ideen vom logischen Absolutismus ein Ende bereiten wird, und unter einem Aspekt ist

ja nun in der Tat die Dialektik gar nichts anderes als der Versuch, mit den Mitteln der Logik selbst die Grenzen der Logik zu bestimmen, also das auszumachen an den Dingen, was sich in dem logischen Netz, das wir, mit Leibniz zu reden, den Dingen überstülpen,<sup>593</sup> eben nicht ganz und gar einfangen läßt.<sup>594</sup>

Gegenüber der Vorstellung der reinen Apriorität von Raum und Zeit ist nun weiter an einer ganz anderen Stelle der Einzelwissenschaften, nämlich von der Wissenssoziologie her, der Versuch gemacht worden, Raum und Zeit selber als Entsprungene zu bezeichnen, und zwar vor allem in den Spätschriften des bedeutenden französischen Soziologen Émile Durkheim, dessen wissenssoziologische Beiträge überhaupt an Energie und an Tiefe unendlich über das hinausgehen, was hierzulande, verbunden mit dem Namen Mannheim und Scheler, unter dem Namen Wissenssoziologie geht, und was leider bei uns überhaupt in gar keiner Weise so bekannt ist, wie es bekannt zu sein verdiente.<sup>595</sup> Ich glaube gerade, wenn Sie sich mit einer gewissen Freiheit und einer gewissen inneren Weite mit den Fragen der transzendentalen Ästhetik abgeben wollen, von denen ich Ihnen in den letzten Stunden gesprochen habe, dann sollten Sie diese Dinge nicht ganz vernachlässigen. Es ist nun wirklich wohl so, daß Raum und Zeit, die Vorstellungen von Raum und Zeit, wie wir sie haben, anthropologisch gesehen jedenfalls etwas Entsprungenes sind. Daß also etwa die artikulierte Vorstellung der Zeit sich an bestimmten Generationsverhältnissen und an der Ordnung des zu vererbenden Eigentums gebildet hat, wie es die Theorie von Durkheim und seiner Schule ist, oder auch, daß die Vorstellung der räumlichen Objektivität eigentlich erwachsen ist an dem Bedürfnis der seßhaft gewordenen Menschen, ihre Besitzverhältnisse voneinander abzugrenzen. Aber Sie können hier sofort etwas sehr Merkwürdiges beobachten, und wenn Sie die betreffenden Arbeiten, etwa die berühmte Arbeit über die Klassifikation bei Durkheim lesen, dann werden Sie darüber sofort stolpern, das ist etwas außerordentlich Paradoxes, nämlich daß, während er versucht, den gesellschaftlichen Ur-



sprung von Raum und Zeit zu bestimmen, er dabei immer wieder, um diesen Ursprung zu beschreiben, selber räumliche und zeitliche Ausdrücke bemühen muß, daß er also daraus gewissermaßen nicht herausspringen kann.<sup>596</sup> Nun, im Sinne des herkömmlichen, des vordialektischen Denkens würde man wahrscheinlich an dieser Stelle sagen: Ja, es ist nur eines möglich; entweder Raum und Zeit sind wirklich Entsprungene, dann müßte man sie aber in einer Weise darstellen können, die nicht selbst ihrerseits wieder räumliche und zeitliche Ausdrücke bemüht, denn sonst weist ja eine jede solche Genese doch wieder auf das zurück, was in ihr erst entsprungen sein soll, oder aber umgekehrt, sie sind und bleiben eben doch das, was sie bei Kant sind, nämlich reine apriorische Formen. Mir will es so scheinen, als sei das doch eine zu primitive Ansicht. Das heißt, auf der einen Seite ist es ganz sicher, daß die Gültigkeit von Raum und Zeit, jedenfalls soweit es sich um den Bereich unserer unmittelbaren, nicht bereits durch die Hypothek der wissenschaftlichen Theorienbildung belasteten Erfahrung handelt, ohne Raum und Zeit nicht denkbar sind, als sie die Bedingungen überhaupt einer jeglichen Aussage über die objektive Welt ausmachen, daß sie aber gleichzeitig als solche Vorstellungen selber doch auch Entsprungene sein können, so wie schließlich die Idee einer gegenständlichen und einer objektiven Welt selber etwas erst gesellschaftlich Entsprungenes ist, was mit der Vergegenständlichung, also in letzter Instanz doch wohl mit Eigentumstheorien zusammenhängt.<sup>597</sup>

Also diese blanke Alternative von Genese und Geltung, mit der im allgemeinen operiert wird, die gilt deshalb nicht, weil die Wahrheit der entspringenden Begriffe selber, ohne daß sie in ihrer Objektivität und ihrer Wahrheit eingeschränkt würde, eben selber ein genetisches Sinnesimplikat hat,<sup>598</sup> das heißt als Voraussetzung ihrer eigenen Geltung selber ein Entspringendes hat. Vielleicht darf ich gerade noch auf einem Fuße stehend andeuten, daß ich, soweit die genetische Frage in Rede steht, und dieser Gedanke verlohnte sich wohl einmal wei-

tergedacht zu werden, der Ansicht zuneige, daß eigentlich die Zeit selber überhaupt eine Art von Produkt der Verinnerlichung ist, das heißt, daß sie dadurch entstanden ist, daß wir gewisse Strukturverhältnisse, die wir primär am Äußeren wahrgenommen haben, dann in einer unendlich weit zurückliegenden und vermittelten Weise auch auf unser eigenes Bewußtseinsleben angewandt haben, daß die Zeit eigentlich damit entsprungen ist, daß wir uns selber auch zu Dingen geworden sind und daß wir, wie es in der Schrift von Haas heißt, eine Art von psychischer Dingwelt ausgebildet haben,<sup>599</sup> so daß in einem gewissen Sinn die Zeit, das Sekundäre, wirklich eine Art von Funktion des Raumes ist, was sich übrigens auch darin anzeigt, daß die meisten Ausdrücke, durch die wir innerzeitliches Geschehen auszudrücken uns bemühen, ihrerseits mehr oder minder dem Raum entlehnt sind. Sie brauchen nur einmal diese Begriffe durchzugehen, und Sie werden erstaunt sein, in welchem Maße alle Begriffe, durch die wir Zeitliches ausdrücken wollen, eigentlich wie Metaphern sind, die aus dem räumlichen Bereich entlehnt sind. Nun, also, dies nur zu dieser Frage der Genese. Man kann sich in der Tat vorstellen, daß so etwas wie Zeit, soweit es sich um die Subjektivität des Menschen handelt, erst etwas ist, was entsprungen ist, und zwar mit unendlichen Mühen und mit Narben entsprungen ist,<sup>600</sup> daß aber trotzdem als ein einmal Entsprungenes bis zu den jüngsten Relativierungen innerhalb der modernen Naturwissenschaften diesen Begriffen eben jene Objektivität zukommt, welche die klassische Philosophie einmal ihnen zugesprochen hat.

Die Betrachtungen, die wir während der letzten Stunden durchgeführt haben, haben einem doppelten Zweck gegolten. Auf der einen Seite nämlich wollte ich Ihnen etwas über das Problem von Raum und Zeit überhaupt sagen, also ich habe sozusagen naiv, wenn Sie mir den Ausdruck gestatten, die Thematik der transzendentalen Ästhetik aufgenommen und dann Ihnen reflektiert. Auf der anderen Seite aber war es die Absicht dessen, was ich Ihnen gesagt habe, gerade in einem Bereich, der nach der herkömmlichen traditionellen Auffassung der Philosophie der Bereich der Unmittelbarkeit *par excellence* ist, Ihnen zu zeigen, daß die dabei ins Spiel kommenden Vorstellungen allenthalben vermittelt sind, daß also die Anschauung nicht in der Weise einem unmittelbar Gegebenen kann gleichgesetzt werden, wie es die Einteilung, die ehrwürdige Einteilung der Philosophie nun, man kann sagen, seit dem Beginn des Empirismus, uns glauben machen will. Ich glaube, es wäre nicht loyal Kant gegenüber, wenn ich Ihnen nicht sagen wollte – oder wenigstens Sie nicht noch einmal ausdrücklich und an zwei ausgezeichneten Punkten Sie darauf aufmerksam machen wollte –, daß dieses Problem der Vermittlung auch in der »Kritik der reinen Vernunft« zum mindesten an zwei Stellen vorkommt. Wenn ich dabei sage, das Problem der Vermittlung kommt an zwei Stellen in der »Kritik der reinen Vernunft« vor, so ist das ein Understatement, das Problem der Vermittlung kommt natürlich in Wirklichkeit unablässig [vor]; das, was ich Ihnen als die zweite, als die eigentlich problematische Schicht der Vernunftkritik gegenüber dem drastischen Oberflächenentwurf bezeichnet habe,<sup>601</sup> gilt ja eigentlich überhaupt fast ausschließlich diesem Problem der Vermittlung. Aber in dem Zusammenhang, mit dem wir es spezifisch hier zu tun haben, kommt es an zwei Stellen vor, und zwar interessanterweise an zwei einander genau, wenn Sie wollen, zugeordneten Stellen. Nämlich auf der ei-

nen Seite zeigt Kant die Vermitteltheit des Unmittelbaren uns auch, wenn auch an einer Stelle, an der das eigentlich gar nicht hingehört, und auf der anderen Seite zeigt er uns auch an der Sphäre, an der wir es ihm zufolge mit der reinen Mittelbarkeit, also mit der Kategorie zu tun haben, mit anderen Worten in der transzendentalen Logik. Daß die nicht nur die transzendente Ästhetik insofern voraussetzt, als die Anschauungen das sind, worauf die Begriffe sich beziehen, sondern in einem viel tiefer vermittelten Sinn, nämlich in dem Sinne, daß die Kategorien ihrer eigenen Gestalt nach, daß das kategoriale Gefüge seiner eigenen Gestalt nach nicht unabhängig ist, sondern wesentlich bezogen ist auf die Formen der Anschauung. Sie können also sagen, daß in einem gewissen Sinn für die »Kritik der reinen Vernunft« bereits das gilt, was man oft von einer zweiten, ebenso berühmten oder fast ebenso berühmten, ich weiß nicht, Kritik der politischen Ökonomie von Marx, welche den bekannteren Titel »Das Kapital« trägt, gesagt hat, daß nämlich ihre eigene Methode in sich eine Methode der fortschreitenden Korrektur sei.<sup>602</sup> Sie mögen daran bereits sehen, daß die übliche handfeste Unterscheidung der Kantischen »Kritik der reinen Vernunft« von einer dialektisch konzipierten Erkenntnistheorie nicht so absolut gilt, wie es sich das kleine Moritzchen vorstellt.<sup>603</sup> Wir werden auf diesen Punkt dann noch später zu sprechen kommen im Laufe dieser Stunde.

Nun aber, um Ihnen wenigstens anzudeuten, um welche Vermittlungsprobleme es hier geht – und es handelt sich hier wirklich um so schwierige und verzweigte Fragen innerhalb der »Kritik der reinen Vernunft«, daß ich mich mit der bloßen Andeutung begnügen will, wenn ich überhaupt noch etwas von dem sagen will, was ich eigentlich in dieser letzten Stunde mir improvisierenderweise zu sagen vorgenommen habe –, so handelt es sich zunächst einmal darum, daß Kant die Entdeckung macht, daß bereits die Anschauungen in der Gestalt, in der sie uns unmittelbar gegeben sind, nicht bloß bestimmt sind durch Raum und Zeit, sondern daß sie verbunden sind,

daß sie in sich ein Moment der Identität und Einheitlichkeit haben, und man kann wohl hinzufügen, daß sie eine gewisse Struktur haben. Diese Tatsache, die sich nun also eigentlich bezieht auf die transzendente Ästhetik, das heißt auf die Anschauung selber, auf die Gestalt der Anschauung, die wird nun merkwürdigerweise von Kant – und das hängt wohl mit seiner Obsession, mit architektonischen Fragen zusammen – in der transzendentalen Logik abgehandelt, und zwar in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, in deren erster Ausgabe unter dem Titel der »Apprehension in der Anschauung«. <sup>604</sup> Damit ist also nichts anderes gemeint, als daß bereits, wenn wir etwas bloß anschaulich, also vermeintlich bloß passiv, bloß im Sinne unserer Rezeptivität gegeben haben, daß da eigentlich bereits so etwas wie Tätigkeit, wie ein Festhalten, wie ein Beziehen auf ein Einheitsmoment drinsteckt. <sup>605</sup> Dabei ist es nun interessant – und das verweist wirklich auf die tiefere, auf die zweite Schicht der »Kritik der reinen Vernunft« –, daß nun bei der Rede vom Verstand, wie sie in diesem Zusammenhang vorkommt, eigentlich nicht gedacht wird an das, was wir so üblicherweise unter Verstand denken, also an das, was wir jeweils tun oder lassen können, sondern hier wird Kant schon zu einer Spekulation gedrängt, die darüber hinausführt, nämlich zu der Aussage, daß es in der Anschauung – also gerade da, wo wir eigentlich nicht denken – doch bereits implizit so etwas wie Denken gäbe; daß wir gleichsam dort denken, wo wir noch gar nicht denken. Nun, das hängt wieder mit der Struktur des aporetischen Begriffs bei Kant zusammen, denn Sie wissen ja, daß die Formen der Anschauung Raum und Zeit bei ihm als von jedem besonderen Inhalt, von jedem spezifischen Inhalt unabhängig gedacht werden und daß infolgedessen diesen Formen auch nicht irgend so etwas wie ein artikulierendes oder gestaltendes oder strukturelles Prinzip zugeschrieben werden kann. Auf der anderen Seite aber ist es nun die Redlichkeit des Phänomenologen Kant, wenn ich diesen Ausdruck auf ihn anwenden darf – und man darf ihn auf ihn anwenden, denn das Wort

Phänomenologie ist, soviel meine Kenntnis der Philosophiegeschichte reicht, in der Tat von Kant geprägt worden, als Titel des vierten Abschnitts der »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« –,<sup>606</sup> jedenfalls überträgt also Kant hier auf die Formen der Anschauung eine intellektive Funktion deshalb, weil sonst die Strukturiertheit, mit der wir es nach seiner Entdeckung auch im Bereich des unmittelbar Gegebenen zu tun haben, überhaupt nicht zu fassen wäre, und kommt auf diese Weise nun also zu der Konstruktion, daß wir gewissermaßen dort schon denken, wo wir eigentlich noch gar nicht denken; das heißt also, daß dadurch, daß überhaupt etwas unser Erlebnis ist, daß es in die Einheit unseres Bewußtseins fällt, daß es dadurch eigentlich immer bereits auf die Identität dieses Bewußtseins, auf das Einheitsmoment dieses Bewußtseins bezogen<sup>607</sup> ist. Auf der anderen Seite, und das ist das Korrelat dazu, und das findet sich in einem der schwierigsten und merkwürdigsten Abschnitte der »Kritik der reinen Vernunft«, dem man allein eine Semestralvorlesung zu widmen hätte, nämlich in dem Kapitel über Schematismus<sup>608</sup> sagt nun Kant, daß die Zeit – das »Schema« ist die Zeit – eigentlich die Bedingung der Möglichkeit von Denken überhaupt sei, nicht bloß in dem Sinn, daß die Daten des inneren Sinnes uns [in] der Zeit gegeben sind, sondern daß die Funktionen des Verstandes selber als wesentlich zeitliche Funktionen gedacht werden müssen.<sup>609</sup> Ich darf Sie, damit Sie diesen schwierigen Charakter, der noch erschwert wird durch den hier hereinspielenden Begriff der Bilder, die wir von unserer Erfahrung entwerfen und die eben der Zeit sich verdanken sollen<sup>610</sup> –, um Ihnen dieses Kantische Motiv wenigstens ein wenig näherzubringen, noch einmal an die eigentümliche Doppelheit erinnern, die ich in meiner Einleitung in die »Kritik der reinen Vernunft« versucht hatte Ihnen zu bezeichnen, nämlich die Doppelheit der rein logischen Identität und der Einheit des Bewußtseins.<sup>611</sup> Diese beiden Momente überkreuzen sich ja, wie Sie wissen. An der logischen Identität muß er als dem eigentlichen Grund objektiver und allgemein gültiger Erkennt-

nis festhalten, weil sie die einzige von allem Empirischen wahrhaft freie ist, während er umgekehrt auf die innerzeitliche Einheit des Bewußtseins nicht verzichten kann, weil anders als in dieser Einheit des Bewußtseins, und dieses Bewußtsein ist eben immer ein in der Zeit sich erstreckendes, so etwas wie Einheit des Gegenstandes gar nicht zustande kommen kann. Das heißt, der Grundtatbestand der Erinnerung, der Reproduktion in der Einbildungskraft, ist ja wesentlich selbst eine Beziehung auf die Zeitlichkeit. Und nun in dem Schema, in dem Schematismus-Kapitel, macht er den abgründig tiefen Versuch, gewissermaßen nun in die Struktur des Denkens selber als dessen eigene Bedingung die Zeit herinzubringen. Ich kann Ihnen das vielleicht verdeutlichen, wenn ich Ihnen eine Erfahrung aus meiner Kindheit sage, ich glaube, man versteht diese Dinge im Grunde als Kind viel besser denn als Erwachsener, wo einem so, wo man in der Tat so verdummt wird durch die Anforderungen des sogenannten gesunden Menschenverstandes, daß man diese Dinge dann eigentlich gar nicht mehr wirklich sieht und daß sie einem dann wahrscheinlich viel schwieriger erscheinen, als sie sind. Ich habe einmal bei irgendeiner Gelegenheit meinen Mathematiklehrer in maßloses Entsetzen dadurch gebracht, daß ich ihm erklärt habe, man könne doch im Grunde so etwas wie die Linien der geometrischen Figuren gar nicht sich vorstellen, ohne daß man diese Linien zöge, daß man, bei dem Ziehen dieser Linien, von einem Punkt zum anderen ginge, und infolgedessen fiele doch eigentlich in die Mathematik das Moment der Zeit als ein notwendiges Moment mit herein.<sup>612</sup> Nun, der Lehrer hat mich als ganz töricht und mathematikfremd angeschnauzt, aber in Wirklichkeit bin ich dabei in aller Dummheit auf etwas gestoßen, was also eigentlich mit dem Problem des Schemas hier bei Kant gemeint wird.<sup>613</sup> Ich will damit nichts anderes sagen, als daß die Form der Vermittlung, also das Denken selber in sich, seinem eigenen Sinngehalt nach ebenso vermittelt ist durch Anschauung, wie umgekehrt im Sinn der Theorie von der Apprehension die

Anschauung vermittelt ist durch das Denken, mit anderen Worten also: Die unvermittelte Antithese von Rezeptivität und Spontaneität, von Sinnlichkeit und Verstand ist im Gefolge der Kantischen Analyse eigentlich selber bereits aufgehoben, und Kant hat damit, wenn ich das ohne allzu große Unbescheidenheit sagen darf, gleichsam den spekulativen Erwägungen ein gewisses Placet erteilt, die ich nun angestellt habe, obwohl er, wenn er diese Erwägungen in dieser Form gekannt hätte, in der ich sie Ihnen vorgetragen habe, ohne Frage mich von diesem Katheder würde verjagt haben, wenn das dann in seinen amtlichen Kompetenzen gelegen hätte.

Nun, also die Frage nach der Vermittlung, die hier vorliegt, die führt selbstverständlich und mit Notwendigkeit zu der Frage, was nun eigentlich jenes höchste Moment der Einheit sei, dem nun auch die beiden bei Kant unterschiedenen Momente von Sinnlichkeit und Verstand eigentlich unterstehen. Und hierzu kann man wohl sagen – und das ist zum mindesten durch eine ganze Reihe von Stellen aus der »Kritik der reinen Vernunft«, die ich Ihnen im einzelnen jetzt vorzulesen ersparen möchte, erhärtet – dieses Moment der Einheit ist also das Moment der transzendentalen Synthesis, in das also in einem gewissen Sinn Anschauung und Verstand gleichermaßen fallen. Synthesis heißt hier nun allerdings ursprüngliche Apperzeption, also nicht sowohl die einzelnen begrifflichen Operationen, etwa der Abstraktion und all das, durch die wir mit einem bereits Konstituierten umspringen, es zurichten, es zurechtmachen, sondern diese ursprüngliche Apperzeption, diese ursprüngliche Synthesis, die ist etwas, ja, was gleichsam der Verstand tut, ohne davon zu wissen, eine Tätigkeit von ihm, die er ausübt, ehe er nur im landläufigen Sinne anhebt zu denken, und eine Tätigkeit, die infolgedessen ebenso auch auf die sogenannte Sinnlichkeit sich erstreckt.<sup>614</sup> Sie können hier, wenn Sie dieser Überlegung folgen, übrigens verstehen, wieso es dazu gekommen ist, daß man gerade aus diesem obersten oder, wenn Sie wollen, tiefsten erkenntnistheoretischen Prinzip von Kant, eben dem mit der transzendentalen Synthesis,



der reinen Apperzeption, dann in eine der wichtigsten Fortbildungen der Kantischen Lehre, der Schopenhauerschen, den unbewußt waltenden Willen gemacht [hat], weil es sich hier ja wirklich um ein Unbewußtes handelt, das heißt um ein Einheitsprinzip, dem gegenüber die einzelnen, ihrer selbst bewußten Funktionen des Bewußtseins erst als ein bloßes Derivat erscheinen.<sup>615</sup> Aber indem ich das sage, möchte ich Sie doch warnen, nun, wie es sehr häufig geschehen ist – und damit komme ich eigentlich an den Prozeß, an den bis heute unabgeschlossenen und unendlich schwierigen Prozeß, der anhängig ist zwischen Kant und seinen idealistischen Nachfolgern<sup>616</sup> –, diesen Begriff der ursprünglichen Apperzeption, der transzendentalen Synthesis nun wirklich so zu fassen, als ob er in aller Buchstäblichkeit bei Kant nun die ganze Erkenntnis unter sich beschlösse. Diese Art der Interpretation, die gewissermaßen die eleganteste, die bequemste Interpretation ist und durch die man mehr oder minder alle die produktiven Widersprüche der Vernunftkritik aus dem Weg räumen kann, die ich versucht habe Ihnen zu bezeichnen, diese Art der Auslegung ist [es] ja, welche vor allem von dem Marburger Neukantianismus mit Hilfe der Anwendung der Infinitesimalrechnung auf Kant versucht worden ist, wobei dann schließlich das Material – das, was nicht in dieser Synthesis aufgeht – zu einem bloßen Differentialquotienten, zu einem zu Vernachlässigenden, zu einer Art von Nicht-Seiendem, von einem im Unendlichen jedenfalls nicht Seienden im Sinn eines Grenzüberganges gemacht wird. Das ist eigentlich der Grundgedanke, den der Marburger Neukantianismus Kant gegenüber benutzt hat.<sup>617</sup>

Aber ich glaube, und ich möchte doch nicht, daß Sie diese Vorlesung verlassen, ohne daß Sie an dieser Stelle wenigstens eine Art Subtilität, eine Art von Vorsicht sehen, die Kant hat walten lassen, auch wenn ich es Ihnen dadurch noch schwerer mache, als die Dinge ohnehin sind, Kant würde ohne alle Frage dagegen sich gesträubt haben. Er redet zwar auf der einen Seite von dieser gemeinsamen Wurzel<sup>618</sup> aller Erkenntnis und

hat dabei ohne Frage die reine Synthesis im Auge. Aber auf der anderen Seite ist doch bei ihm, und das muß man auch wieder festhalten, die Anschauung selber keine Funktion, also keine Tätigkeit, kein rein Dynamisches, nichts, wo unser Begriff der Spontaneität eigentlich hereinkäme. Und in diesem Festhalten des unterschiedenen Moments steckt eben doch, daß er dem Prinzip der absoluten dynamischen Identität, wie es in dieser Vorstellung von der Allherrschaft der reinen Synthesis drinsteckt, sich schließlich doch in gewissem Sinn entzogen hat. Es handelt sich hier um [eine] eigentlich außerordentlich paradoxe Konstellation, um eine Konstellation, die so fein ist, wie Sie sie dann erst wieder in der Hegelschen Logik finden werden, mit der wir uns ja dann im nächsten Semester eingehend beschäftigen werden, sowohl in der Vorlesung wie im Hauptseminar. Nämlich auf der einen Seite ist es schon so, daß dieses Prinzip der Identität, also der Synthesis, durch die ganze Vernunftkritik hindurchgeht. Ich habe Ihnen ja gerade versucht zu zeigen, daß und in welchem Maße bei Kant auch die Anschauung selber durch die synthetischen Elemente, wenn Sie wollen, präformiert ist, also durch die Apprehension präformiert ist, aber trotzdem geht das Denken in dieser Identität nicht rein auf. Die Identität oder die Synthesis erstreckt sich zwar über das Ganze, aber es gehört zu dem Sinn, zu dem eigenen Sinn dieser Identität, daß sie doch zugleich auch ein Nicht-Identisches gelten läßt.<sup>619</sup> Ich würde sagen, daß überhaupt schließlich der Begriff der Identität nur einen Sinn hat, soweit er sich auf ein Nicht-Identisches, Unterschiedenes bezieht. Setzt man unterschiedslos den Begriff der Identität absolut, so kommt man in der Tat zu dem schlechterdings Unterschiedslosen, und die Bestimmung der einzelnen Gegenstände der Erkenntnis ebenso wie die Bildung der einzelnen Begriffe wird schlechterdings unmöglich. Also das Kantische Denken ist in diesem Sinne, und das mag Sie bereits auch auf die Problematik der Hegelschen Philosophie vorverweisen, in der Tat ein Denken der Identität und der Nicht-Identität gleichermaßen, wobei es sich selbstver-

ständig dem Einwand sofort aussetzt, daß, wenn es überhaupt bei seiner Anlage und bei der Herrschaft des Prinzips der Synthesis, die in ihm herrscht, von einem Nicht-Identischen redet, wie es eigentlich davon reden kann, wenn dieses Nicht-Identische doch selber wieder bereits vorgestellt wird als ein durch die Synthesis Bestimmtes, also ein Vermitteltes. Aber dem wäre mit genausoviel Grund das entgegensetzen: Welchen Grund hat man überhaupt von einem Vermittelten zu reden, wenn nicht immer auch mitgedacht wird ein Unmittelbares, das da vermittelt wäre. Also ich möchte hier, wo ich versuche, Ihnen eine kurze Propädeutik zum dialektischen Denken noch zum Schluß mit in die Ferien zu geben, wenn Sie Ihre Freude daran haben, Sie doch also darauf verweisen, daß nicht etwa das dialektische oder das in sich reflektierte Denken den Begriff der Unmittelbarkeit einfach abschafft. Es kritisiert ihn, es löst ihn auf überall dort, wo er in einer starren, verdinglichten, fetischhaften Weise uns gegenübersteht, aber auf der anderen Seite führt diese Reflexion uns doch wieder darauf, daß die Begriffe der Vermittlung und der Identität – die ja in der Vermittlung, eben im Gedanken liegt –, daß alle diese Begriffe selbst als ein Element ihrer eigenen Möglichkeit auch wieder Unmittelbarkeit voraussetzen. Und ich glaube, Sie würden die Dialektik ganz falsch verstehen, wenn Sie sie nun einseitig im Sinne einer bloßen Vorherrschaft der Vermittlung verstehen würden und nicht das begreifen würden, was das Wesen von Dialektik überhaupt ausmacht, daß nämlich immer das Unmittelbare vermittelt, das Vermittelte aber seinerseits wieder das Unmittelbare ist. Das ist eigentlich, wenn ich es so einmal sagen darf – und am Schluß der Vorlesung darf man sich ja solche Frechheiten vielleicht einmal gestatten –, das Prinzip der Dialektik, und das kann man hier an Kant zeigen; man kann, wenn man will, es reiner an Kant zeigen als an Hegel, weil ja bei Hegel in der Tat nun wirklich dieses Moment des Nicht-Identischen oder des Unmittelbaren,<sup>620</sup> trotzdem Hegel das, was ich eben sage, weiß Gott gewußt und immer wieder behauptet hat,<sup>621</sup> doch

im Fortgang seiner Philosophie schließlich ganz weggeschafft wird, so daß also damit schließlich am Ende eine absolute Herrschaft des Begriffs eben bei ihm herauschaut.

Nun, damit kann ich vielleicht aber auch übergehen zu der Bedeutung, die der Begriff der Dialektik bei Kant selbst hat, und zu dem Verhältnis, das dieser Begriff der Dialektik zu der Hegelschen Dialektik hat. Wenn man sich zunächst einmal buchstabengetreu an den Wortlaut der »Kritik der reinen Vernunft« hält, so kann man sagen, daß dieses Verhältnis einfach das des schlichten und des unmittelbaren Gegensatzes ist.<sup>622</sup> Und wenn man etwa einem Kantianer sagen würde, einem strengen Kantianer wie zum Beispiel Herrn Reich oder Herrn Ebbinghaus in Marburg,<sup>623</sup> daß die Kantische transzendente Dialektik eine Art Vorschule der Dialektik sei, so würden die sagen: Das könnte euch Hegelianern zwar so passen, aber davon kann gar keine Rede sein. Denn, um das Ihnen zunächst einmal ganz klar auszusprechen, was bei Kant unter dem Titel »transzendente Dialektik« als der zweite Hauptteil der transzendentalen Logik vorgetragen wird, das ist nichts anderes, seiner eigenen Absicht nach, als eine »Logik des Scheins«,<sup>624</sup> also als eine Logik der notwendigen Verwicklung der Vernunft in Widersprüche, vergleichbar etwa der Aristotelischen Schrift über die sophistischen Fangschlüsse,<sup>625</sup> die ja wahrscheinlich historisch gesehen für diesen Teil der Kantischen »Kritik der reinen Vernunft« das Modell abgegeben hat. Der Grundgedanke ist einer, den ich Ihnen in dieser Vorlesung bereits entwickelt habe, nämlich der: daß unsere Vernunft, die ja, ganz gleich womit sie es zu tun hat, qua Vernunft immer identisch, identisch mit sich und das Prinzip der reinen Identität ist, daß diese Vernunft im Augenblick, wo sie nicht mehr sinnliches Material zwischen die Zähne bekommt, dann also anfängt wild zu werden und Unheil anzurichten, wobei nun aber Kant nicht etwa sagt – das ist hier auch gleich zu beachten –, daß die Aussagen, die die Vernunft dann macht, falsch seien, sondern seine These ist dabei eigentlich die eines »non liquet«, das heißt, die Aussagen, die die Vernunft dann macht,

diese Aussagen sind dann nicht zu schlichten, sie sind nicht entscheidbar, so wie es vor allem in der Lehre von den psychologischen Paralogismen dargestellt ist, oder sie führen auf Widersprüche, das heißt, die These und die Antithese, zu denen die Vernunft gelangt, die beiden sind gleich plausibel. Und das ganze Bestreben dieses Teiles der »Kritik der reinen Vernunft« ist nun also, ja, wie soll man sagen, die Gefahren dieser Verstrickung in Widersprüche zu bannen und, mit dem bei Kant immer wieder vorkommenden Gleichnis, die Vernunft davor zu bewahren, daß sie sich in ein wildes Weltmeer hinausbegibt, wo ihr irgendwelche drohenden und ungewissen Schicksale bereitet sind.<sup>626</sup>

Nun, das ist also klar, und das ist Kants eigene Meinung. Aber Kant ist auch in diesem Kapitel – in diesem Kapitel ist zu wenig gesagt, in diesem sehr umfangreichen und belasteten Teil seines Werkes viel zu redlich, als daß er glauben würde, es handle sich hier lediglich um eine Art Gebrauchsanweisung für die Vernunft und um das Aufstecken von Warnungstafeln, über welche Grenzen die Vernunft nun nicht hinausgehen solle. Kant versichert nämlich, und zwar immer wieder und mit großem Nachdruck – und ich glaube, das müssen wir außerordentlich ernst nehmen –, daß die Vernunft in jene Widersprüche, von denen ich Ihnen gesprochen habe, sich notwendig verwickle; daß die Vernunft, wenn [sie] des Mechanismus sich bewußt werde, durch den sie in diese Widersprüche hereingerät, diese Widersprüche gewissermaßen entschärfen, unschädlich machen kann, aber daß sie doch in diese Widersprüche notwendig immer wieder hereingerate.<sup>627</sup> Und er sagt darüber hinaus, daß die Vernunft auch ein transzendentes Vermögen sei, das heißt, daß sie Begriffe in sich enthalte, die weder von den Sinnen noch von dem Verstande kommen.<sup>628</sup> Und diese Begriffe als solche sind nun ihrerseits auch eine Gegebenheit, das heißt, sie sind gar nichts anderes als die der Vernunft selber innewohnende Tendenz, vermöge Ihres eigenen Wesens, nämlich vermöge Ihrer Tendenz, Schlüsse zu ziehen,<sup>629</sup> über den Gebrauch dessen hinauszuge-

hen, was nun einmal durch die sinnliche Erfahrung erfüllt wird. Die ganze Lehre von der transzendentalen Dialektik ist – und da darf ich Sie noch ein letztes Mal daran erinnern, in welchem Umfang die Kantische Erkenntnistheorie an der Logik orientiert ist – ja eigentlich im Gegensatz dazu, daß die Analytik eine Lehre von den Urteilen ist, nun eine Lehre von den Schlüssen, das heißt eine Kritik des Vermögens der Vernunft, Schlüsse zu ziehen, und ist Kritik der reinen Vernunft in dem prägnanten Sinn, daß gesagt wird, daß Schlüsse der Vernunft, die über die Erfüllbarkeit der jeweiligen Folgerungen mit sinnlichem Material hinausgehen, eigentlich nicht gültig sind.<sup>630</sup> Auf der anderen Seite aber sollen diese transzendentalen Begriffe der Vernunft selber, dieses transzendente Vermögen der Vernunft selber, der Vernunft eine Art Regel vorschreiben, von der sie gar nicht abgehen kann, das heißt, sie kommt eigentlich gar nicht darum herum, das Unbedingte zu denken. Wenn ich überhaupt irgendeine Aussage mache, dann drängt mich meine Vernunft so lange weiterzugehen, bis ich das Unbedingte denke. Also, wenn ich etwa eine Kausalreihe verfolge und nur dabei in meinem Denken konsequent genug verfare, dann muß ich dabei Kant zufolge einfach aufgrund der Gesetzmäßigkeit meines Denkens, also wenn ich nicht einfach willkürlich abbrechen will, schließlich nach einem Unbedingten, nach einem nicht selbst Verursachten suchen. Und die Widersprüche, um die es sich nun eigentlich in der ganzen transzendentalen Dialektik handelt, diese Widersprüche sind deshalb notwendig, weil ich auf der einen Seite eben weitergehen muß, um auf ein Unbedingtes zu gelangen, weil der Weg der Vernunft selber als ein purer Weg der Konsequenz sich gewissermaßen nicht sistieren läßt; auf der anderen Seite aber kommt es dann dazu, daß in dem Augenblick, wo ich diese Thesen, zu denen ich durchs reine Denken gelange, nicht mehr einlösen kann, daß ich dann mit genau dem gleichen Recht auch zu den Gegenthesen gelangen muß.<sup>631</sup> Also, das ist im Grunde das Schema der vier Antinomien, nämlich daß alles, was ist, einen Anfang in der Zeit und Grenzen im

Raum haben muß, und die Gegenthese, daß es keinen Anfang im Raum und keinen Anfang in der Zeit gibt; ebenso die These, daß alles Seiende zusammengesetzt ist aus einfachen kleinsten Teilen, und umgekehrt, daß der Teilung sozusagen ein Ende gar nicht abzusehen sei, oder schließlich die dritte und entscheidende Antinomie, daß es einen absoluten ursachlosen Anfang einer Reihe von Wirkungen, ein Unbedingtes geben muß, und das Gegenteil, daß alles determiniert ist, und schließlich die vierte, die Antinomie, die sich daraus ergibt, daß das Denken mich auf ein schlechthin notwendiges Wesen führt oder daß es nicht darauf führt. – Nun, das, worauf ich hier den entscheidenden Wert legen möchte, das ist das, daß diese Antinomien von Kant nun in der Tat nicht einfach als Fehler einer fehlgeleiteten Vernunft beschrieben werden, sondern daß sie in dem Prozedieren der Vernunft notwendig eigentlich selbst angelegt sind; das heißt, daß ich genausowenig meine Überlegung etwa in bezug auf die Kausalreihe abbrechen kann, wie ich auf der anderen Seite fähig bin, bis ins Unendliche sie zu führen und mit voller Notwendigkeit einzuholen. Ja, wenn das aber nun wirklich so ist, wie ich es Ihnen hier gesagt habe, dann läßt sich doch wohl nicht ohne weiteres sagen, daß die Widersprüche, auf die ich hier komme, daß diese Widersprüche erledigt seien, sondern diese Widersprüche, die mit dem Unendlichen, also dem transzendierenden Gebrauch der Vernunft, die über die endliche Erfahrung hinausgeht, notwendig gesetzt sind, diese Widersprüche, die liegen dann in der Sache. Widerspruch heißt hier nichts anderes, als daß ein jegliches bis ins Unendliche konsequent weitergedachtes Schlußverfahren genausogut auf das Gegenteil wie auf seine eigene These führen kann.

Nun, ich möchte hier vielleicht vorwegnehmen, daß der berühmte Einwand, den man immer wieder gegen die Dialektik erhebt, daß nämlich gar nicht einzusehen ist, woher eigentlich die Dialektik das Recht nimmt zu sagen, daß die Dinge ihren eigenen Widerspruch aus sich heraus produzieren, daß Sie das eigentlich hier an dieser Stelle bereits finden

können. Das heißt, daß überall dort, wo Sie nicht bei einem bloßen Einzelurteil stehenbleiben, sondern in Ihrem Verfahren des Schließens über das Einzelurteil hinausgehen, mit dem gleichen Recht und mit der gleichen Notwendigkeit, mit der Sie dieses Urteil gefunden haben, auch auf ein ihm kontradiktorisches entgegengesetztes Urteil stoßen. Die ganze Differenz ist nun die, daß Kant geglaubt hat, das schlichten zu können durch eine Art denkpraktischer Anweisung, also dadurch, daß er den Zeigefinger gehoben hat und gesagt hat: Also nun – man soll hier an dieser Stelle aufhören und soll also, wenn die bösen Buben einen locken, ihnen nicht folgen.<sup>632</sup> Aber es ist natürlich gar nicht einzusehen, warum, wenn in der Tat dieser Fortgang, und darin hat er fraglos richtig gesehen, im Denken selber drinsteckt, wenn das Denken nicht ohne Willkür sistiert werden kann, warum ich dann in der Tat hier aufhören soll. Und es war eigentlich nur eine notwendige Konsequenz des Gedankens, dann zu sagen: Gut, wenn das in der Tat ein solcher Zwang im Fortgang des Gedankens ist, in Widersprüche sich zu verwickeln, dann muß ich diesen Zwang auf mich nehmen, dann muß ich also in der Tat das Bewußtsein soweit treiben, bis [es] in all seinen Momenten auf diese Widersprüche führt, deren widersprüchliches Wesen von Kant selber abgeleitet ist eben aufgrund dieser Antinomien, die sich hier dargestellt finden, und dann gibt es überhaupt gar keinen anderen Weg zur Wahrheit als den, der durch diese Widersprüche hindurchführt, und dadurch wird allerdings der traditionelle Begriff der Wahrheit, der ja die Widerspruchslosigkeit fordert, also die unmittelbare Einstimmigkeit des Urteils in seiner Sache, der wird dadurch überholt und wird dadurch selbst zu einem problematischen Begriff eigentlich gemacht. Insofern also glaube ich, kann man doch, zwar gegen Kants Willen, aber nicht gegen die objektiv in der Kantischen Vernunftkritik beschlossene Intention, sagen, daß die transzendente Dialektik, die gemeint war als eine bloße Logik des *Scheins*, zwar immer auch eine *Logik* des Scheins ist, insofern sie nämlich die Scheinhaftigkeit jeder endlichen Bestimmung



uns demonstriert, zugleich aber auch eine positive Logik ist, insofern, als sie uns die Anweisung dafür gibt, wie wir denken können, ohne daß wir den Zug unseres eigenen Denkens, also das, was bei Kant Antinomie heißt, eigentlich willkürlich beschränken.

Nun, die Vernunftschlüsse, die Kant kritisiert, das heißt, deren absolute Gültigkeit Kant kritisiert hat, die beziehen sich auf drei Regionen, auf die Region nämlich der Seele, auf die Region der Welt und auf die Region Gottes, wobei in einer sehr kunstvollen Weise architektonisch aus drei Gestalten der Schlüsse diese drei Wesenheiten bei Kant abgeleitet sind.<sup>633</sup> Das Kapitel, das sich mit der Seele beschäftigt, ist, wenn Sie wollen, eines der Humeschesten Kapitel in Kant.<sup>634</sup> Es ist also das Kapitel, das in der Tat mit dem herkömmlichen Begriff, dem naturalistischen Begriff des Ichs aufräumt, aber gleichzeitig an einem anderen Begriff festhält, in der Weise nämlich, daß er sagt, daß der Begriff des ›Ich denke‹, das alle meine Vorstellungen begleitet, immer Ich als Subjekt, als reine Synthesis, als reine Apperzeption meint, daß aber unmittelbar aus diesem für alles Bewußtsein, für alles Sein und alles Bewußtsein notwendig vorausgesetzten Prinzip Ich als Subjekt die Existenz von bestimmten Ichern als Objekt, also mit anderen Worten das empirische Dasein eigentlich gar nicht folge. Also auf der einen Seite, alle Sätze, die sich auf Ich als Subjekt beziehen, sind dem Kapitel von den psychologischen Paralogismen zufolge eigentlich tautologische Sätze,<sup>635</sup> dagegen alle, die sich darauf beziehen, daß es nun auch absolute Objektivität habe, also Objektivität darüber hinaus, über das Phänomenale hinaus, die sind problematisch.<sup>636</sup> Soweit ich von meinem Ich als einem inhaltlichen konkreten rede ist es, nämlich als Gegenstand der empirischen Psychologie, genauso ein empirisches Objekt wie alle anderen Objekte im Raum und in der Zeit auch und hat gar keine Vorzugsstellung, und nur das reine Prinzip der transzendentalen Apperzeption, also das ›Ich denke‹, hat eben diese Vorzugsstellung. Und ein absolutes Sein dieses empirischen Ichs, also etwa seine Unsterblichkeit,

seine Unteilbarkeit, alles das kann zwar auch nicht negiert werden, weil ja das selbst wieder eine Aussage über das Absolute wäre, die uns verschlossen ist, aber es kann auch, dem Kapitel von [den] Paralogismen zufolge, nicht positiv gelehrt werden.<sup>637</sup> Ich darf Sie dabei vielleicht nur noch gerade daran erinnern, daß in diese außerordentlich tief sinnige Abstraktion, Theorie, von Kant wieder hineinspielt das Problem, das ich wiederholt Ihnen bereits bezeichnet habe, nämlich das Problem, daß hier das »Ich denke«, das doch seinerseits wieder an den empirischen Ichen gewissermaßen gebildet ist, was von ihnen gar nicht absehen kann, dann doch von Kant verabsolutiert, hypostasiert wird und daß dadurch gewissermaßen im Bereich des Ichs, also im einheimischen Bereich der Subjektivität<sup>638</sup> selber die Verdinglichung, also die Aufspaltung in Subjektivität und Objektivität im Rahmen der Vernunftkritik, noch einmal sich wiederholt. Dabei ist aber gerade hier Kant dem Problem der Abstraktion als dem eigentlichen Problem des Fehlschlusses näher gekommen als in allen andern Stücken der »Kritik der reinen Vernunft«. Also, die Fehlschlüsse auf die Substantialität, die Einfachheit, die Identität und die Unabhängigkeit vom Körper, die der Seele die rationale Psychologie zugeschrieben hat – für diese Fehlschlüsse gibt er ein gemeinsames Prinzip an, nämlich daß die Abstraktion von der empirisch bestimmten Existenz verwechselt werde hier überall mit der Möglichkeit einer abgesonderten Existenz des Denkenden selbst. Soweit ist er hier in der Tat gegangen; auch hier ist er wieder bis zu einer äußersten Grenze vorgestoßen, um dann im allerletzten Augenblick, in dem Augenblick, in dem wir uns jetzt in dieser Stunde befinden, doch noch sein Denken zu sistieren, das heißt mit anderen Worten, nicht die Erwägung, die er hier so konsequent auf den Begriff der unsterblichen, substantiellen, mit sich identischen Seele anwendet, die dann auch anzuwenden auf den Begriff des »Ich denke«, das ja gegenüber den bestimmten Ichen und den bestimmten Bewußtseinsinhalten genausogut auch eine Abstraktion ist wie die metaphysischen Begriffe der

rationalen Psychologie, die er hier kritisiert hat. Sie können also hier noch einmal sehen, wie selbst an dieser Stelle die kritische Intention Kants an einem Punkt plötzlich innehält und, wenn Sie so wollen, doch vordialektisch bleibt, also einen dogmatischen Begriff festhält, wobei dann sozusagen das ›Ich denke‹, das alle meine Vorstellungen begleiten soll, der letzte blasseste Schatten ist eben jener unsterblichen Seele, von der Kant wie von Gott und wie von der Welt gelehrt hat, daß die ihre Existenz nicht beweisen könnten.



# Stichworte zu den Vorlesungen



1. Begriff der Erkenntnistheorie
2. Die erkenntnistheoretischen Hauptprobleme
3. }
4. } Grundzüge der Kantischen E
5. }
6. Die Kantkritik
7. Hegel und die Erkenntnistheorie.
8. Das Subjekt-Objekt-Problem.
9. Raum.
10. Zeit.
11. Gegebenes, Faktizität.
12. Kategoriale Form.
13. Ding.
14. Kausalität.
15. Ich

## 1. Begriff der Erkenntnistheorie.

»Wie« wird erkannt.

Unterschied von Erkenntnis: Reflexion.

Schon hier Problem: wird die Sache durch Reflexion verändert?

Notwendige Trennung von Form und Inhalt.

E tendenziell stets Formanalyse.

Darin steckt Vorentscheidung des Erkenntnisproblems selber.

Es sei lösbar von der Form her, der Inhalt kontingent, also die E davon unabhängig.

Neigung zum Apriorismus[us] + Idealismus[us].

## 2. Scheidung von Erkenntnistheorie und Kritik. Bei Kant eines.

a) = Gegenstandskonstitution

b) = Kritik der bereits vollzogenen Erkenntnis.

Mache die Scheidung nicht.

Einerseits ist alle E kritisch d. h. unterstellt nicht naiv das gerade Bewußtsein.

Andererseits setzt die Kritik vollzogener Erkenntnis E voraus.

3. Abhebung der E von der Wissenschaftslehre. Die geläufige Definition: »Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis.



Das sehr komplexe Verhältnis zur Wissenschaft.

Begriffe stets spezifischer als ihre wirkliche Bedeutung. also nicht jeder beliebigen E.

E gilt den sogenannten Konstitutionsproblemen, und mit ihr, auch kritisch, sich abgeben bezieht sich auf diese. Unterschied von Konstituens und Konstitutum.

Fragen wie z. B. solche nach der Möglichkeit historischer Erkenntnis setzen das Konstitutum schon voraus. In Rede steht die Möglichkeit von Wissenschaft selber.

Gegen Positivismus]: das Ausbuchstabieren wissenschaftlicher Spielregeln ist nicht E, sondern unreflektiert.

Es wird der Wissenschaftsbetrieb, ihre Kategorien usw. unbefragt hingenommen.

Es ist ein verdinglichtes Denken.

Z. B. Entgensetzung von Subjekt und Objekt. / Eliminierung des »subjektiven Faktors«. Wiederholbarkeit jeder Erkenntnis durch alle Fachgenossen / Wertfreiheit, ohne Reflexion auf Frage des Werts in Wahr + Falsch. / »Sachgebiet« / Definitionen. /

[1 verso]

nicht nur gegen

2

Die eigentlichen Probleme werden eskamotiert durch die Spielregeln.

Gerade die Besinnung darauf ist ein entscheidendes Moment der E.

Beleg etwa Bergson. / Das Abgespaltene bei B gegen die Wissenschaft.

Gegen das Operieren mit »Intuition«. Was ist Intuition?

Dazu: Erkenntnis erschöpft sich nicht in Wissenschaft.

Die unreglementierte Erfahrung und was die W von ihr abschneidet.  
 Die branchenhafte Aufteilung des Geistes nach Kunst und Wissenschaft.  
 Wissenschaft verbindlich aber Verzicht aufs Wesen, Kunst wesentlich unter Verzicht auf Verbindlichkeit.  
 Auf sie zu reflektieren, fällt genau in die E. | Das Medium freien Denkens.  
 Andererseits gegen die Wissenschaft nicht indifferent. etwa 12.XI.57  
 Wissenschaft hat immer mehr Erkenntnis an sich gerissen.  
 E selber ist Ausdruck des wissenschaftlichen Geistes von Erkenntnis,  
 welche Erkenntnis ist verpflichtend, wahr?  
 Sie muß den Stand der Wissenschaft einbegreifen, ohne an ihr sich zu messen.  
 Keine E geht der " unabhängig voraus.  
Schwäche der Vorlesung: Naturwissenschaftsfremdheit. Unkenntnis der jüngsten Entwicklung.  
 Diese selber Ausdruck eines geschichtlichen Vorgangs.  
 Aber andererseits die unreflektierte Verbindung der Naturw. mit dem Posit. macht einen anderen Anfang notwendig.  
 Man ist immer drüber hinaus + dahinter zurück.  
 Das unendlich Fortgeschrittene und Primitive der Naturw. in eins.  
 Begriffe wie Definition z. B. vorgegeben.  
 »Klarheit«.  
 Primat der Methode.  
 Fruchtbarkeit der Nat[urwissenschaft] nicht ihre absolute Rechtfertigung.

4. Weitere Abgrenzungen.

a) von der Logik.

Oft beides in eins gesetzt, mit Recht, da Logik von den allgemeinsten Bedingungen der Erkenntnis handelt.

Aber: Logik formale Disziplin: Begriff, Urteil, Schluß.

E handelt von den Bedingungen inhaltlicher Erkenntnis. Ding, Kausa-

3

lität, Ich. – Auch formal, als Beziehung auf Gegenstände überhaupt, aber damit doch von Welt abhängig. Schwierigkeit, da dasselbe auch umgekehrt. Jedoch: beides weist wesentlich auf Vernunft zurück.

Die Vernunft ist eine, als logische und erkennende.

E hat es mit dem Problem Logik – Psychologie wesentlich zu tun.

Stets wieder hat E es auch mit »logischen« Problemen zu tun, wie:

α) der Möglichkeit einer Logik (Husserl)

Def. der Definition. Was läßt sich definieren?

β) dem Geltungsbereich von Definitionen. Problem des ontologischen Gottesbeweises

δ) | dem Verhältnis von Schluß und Erfahrung (Kant)

| γ) der Lehre vom Begriff (Abstraktionstheorien erkenntnistheoretisch)

Kenntnis der allgemeinsten logischen Begriffe [umgekehrt vorausgesetzt.] vorausgesetzt.

Kein ~~unbedingt~~ Erstes. Die formalen Gesetze weisen auf die konstitutiven Bedingungen zurück, diese sind nach den Gesetzen der Logik zu erkennen. Also schon: keine Reduktion auf Denken und Sein.

b) von der Psychologie

Erkenntnis Funktion des Seelenlebens. Reale Menschen denken. Aber die Regeln des Verlaufs sind nicht gleich den Gesetzen der Erkenntnis

Die Wendung aufs Subjekt

Die E-Mechanismen nach psychologischen Modellen gebildet.

Bei Kant selbst noch Erinnerung, »wir«, usw.

aber: dadurch kommt die Frage der Kontingenz herein. schon Kant antipsychologisch.

Und: das Subjekt der Erkenntnis ist nicht das psychologische Individuum.

Wohl aber durch es vermittelt.

16.1.58

5. X E als Niemandsland zwischen Logik und Psych.

Dadurch ihre Problematik gesetzt. Das »es gilt nicht ...« – die Abstraktheit der e. Kategorien.

Je tiefer desto mehr an die eigene Unmöglichkeit führend.

Bestimmung von »spekulativ«.

Alle E-Begriffe sind aporetisch. | Z. B. Gegebenheit führt auf Wahrnehmung. Grund: Abstraktionen: es »gibt

| es nicht«. Keine der E entsprechenden Akte vorfindlich.

E als System = der Zwangszusammenhang der aporetischen Begriffe.

System nicht vorzugeben, da seine Idee notwendig eine idealistische E suggeriert.

6. Damit berührt das Verhältnis von E und Metaphysik.

Metaphysik: Erkenntnis vom Absoluten. Gott Freiheit Unsterblichkeit Sein absoluter Grund Ich

Hegels Satz beide seien identisch.

Bei Kant: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit thematisch.

Aber: Differenz der Untersuchung über die Möglichkeit diese Fragen zu beantworten, mit der Antwort selbst.

Bei K ist die Erkenntnistheorie = KdrV in gewissem Sinn eine Vorfelduntersuchung, während die Antwort selber der praktischen Vernunft zugeschoben wird.

Freilich auf des Messers Schneide insofern, als die Antwort als eine der Erkenntnis in der KdrV negiert wird.

/ Metaphysik both ways: auch darin Negation.

Doppelcharakter der KdrV als Rettung und Kritik

X Die Gleichsetzung von E und Metaphysik setzt Identität von Denken und Sein, d. h. nur wenn Sein ohne Rest in Denken aufgeht, ist die Lehre vom Denken zugleich die Lehre vom Sein, die Ontologie, also die Metaphysik.

Dies erklärt auch warum Hegel E und Logik gleichsetzt.

Denn der absolute Idealismus ist die absolute in sich entfaltete Identität. Der Gegenstand ist selber ein Moment des Geistes.

In der traditionellen Philosophie aber ist E die Lehre von der Beziehung des Denkens auf Gegenstände überhaupt, Logik die von den Gesetzen des Denkens an sich. [Dies ist vordialektisch, d. h. Standpunkt der Unmittelbarkeit.] Die Trennung ist freilich problematisch, weil selbst das formelle Denken Denken von etwas ist und damit die Logik auf die E zurückverweist, so wie zugleich aber diese auch stets die Gültigkeit der logischen Gesetze voraussetzt.

## 5

Hier bereits Vorverweis auf die Kritik eines absolut Ersten.

Exkurs über das Verhältnis von Phil. und Wissenschaft.

2 Extreme: Phil. soll die Wissenschaft begründen

" " " Theorie der Wissenschaft sein.

a) geht nicht, weil sie in der Gestalt ihrer Frage stets an die auszubildende Wissenschaft gebunden ist. Wissenschaft entzieht ihr stets mehr.

Hilflosigkeit der Defensive, eines – ganz leeren – Sonderbereichs.

Z. B. keine Naturphil. ohne Naturwissenschaft, schon bei Hegel evident.

b) Die umfassende Bedeutung von »Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich« als eines Grundthemas der abendländischen Philosophiegeschichte.

b) Wissenschaft als Geronnenes, mit Erkenntnis nicht identisch.  
Was alles durch die Maschen fällt.

Phil. als Wissenschaftstheorie vorweg positivistisch.

Verhältnis zur Wissenschaft: deren kritische Selbstreflexion.

Schwebend. Medium des freien Denkens

Keine starren Regionen (gegen Husserl).

Ihr durch Konsequenz über sich Hinausweisen.

Der Prozeß der Verwissenschaftlichung des Geistes fällt selber, konkret, unter die philosophische Reflexion.

|| Phil weder Wissenschaft noch Weltanschauung sondern der Versuch, über diese Alternative hinauszu denken.

Spezifische Beziehung der Phil. zur Wissenschaft.

1) Die Idee der Verbindlichkeit und der Kritik ist der Wissenschaft entlehnt.

6

2) stets an ausgebildete Wi[ssenschaft] gebunden. Keine Begründung von Wi. unabhängig von dieser möglich. Die Kategorien, die zur Kritik stehen, gehören selber der entwickelten Wissenschaft an.

3) Die Einschränkung der Phil. durch Wissenschaft = Aufklärungsprozeß.

Geschichte der griechischen Philosophie.

Die geographischen Aussagen im Phaidon.

darum die Metaphysik der Unsterblichkeit nicht eine abhängige [?].

Fehlschlüsse wie der von der Identität in der Zeit und Überzeitlichkeit.

Logik vorausgesetzt, d. h. Kritik der Schlußverfahren.

Dadurch Phil. immer zugleich auch Wissenschaft.

»Wie ist Metaphysik als Wi. möglich« nicht nur Kant sondern Grundthema der abendländischen Philosophie.

4) Phil. nicht indifferent gegen einzelwissenschaftliche Ergebnisse.

z. B. Apriorität von Raum + Zeit durch Relativitätstheorie, von Kausalität durch Quantentheorie kontrovers. – Ähnlich Psychologie: Charakter und Freiheit.

Hiezu meine Stellung zu den Naturw. von S. 2

dann die vorige Seite.

Wissenschaft beim Wort nehmen, z. B. was ist gegeben und Vermittlung.

Philosophie ist, von der Wissenschaft her gesehen, deren transzendierende Selbstbewegung.

Zum Problem der Definition.

Interesse: Erkenntnis und Sicherheit.

Sicherheit als »Sauberkeit« anstelle der Einsicht in die Sache.

Kant, Hegel, Nietzsche.

Sollen denn Begriffe unklar, vag sein?

Nein, nur nicht festlegen, sondern ihr inneres Leben, den Begriff entfalten.



- Beispiel einer operational definition (A[uthoritarian] P[ersonality])  
sagen daß es nicht anders geht.
- Beispiel einer philosophischen Definition: Benjamins Definition des Schicksals.  
Konstellation: Schuld, Lebendiges, Mythos.  
Stellenwert in der gesamten Philosophie.  
Dem verdankt die Definition ihr Schlagendes.  
Phil kann in Definitionen terminieren.  
Lehre vom Begriff. übliche Def: [Merkmal-] Einheit der darunter befaßten Gegenstände.  
gehört in die Logik als formale Disziplin.  
Aber dahinter Streit um die Abstraktionstheorie.  
Dahinter: An sich sein des Begriffs oder Nomenklatur.  
Realismus + Nominalismus.  
Begriff der objektiven Vernunft.  
schließlich Problem der Wahrheit, also Grundfrage der Phil.  
Die beiden falschen Möglichkeiten:  
    bloße Abreviatur (objektive Vermittlung durch die Sprache)  
    willkürliche Setzung und Trennung von Wesenheiten.  
Das Problem über diese Alternative hinauszudenken.
- c)

d) Schluß und Erfahrung.

ad vocem Psychologie.

»Grenzfragen von E und Psych:

Grenzfragen« heißt in Wahrheit, daß die Grenzen willkürlich sind. Beziehung auf Psych. heißt hier soviel wie auf das uns bekannte Gattungswesen Mensch.

1) ist das Denken und seine Gesetze von real denkenden Subjekten ganz abzulösen?

Geist der Versuch dazu. Kann aber eine Abstraktion sich von der Existenz dessen losmachen, wovon abstrahiert wird, wenn diese Existenz die Bedingung der Abstraktion ausmacht. Gibt es Wesen ohne Faktum. Zus. mit Universalienstreit.

2) sind Denkgesetze auch psychologische Gesetze (Koexistenz kontradiktorischer Urteile; bei Husserl von der Phil her verneint, bei mir auch von der Psych.: primitives Denken). 28. Nov. 57

4)

6) Problem des Unbewußten.

Die üblichen erkenntnistheoretischen Einwände.

Deren Metakritik. – Konsequenz: gegen absoluten Vorrang der »Bewußtseinsatsachen.

5) ~~4)~~ Das Realismusproblem und die Gestalt. Argument gegen die idealistische Theorie. Beleg für Relevanz der Einzelwissenschaft für die E

3) die Frage der Einheit des Bewußtseins und des Gegenstandes.

wird nicht am Ende die Einheit des B. vom Gegenstand hergenommen? Reziprozität. der Mensch als ein wesentlich Produziertes.

- 7) Die Rolle des psychologischen Einzelindividuums. Dahinter: Allgemeines und Besonderes durcheinander vermittelt.

ad Metaphysik. Frage nach Differenz scheint absurd. Intentio recta und obliqua. Metaph. gerade durch i. r. charakterisiert, ebenso die sogenannte Auferstehung der M.

Aber Hegels These von der Identität beider, wobei Logik E einschließt.

Verständigung über den Begriff M. – Aristoteles

Die Schwierigkeit, daß jede Bestimmung – z. B. die des Erfahrungsunabhängigen – bereits eine bestimmte M. setzt. Idee der negativen M.

Fragen nach Gott Freiheit Unsterblichkeit, nach dem Wesen oder Sinn, dem absoluten Grund, dem Sein, dem was »uns unbedingt angeht«.

Dabei Spannung zur Welt der Erfahrung [der Phänomene, des Sinnlichen. ], Elemente davon, zugleich aber Annahme ihres Trugs, ihrer Bedingtheit.

Met. = Frage nach dem Absoluten. Dieser Begriff nur negativ [\*\*\*] bestimmt: nach dem selber nicht Bedingten. Das was wahr ist.

Die Frage der M.: ist das denn wirklich alles?

Grenze zur Theologie: nicht Offenbarung oder Dogma, sondern Denken

Rechtsquelle. Verteidigung von Saint-Simons und Comtes Lokalisierung der M  
zwischen Theol. und Positivismus].

Damit ist das Subjekt hereingebracht. Nominalismusproblem. An sich Sein, Absolutes, als vermittelt

Wendung: Frage nach dem Transzendenten.  
 als Möglichkeit von dessen Erkenntnis.  
 Die Begriffe immanent und transzendent. Ihre Bedeutung.  
 innewohnend, innebleibend.

L. : 1) logisch immanent (Kritik)  
 2) erkenntnistheoretisch (Bewußtsein)  
 3) metaphysisch (gegenüber dem Schein). innerhalb der Grenzen  
 möglicher Erfahrung.

T entsprechend: »darüber hinausgehend«.  
 Diese Äquifikationen sind aber durch einander vermittelt.

## 9

Beleg:	Logische Immanenz setzt Geschlossenheit, Stimmigkeit des	»Kritik der logischen
logische	Bewußtseinszusammenhangs, damit erkenntnistheoretische voraus.	Vernunft«.
Identität =	Mathem. bei Kant Anschauung: Zeit, zählen.	
Bewußt-	erkenntnistheoretische reflektiert auf die »Erfahrung des Bewußtseins«	
seinsiden-	(Hegel) und ist damit auch metaphysische. D.h. das Bewußtsein in der imm.	
tität!		E immer virtuell schon das Absolute

Einbringen:

Methode also:

Äquivokationen sind als solche zu kennen, aber nicht in ihrer Einheit festzuhalten.  
Die historische Sprache als Kanon aktiv. Gegen Neologismen.

Die Überlegungen haben nun an 2 Punkten auf die Einheit von M und E geführt:

Das Paradoxon: 1) Transzendenz. Transzendenz

Bewußtsein immer Alle E ist Lehre von T insofern als sie Lehre der Beziehung auf  
von Gegenständen, mögliche Gegenstände ist [≠ Bewußtsein] kann sich nicht einfach selbst  
Gegenstände nur erkennen.

solche des Bewußt- 2) M ist Lehre vom Denken von T.

seins. Dies ist das, Damit aber drängt sich die Frage auf, ob T durch Denken, durch  
was man am ehesten bloßes Denken unter Ausschluß von Erfahrung zu erkennen sei.  
als »das« Erkenntnis- Dies genau ist die Frage Kants. Transzendental, anstatt transzend. |||  
problem bezeichnen D. h. gegenständliche Transzendenz |||  
kann Funktion subjektiver Immanenz |||

E wird damit [1] zur Grundlage der Metaphysik

2) übernimmt sie einen Teil von deren Fragen selbst, durch  
ein Ja oder nein. »Gibt es einen Gott? – Wir wissen es nicht«.

NB. Exkurs da[ß] heute Gott und Unsterblichkeit zur  
Sache einer Sparte werden. Darum Philosophie.

3) ist sie insofern selber Metaphysik, als die Wendung zum Subjekt als dem  
Seinsgrund eine metaphysische Position  
involviert. NB auch negative M ist, formal betrachtet, M.

Hegel:

angesichts der Wechselfälligkeit der S-O-Beziehung ist der Vorrang von S nicht a priori einzusehen. Die Unmittelbarkeit von S ist Schein. Dahinter prima philosophia, absolute Gewißheit.

Die Hegelsche Gleichsetzung von E und M setzt absolute Identität beider von S und O im Ganzen,  
am Schluß eben doch abschlußhaft.

d. h. ist eine bestimmt geartete M (der absolute Geist) und E (die absolute Immanenz) vgl. S. 4  
(Einf. S. 11)  
unten

Resultat: Unterschied und Einheit [von E + M] festhalten.

Unterschied: keine unmittelbare Frage nach dem Absoluten.

430

10

Das Subjekt als Vermittlung.

Problem der M: Absolutes als Vermitteltes, d. h. paradoxal.

Der heute drohende Rückfall in pure Unmittelbarkeit als Unwahrheit entspricht genau der falschen Unmittelbarkeit der verwalteten Welt, die die Vermittlungen kassiert aber durch den Tausch vermittelt bleibt.

Stellenwert von E wechselt. Vor 50 Jahren unerträglich,

heute, gegenüber dem erneuten Dogmatismus,  
wieder aktuell. »Kritische Philosophie«.

Der Standpunkt der Trennung ist der unreflektierte der bloßen Unmittelbarkeit.

Einheit: die sogenannten M-Fragen hängen von der E ab.

z. B. die Ontologie als Lehre von Seinskategorien an sich von der Nat-Anschauung d. h. der Vorstellung eines jene passiv erscheinenden Subjekten.

Kann E diese Vorstellung nicht bestehen lassen, so brechen die Ontologien zusammen.

Umgekehrt involviert jede E auch metaphysische Momente, von Kant bestätigt (Stelle aus der KdrV)

Kein absolut Erstes auch hier.

Exkurs über Erfahrung. Dieser Begriff, durch den Schnitt, als positivistischer ebenso unwahr wie korrelativ die

s. S. 12 Metaphysik als »reine«.

Die stillschweigende Gleichsetzung [von M] mit den Erfahrungsunabhängigen qua Gleichbleibendem, Invarianten. »metaphysische Erfahrung«. Recht und Unrecht.

Sie verdrängt die nach dem Sinn.

Dieser kann aber [und muß] mit Erfahrung verflochten sein.

»Metaphysische Erfahrung« = Zeitkern der Wahrheit.

devant moi tout devient Allégorie.<sup>639</sup>

Frage: Was verliert die M durch Verflechtung mit E.

- 1) Die Reflexion aufs Subjekt historisch notwendig (Aufklärung), hat aber selber ein kontingentes Moment [das Nächste soll das Gewisse sein. »Der Mensch«. Verweis auf Soziologie]. Denn da es kein S ohne Beziehung auf O gibt, kann der Vorrang von S nicht hypostasiert werden. Steine statt Brot: Phil. antwortet zur Vorfrage, läßt sich ihre Probleme als sinnlos entreißen, wird dadurch selber, daher Unbekümmertheit d. h. Beziehung auf Faktizität, keine Angst vor Soziologie. Die Wahrheit nicht abstrakt.

- 2) An einer zentralen Stelle wird M zur Tautologie.  
S statt O qua Transzendenz erkennen.

# II

Wird aber O zu S, so erkennt dieses nur sich selber, d. h. nichts. Denn das Datum ist ja das absolut Unbestimmte, sobald es von der Kategorie losgerissen ist.

- 3) Die Spiritualisierung der M.

Das Problem des Idealismus der alles in Geist auflöst, seine Unverbindlichkeit.

Durch E wird M, was bei Platon die Erscheinungswelt war, einem Schattenreich. [§§] Kirche und der

Sputnik. »Verflachung durch Tiefe«. Keine Theologie ohne reale Hoffnung.

Rettung, Versöhnung, Absolutes drohen zu bloßen Metaphern zu werden, wie die Ewigkeit in Todesanzeigen. ausführen am Begriff der Versöhnung bei Hegel.

Hier die Quittung für die Trennung der M von der Erfahrung.

Der Positivismus pocht darauf hämisch.

Aber er selber ist unwahr als bloße Unmittelbarkeit.

(Einfügung zu S. 9) Warnung, nun den Dualismus und die Vermitteltheit von S. und O. abschlußhaft, als eine Variante von Ontologie zu nehmen.

Es kommt nicht darauf an, was »gesetzt« wird, sondern ob gesetzt wurde.

Frage des Akzents.



S, O, Vermittlung sind keine letzten Kategorien, sondern ihrerseits nur der Ausdruck der Nichtidentität, und die Anweisung, diese je in ihrer Bestimmtheit zu erkennen. Daher geht es auch nicht darum, in der Erkenntnistheorie auf diese Kategorien zu reduzieren.

Auch Bewegtheit ist kein Festes.

Sondern Erkenntnistheorie ist die konkret ausgeführte Analyse von Konstellationen, in denen dann auch S und O vorkommen.

Hinweis auf »Soziologie und empirische Forschung«.

12

433

7.I.58

ad vocem Erfahrung.

Der Gegensatz von E und Vernunft setzt den Mangel an Vermittlung voraus.

Der Konzeption eines an sich Sein des Geistes entspricht immer der eines an sich Seins der Fakten.

In beiden die Idee der absoluten Reduktibilität.

Der darauf basierende Erfahrungsbegriff ist verengt.

Die volle Erfahrung hat immer die kategorialen Momente in sich.

Wahrscheinlich wird schließlich die erkenntnistheoretische Reflexion die Begriffe Kategorie und Faktum selbst auflösen.

Der Begriff des Faktums ist in Wahrheit nur das erkenntnistheoretisch gefilterte Residuum des Dingbegriffs.

Kein absoluter Unterschied von Rationalismus und Empirismus.  
 Die inhaltlichen Übereinstimmungen (Selbsterhaltung, Naturbeherrschung). Bacon, Spinoza  
 Die kategoriale Apparatur bei Locke, die psychologische Seite bei Kant.  
 in K selber: Doppelseitigkeit von:  
     Erfahrung begründend.  
     jenseits von Erfahrung.

21.1.58

zur Einleitung in Kant.

In Kant ist die reductio ad hominem der Aufklärung weitergetrieben.

Es wird nicht nur die »subjektive Bedingtheit« dargestellt, nicht nur Objektivität konstituiert [?], sondern diese selbst als Funktion der Subjektivität begriffen.

Dadurch Intention auf Rettung der Ontologie. Diese nicht mehr dogmatisch sondern im Wesen der Vernunft selber. Versuch, den Nominalismus über sich selbst zu erheben. Dies dann von den deutschen Idealisten ausgeführt.

Kants Gewalt das nicht Apologetische, sondern das sich Überlassen an die Kritik als Heilendes. Analogie zu Platon.

ad Rat. und Empir:  
Form und Inhalt.

~~schon im Rat. trifft die ideale~~ verh

Die Ideen werden durch die empir. Kritik immer abstrakter, immer mehr wird ihnen als empirisch entzogen.

So werden sie zu Formen, auch darin Platon, jedenfalls der einen Seite der Ideenlehre, ähnlich. (auch die andere Seite kommt bei [Kant] vor).

Alles Licht fällt auf die Formen.

Der Inhalt bleibt so unbestimmt, daß die Erkenntnis ganz aufs Subjekt verlagert wird, ja daß man eigentlich Erfahrung gar nicht verstehen kann: ihr Inhalt stammt immer wieder vom S, eigentlich gar nichts Neues.

Die völlige Auflösung des »Inhalts« in S bei den Idealisten ratifiziert bloß etwas in K Steckendes.  
28.I.58 Subjektivierung und Verdinglichung.

Verdinglichung ist die absolute Trennung von S + O.  
das nicht Halbbare dieser Begriffe.

Bei K: ~~Objek~~ Subjektivierung und Verdinglichung.  
Ding als Leitfaden.

der Begriff der Identität ursprünglich der des bleibenden sich selbst gleichen Dinges.

Dies Moment wird nun zum Bestimmenden: Identität des Subjekts, »Selbstbewußtsein«.

Die rein logische, gegenständliche Identität wird zu der des konstitutiven Bewußtseins: ihm verdankt sich die Einheit des Gegenstands.  
 Und aus der Analyse des in sich einheitlichen, personellen Bewußtseins sollen eigentlich alle Formen hervorgehen: aus der nach innen gewandten Einheit des Dinges.  
 zugleich aber die Formen als »gegeben«, nicht rein deduzierbar, wenn man will, selber Momente von »Gegebenheit« zweiten Grades. (Urteilstafel)

14

Diese Einheit begründet die Ksche Phil als System.

Aber schon in der Einheit der Vernunft, nicht der Welt.

daher bei Kant System und doch Bruch, Festhalten der Nichtidentität.

Hier kritisches Wahrheitsmoment gegen Hegel.

Doppelsinn: System der Grundsätze d. h. der synthetischen Urteile a priori und Begründung der Erfahrung.

→→→→→→→

↑ Dabei nun das Problem der Vermittlung von Begriff + Erfahrung: Urteilskraft  
 (systemfremd).

↑ Reflektierende und bestimmende U.

↑

(Die Doppelaufgabe nicht eigentlich gelöst. D. h. das System der Grundsätze steht jenseits der )  
 ( Erfahrung. Nur: ohne Grundsätze die Erfahrung chaotisch! s. S. 7 der »Einleitung«. <sup>640</sup> )

»Materie überhaupt«.

Die eigentliche Antwort aufs Vermittlungsproblem rudimentär: Vorgeformtheit des Materials. Das ist der Schematismus

Es gibt also in Kant 2 Motive:

1) das starr dualistische, mechanische.

Es faßt die gesamte Ordnung als eine gleichsam willkürlich dem Material aufgeprägte auf.

Material durch Formen

Könnte ebenso gut anders sein.

2) das einer Verbindung, d.h. der Strukturiertheit des Materials, der inneren Aufeinanderbezogenheit der Momente.

~~das~~ 2. tritt in der theoretischen Vernunft zurück, die K. d. r. V. ist eben darin Lehre von der Gültigkeit, nicht vom Sein.

Gelten, nicht Erzeugen. Keine Ontologie der Intention nach. – »empir. Realismus«, Nachkonstruktion. Alles bleibt beim alten  
Aber Kant weiß, daß ohne die Vermittlung die Erfahrung nicht zustande kommt, daß man gar nicht verstehen kann, wie Form und Inhalt überhaupt zusammenkommen.

äußer[er] u. innerer Sinn (woher die Unterscheidung?)

Ausführen an Raum und Zeit: ↑ keine Anschauung, sondern deren Form.

↑ keine Begriffe.

( 1) keine abgezogenen, empirischen Begriffe 2) notwendige apriorische Vorstellungen 3) keine )

( Begriffe, nicht Merkmaleinheiten 4) unendlich gegeben.)

Wie ist dann aber ihr Verhältnis zum Material.

Sie sollen nicht wie die empirische Anschauung aus dem Material kommen: daher »reine Anschauung«.

Sie sollen ihm aber auch nicht durch Denken aufgeprägt sein: daher »reine Anschauung«, die dann den synth[etischen] U[rteilen] a priori zugrunde liegt. Nicht »gemacht«, also unablösbar: vermittelnd. Wie kommen beide zusammen?

Also: eine Erfahrung, die keine Erfahrung ist.

Nur so, daß die Anschauung bereits strukturiert, »vermittelt« sein soll.

Verweist auf transzendentales Ding einerseits, Schema andererseits.

Darauf beruht die gesamte nachfolgende Philosophie, während Kant hier abbrach.  
weiter S. 16

Das Stehenlassen von Widersprüchen, das nicht Gleitende ist selber wesentlich für seine Philosophie.

4.II.1958

Das Vermittlungsproblem führt zu den 2 entscheidenden nicht scientifischen Begriffen bei K.

- 1) Ding an sich. Ks 2 Dingbegriffe erläutern.  
das Tautologieproblem.

Notwendig um »Gegebenheit« überhaupt (wer oder was gibt) und Strukturiertheit zu erklären.

Im Sinn des szientifischen Motivs aber ganz unbestimmt.  
K läßt es stehen.

2) Spontaneität. Erinnerung an Ableitungen. Form-Inhalt-Dualismus

Dabei nun entscheidend das psychologische Modell.

Unterschied erklären Denkens + passiven Anschauens.

- | Hinweis auf das nicht Schlüssige dieser
- | Unterscheidung: a) unwillkürliche
- | Erinnerung b) gedankliche Präformation des
- | Wahrgenommenen: Eingehen der Erfahrung.

Norwendig zur Bestimmung des sonst Unbestimmten.

Aber: Mythologie der Tätigkeiten.

»Vermögen«.

D. h. die vom empirischen Bewußtsein abgezogene Tätigkeit als reinlogische, als ursprüngliche Ap-  
perzeption hypostasiert.

439

Reinen.

Dabei kann sie selber gar nicht anders denn als eine in der Zeit – als empirisch vorgestellt werden.

16

Das Problem der Unablösbarkeit des Abstrahierten, der Hypostase.

- | Ohne Ähnlichkeit keine Erkenntnis
- | Wahrheitsmoment des Idealismus.

Unmöglichkeit, die Verbindung ganz zu durchschneiden.

Darin Kants Kritik der Hypostase über ihn hinaustreiben.

Aber auch Nichtaufgehen im empirischen Subjekt, also kein reiner Nominalismus.

Verhältnis zur gesellschaftlichen Arbeit. Begriff schon in der Realität (Tausch) kein Letztes.

x

Gegen Trennung von »richtiger Philosophie«. Zwang im Übergang zum Realen.

In der Gesellschaft steckt zugleich ja schon das begriffliche Element.

Auch Gesellschaft kein Urprinzip. D. h. vermittelt durch Individuen.

Aber das Subjekt der E je durch sie vermittelt.

Das erkennende Subjekt – im Gegensatz zum [biologischen] Individuum – gesellschaftlich vermittelt. Hinweis auf Sprache. Aber nicht bis in die logische Mathematik.

Abstraktion = Absehen vom besonderen Subjekt in Hinblick auf den gesellschaftlichen Tauschvorgang.

Auch im Verhältnis von Gesellschaft und Erkenntnis kein Erstes.

Dann transz. Ästhetik von S 14.

Dann: obj. u. subj. Zeit bei Kant.

Kontroverse mit der Relativitätstheorie.

Zweifel an der Apriorität.

Raum und Zeit als Entsprungene. Durkheim.

Dabei freilich beide zugleich auch vorausgesetzt, Dialektik. Dies eine allgemeine Struktur der Erkenntnis.

Zeit als Verinnerlichung.

»Schleier der Maja«.

Gegen Scheidung von Zeitlichem und Ewigem, weil es den Zeitbegriff hypostasiert.

Struktur: daß die logische Vereinbarkeit von Beobachtungen

die Apriorität von R + Z sprengt.

Dadurch bloße Subjektivität bestätigt.

Man darf aber nicht denken, Raum und Zeit hätten keine

Geltung vor ihrer Genese.



x ad vocem Soziologismus.

Der Einwand, es werde das Konstitutum zum Konstituens widerlegt durch den Nachweis der Wechselseitigkeit.

Gesellschaft: Allgemeinheitsscharakter. Begriff in der Sache.

Ohne sie bleibt der Phil. nur das Schälste zurück.

17

Genesis und Geltung:

zu trennen und vermittelt.

Kein Relativismus.

Objektive Wahrheit im Verhältnis einer Sache zu ihrem eigenen Begriff.

Gegen den Ausgang von »meinem« Bewußtsein.

1) es ist, als spezifiziertes, selbst schon faktisch und hat keinen Vorrang vor irgendeinem anderen.

2) Zufälligkeit des »Meinen« gegenüber irgendeinem anderen.

3) Das Enge, Begrenzte der Monade gegenüber dem Subjekt von Denken.

eben diese Begrenztheit ist aber gesellschaftlich zu durchschauen d.h. die Illusion des vergesellschafteten Individuums in der  $\ddagger$  individualistischen Gesellschaft.

Das Individuum ist eine gesellschaftliche Form – und Schein.

D.h. kein Bewußtseinsinhalt ist rein Meiner.

Umgekehrt: kein allgemeines Bewußtsein an sich, das nicht vermittelt wäre durch die einzelnen Bewußtseine.  
 Kein Transzendentales denkbar ohne Beziehung auf Faktizität.  
 Wahrheit am Allgemeinen: das Übergreifende.  
 In all dem als notwendiges Moment der Begriff, der nicht im Daseienden sich erschöpft.  
 Aber er läßt vom Daseienden sich auch nicht isolieren.  
 Dabei freilich die Verselbständigung der Formen – ein gesellschaftlich Produziertes – nicht objektiv.  
 Aber nicht absolut. O Logik!  
 Wahrheitsmoment im Idealismus.

Auch das Ganze, die Dialektik, kein Absolutes, weil sie uns nicht positiv gegeben, sondern »offen« ist.

18

Zur transz. Ästhetik.

Das neue Element (Satz. im Begriff bekannt, nicht in der Anschauung)

Innerer + äußerer Sinn. (Wofür nennt außen)

Keine Ableitung: aber auch nicht möglich. (Grenze: ein Gegebenes als Apriori).

Keine Vollständigkeit.

Das Hinzutreten des Gestaltmomentes. (Dimensionsproblem)

Sind die synth. Urteile a priori über Raum und Zeit nicht immer Funktionen des Verstandes.

»Außer uns« Corn[elius] 37<sup>6+1</sup>

Ort einer Empfindung nicht identisch mit dem Ort ihrer philosophischen Bedingung sondern unmittelbar gegeben.

zu Ks Thesen: 1) Keine abgezogener, empirischer Begriff.

Kritik: alle räumlichen Bestimmungen setzen Beziehung auf Gegenständliches voraus.  
2) notwendige apriorische Vorstellung (Notwendigkeit nicht abgeleitet!).

3) keine Begriffe. (Merkmaleinheiten.)

dazu die Kritik von S. 15 oben.

4) unendlich gegeben.

443

Dann S. 16.

Dann: ad Grundsätze. a) Sie sollen synth. Urteile a priori, »rein« sein.

b) Und sollen Erfahrung begründen.

ad a) Inhaltliches, »Synthetisches« kommt überhaupt nur durch Beziehung auf Material zustande (NB

Doppelsinn in reiner Anschauung). Sonst analytische Sätze.

b) wie können reine apriorische Grundsätze Erfahrung begründen, da sie dieser fremd gegenüberstehen, keine Macht über sie haben?

Zum Problem des Schematismus.

Keine absolute Trennung von Sinnlichkeit + Verstand Cass[irer] 684<sup>642</sup>  
Einheit: Begriff der Synthesis. Beleg Cass. 695.<sup>643</sup>  
 Problem ob Raum + Zeit Funktionen sind (Cass. 687)<sup>644</sup>

De 3 Stufen der Synthesis

Apprehension = Verbindung

Reproduktion

Rekognition = Gesetz

Zum Problem der Vermittlung:

das Unmittelbare strukturiert: Apprehension.

Im Mittelbaren, der Form auch, steckt Zeit: Schema.

ad Kant und Dialektik.

Thema der Schein transzendenter Urteile.

Notwendiger Schein, d. h. in der Vernunft selbst gelegen.

In dieser Notwendigkeit liegt objektiv bereits ein Gegenmotiv zur »Kritik der reinen Vernunft« im prägnanten Sinn.

Vernunft auch transzendentes Vermögen (Begriffe die sie weder von den Sinnen noch vom Verstande hat).

Vernunft Vermögen der Prinzipien.

Das Unbedingte finden: die transzendente Idee.

445

Kritik der Vernunftschlüsse auf

Seele

Welt

Gott

20

Seele: 1) »Ich denke« immer Subjekt, aber es folgt daraus nicht die Substantialität (für sich der Seele selbst bestehendes Wesen) als Objekt.

- 2) »Ich denke« logisch einfaches Subjekt, aber nicht analog als Objekt.
- 3) Identität nicht als Objekt
- 4) Ich denke unabhängig vom Körper als Subjekt; folgt nicht als Objekt.

Kern: Verwechslung der Abstraktion von der empirisch bestimmten Existenz mit der Möglichkeit einer abgesonderten Existenz des denkenden Selbst.

Welt 1) Anfang in der Zeit + Grenzen im Raum (Quant[ität])

- 2) Zusammengesetztes aus einfachen Teilen (Qual[ität])
- 3) Freiheit, absoluter ursachloser Anfang einer Reihe von Wirkungen
- 4) Schlechthin notwendiges Wesen.

## Anmerkungen des Herausgebers





## ABKÜRZUNGEN

Adornos Schriften werden nach der Ausgabe der *Gesammelten Schriften* (hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt a. M. 1970 ff.) und der *Nachgelassenen Schriften* (hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M. 1993 ff. / Berlin 2010 ff.), soweit sie bereits vorliegen, zitiert. Dabei gelten die Abkürzungen:

- GS 1: Philosophische Frühschriften. 3. Aufl., 1996
- GS 3: *Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. 3. Aufl., 1996
- GS 4: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. 2. Aufl., 1996
- GS 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie / Drei Studien zu Hegel. 5. [recte: 4.] Aufl., 1996
- GS 6: Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit. 5. Aufl., 1996
- GS 8: Soziologische Schriften I. 4. Aufl., 1996
- GS 9-1: Soziologische Schriften II. Erste Hälfte. 3. Aufl., 1997
- GS 9-2: Soziologische Schriften II. Zweite Hälfte. 3. Aufl., 1997
- GS 10-1: Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen / Ohne Leitbild. 2. Aufl., 1996
- GS 10-2: Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe / Stichworte. 2. Aufl., 1996
- GS 11: Noten zur Literatur. 4. Aufl., 1996
- GS 12: Philosophie der neuen Musik. 2. Aufl., 1990
- GS 13: Die musikalischen Monographien. Wagner, Mahler, Berg. 4. Aufl., 1996
- GS 14: Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie. 4. Aufl., 1996
- GS 16: Musikalische Schriften I: Klangfiguren. II: Quasi una fantasia. Musikalische Schriften III. 2. Aufl., 1990
- GS 20-1: Vermischte Schriften I. 1986
  
- NaS IV-2: Einführung in die Dialektik (1958), hrsg. von Christoph Ziermann, 2010
- NaS IV-3: Ästhetik (1958/59), hrsg. von Eberhard Ortland, 2009

- NaS IV·4: Kants »Kritik der reinen Vernunft« (1959), hrsg. von Rolf Tiedemann, 1995
- NaS IV·6: Philosophie und Soziologie (1960), hrsg. von Dirk Braunstein, 2011
- NaS IV·7: Ontologie und Dialektik (1960/61), hrsg. von Rolf Tiedemann, 2002
- NaS IV·9: Philosophische Terminologie I und II (1962/63), hrsg. von Henri Lonitz, 2016
- NaS IV·10: Probleme der Moralphilosophie (1963), hrsg. von Thomas Schröder, 1996
- NaS IV·14: Metaphysik. Begriff und Probleme (1965), hrsg. von Rolf Tiedemann, 1998
- NaS IV·15: Einleitung in die Soziologie (1968), hrsg. von Christoph Gödde, 1993
- NaS IV·16: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66, hrsg. von Rolf Tiedemann, 2003
- NaS IV·17: Kranichsteiner Vorlesungen, hrsg. von Klaus Reichert und Michael Schwarz, 2014

Zitate aus den Werken Kants folgen der Ausgabe:

Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983. – Stellen in der »Kritik der reinen Vernunft« werden nachgewiesen durch Angabe der Seitennummer der zweiten Originalausgabe vom 1787 (B) oder sonst der ersten Originalausgabe vom 1781 (A).

Zitate aus den Werken Hegels folgen der Ausgabe:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1971 ff.

## I. VORLESUNG

1. Der Anfang der Vorlesung fehlt in der Tonbandtranskription.
2. So nach Aristoteles' Charakteristik des höchsten Wesens im zwölften Buch der Metaphysik: »Sich selbst also denkt die Vernunft, sofern sie ja das Vorzüglichste ist, und das Denken ist das Denken des Denkens.« (Metaphysik, übersetzt von Hermann Bonitz [ed. Wellmann]. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi neu herausgegeben von Ursula Wolf, Hamburg 1994, S. 325 [1074b33 f.])
3. In der modernen Logik: »Ich verstehe unter dem Wahrheitswerthe eines Satzes den Umstand, daß er wahr oder daß er falsch ist. Weitere Wahrheitswerthe giebt es nicht. Ich nenne der Kürze halber den einen das Wahre, den andern das Falsche.« (Gottlob Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Neue Folge / 100, Leipzig 1892, S. 34)
4. Vgl. Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Aufl., Halle a. d. S. 1922, S. 43 f. u. passim.
5. Vgl. Organization and Pathology of Thought: Selected Sources. Translation and Commentary by David Rapaport, New York 1951. – Der Band versammelt Texte über die Themen ›Directed Thinking‹, ›Symbolism‹, ›Motivation of Thinking‹, ›Fantasy-Thinking‹, ›Pathology of Thinking‹ von einundzwanzig Autoren, darunter Édouard Claparède, Otto Fenichel, Sigmund Freud, Heinz Hartmann, Ernst Kris, Kurt Lewin, Jean Piaget.
6. S. auch unten, S. 217 und Anm. 288.
7. Zum *Inhalt* als einem *Chaotischen*, s. Anm. 383.
8. Adorno meint die Darstellung des Verhältnisses von ›Form und Materie‹ im 3. Kapitel des zweiten Buches der Hegelschen »Wissenschaft der Logik« (vgl. Hegel, Werke, Bd. 6, S. 88–94). Auf sie weist er am Schluß seiner im Sommersemester 1959 gehaltenen Vorlesung

»Kants ›Kritik der reinen Vernunft« hin (vgl. NaS IV·4, S. 351, vgl. dort die Anmerkungen des Herausgebers [Nr. 294 f., S. 411 f.]).

9. In: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956. (Vgl. GS 5, S. 9–245)

10. Adorno hielt das Donnerstag abends stattfindende Hauptseminar ›Zur Metakritik der Erkenntnistheorie‹ zusammen mit Max Horkheimer, es wurde im Sommersemester 1958 fortgesetzt. (Vgl. Nico Bobka und Dirk Braunstein, Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos. Eine kommentierte Übersicht. IfS Working Paper Nr. 8, Juli 2015, hrsg. vom Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main [Nr. 71])

11. In der »Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre«: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt [...] davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.« (Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, hrsg. v. I.H. Fichte, Berlin 1845/1846, [Reprint Berlin 1971], I. Abt., Bd. I, S. 434)

12. Konjiziert für ›Schmidt‹.

13. Vgl. Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre* [1918], 2. Aufl., Berlin 1925.

14. Gemeint ist die Architektur innerhalb der transzendentalen Elementarlehre. Der *theoretische Teil* setzt sich zusammen aus der transzendentalen Ästhetik (B 33–88) sowie dem ersten Teil der transzendentalen Logik: der transzendentalen Analytik (B 89–349); der *kritische Teil* umfaßt den zweiten Teil der transzendentalen Logik: die transzendente Dialektik (B 349–732). In der 19. Vorlesung interpretiert Adorno den Sinn dieser Architektur.

15. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1143a (ἡρωικὴ); oder bei Platon: *Theaitetos* 150b u. 186b, *Philebos* 38c (ἀρίειν).

16. Genauer gesagt, was auch Adornos Intention gewesen sein mag: diese Fachsprache ist von der Kantischen hergeleitet. In der Vernunft-

kritik begegnet ja ausschließlich das Wort ›konstitutiv‹, in feindlicher Verschwägerung mit der Bestimmung ›regulativ‹. Erst bei Fichte, Schelling, Hegel emanzipiert sich die Konstitutionsterminologie; im Neukantianismus verfestigt sie sich; auf phänomenologischem Boden schießt sie in die Höhe. Die Ausdrücke *Constitutum* und *Constituens* hingegen (letzterer figuriert später in der Vorlesung) scheinen vor allem von Adorno verwendet zu werden.

17. Vgl. Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte [1883]. Am Schluß des ›Ersten einleitenden Buches‹ der Arbeit (vgl. ders., Gesammelte Schriften, Bd. I, Stuttgart 1959, S. 116) umreißt der Autor »die Aufgabe, *eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften* zu entwickeln, alsdann das in einer solchen geschaffene Hilfsmittel zu gebrauchen, um den inneren Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, die Grenzen, innerhalb deren ein Erkennen in ihnen möglich ist, sowie das Verhältnis ihrer Wahrheiten zueinander zu bestimmen. Die Lösung dieser Aufgabe könnte als Kritik der historischen Vernunft, d. h. des Vermögens des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen, bezeichnet werden.«

18. »Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon *nicht vollständig abgeleitet* werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letztere *überhaupt* kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung.« (B 165, vgl. auch B 198 u. B 263)

19. Vgl. Paul Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig und Berlin 1910. Paul Natorp (1854–1924) war wie Hermann Cohen (1842–1918) ein Hauptvertreter der Marburger Richtung des Neukantianismus.

20. Vgl. Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* [1892], dritte erweiterte Aufl. 1907 (in: Gesamtausgabe, hrsg. v. Otthein Rammstedt, Bd. 9, hrsg. v. Guy Oakes und Kurt Röttges, Frankfurt a.M. 1997, S. 229-419). Simmel schreibt im Vorwort: »Den Gegenstand dieses Buches bildet das Problem: wie aus dem Stoffe der unmittelbaren gelebten Wirklichkeit das theoretische Gebilde werde, das wir Geschichte nennen. Es will zeigen, daß diese Umbildung eine radikalere ist, als das naive Bewußtsein anzunehmen pflegt. Damit wird es zu einer Kritik des historischen Realismus, für den die Geschichtswissenschaft ein Spiegelbild des Geschehenen ›wie es wirklich war‹ bedeutet; er scheint damit keinen geringeren Irrtum zu begehen als der künstlerische Realismus, der die Wirklichkeit abzuschreiben meint, ohne zu bemerken, wie völlig schon dieses ›Abschreiben‹ die Inhalte der Realität stilisiert. Während der Natur gegenüber die formende Macht des erkennenden Geistes allgemein anerkannt wird, kommt sie an der Geschichte offenbar schwerer zum Bewußtsein, weil deren Material schon Geist ist [...]«. (Ebd., S. 229) Den historischen Gesetzesbegriff stellt Simmel im zweiten Kapitel als ›probeweise‹ anzuwendende ›heuristische Maxime‹ dar (ebd., S. 331). Die Stilisierung hebt er demnach im dritten, »Vom Sinn der Geschichte« überschriebenen Kapitel vor allem am historischen Materialismus hervor: »[Allerdings] gewinnt [dieser] eine sonst nicht versuchte Organisation des Gesamtmaterials, eine außerordentlich vereinfachende Abstimmung auf einen Grundton. [...] In Wirklichkeit aber ist [er] garnicht in dem Maße naturalistisch, das er selbst vorgibt. Indem er die Geschichte entschieden von dem Gesamtgeschehen des Lebens trennt; indem er die Möglichkeit *historischer* Erklärung auf die unter höhere Begriffe zusammenfaßbaren Ereigniskomplexe beschränkt; indem er, von dem Wertgefühl für die wirtschaftlichen Interessen her, aus den vielfach verschlungenen Ereignisreihen die wirtschaftliche als die primäre, die anderen gleichsam aus sich entlassende bestimmt – vollzieht er jene Organisation und Stilisierung des Daseins, deren dieses, gleichviel ob sie inhaltlich schon zureichend und widerspruchslos ist, bedarf, um aus einem Chaos durcheinanderwogender Elemente zu dem besonderen Gebilde der Geschichte zu werden.« (Ebd., S. 405, S. 416f.)

21. Vgl. Simmels Auslegung dieser Rangordnung in der eben genannten Schrift. Er betont, »daß das Kantische Apriori, das ›Erfah-

«...rung überhaupt möglich macht», nur die äußerste Stufe einer Reihe ist, deren niedere tief in die Einzelgebiete der Erfahrung hinunterreichen. Sätze, die, gleichsam von oben gesehen, empirisch sind, d. h. eine Anwendung der allgemeinsten Denkformen auf spezielles Material darstellen, können für ganze Provinzen des Erkennens als Apriori funktionieren.» (G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, a. a. O. [s. Anm. 20], S. 237 f.)

22. S. oben, Anm. 9.

23. Noch ein anderes Mal verwendet Adorno das Wort *Metakritik* als Titel, nämlich im Untertitel des Kantkapitels der *Negativen Dialektik: Freiheit. Metakritik der praktischen Vernunft* (vgl. GS 6, S. 211–294). – Der Terminus Metakritik geht zurück auf die jeweiligen Kantkritiken von Hamann und Herder (»Metakritik über den Purismus der Vernunft«, 1784 verfaßt, 1800 posthum erschienen, bzw. »Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft« von 1799). Von einer »Metakritik der Erkenntnistheorie« hatte im übrigen schon Karl Mannheim in seiner Doktorarbeit »Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie« (1922) gesprochen; freilich verstand der Autor darunter etwas ganz anderes als später Adorno. (Vgl. Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk, hrsg. v. Kurt H. Wolff, Neuwied 1964, S. 216)

## 2. VORLESUNG

24. Wenige Monate später, im April 1958, wird Adorno für den Rundfunk seine *Kleinen Proust-Kommentare* lesen (vgl. GS 11, S. 203–215). Marcel Prousts »À la recherche du temps perdu« war in der Übersetzung von Eva Rechel-Mertens unter dem Titel »Auf der Suche nach der verlorenen Zeit« 1953–1957 bei Suhrkamp erschienen. Zum Organisationsprinzip erläuterte Adorno u. a.: *Das unendlich komplexe Gefüge des Romans ist [...] der Versuch, durch eine Totalität, welche Psychologie, Beziehungen zwischen Personen, und Psychologie des intelligiblen Charakters, also Verwandlung der Bilder, zusammennimmt, jene Wirklichkeit zu rekonstruieren, die durch jeglichen aufs bloß tatsächlich Psychologische oder Soziologische gerichteten Blick um dessen Vereinzelung willen nicht zu gewinnen wäre. Auch darin ist sein Werk das Ende des neunzehnten Jahrhunderts, das letzte Panorama. [...]* (Ebd., S. 207; vgl. auch S. 203 f.) Verwandtes flocht Adorno in seinen Essay über den

Essay ein, an dem er gleichzeitig arbeitete (vgl. *Der Essay als Form*, GS 11, S. 15f.)

25. »Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewußtseins« lautet der ursprüngliche Titel des als erster Teil eines »Systems der Wissenschaft« gedachten Buchs, den Hegel während der Drucklegung in »Phänomenologie des Geistes« umgeändert hatte.

26. Vgl. in der Vorrede der »Phänomenologie des Geistes«, Werke, Bd. 3, S. 41–47.

27. *Ursprung* und *Dignität* hier in Kantischer Bedeutung; vgl. zum ersten B 81 u. passim, zum letzteren insbes. B 242.

28. Im Wintersemester 1957/58 wurde von Adorno ein soziologisches Hauptseminar über das Thema »Wirtschaft und Gesellschaft« gegeben (vgl. Nico Bobka und Dirk Braunstein, a. a. O. [s. Anm. 10], Nr. 72).

29. In der späteren Diskussion mit Karl Popper hat Adorno das spezifisch hervorgehoben (vgl. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, GS 8, S. 563).

30. S. unten, S. 194.

31. Das Wegfallen der Reflexion auf die Rolle des Subjekts hatte auch Horkheimer in seinem Positivismusaufsatz kritisiert. Er hob die Differenz zum älteren Empirismus hervor: »Mögen Locke und Hume [...] die Genesis des Wissens ausschließlich durch psychologische Erkenntnistheorie zu begreifen suchen, ihre Philosophie enthält wenigstens dieses dynamische Element, die Beziehung auf ein erkennendes Subjekt. [Abs.] Im neuesten Empirismus wird vollends davon abgesehen. Der Zusammenang tritt nicht einmal mehr in einer Theorie der Entstehung von Begriffen und Urteilen hervor.« (Der neueste Angriff auf die Metaphysik, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1985 ff.: Bd. 4, *Schriften 1936–1941*, hrsg. v. A. Schmidt, S. 108–161, hier: S. 118)



32. Vgl. Theodor Reik, *Listening with the Third Ear. The Inner Experience of a Psychoanalyst*, New York 1949. Im ›The Third Ear‹ überschriebenen Kapitel schreibt der Autor: »One of the peculiarities of this third ear is that it works two ways. It can catch what other people do not say, but only feel and think; and it can also be turned inward. It can hear voices from within the self that are otherwise not audible because they are drowned by the noise of our conscious thought-process. The student of psychoanalysis is advised to listen to those inner voices with more attention than to what ›reason‹ tells about the unconscious; to be very aware of what is said inside himself, *écouter aux voix intérieures*, and to shut his ear to the noises of adult wisdom, well-considered opinion, conscious judgment. The night reveals to the wanderer things that are hidden by day.« (A. a. O., S. 146f.) Wie Reik auf S. 144 erwähnt, hat er den Gedanken des dritten Ohres einem Aphorismus Nietzsches entnommen (vgl. »Jenseits von Gut und Böse« Nr. 246). – Das Buch gründete sich auf eine Arbeit, die der Autor – ein von Freud verteidigter Laienanalytiker – zum Zweck erkenntnispsychologischer Aufklärung für Psychoanalytiker in der niederländischen Emigration veröffentlicht hatte (vgl. *Der überraschte Psychologe. Über Erraten und Verstehen unbewußter Vorgänge*, Leiden 1935). In einem ›Der seelische Vorgang des Erratens‹ überschriebenen Kapitel schreibt er: »Es ist erstaunlich, zu beobachten, wie wenige Menschen ihre Augen und Ohren wirklich zu gebrauchen verstehen, wie sehr wir uns alle vielen bestimmten Eindrücken unbewußt verschließen. Dieselbe unbewußte Abwehr wiederholt sich später auf dem Vorstellungsgebiet. Auch dort wollen wir bestimmte Einfälle nicht anerkennen, haben wir kein Auge für Bilder, die flüchtig vor uns auftauchen, und kein Ohr für ›Gedanken, die auf Taubenfüßen gehen‹, um einen schönen Vergleich Nietzsches anzuführen. [...] Auch in der Tiefenpsychologie ist es von großer Bedeutung, ›Spuren zu sichern‹.« (S. 177–179; die zitierten Worte entstammen Zarathustras ›Stillster Stunde‹ [›Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen‹]). – Benjamin-Leser kennen den Titel; das Buch war im psychoanalytischen Kapitel von dessen zweiter Baudelaire-Arbeit angeführt worden (vgl. Walter Benjamin, ›Über einige Motive bei Baudelaire‹, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1972 ff., Band II/2, S. 604–613, hier: S. 612).

33. Vgl. Max Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, in: *Die Weißen Bätter*, II/8 (August 1915), S. 991–2016. – Scheler, der die augustinische Traditionslinie im Christentum gegenüber der scholastisch-aristotelischen befürwortete, schrieb: »So schließt sich in wunderbarer Konsequenz das augustinische Gedankensystem über Liebe und Erkenntnis. Nicht nur alles subjektive Erfassen und die Auswahl der Weltinhalte, die in sinnlicher, vorstelliger, erinnernder und begrifflicher Form zur Erkenntnis kommen, sind durch die Liebes- und Interessenrichtungen fundiert, sondern auch die erkannten Dinge selbst kommen erst in ihrem Sichoffenbaren zu ihrem vollen Sein und Wert. So spricht Augustinus (auf sonderbare, mysteriöse Weise) den Pflanzen z. B. eine Tendenz zu, vom Menschen geschaut zu werden und in diesem Geschautwerden gleichsam »erlöst« zu werden von ihrer partikularen, in sich geschlossenen Existenz – als geschehe ihnen durch die liebegeleitete Erkenntnis ihres Seins ein Analogon der Erlösung, die in Christo den Menschen durch Gott widerfuhr. Dem entspricht es, wenn spätere, von Augustin abhängige Denker, z. B. Nicolas Malebranche, die Logiker von Port-Royal und andere, Interesse und Aufmerksamkeit das »natürliche Gebet der Seele« nennen, das sie von dem Gebet zu Gott scheiden. Auch hier hat das Wort »Gebet« nicht bloß den Sinn einer subjektiv menschlichen geistigen Betätigung, sondern schließt das Miterleben der Antwort mit in sich ein, die in einem »Sichgeben« und »Sicherschließen« der mit Interesse und Liebe betrachteten Gegenstände liegt [...].« (Vgl. ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 6., hrsg. v. Maria Scheler, 2. Aufl., Bern 1963, S. 77–98, hier: S. 97) – Malebranches Definition der Aufmerksamkeit steht, obiger Darstellung womöglich entlehnt, am Schluß von Benjamins Aufsatz über Kafka (vgl. Walter Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in: *Gesammelte Schriften*, a. a. O. [s. Anm. 32], Band II·2, S. 409–438, hier: S. 432). In einem Brief an Benjamin hob Adorno sie als *ungeheuer* hervor (vgl. Theodor W. Adorno, *Briefe und Briefwechsel*, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Bd. 1: Theodor W. Adorno / Walter Benjamin, *Briefwechsel 1928–1940*, hrsg. v. Henri Lonitz, Frankfurt a. M. 1994, S. 89 [Brief vom 16.12.1934]; vgl. im anschließenden Brief S. 94).

34. Adorno wird das Argument im Positivismusstreit wiederholen (vgl. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, GS 8, S. 559–562; *Einleitung zum Positivismusstreit*, a. a. O., S. 344–348, bes. S. 345 f.). Heinrich Rickert, bei dessen wissenschaftsmethodologischen Überlegungen

Max Weber, der Befürworter der Wertfreiheit, Anleihen machte, hatte deren Möglichkeit aus vergleichbarem Grund angefochten (vgl. ders., *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1920, S. 187).

35. Vgl. dazu die Reflexionen im *Minima Moralia*-Aphorismus *Drei Schritt vom Leibe* (GS 4, S. 143–145, [Nr. 82]) und die Kritik an der Forderung der intellektuellen Redlichkeit im Aphorismus *Lücken* (ebd., S. 88–90 [Nr. 50]).

36. Name eines Wirtshauses in Würzburg.

37. Adorno hatte das vor wenigen Jahren in seinem Aufsatz *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* prinzipiell dargelegt (vgl. GS 8, S. 49–52).

38. Adorno referiert die Ausführungen über Zeichen und Bild im ersten Kapitel der gemeinsam mit Horkheimer verfaßten *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (vgl. GS 3, S. 33 f.).

39. Einige Jahre zuvor hatte Adorno in seinem Vortrag *Das Altern der neuen Musik* den Komponisten der seriellen Schule entgegengehalten: *Die Behauptung, es trete durch die Rationalisierung des Materials die Musik in ein neues, das wissenschaftliche Stadium ein, ist naiv – eine jener Hilfhypothesen, mit denen Künstler das von ihnen Begonnene oft amateurhaft intellektualistisch zu rechtfertigen unternehmen. In der Geschichte des Geistes ist das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft nicht derart spannungslos, daß bei fortschreitender Rationalisierung jene zu dieser würde und gewissermaßen an ihrem Triumph teilhätte. (Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt, GS 14, S. 157)*

40. Der analytischen und symbolisch vermittelten Erkenntnis der Wissenschaften stellte Bergson eine unmittelbar in die Dinge sich versetzende Intuition gegenüber: »Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. Toute analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles, une représentation prise de points de vue succes-

sifs d'où l'on note autant de contacts entre l'objet nouveau, qu'on étudie, et d'autres, que l'on croit déjà connaître. [...] Mais l'intuition, si elle est possible, est un acte simple.« (Henri Bergson, Introduction à la métaphysique [1903], in: La pensée et le mouvant. Essais et conférences, 47<sup>e</sup> éd., Paris 1962, S. 181) Adorno referiert in seinen *Kleinen Proust-Kommentaren* in schönster Weise eine andere Stelle: *Henri Bergson, Prousts Verwandter nicht nur im Geist, vergleicht in der »Einleitung in die Metaphysik« die klassifizierenden Begriffe der kausal-mechanischen Wissenschaft Konfektionskleidern, welche um den Leib der Gegenstände schlotterten, während die Intuitionen, die er preist, so genau auf der Sache saßen wie Modelle der haute couture.* (GS 11, S. 203; vgl. Bergson, a. a. O., S. 196 f.)

41. Vgl. Adornos Versuch in der *Metakritik*, die Intuitionen nicht zu bannen, sondern vor deren Anbetern zu erretten (GS 5, S. 52–54).

### 3. VORLESUNG

42. Adorno bezieht sich vermutlich auf den Protest, den im 19. Jahrhundert Eduard Zeller gegen die Interpretation der Antike aus der Perspektive der nacharistotelischen Philosophie eingelegt hatte (vgl. ders., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweiter Teil, erste Abteilung, 5. Aufl., Leipzig 1922, S. 37 f.). In einer Anmerkung (S. 38) erläutert Zeller: »Man nehme z. B. den platonischen Theätet, dessen Frage nach dem Begriff des Wissens (ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν; 145 E [in der Übersetzung Schleiermachers: »[...] die Erkenntnis, was die wohl eigentlich sein mag«, s. Platon, *Werke in acht Bänden*, hrsg. v. Gunther Eigler, Bd. 6, bearb. von Peter Staudacher, Darmstadt 1970, S. 13]) doch etwas ganz anderes ist, als der in der Frage nach dem Kriterium ausgedrückte Zweifel an der Möglichkeit des Wissens.« Eine radikal entgegengesetzte Position nimmt später Paul Natorp ein, der in seinem Buch »*Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*« u. a. versucht, den Schluß der Widerlegung der ersten Annahme im »Theätet«, Erkenntnis sei Wahrnehmung, als »ganz direkte und positive Ausführung der Denkfunktion« oder auch als Vorläufer des Kantischen Synthesebegriffs zu interpretieren (a. a. O., zweite Aufl., Leipzig 1921, S. 111 bzw. S. 113, vgl. Theaitetos 184b–187a). – Adorno selbst hat in den »Stichworten« zur Vorlesung *Das Problem des Idealis-*

mus (1953/54) wie Zeller auf die *Differenz der gesamten antiken Philosophie von der neueren Philosophie* hingewiesen und – hier wohl die Natorpschen Formulierungen monierend – betont: *Die Analyse der Denkfunktion für sich ist noch nirgends durchgeführt in der Antike. Sie ermangelt des Begründungsmoments.* (Frankfurter Adorno Blätter, im Auftrag des Theodor W. Adorno Archivs hrsg. v. Rolf Tiedemann, Heft V, München 1998, S. 132 [Nachschrift Kraft Bretschneider])

43. Vgl. Menon, St. 86/87. Vgl. parallel in der *Metakritik* (GS 5, S. 18).

44. Vgl. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Platon, Erster Band: Leben und Werke, 2. Auflage, Berlin 1920: »Es ist jetzt eine sehr geläufige Anekdote, über dem Tore der Akademie hätte gestanden, ›wer von Geometrie nichts versteht, hat hier keinen Zutritt‹. Sie ist sehr schlecht bezeugt [Anm.], aber sie spricht gut aus, daß Platon die Mathematik als unerläßliche Vorkenntnis für die Philosophie ansah.« [Anm.: »Steht sie überhaupt noch anderswo als bei Tzetzes Chil [Chiliades] 8, 973?«] (S. 495)

45. So nach der Darstellung von Aristoteles, verschiedenenorts in der »Metaphysik« (987b–998a, bes. 988a10; 991b9; 1073a18) sowie in »De anima« (404b24).

46. Nämlich die Gehirnphysiologie (in »Matière et mémoire«) und die Biologie (in »L'évolution créatrice«). – Was Adorno mit *merkwürdigerweise* meint, hat er in der *Metakritik* so ausgedrückt: *Mit Bergson wie mit der Gestalttheorie teilt Husserl das Bestreben, »wissenschaftlich«, also mit antimetaphysischer Armatur, die Metaphysik zu restaurieren.* (GS 5, S. 121)

47. Vgl. den Abschnitt *Mathematisierung* in der Einleitung zur *Metakritik* (GS 5, S. 17f.).

48. Vermutlich kein Autor hat den Begriff der Entmythologisierung konsequenter angewandt als Adorno. Ab der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre begegnet der Ausdruck bei ihm und Kracauer im Umkreis einer von der Idee profaner Theologie motivierten Wiederaufnahme des Marxschen Gedankens eines realen Humanismus. – Der Begriff zirkulierte also unter Frankfurter Intellektuellen, lang bevor der protestantische Theologe Rudolf Bultmann 1941 in sei-

nem Aufsatz »Neues Testament und Mythologie« Entmythologisierung zum theologischen Programm erhob (eine Begebenheit, die meistens als Introdution des Begriffs gedeutet wird).

49. Bei Parmenides: »... denn dasselbe ist Denken und Sein« (Hermann Diels u. Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. verb. Aufl., Berlin 1951, S. 231 [Fr. 3]). – Namentlich gegenüber der Heideggerschen Fundamentalontologie hat Adorno immer wieder hervorgehoben, im Unterschied zu den hylozoistischen Prinzipien der Ionier habe der Seinsbegriff der Eleaten nur unter der riesigen Anstrengung trennender Abstraktion, auf dem Weg der Entmythologisierung und der Aufklärung zustande kommen können; allein die Scheidung von Denken und Sein erlaube ihre bei Parmenides vollzogene Identifikation (vgl. GS 6, S. 79 u. S. 124; ausführlich in der dritten Vorlesung über *Ontologie und Dialektik*, NaS IV·7, S. 37–51).

50. D.h. die neuscholastischen oder neuthomistischen Richtungen sowie die Ontologie Nicolai Hartmanns und die Heideggersche Fundamentalontologie. Sie – die Hartmannsche Ontologie ausgenommen – hatte einer der wichtigsten Schüler von Horkheimer und Adorno, Karl Heinz Haag, einer Analyse unterzogen, mit der er 1956 an der Frankfurter Universität habilitiert wurde (vgl. *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart 1960; jetzt in: ders., *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*. Mit einem Nachwort von Günther Mensching, München 2012 [= *Dialektische Studien*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann], S. 9–93). Herausgegeben von Haag und versehen mit einem Vorwort von Horkheimer erschien unter dem Titel »Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie« eine breite Auswahl von Texten neuontologischer Autoren in der »Akademischen Reihe. Auswahl repräsentativer Originaltexte« (Gesamthrsg. Charles Zwingmann, Frankfurt a. M. 1963).

51. Zu jener Komplementarität vgl. den in den *Eingriffen* abgedruckten Vortrag *Wozu noch Philosophie* (GS 10·2, bes. S. 462–464).

52. »Bei den vielen Schwierigkeiten, zu welchen die Ideenlehre führt, tritt das besonders als unstatthaft hervor, daß man zwar gewisse Wesenheiten annimmt neben denen im Weltall, diese aber den sinnlich wahrnehmbaren gleichmacht, mit dem einzigen Unterschied, daß die einen ewig seien, die andern vergänglich. Denn sie reden von

einem Menschen an-sich, Pferde an-sich, Gesundheit an-sich und fügen eben nichts weiter als dies *an-sich* hinzu, ganz so wie diejenigen, welche zwar Götter annehmen, aber von Menschengestalt; denn jene setzten nichts anderes als ewige Menschen, und ebenso setzen diese in den Ideen nichts anderes als ewige sinnlich wahrnehmbare Dinge.« (Aristoteles, Metaphysik, a. a. O. [s. Anm. 2], S. 82 [997b5-13]; vgl. ebd., 1086b10-13)

53. Vgl. Phaidon, 96a-107b, besonders ab 105b. Adorno selbst hatte eine ausgesprochene Vorliebe für St. 79 (vgl. GS 5, 148, Fußn.), doch läßt sich das mit dem hier in der Vorlesung Gemeinten vielleicht weniger gut vereinbaren.

54. Vgl. Phaidon 111c-114c.

55. Phaidon 114d: »Die unbedingte Wahrheit nun dessen, was ich dargelegt habe, behaupten zu wollen möchte in derartigen Fragen einem vernünftig denkenden Mann nicht wohl anstehen. Daß es aber mit unseren Seelen und ihren Wohnstätten so oder ähnlich steht, das dürfte, da ja die Unsterblichkeit der Seele über allen Zweifel erhaben ist, ein wohlberechtigter Glaube sein, wert, daß man es wagt sich ihm hinzugeben. Denn das Wagnis ist schön und der Geist verlangt zur Beruhigung dergleichen Vorstellungen, die wie Zaubersprüche wirken; darum verweile ich denn auch schon so lange bei dieser erdichteten Schilderung.« (Phaidon oder über die Unsterblichkeit der Seele, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, 3. Aufl., Leipzig 1923, S. 128) Die Rolle der Mythen in den platonischen Dialogen hat Adorno auf Grundlage der einschlägigen Arbeit des Altphilologen Karl Reinhardt (»Platons Mythen«) in der *Philosophischen Terminologie* weiter interpretiert (vgl. NaS IV-9, S. 646-652).

56. Um wen es sich handelt, konnte nicht ermittelt werden. – S. ebenso unten, S. 233 f., und auch wohl in der *Negativen Dialektik*, GS 6, S. 391.

57. Vgl. A 341-405, B 399-432. Am Schluß der Vorlesung (S. 409-411), kommt Adorno nochmals auf das Paralogismenkapitel zurück.

58. In dem Kapitel »Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft« der Einleitung der »Kritik der reinen Vernunft« (B 22).

59. Bei Kant besteht der Sinn dieser Frage in der Verknüpfung mit einer vorher gestellten anderen Frage: »Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?« (B 22). Kant beantwortet beide Fragen, indem er hervorhebt: »Auch kann diese Wissenschaft nicht von großer abschreckender Weitläufigkeit sein, weil sie es nicht mit Objekten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich ist, sondern es bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoße entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu tun hat; da es denn, wenn sie zuvor ihr eigen Vermögen in Ansehung der Gegenstände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollständig hat kennen lernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher zu bestimmen.« (B 23) – Adorno hat dieses *Kantische Thema* in der vierten Stunde der Kantvorlesung von 1959 besprochen (vgl. NaS IV·4, S. 61–63).

60. Vgl. Ernst Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Berlin 1921. – Gegen Ende der Vorlesung kommt Adorno erneut auf diese Problematik und auf das Cassirersche Buch zu sprechen, s. unten, S. 388–392 und Anm. 590 für detailliertere Nachweise.

61. Vgl. den Abschnitt *Zur Krise der Kausalität* in der *Negativen Dialektik* (GS 6, S. 262–266; vgl. ebd., S. 340).

62. An welche Publikationen Adorno hier dachte, konnte nicht ermittelt werden.

63. Vgl. in der Vorlesung *Ontologie und Dialektik* (NaS IV·7) die Passage S. 159 f.

64. Vgl. »Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil« und »Geschichte der Farbenlehre«, in: Johann Wolfgang von Goethe, *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. v. Erich Trunz, München 1993, Bd. 13, S. 314–523 u. Bd. 14, S. 7–269.



65. Dieser Prozeß sowie das Hegelsche *taedium scientiae* wird im Vortrag *Philosophie und Lehrer* interpretiert: *Ich erkenne nicht das Notwendige in der Verselbständigung der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften. Ohne jene Trennung hätten zumindest die Naturwissenschaften kaum ihren Aufschwung nehmen können. Selbst die Philosophie vermochte vielleicht ihre tiefsten Einsichten erst zu gewinnen, als sie, wie Hegel, willentlich oder unwillentlich vom einzelwissenschaftlichen Betrieb sich losgesagt hatte.* (GS 10·2, S. 478)

#### 4. VORLESUNG

66. S. oben, S. 10 u.S. 43 (über die Zweiwertigkeit), und unten, S. 328f.

67. Vgl. *Metakritik*, GS 5, S. 32f. Über die *doppelte Bewegung* spricht Adorno im Zusammenhang mit der Methode der Hegelschen »Phänomenologie des Geistes« in der nachfolgenden Vorlesungsreihe *Einleitung in die Dialektik* (vgl. NaS IV·2, S. 41f., vgl. dort ebenfalls S. 181–183 sowie, bezogen auf die intellektuelle Biographie, höchst anschaulich S. 217–223). Um die Artikulation dieser Doppelheit hat sich Adorno, zarter Empiriker des Erkenntnisprozesses, immer wieder bemüht.

68. »Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, / Des Menschen allerhöchste Kraft, / Laß nur in Blend- und Zauberwerken / Dich von dem Lügegeist bestärken, / So hab' ich dich schon unbedingt –« (Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, Der Tragödie erster Teil, V. 1851–55, in: ders.: *Werke*, a. a. O. [s. Anm. 64], Bd. 3, S. 61).

69. Vgl. »Phänomenologie des Geistes«, *Werke*, Bd. 3, S. 51f. (Vorrede) und S. 74 (Einleitung), oder die Bestimmung des »Begriffs« in der »Wissenschaft der Logik«, *Werke*, Bd. 6, S. 295.

70. »Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff«, in dem zweiten Band der »Wissenschaft der Logik«; im ersten Band, der der objektiven Logik gilt, hatte Hegel die »Lehre vom Sein« und die »Lehre vom Wesen« behandelt. *Was man so gewöhnlich Logik nennt*, wird im ersten Abschnitt der subjektiven Logik (»Die Subjektivität«) dargestellt.

71. S. unten, S. 261 f. u. S. 286.
72. S. unten, S. 286 u. Anm. 409.
73. S. unten, S. 236 u. S. 286.
74. S. oben, S. 21–24.
75. Vgl. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik* [1900], 2., umgearb. Aufl., Halle a. d. S. 1913. Alfred North Whitehead u. Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 Bde., Cambridge 1910–1913. In der *Metakritik* spricht Adorno von der *vielberufene[n] Starrheit der Logik seit Aristoteles, die erst durch Russell und Whitehead wieder in Fluß kam* (GS 5, S. 76).
76. Vgl. etwa Aristoteles' Definition: »Ein Satz ist eine Rede, die etwas von etwas bejaht oder verneint« (Lehre vom Schluß oder Erste Analytik, übersetzt von Eugen Rolfes, Leipzig 1922, S. 1 [24a]).
77. Der Titel des ersten Kapitels der *Metakritik* lautet *Kritik des logischen Absolutismus* (vgl. GS 5, S. 48–95).
78. Konjiziert für »Subjekts«.
79. Die zweiteiligen »Logischen Untersuchungen« erschienen allerdings nicht in den neunziger Jahren, sondern 1900–1901.
80. »Man sieht, daß unter subjektiven Bedingungen der Möglichkeit hier nicht etwa zu verstehen sind reale Bedingungen, die im einzelnen Urteilssubjekt oder in der wechselnden Spezies urteilender Wesen (z. B. der menschlichen) wurzeln, sondern ideale Bedingungen, die in der Form der Subjektivität überhaupt und in deren Beziehung zur Erkenntnis wurzeln. Zur Unterscheidung wollen wir von ihnen als von noetischen Bedingungen sprechen.« (Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, a. a. O. [s. Anm. 75], S. 111)
81. Wie ja im Prinzip schon im Idealismus Platons angelegt, wenn Sokrates etwa sagt: »Wie nun? Wenn Eins zu Eins hinzugesetzt wird, würdest du dich da nicht hüten zu sagen, die Hinzusetzung sei die Ursache davon, daß es nun Zwei geworden und wenn es gespalten

wird, sei die Spaltung die Ursache? Und würdest du nicht kräftigst Zeugnis dafür ablegen, daß du kein anderes Werden von irgend etwas kennst als durch Teilnahme an der besonderen Wesenheit dessen, zu dem es gehört, und daß du somit keine andere Ursache des Zweiwerdens weißt als die Teilnahme an der Zweierheit?» (Phaidon, 101 b-c, a. a. O. [s. Anm. 55], S. 105) – Vgl. in der *Metakritik* GS 5, S. 211 f.

82. Versuche zu solcher Formulierung hatte Adorno im vorhin genannten ersten Kapitel der *Metakritik* unternommen, namentlich in den Abschnitten *Der logische »Gegenstand«* und *Logische und Denkgesetze* (GS 5, S. 73 f. bzw. S. 76–79). Dort betont Adorno: *Das Denken von Wahrheit erschöpft sich weder im sei's auch transzendentalen Subjekt noch in der reinen Idealgesetzlichkeit, sondern erheischt die Beziehung des Urteils auf Sachverhalte, und diese Beziehung – und damit die Objektivität der Wahrheit – begreift die denkenden Subjekte mit ein, die, indem sie die Synthesis vollbringen, zu dieser zugleich von der Sache her veranlaßt werden, ohne daß Synthesis und Nötigung voneinander sich isolieren ließen. Gerade die Objektivität der Wahrheit bedarf des Subjekts; von diesem getrennt, wird sie Opfer bloßer Subjektivität.* (Ebd., S. 78)

83. Adorno folgt seinem akademischen Lehrer Cornelius, dem zufolge die Bestimmung der Ausdrucksbedeutung »entweder durch *Definition* zu Stande kommen [kann], wobei die Bedeutungen anderweitiger Ausdrücke als bekannt vorausgesetzt werden müssen; oder aber dadurch, daß die gemeinsamen Eigentümlichkeiten der *Sachen* aufgezeigt werden, zu deren zusammenhangender Bezeichnung der fragliche Ausdruck dienen soll. Diese zweite Art der Bestimmung will ich die *deiktische* Bestimmung nennen.« »Was räumliche Begrenzung, was Farbe und Widerstand ist, läßt sich nicht definieren, sondern nur deiktisch bestimmen. Analoges gilt vom Geruch und Geschmack der Dinge, von den Tönen, die sie unter bestimmten Bedingungen in unser Ohr schicken usw.« »Deiktisch bestimmte Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke, insbesondere deiktisch bestimmte Begriffe bilden [...] die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der Definitionen. [Abs.] Die meisten Wissenschaften sind nicht nur historisch immer von deiktisch bestimmten Begriffen ausgegangen, sondern haben auch in ihren fortgeschrittensten Stadien den deutlichen Hinweis auf ihre deiktischen Grundlagen in ihren Begriffsbestimmungen bewahrt.« (Hans Cornelius, *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, München 1916

[die zweite unveränderte Auflage erschien unter dem Titel: Grundlagen der Erkenntnistheorie. Transcendentale Systematik, München 1926], S. 160, S. 221, S. 160f.) Noch in der *Negativen Dialektik* erweist Adorno, an einem bedeutenden Ort in der *Einleitung*, der Deixis Reverenz (GS 6, S. 24).

84. In der nächsten Vorlesung kommt Adorno ausführlich auf die Kantische und Hegelsche Kritik am Definieren zurück.

85. In »Zur Genealogie der Moral« (Zweite Abhandlung, Aph. 13): »Alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.« (Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, Bd. 5, S. 317)

## 5. VORLESUNG

86. In der *Negativen Dialektik* spricht Adorno von *den Axiomen und Definitionen Spinozas, in die schon der gesamte Rationalismus hineingepumpt ist, den er dann deduktiv herausholt* (GS 6, S. 33). Eine ähnliche Kritik hatte Hegel in seiner »Vorlesung über die Geschichte der Philosophie« vorgetragen: »Spinoza geht in seiner mathematisch demonstrativen Methode von Definitionen aus; diese betreffen allgemeine Bestimmungen. Und diese sind geradezu aufgenommen, vorausgesetzt, nicht abgeleitet; er weiß nicht, wie er dazu kommt. Die wesentlichen Momente des Systems sind in dem Vorausgeschickten der Definitionen schon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweise nur zurückzuführen sind.« (Hegel, Werke, Bd. 20, S. 167)

87. S. unten, 11. Vorlesung.

88. Der Ausdruck *verwaltete Welt* wurde in den fünfziger und sechziger Jahren zum Stichwort des gemeinsamen Nachdenkens Adornos und Horkheimers (vgl. das Rundfunkgespräch, das Eugen Kogon 1950 unter dem Titel *Die verwaltete Welt oder: Die Krisis des Individuums* mit beiden führte; abgedruckt in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, a. a. O., [s. Anm. 31], Bd. 13, hrsg. v. G. Schmid Noerr, S. 122–142). Mit der Bezeichnung trugen Adorno und Horkhei-

mer ihrer Hereinnahme herrschaftstheoretischer Überlegungen in die Marxsche Theorie Rechnung. In der Schlußbemerkung seiner 1952–53 in Amerika entstandenen Astrologie-Studie *The Stars Down to Earth* schreibt Adorno: [...], *the world appears to most people today more as a »system« than ever before, covered by an all-comprising net of organization with no loopholes where the individual could »hide« in face of the ever-present demands and tests of a society ruled by a hierarchical business setup and coming pretty close to what we call »verwaltete Welt«, a world caught by administration.* (GS 9.2, S. 109; vgl. die deutsche Bearbeitung: *Aberglaube aus zweiter Hand*, GS 8, S. 171 f.) Einen weiteren Einblick gewähren in der Vorlesung die Passagen S. 216, S. 229 u. S. 354, s. auch die *Abschweifung* S. 201–204. – Die unübersetzbare Wendung hat Adorno in den Untertitel seiner 1956 veröffentlichten ersten Sammlung musikalischer Aufsätze aufgenommen: *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt* (vgl. GS 14, S. 9–167; vgl. im Vorwort S. 9).

89. Vgl. Adornos Aphorismen *Diagnose und I. Q.* (In: *Minima Moralia*, GS 4, S. 140 f. und S. 223 f.)

90. S. aber zur Geometrie auch unten, S. 179, 370, 382.

91. B 755–759. Adorno zitiert hier nach der Insel-Ausgabe von Felix Groß (Großherzog Wilhelm-Ernst-Ausgabe, Leipzig o.J.). – Aus einer bei Kant ebd. (B 759) eingefügten Fußnote hatte Adorno in seiner ersten Habilitationsschrift (GS 1, S. 116) die Sätze zitiert: »Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definiert hätte, so würde es gar schlecht mit allem Philosophieren stehen. [...] In der Mathematik gehöret die Definition ad esse, in der Philosophie ad melius esse.«

92. Adorno meint wohl »Natur der Sache« (im Abschnitt »Historische und mathematische Wahrheit« in der Vorrede der »Phänomenologie des Geistes«, vgl. Hegel, Werke, Bd. 3, S. 44).

93. G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt: Die Idee. Zweites Kapitel: Die Idee des Erkennens, A. Die Idee des Wahren, b. Das synthetische Erkennen, 1. Die Definition. – Adorno zitiert nach der Jubiläumsausgabe, neu herausgegeben von Hermann

Glockner, Bd. 5, Stuttgart 1928, S. 289–296 (hier: S. 290; die Ausgabe wird im Nachfolgenden mit JB nachgewiesen); korrespondierend mit: Werke, Bd. 6, S. 512–519 (hier: S. 513). Die eingeklammerten Passagen und Wörter sind hier wie unten Adornos.

94. Vo 3018 / JB S. 292. Korrespondierend mit Werke, Bd. 6, S. 515.

95. Vo 3018 / JB S. 293. Korrespondierend mit Werke, Bd. 6, S. 515f.

96. Vo 3019 / JB S. 293. Korrespondierend mit Werke, Bd. 6, S. 516.

97. Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), aufgeklärter Anatom und Anthropologe. In seiner 1775 erschienenen Dissertation »De generis humani varietate nativa« heißt es: »Ich übergehe einiges minder Wichtige, was man ebenfalls zu dem auszeichnend Charakteristischen des Menschen zu rechnen pflegt, als das Ohrläppchen, schwelende Lippen, besonders die Unterlippe, und anderes der Art mehr.« (Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte. Übersetzt von Johann Gottfried Gruber, Leipzig 1798, S. 33 [Erster Abschnitt: Von dem Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen Thieren. § 12: Das übrige, was dem äußern Menschen eigenthümlich scheint, als ein glatter Körper u. a. m.])

98. Vo 3019 / JB S. 294. Korrespondierend mit: Werke, Bd. 6, S. 516f.

99. Es handelt sich um Diogenes von Sinope (auch: Diogenes der Zyniker). Die Geschichte, aufgezeichnet von Diogenes Laertius in seinem »Leben und Meinungen berühmter Philosophen«, endet im übrigen mit der Mitteilung: »[...] in folgedessen ward der Zusatz gemacht ›mit platten Nägeln‹« (übers. von Otto Apelt: Bd. 1, Leipzig 1921, S. 276).

100. Adorno zitiert nach: Nietzsche's Werke, Bd. XI: Unveröffentlichtes aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen und der Morgenröthe. Nachgelassene Werke, Bd. 3, 3. Aufl., Leipzig 1919, S. 15f. Korrespondierend mit: Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe, a. a. O. [s. Anm. 85], Bd. 8: Nachgelassene Fragmente 1875–1879, S. 451f. (23 [135]).

101. Der Gedanke der operationellen Definition war von dem amerikanischen Naturwissenschaftler Percy Williams Bridgman (1882–1961) in seiner 1927 veröffentlichten Arbeit »The Logic of Modern Physics« eingeführt worden. Der Autor beabsichtigte, den von der Relativitätstheorie und der Quantentheorie bestürzten Naturwissenschaftlern eine geschmeidigere Prozedur der Begriffsbestimmung bereitzustellen: »Hitherto many of the concepts of physics have been defined in terms of their properties. [...] The new attitude toward a concept is entirely different. [...] In general, we mean by any concept nothing more than a set of operations; *the concept is synonymous with the corresponding set of operations*. If the concept is physical, as of length, the operations are actual physical operations, namely, those by which length is measured; or if the concept is mental, as of mathematical continuity, the operations are mental operations, namely those by which we determine whether a given aggregate of magnitudes is continuous.« (Ebd., New York 1927, S. 4f.)

102. Die von Adorno hier und in der nächsten Stunde angeführten Beispiele sind dem ersten der fünf Bände umfassenden, von Max Horkheimer und Samuel Flowerman in Amerika herausgegebenen »Studies in Prejudice« entlehnt (vgl. T.W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, in collaboration with Betty Aron, Maria Hertz Levinson and William Morrow: *The Authoritarian Personality*, New York 1950). Adorno war Mitverfasser der Einleitung des Buches und eines Kapitels über die Messung von antidemokratischen Zügen in der Charakterstruktur wie auch Verfasser einer *Qualitative Studies of Ideology* betitelten Abteilung, die sich um die interpretative Auswertung von Interview-Material sowie die Aufstellung einer Typologie und Syndromologie bemüht (vgl. GS 9.1, S. 262–508). Zur Rolle der *Theorie* vgl. insbesondere den ersten Paragraphen im Abschnitt über die Konstruktion der Faschismus-Skala (*The Underlying Theory*, ebd., S. 188–210). In den Vorbemerkungen zum qualitativen Teil spricht Adorno von dem Entwurf einer »phenomenology, based on theoretical formulations and illustrated by quotations from the interviews« (GS 9.1, S. 263).– Über das Verhältnis vom qualitativen zum quantitativen Moment in der sozialwissenschaftlichen Forschung hat Adorno sich in seinen *Wissenschaftlichen Erfahrungen in Amerika* nochmals geäußert (vgl. GS 10.2, S. 725).

103. Ausgeführt hat Adorno das in seiner *Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹* (vgl. GS 11, S. 571) sowie in *Benjamins ›Einbahnstraße‹* (vgl. GS 11, S. 683).

104. »Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen.« (Walter Benjamin, *Schicksal und Charakter*, Gesammelte Schriften, a. a. O. [s. Anm. 32], Bd. II-1, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, S. 171–179, hier: S. 175) und: »Schicksal ist der Schuldzusammenhang von Lebendigem« (ders., *Goethes Wahlverwandtschaften*, a. a. O., Bd I-1, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, S. 123–201, hier: S. 138).

105. So auch, als Adorno über Benjamins Philosophie schrieb: *Be-setzt in ihr, zumal ihrer älteren, eingestanden theologischen Phase, der Begriff des Mythos die zentrale Stelle als Widerpart zur Versöhnung, dann wird seinem eigenen Denken wiederum alles, und zumal das Ephemere, mythisch. Die Kritik der Naturbeherrschung, welche das letzte Stück der ›Einbahnstraße‹ programmatisch anmeldet, hebt den ontologischen Dualismus von Mythos und Versöhnung auf: diese ist die des Mythos selber. Im Fortgang solcher Kritik wird der Begriff des Mythos säkularisiert. Seine Lehre vom Schicksal als dem Schuldzusammenhang des Lebendigen geht über in die vom Schuldzusammenhang der Gesellschaft: »Solange es noch einen Bettler gibt, gibt es noch Mythos.«* (*Charakteristik Walter Benjamins*, GS 10-1, S. 243–253, hier: S. 243). [Zitat im Zitat: Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Gesammelte Schriften, a. a. O. [s. Anm. 32], Bd. V-1, hrsg. v. Rolf Tiedemann, S. 505]

106. In der *Metakritik* formuliert Adorno: *Nominalismus wie Realismus stehen unterm Primat des Ersten. In beiden wird über ante oder post gewürfelt, und jede Rede vom post impliziert ein ante, in der res als dem Prinzip des Seienden nicht weniger als im universale.* (GS 5, S. 39) – Zum Universalienproblem vgl. Karl Heinz Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, a. a. O. [s. Anm. 50], S. 12–44; ders., *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1985, S. 37–55, und Günther Mensch, *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart 1992.



## 6. VORLESUNG

107. S. Anm. 102, namentlich den dort nachgewiesenen Paragraphen »The Underlying Theory«.

108. Vgl. die traditionelle, auf Aristoteles zurückgehende Definition des Menschen als »animal rationale« (Ethica Nicomachea, 1098a).

109. Vgl. Jakob von Uexküll, Umwelt und Innenwelt der Tiere, Berlin 1909. – Zur *modernen Biologie* vgl. Adolf Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1944: »Für ein Tier ist durch die umweltgebundene Organisation von vornherein darüber entschieden, ob und inwiefern ein Naturbestandteil dieses Wesen etwas angeht, ob er in seiner Umwelt eine vitale Bedeutung besitzt. Die weltoffene Anlage des Menschen schafft dagegen eine völlig andere Beziehung zu der umgebenden Natur. Uns kann jeder noch so unscheinbare Teilbestand der Umgebung bedeutend werden, jede beliebige Einzelheit (wie inhaltsschwer ist dieses Wort »beliebig«) vermögen wir durch besondere Beachtung aus dem indifferenten Felde der Wahrnehmung herauszulösen und hervorzuheben. Uns kann alles in der Umgebung etwas angehen; ganz abgelegene Dinge können zu Bedeutung gelangen, ebenso wie das den gewöhnlichen Sinnen Verborgene« (zit. n. der Rowohlt-Ausgabe, Reinbek 1956, S. 65). Portmann formulierte danach eine Kritik an Uexküll in seinem Vorwort zu zwei wiederveröffentlichten Arbeiten desselben (vgl. Jakob von Uexküll u. Georg Kriszat, Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre, Reinbek 1956, S. 10f.).

110. Anselmus von Canterbury, in der kurzen Schrift »Proslogion« (Kap. 2–3). Vgl. Anselmi Opera Omnia, hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Seckau 1938, S. 101–103.

111. Descartes griff auf den ontologischen Gottesbeweis in der fünften Meditation der »Meditationes de Prima Philosophia« zurück, und zwar zur Absicherung seines – bekannteren – kausalen (oder kosmologischen) Beweises in der dritten Meditation. Er verteidigte daraufhin den ontologischen Beweis gegen erhobene Einwürfe und reproduzierte ihn, diesmal dem kausalen vorangehend, in den »Principia Philosophiae« (Pars Prima, XIV–XVI).

112. Leibniz selbst bezog sich mit leichtem Vorbehalt auf den ontologischen Beweis in den »Nouveaux essais sur l'entendement humain« (Livre IV. Chap. X. § 7) und in der »Monadologie« (Nr. 40–45).

113. Nämlich im Kapitel »Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes« der »Kritik der reinen Vernunft« (vgl. B 620–630).

114. Vgl. die einleitenden Seiten des Abschnittes über die Objektivität in der »Lehre vom Begriff« der »Wissenschaft der Logik« (Hegel, Werke, Bd. 6, S. 402–406).

115. In der »Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft« heißt es: »Dergleichen transzendente Ideen haben einen bloß intelligibelen Gegenstand, welchen als ein transzendentes Objekt, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulassen, allerdings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein durch seine unterscheidende und innere Prädikate bestimmtes Ding zu denken, wir weder Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedankending ist.« (B 593 f.) – Mit den Worten *etwas Inneres zu folgern* denkt Adorno aber spezifisch an die Formulierung im Amphiboliekapitel (vgl. B 333 f.).

116. Über die Antinomien spricht Adorno weiter in der letzten Vorlesungsstunde.

117. In der Deduktion der ersten Auflage A 100–103 (»2. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung«).

118. Erschienen: Riga 1781 bzw. 1787.

119. Den Ausdruck *Einheit des persönlichen Bewußtseins* entlehnt Adorno der Lehre seines Lehrers. Cornelius, der ihn fraglos auch im Unterricht benutzt haben wird, führte ihn in seiner »Transcendentalen Systematik« ein (a. a. O. [s. Anm. 83], vgl. in der Einleitung »§ 14. Die Einheit des Bewußtseins als Quelle der Systematik des unmittelbaren Gegebenen«, »§ 15. Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung« sowie den ersten Teil mit dem Titel »Der Zusammenhang des

Gegebenen zum Ganzen eines persönlichen Bewußtseins (Transcendentale Phänomenologie)«. – Historisch hat der Ausdruck seinen Ursprung bei: John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, hrsg. von Peter H. Nidditch, Oxford 1975, Kap. XXVII, § 9 (Personal Identity). S. das Zitat unten in Anm. 373.

120. Vgl. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [1783], Werke, Bd. III, S. 166 u. S. 171). An letzterer Stelle heißt es resümierend: »Daher sind Urteile entweder bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden.«

121. Vgl. bes. im Ersten Buch der »Kritik der praktischen Vernunft« die Paragraphen im ersten Hauptstück sowie im dritten Hauptstück (Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft).

122. Vgl. in der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer« den »Ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz«: »Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*. *Beweisen* oder *bestimmen* lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll. [Abs.] Er soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht. Bei Darstellung dieser Thathandlung ist weniger zu befürchten, dass man sich etwa dabei dasjenige *nicht* denken werde, was man sich zu denken hat – dafür ist durch die Natur unseres Geistes schon gesorgt – als dass man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat.« (Fichte, Werke, a. a. O. [s. Anm. 11], Bd. I, S. 91)

123. Darüber, an welches Hegelsche Kapitel Adorno denkt, belehren die Anfangssätze des Abschnitts *Zum Begriff des Geistes* in der *Negativen Dialektik*, die der Bemerkung in der Vorlesung nahezu entsprossen scheinen: *Das Hegelsche Kapitel über Herr und Knecht entwickelt, wie man weiß, aus dem Arbeitsverhältnis die Genese des Selbstbewußtseins, und zwar in der Anpassung des Ichs an den von ihm bestimmten Zweck sowohl wie an das heterogene Material. Kaum noch eben wird dabei der*

*Ursprung des Ichs im Nichtich verhüllt. Er wird im realen Lebensprozeß aufgesucht, in den Gesetzmäßigkeiten des Überlebens der Gattung, ihrer Versorgung mit Lebensmitteln. Vergebens hypostasiert Hegel danach den Geist. Um es irgend zuwege zu bringen, muß er ihn zum Ganzen aufblähen, während Geist doch dem Begriff nach seine differentia specifica daran hat, daß er Subjekt, also nicht das Ganze ist: solche Subreption weicht keiner Anspannung des dialektischen Begriffs.* (GS 6, S. 198 f.) Vgl. in der »Phänomenologie des Geistes« die Einleitung des Kapitels »Der Geist«, vor allem den Anfang des dritten Absatzes: »Der Geist ist hiermit das sich selbst tragende, absolute reale Wesen« (Hegel, Werke, Bd. 3, S. 324–327, hier: S. 325).

124. Vgl. zur Geschichte des Vergessens etwas ausführlicher die *Philosophische Terminologie* mit derselben Anregung an die Zuhörer (NaS IV·9, S. 151 f.). – Im Vermittlungskapitel der *Einleitung in die Musiksoziologie* hat Adorno den theoretischen Gesichtspunkt angedeutet, dem eine solche Geschichtsschreibung sich zu überantworten hätte (vgl. GS 14, S. 408 f.).

125. Vgl. parallel die erste Hegelstudie; dort spricht Adorno vom *Faden* (GS 5, S. 264).

126. »Actus purus: reine Wirklichkeit, immaterielle Wirksamkeit, stofflose Tätigkeit. So nennen die Scholastiker Gott [...] im Anschluß an Aristoteles, nach welchem Gott ohne Leiden, nur ἐνέργεια ohne δύναμις ist (Met. XI 7, 1072b sq., XII 6 sq.). »Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate« (Thomas, Sum. th. I, 3, 2c).« (Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. 1, 3. Aufl., Berlin 1910, S. 13)

127. In der ersten Hegelstudie bezieht sich Adorno auf die Deutung der »Phänomenologie des Geistes«, die der junge Marx in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« gegeben hatte (vgl. *Aspekte*, GS 5, S. 265 f.).

## 7. VORLESUNG

128. Den Ausdruck »psychophysischen Parallelismus«, der seinen Ursprung in der experimentellen Psychologie des 19. Jahrhunderts fin-

det (deren wichtigster Repräsentant Gustav Theodor Fechner war), wendet Adorno offenbar im weitestmöglichen Sinn an.

129. Dem Wort nach bezieht sich das auf Hermann Nohls Ausgabe von »Hegels theologischen Jugendschriften« (Tübingen 1907); der Entfremdungsbegriff begegnet aber vor allem in der »Phänomenologie des Geistes« (auf die ja auch der junge Marx sich bezog). Dem hier Gemeinten kommt freilich eine Formulierung über die »Entzweiung« aus der dazwischenliegenden »Differenzschrift« ziemlich nahe: »[...] die notwendige Entzweiung ist *ein* Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzt sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. [...] Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie« (Hegel, Werke, Bd. 2, S. 21 f.). S. zum Begriff der Entfremdung unten, S. 295 u. Anm. 421 f.

130. Adorno referiert Georg Lukács' »Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik« (Berlin 1920): »Der Roman ist die Epopöe eines Zeitalters, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben ist, für das die Lebensimmanenz des Sinnes zum Problem geworden ist, und das dennoch die Gesinnung zur Totalität hat.« (S. 44, außerdem bezieht sich Adorno auf S. 52 f. u. S. 54 f.). Das Buch hat zusammen mit Benjamins »Ursprung des deutschen Trauerspiels« Adornos Denken entscheidend geprägt.

131. Die Lehre von der Zirbeldrüse (glande pinéale, lat. conarion) hatte Descartes als Teil der Theorie der Lebensgeister (esprits animaux) entwickelt in dem nach seinem Tod veröffentlichten »Traité de l'Homme« (vgl. AT XI, S. 129 f.) sowie in der – von Adorno wohl gemeinten – Spätschrift »Les Passions de l'âme« (Première partie, Art. 31–34). – »Descartes raconte, à la fin de 1632, qu'il étudie des têtes d'animaux, veaux, moutons, etc., et ce qui se passe au dedans. Deux choses lui apparaissent comme essentielles: d'une part, les pores, à la superficie du cerveau, qui s'élargissent ou se rétrécissent pour livrer passage ou le fermer, selon les besoins, aux esprits animaux envoyés de là dans les nerfs et les muscles; d'autre part, à l'intérieur du cerveau,

une certaine glande, que Descartes considère comme le centre même d'où tout part et où tout aboutit dans notre machine, la fameuse glande conarion.» (Charles Adam, *Vie de Descartes*, Paris 1910, S. 161)

132. In der Ontologie-Vorlesung hat Adorno die Lehre vom influxus physicus eine von den *allerkünstlichsten und zum Teil barock-grotesken Konstruktionen* genannt (NaS IV-7, S. 98).

133. »Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum« (Benedictus de Spinoza, *Ethica. Ordine Geometrico demonstrata*, Pars II. De Natura et Origine Mentis, Prop. VII): »Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.« (Die Ethik, übers. von Jakob Stern, Leipzig 1887, S. 84)

134. Der Ausdruck hat seinen Ursprung in Husserls Phänomenologie des Wahrnehmungsgegenstandes. Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, 2. Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, 2., umgearb. Aufl., Halle a. d. S. 1921, S. 56–58; ders., *Ideen*, a. a. O. [s. Anm. 4], S. 73–76.

135. In aller Klarheit betont von Lessing, der in einem Bruchstück mit dem Titel »Durch Spinoza ist Leibniz nur auf der Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen (An Moses Mendelssohn)« notiert: »Leibniz will durch seine Harmonie das Rätsel der Vereinigung zweier so verschiedener Wesen, als Leib und Seele sind, auflösen. Spinoza hingegen sieht hier nichts Verschiedenes, sieht also keine Vereinigung, sieht kein Rätsel, das aufzulösen wäre« (in: Gotthold Ephraim Lessing, *Werke in drei Bänden*. Nach den Ausgaben letzter Hand. Mit entstehungsgeschichtlichen Kommentaren und Otto Manns revidierten Anmerkungen von Peter-André Alt, Bd. III, *Vermischte Schriften*, 2. Aufl., München 1995, S. 78). Vgl. im letzten Jahrhundert: Max Scheler, *Spinoza. Rede gehalten in Amsterdam zum 250. Todestage des Philosophen am 21. Februar 1927*, in: ders., *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, S. 133.

136. Vgl. Hegels Darstellung der Lehre Spinozas in den »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« (Hegel, *Werke*, Bd. 20, S. 157–197, bes. S. 157 f., S. 164 f.)

137. Vgl. Malebranche, *De la recherche de la vérité*. Où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences, Paris 1674–1675. Ders., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Rotterdam 1688.

138. Arnold Geulincx (1624–1669). Wenn Adorno von *Uhren*, die in jedem Augenblick aufeinander abgestimmt werden spricht, folgt er einer (z.B. im Eislerschen »Wörterbuch der philosophischen Begriffe«, Lemma »Occasionalismus« anzutreffenden) Darstellung, die nur der Leibnizschen Erläuterung der okkasionalistischen Position durch ein Gleichnis mit assistenzbedürftigen Uhren entlehnt sein kann. Von diesem aber – in Leibniz' Übersicht der Uhrengleichnisse (abgedruckt in der *Philosophischen Terminologie*, NaS IV·9, S. 867, Anm. 382) stellt es die mittlere Variante dar – ist das berühmte Geulincxsche Gleichnis, das in den Hinzufügungen zu der 1665 verfaßten »*Ethica*« steht und seinen früheren, radikaleren Okkasionalismus gerade mildern dürfte, wesentlich unterschieden: »Es ist so wie mit zwei Uhren, welche so genau miteinander und mit dem täglichen Sonnenlauf übereinstimmen, daß, wenn die eine schlägt und uns die Stunde anzeigt, die andere genau so oft schlägt und uns dieselbe Stunde anzeigt. Und dies ohne gegenseitige Beeinflussung, sondern allein deswegen, weil sie beide nach dem gleichen Plan und mit derselben Genauigkeit konstruiert sind.« (Arnold Geulincx, *Ethik oder über die Kardinaltugenden [Fleiß, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demut]*, übers. von Georg Schmitz, Hamburg 1948, S. 70) Offenbar war aus Adornos Gedächtnis die getreue Wiedergabe des Geulincxschen Gleichnisses verschwunden, wie sie Benjamin im Intriganten-Kapitel des Trauerspielbuchs dargeboten hatte (vgl. Ursprung des deutschen Trauerspiels, *Gesammelte Schriften*, a. a. O. [s. Anm. 32], Band I·1, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, S. 275). – Eine englische Übersetzung der »*Ethica*«, versehen mit den Notizen von Samuel Beckett, der etwa Mitte der dreißiger Jahre eine Monographie über den Okkasionalisten zu schreiben erwogen hatte, ist 2006 in Leiden erschienen.

139. Im »*Discours de la Méthode*« (Cinquième Partie) vergleicht Descartes den lebendigen Körper mit einem Automaten oder einer bewegenden Maschine (vgl. AT VI, S. 55 f.) und führt mit Vorliebe dabei die Uhr als Beispiel an (ebd., S. 50; vgl. *Traité de l'homme* [AT XI, S. 120]; *Meditationes de Prima Philosophia* [Meditatio Sexta,

AT VII, S. 84 f.]; Principia Philosophiae, Pars Quarta, CCIII u. CCIV). – Möglicherweise denkt Adorno hier aber auch an die Leibnizsche Hierarchie von Uhrgleichnissen, auf deren unterster Stufe die Cartesianische Lehre vom influxus physicus veranschaulicht war.

140. Vgl. die voll ausgebildete Leibnizsche Lehre in den kleinen Spätschriften »Principes de la nature et de la grace« und »Monadologie«. Der göttliche Akt wird schon in den »Essais de Theodicée« beschrieben (§ 62).

141. S. unten, S. 269 u. Anm. 375.

142. S. unten, S. 222–224, S. 241 f. – In der *Negativen Dialektik* hebt Adorno diese *innere Notwendigkeit* hervor, wenn er zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit dem Seinsbegriff Heideggers die Fundamentalontologie mit den deduktiven Systemen vergleicht: *Deren Geschichte schon ist reich an Begriffen, die vom gedanklichen Fortgang gezeitigt werden, auch wenn kein Zeigefinger auf den Sachverhalt sich legen läßt, der ihnen entspräche; in der Nötigung, sie zu bilden, entspringt das spekulative Moment der Philosophie. Die in ihnen versteinerte Denkbewegung ist wiederum zu verflüssigen, wiederholend gleichsam ihrer Triftigkeit nachzugehen. Nicht reicht dabei aus, der Seinsphilosophie zu demonstrieren, so etwas gebe es nicht wie das, was sie Sein nennt.* (GS 6, S. 104)

143. Spinoza erwähnt in einem Brief an den befreundeten Menno-niten Jarig Jelles, daß »die Bestimmung Negation ist«: »Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, & determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio, esse« (vgl. Spinoza, Epistolae. Nr. L, in: ders.: Opera, hrsg. v. Carl Gebhardt, Heidelberg 1925, Bd. IV, S. 240). Berühmt geworden ist diese briefliche Bestimmung in der Hegelschen Gestalt »omnis determinatio est negatio«, der sie wiederum nach Jacobi (»determinatio est negatio«) zitiert. An sie dachte offensichtlich auch Adorno. – Über die Umgestaltung informiert die kritische Hegel-Edition: G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 9: Ausgewählte Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit, hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg 1986, S. 311 f.



144. In der »Preisschrift über die Grundlage der Moral« (vgl. Arthur Schopenhauer, Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden. Nach der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher, Bd. 6, Zürich 1977, S. 171). Adorno führt die Schopenhauersche Kritik in der folgenden Passage in der *Metakritik* an: *Fichte hat das abstrahierte Ich hypostasiiert, und darin ist Hegel ihm verhaftet geblieben. Beide haben übersprungen, daß der Ausdruck Ich, das reine, transzendente ebenso wie das empirische, unmittelbare, irgend Bewußtsein bezeichnen muß. Schon Kant gegenüber hat Schopenhauer, mit einer anthropologisch-materialistischen Wendung seiner Polemik, darauf bestanden. Kants reine Vernunft werde, zumindest in der Moralphilosophie, »nicht als eine Erkenntnißkraft des Menschen was sie doch allein ist, genommen; sondern als etwas für sich Bestehendes hypostasiiert, ohne alle Befugniß und zu perniciosstem Beispiel und Vorgang, welches zu belegen unsere jetzige erbärmliche philosophische Zeitperiode dienen kann. Inzwischen ist diese Aufstellung der Moral nicht für Menschen als Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen als solche, Kanten eine so angelegene Hauptsache und Lieblingsvorstellung, daß er nicht müde wird, sie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen. Ich sage dagegen, daß man nie zur Aufstellung eines Genus befugt ist, welches uns nur in einer einzigen Species gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man von dieser einen Species entnommen hätte, daher was man vom Genus aussagte, doch immer nur von der einen Species zu verstehen seyn würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieser Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelassenen und als Genus hypostasiierten Eigenschaften aufgehoben hätte.«* (GS 5, S. 263 f., Adorno zitiert nach: A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Paul Deussen, Bd. III, München 1912, S. 601)

145. Vgl. Hans Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig 1903, S. 117 f., vgl. auch S. 308; programmatisch in seiner ersten philosophischen Arbeit: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Leipzig 1897, S. IV f.

146. Vgl. Husserl, *Prolegomena*, a. a. O. [s. Anm. 75], § 21 (bes. S. 60 f.).

147. Namentlich im oben (s. Anm. 77) erwähnten ersten Kapitel des Buchs. – In der folgenden Stunde trägt Adorno eines seiner wichtigsten Argumente vor (unten, S. 134).

148. Nämlich im fünften, »Die psychologistischen Interpretationen der logischen Grundsätze« überschriebenen Kapitel der »Prolegomena« (vgl. a. a. O. [s. Anm. 75], S. 78–101), das Adorno in der *Metakritik* folgendermaßen referiert: *Husserl [...] entfaltet seine Kritik [scil. des Psychologismus] an den logischen Hauptprinzipien, dem Satz vom Widerspruch und dem von der Identität. Für die psychologische Fehlinterpretation des Satzes vom Widerspruch stehen ihm insbesondere Heymans und Sigwart ein, dessen Logik Husserl die Formulierung entnimmt, »daß es unmöglich ist, mit Bewußtsein denselben Satz zugleich zu bejahen und zu verneinen«.* Husserl argumentiert weiter gegen die Begründung des Satzes vom Widerspruch aus der Unmöglichkeit der psychologischen Koexistenz, wie sie in Mills Schrift gegen Hamilton und in der Logik von Höfler und Meinong vorliegt. (GS 5, S. 85; zum Sigwart-Zitat s. Husserl, ebd., S. 87, Anm. 1.)

149. Vgl. Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910 (dt.: *Das Denken der Naturvölker*, übers. v. Paul Friedländer, Wien 1921); *La mentalité primitive*, Paris 1922. Im erstgenannten Buch hat der Autor die Geistesbeschaffenheit totemistischer Gesellschaften – Gesellschaften, die vom sog. »Gesetz der Partizipation« bestimmt werden – so zu umschreiben versucht: »Ich möchte sagen, daß in den Kollektivvorstellungen des primitiven Denkens die Gegenstände, Wesen, Erscheinungen auf eine uns unverständliche Weise sie selbst und zugleich etwas anderes als sie selbst sein können. Auf eine nicht minder unverständliche Weise entsenden und empfangen sie Kräfte, Fähigkeiten, Eigenschaften, mystische Wirkungen, die außerhalb von ihnen fühlbar werden, ohne aufzuhören, zu sein, wo sie sind. [Abs.] Mit anderen Worten: Für diese geistige Beschaffenheit führt der Gegensatz zwischen dem einen und dem vielen, demselben und dem anderen nicht notwendig dazu, eine dieser Bestimmungen zu verneinen, wenn man die andere bejaht, und umgekehrt. Der Gegensatz hat nur ein sekundäres Interesse. Manchmal wird er bemerkt, manchmal auch nicht. Oft verliert er alle Bedeutung gegenüber einer mystischen Wesensgemeinschaft von Wesen, die indessen für unser Denken nicht ohne Widersinn miteinander verschmolzen werden könnten. [...] die geistige Beschaffenheit der Gesellschaften auf niedriger Stufe, die ich in Ermangelung eines besseren Namens *prälogisch* nenne [...] ist nicht *antilogisch*; sie ist auch nicht *alogisch*. Mit der Bezeichnung prälogisch will ich nur sagen, daß sie sich nicht wie unser Denken verpflichtet, sich

des Widerspruches zu enthalten. Sie gehorcht vorerst dem Gesetz der Partizipation. So orientiert, gefällt sie sich nicht in willkürlichen Widersprüchen – dadurch würde sie für uns einfach absurd werden –, aber sie denkt auch nicht daran, sie zu vermeiden. Sie ist in diesem Punkt meistens indifferent. Daher kommt es, daß es so schwer ist, ihr zu folgen.« (Ebd., S. 58, S. 59) – Bei Freud denkt Adorno an: Sigmund Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1913), bes. das zweite Kapitel: »Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen« (in: Gesammelte Werke chronologisch geordnet, hrsg. v. Anna Freud u. a., London 1940ff. / Frankfurt a. M. 1960ff., Bd. IX, S. 26–92).

## 8. VORLESUNG

150. Vgl. »Phänomenologie des Geistes«, Hegel, Werke, Bd. 3, S. 22.

151. Diese ganz simple Tatsache hat Adorno häufiger – nicht nur in der ersten Habilitationsschrift, sondern bis in die Spätphase hinein – als eine Gestaltqualität bezeichnet: *Wir pflegen dieses allgemeinste Bewußtsein der empirischen Einheit des Ich als Gefühl der Einheit (Cornelius), der Zugehörigkeit jedes Einzelerlebnisses zum Bewußtseinsverlauf auszusprechen. Die Tatsache der Zugehörigkeit zum gleichen persönlichen Bewußtsein ist uns mit jedem einzelnen Erlebnis als eine diesem anhaftende Gestaltqualität gegeben.* (GS I, S. 192). Vgl. ähnlich in der Philosophischen Terminologie, wo es heißt, daß in diesem »mein« ja auch bereits so etwas wie die Beziehung auf ein empirisches Subjekt drinsteckt, denn das Subjekt, das zu diesem »mein« dazugehört, das da als Gestaltqualität vorgestellt wird, das unterscheidet sich ja von allen anderen möglichen Subjekten eben immer zugleich auch dadurch, daß es ein empirisches Subjekt, das heißt eine raum-zeitliche organisierte Folge von derartigen Erlebnissen ist. (NaS IV·9, S. 468). S. auch unten, S. 272 (zur Apprehension).

152. Dieser gedankliche Komplex ist später in die Negative Dialektik eingegangen: *Wie labil die Identität des Festen der traditionellen Philosophie ist, läßt an ihrem Garanten sich lernen, dem einzelmenschlichen Bewußtsein. Als allgemein vorgezeichnete Einheit soll es bei Kant jegliche Identität fundieren. Tatsächlich wird der Ältere, zurückblickend, wofern er früh schon einigermaßen bewußt existierte, deutlich an seine entlegene Vergangenheit sich erinnern. Sie stiftet Einheit, wie unreal auch die Kindheit*

*ihm entgleiten mag. In jener Irrealität aber wird das Ich, an das man sich erinnert, das man einmal war und das potentiell wiederum zu einem selbst wird, zugleich ein Anderer, Fremder, detachiert zu Betrachtender. Solche Ambivalenz von Identität und Nichtidentität erhält sich bis in die logische Problematik der Identität hinein. Die Fachsprache hätte für diese die geläufige Formel von der Identität in der Nichtidentität parat. Ihr wäre zunächst die Nichtidentität in der Identität zu kontrastieren.* (GS 6, S. 157)

153. Österreichisch-bayerischer Dialekt für »wimmeln« oder »geschäftig arbeiten«. Eventuell liegt aber auch ein Hörfehler vor und es sollte »wühlt« heißen.

154. Das Gesetz der guten Gestalt – oder: der Prägnanz – ist neben einer Reihe anderer Gesetze von Max Wertheimer im zweiten Teil seiner »Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt« dargestellt und von seinem Kollegen Kurt Koffka so zusammengefaßt worden: »Die psychologische Organisation wird immer so gut sein wie die herrschenden Bedingungen es erlauben. Gut umfaßt Eigenschaften wie Regelmäßigkeit, Symmetrie, Geschlossenheit, Einheitlichkeit, Ausgeglichenheit, maximale Einfachheit, Knappheit. Soweit es sich um Sinneseindrücke handelt, die im Raum lokalisiert werden, kommt das Gesetz der Prägnanz auch darin zum Ausdruck, daß sie zur Orientierung senkrecht-waagrecht tendieren.« (David Katz, Gestaltpsychologie, 4. Aufl., bearb. und ergänzt von Wolfgang Metzger, Michael Stadler und Heinrich Crabus, Basel 1969, S. 51) Zur *schlechten* Gestalt heißt es bei Wertheimer: »Von großer Wichtigkeit scheint [...], daß eine Form nahe der Prägnanzstufe primär als – etwa »schlechtere« solche erscheint; der Winkel von 93° ist nicht zunächst diese individuelle Form [...] sondern ist psychologisch der »schlechte« Rechte. Daß dem so ist, erweist sich klar im Experiment; am krassesten in den Gesetzmäßigkeiten der Tendenz zur prägnanten Form: der Beobachter *sieht* tachistoskopisch oft [...] einfach den rechten Winkel in Angleichung zur Prägnanzform; aber auch schon in anderen Befunden zeigt sich das: bei solchen, der Prägnanzstufe nahen Formen resultiert oft der Eindruck des »nicht ganz richtigen«, der »schlechten« Prägnanzform, [...] ohne daß doch angegeben werden kann, in welcher Richtung die »Falschheit« liegt.« (Max Wertheimer, Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt. II, in: Psychologische Forschung. Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften, Vierter Band, Berlin 1923, S. 301–350, hier: S. 318)

155. Vgl. Adornos Kritik in *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (GS 6, S. 507–509).

156. Das heißt die Kantische Kritik an den Lehren der Leibniz-Wolffischen Schule im Amphiboliekapitel der »Kritik der reinen Vernunft«; vgl. die entsprechenden Stellen in der Preisschrift »Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?« (Hrsg. v. Fr. Th. Rink, Königsberg 1804, in: Werke, Bd. III, S. 615–621, 646–651)

157. Von *Stück Welt* spricht Husserl in seiner zugespitzten Kritik am Cartesianischen Begriff der denkenden Substanz. Demnach vermochte Descartes immer noch nicht sich des naturalistischen Vorurteils zu entschlagen, »als ob wir in unserem apodiktischen reinen ego ein kleines *Endchen der Welt gerettet* hätten«. Dagegen, das phänomenologisch reduzierte oder »mir vermöge [der] ἐποχή notwendig verbleibende Ich und sein Ich-Leben ist nicht ein Stück der Welt und sagt es: ›Ich bin, ego cogito‹, so heißt das nicht mehr: Ich, dieser Mensch, bin.« »So wie das [phänomenologisch] reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes weltliche Objekt nicht Stück meines Ich, nicht in meinem Bewußtseinsleben als dessen reeller Teil, als Komplex von Empfindungsdaten oder Akten reell vorbildlich.« (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Den Haag 1950, S. 63–65; vgl. auch ebd., S. 8) Auf sehr vermittelte Weise hat Adorno also hier Husserl für sich im Anspruch genommen. S. auch unten, S. 352.

158. Als »Seinssphäre absoluter Ursprünge« bezeichnet Husserl ein »absolutes Bewußtsein«, das von der Welt, die »selbst ihr ganzes Sein als einen gewissen ›Sinn‹ hat«, als »Feld der Sinngebung« vorausgesetzt wird. (Ideen, a. a. O. [Anm. 4], S. 107)

159. So z. B., wenn Scheler zu Beginn seiner Schrift »Die deutsche Philosophie der Gegenwart« (1922) die Entstehung einer »*Sachphilosophie*« voraussieht, die sich auszeichnet durch »eine Wiederanknüpfung der Philosophie [...] an die großen Traditionen jenes objektiven Ideenrealismus, der etwa bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts das europäisch-christliche Denken immer noch notdürftig zusammenhielt – eine Wiederanknüpfung, die [...] aus der schlichten Untersuchung der Sachprobleme der Philosophie selbst sich ergibt: gleichzeitig aber

das neue positive Wissen, das die Einzelwissenschaften erarbeitet haben, in sich aufnimmt. Diese Philosophie wird nicht sein wollen die *Despotin* der Einzelwissenschaften, wie in der sogenannten ›klassischen‹ Epoche der deutschen Spekulation (z.B. Hegel), noch bloße *Dienerin* der Einzelwissenschaften (als Erkenntnistheorie und Methodologie)« (Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. v. Manfred Frings, Bern 1973, S. 261 f.). Vgl. auch das Vorwort zur zweiten Auflage von ›Vom Ewigen im Menschen‹ (Leipzig 1923, S. XXVI).

160. Das Verb *abzweigen*, ebenso wie ›abspalten‹, begegnet mehrfach in der *Negativen Dialektik* (vgl. GS 6, bes. S. 285). Gängig bei Freud ist der Begriff der Ablenkung, während in den metapsychologischen Schriften von »[der] Entstehung des Ichs und seine[r] Absonderung vom Es« gesprochen wird (Das Ich und das Es [1923], in: *Gesammelte Werke*, a. a. O. [s. Anm. 149], Bd. XIII, S. 253).

161. *Prüfung der Realität*: Im Aufsatz *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* (GS 8, S. 52, Anm.) führt Adorno Freud an: »Die Realitätsprüfung werden wir als eine der großen *Institutionen des Ichs* neben die uns bekannt gewordenen *Zensuren* zwischen den psychischen Systemen hinstellen und erwarten, daß uns die Analyse der narzißtischen Affektionen andere solcher Institutionen aufzudecken verhilft.« (Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre, in: *Gesammelte Werke*, a. a. O. [s. Anm. 149], Bd. X, S. 424)

162. In einem 1969 gehaltenen Vortrag wird dieser Satz *eine[r] große[n] Repräsentantin kritischer Theorie* zugeschrieben (*Gesellschaftstheorie und empirische Forschung*, in: GS 8, S. 539). Wen Adorno meinte, konnte nicht ermittelt werden.

163. Konjiziert für ›Kollidieren‹; im Ts. steht ein Fragezeichen über dem ›d‹. *Kolligieren* (lat.: colligere = com-legere: Zusammenlesen, Sammeln) ist ein vornehmlich von Husserl benutzter Ausdruck.

164. S. oben, S. 71 f., und das Zitat in Anm. 82, das als Modell der Adornoschen Argumentation betrachtet werden kann.

165. [...] *wenn man mit Recht gesagt hat*: Adorno meint die Worte seines akademischen Lehrers, die er in der *Metakritik* Husserl, der *die Geltung der logischen Sätze zumal von ihrem normativen Charakter abzu-*

sondern sucht (GS 5, S. 87), entgegenhalten hatte: »Ich verstehe also unter dem Princip der Identität nicht einen ›Grundsatz‹, der als wahr anzuerkennen wäre, sondern eine Forderung, die zu erfüllen oder unerfüllt zu lassen in unserer Willkür steht, ohne deren Erfüllung aber [...] der Gegensatz von Wahrheit und Irrtum unserer Behauptungen seinen Sinn verliert. Der vermeintliche logische Grundsatz der Identität nämlich, den man in dem angeblich selbstverständlichen, ›tautologischen‹ Satz ›a ist a‹ zu formulieren pflegt, drückt durchaus nicht eine selbstverständliche und über jeden Zweifel erhabene, unbeweisbare und unerklärbare, letzte und geheimnisvolle Wahrheit aus, sondern die Wahrheit dieses Satzes ist ihrerseits abhängig von der Erfüllung des Identitätsprinzips im obigen Sinne, d. h. von der Erfüllung der Forderung des Festhaltens der Bedeutung der Bezeichnungen, und ist eine Folge der Erfüllung dieser Forderung. Wird diese Forderung hinsichtlich des Zeichens a nicht erfüllt, so ist auch der Satz ›a ist a‹ nicht mehr richtig; denn wenn wir in diesem Satz das zweitemal unter a nicht dasselbe verstehen wie das erstemal, so ist das erste a eben nicht das zweite a, d. h. der Satz ›a ist a‹ gilt dann nicht mehr.« (Hans Cornelius, *Transcendentale Systematik*, a. a. O., [s. Anm. 83], S. 159 f., hier zitiert nach GS 5, S. 88 f. [ohne Hervorhebungen, die Adorno immer auszulassen pflegt]) Verwandte Formulierungen finden sich bei Christoph Sigwart (*»Logik«* [zwei Bände 1873–78], 5. Aufl., Tübingen 1924, Bd. I, S. 110). – Vgl. auch Adornos Erörterung in der *Philosophischen Terminologie* (NaS IV·9, S. 443 f.).

166. In diesem Sinn spricht Adorno in der *Metakritik* von einer *Urgeschichte der Logik* und schreibt – unter Verweis auf die *Dialektik der Aufklärung* – über den Satz vom Widerspruch: *Genetisch stellt die Logik sich dar als Versuch zur Integration und festen Ordnung des ursprünglich Vieldeutigen, als entscheidender Schritt der Entmythologisierung. Der Satz vom Widerspruch ist eine Art Tabu, verhängt übers Diffuse. Seine absolute Autorität, auf der Husserl insistiert, entstammt gerade der Tabuierung, also der Verdrängung übermächtiger Gegentendenzen. Er hat, als »Denkgesetz«, ein Verbot zum Inhalt: denke nicht zerstreut, laß dich nicht ablenken durch unartikulierte Natur, sondern halte die Einheit des Gemeinten fest wie einen Besitz. Kraft der Logik entringt sich das Subjekt der Verfallenheit ans Amorphe, Unbeständige, Vieldeutige, indem es der Erfahrung sich selbst, die Identität des sich am Leben erhaltenden Menschen als Form aufprägt und an Aussagen über die Natur nur soviel gelten läßt, wie von der Identität jener Formen einzufangen ist. Solcher Interpretation*

der Logik wäre die Geltung, Rationalität selbst, nicht länger irrational, kein unbegreifliches und bloß hinzunehmendes An sich, sondern die über alles Dasein mächtige Forderung ans Subjekt, nicht in Natur zurückzufallen, nicht zum Tier zu werden und jenes Geringe zu verlieren, wodurch der Mensch, sich selbst perpetuierendes Naturwesen, über Natur und Selbsterhaltung wie immer ohnmächtig doch hinausreicht. (GS 5, S. 86f.) Adorno hat das Corneliussche Motiv der ›Forderung‹ herausgehoben, um es geschichtsphilosophisch weiter zu interpretieren.

167. Über Adhémar Gelb (1887–1936) als akademischen Lehrer im alten, humanen Sinn berichtet Horkheimer in seinem 1948 gehaltenen Vortrag »Philosophie und Studium« (vgl. Gesammelte Schriften, a. a. O. [s. Anm. 31], Bd. 8, hrsg. v. G. Schmid Noerr, S. 369).

168. Diese *bestimmte Strukturiertheit* hält Wertheimer am Anfang des zweiten Teils seiner »Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt« folgendermaßen der gängigen Psychophysik entgegen: »Ich stehe am Fenster und sehe ein Haus, Bäume, Himmel. Und könnte nun, aus theoretischen Gründen, abzuzählen versuchen und sagen: da sind . . . 327 Helligkeiten (und Farbtöne). (Habe ich ›327‹? Nein; Himmel, Haus, Bäume; und das Haben der ›327‹ als solcher kann keiner realisieren.) [. . .] Allgemein: Ist eine Anzahl von Reizen zusammen wirksam, so ist für den Menschen im allgemeinen nicht eine entsprechende (ebenso große) Anzahl einzelner Gegebenheiten da, die eine und die andere und die dritte und so fort; sondern es sind Gegebenheiten größeren Bereichs da, in bestimmter Abhebung, bestimmtem Zusammen, bestimmter Getrenntheit.« (Max Wertheimer, Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt. II, a. a. O. [s. Anm. 154], S. 301f.)

169. Diese Eigenschaft der Melodie war von Christian von Ehrenfels thematisiert worden, als er den Begriff der Gestaltqualität in die Psychologie einführte (vgl. ders., Über Gestaltqualitäten, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 14 [1890], S. 249–292). Von Ehrenfels knüpft dabei an eine ›Reihe von Bemerkungen und Hinweisen‹ (ebd., S. 249) Ernst Machs an, der in seinen »Beiträgen zur Analyse der Empfindungen« (Jena 1886, S. 128) von ›Tongestalt‹ gesprochen hatte: »Gleiche Melodien in verschiedener Lage können als Tongebilde von *gleicher Tongestalt* oder als *ähnliche* Tongebilde bezeichnet werden.«



170. Das bezieht sich wohl auf Max Wertheimers berühmte experimentelle Untersuchung über die Bewegungserscheinung bei tachistoskopischer oder stroboskopischer Wahrnehmung; einen psychischen Sachverhalt, der auch unter dem Namen des  $\phi$ -Phänomens bekannt wurde (Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung [Habil. 1911], in: ders., Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie, Erlangen 1925, S. 1–105).

171. In der *Metakritik* schreibt Adorno: *Das bloße Chaos, zu dem der reflektierende Geist die Welt der eigenen Allmacht zuliebe entqualifiziert, ist ebenso sein Produkt wie der Kosmos, den er aufrichtet, um ihn zu verehren.* (GS 5, S. 27, vgl. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, S. 21).

172. Vgl. parallel die Hegelstudien (GS 5, S. 253) sowie die dort (S. 301 f.) zitierte Passage aus der Hegelschen Differenzschrift.

173. *ἀδιάφορον*: Gleichgültiges. Nach dem stoischen Rigorismus heißt alles gleichgültig, was weder gut noch böse ist. Vgl. die Anmerkung des Herausgebers der *Vorlesung über Negative Dialektik* (NaS IV·16, S. 303 f. [Anm. 153]).

174. Zu Beginn der Ausführungen über diesen Begriff im letzten Kapitel der *Metakritik* (GS 5, S. 232–234) sagt Adorno: *Husserl hat für bestimmte sachhaltige Sätze von der Form »alle Tonphänomene haben zeitliche Ausdehnung« den Begriff des »kontingenten Apriori« eingeführt.* Vgl. Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle a. d. S. 1929, S. 25–27 (§ 6). – S. auch unten, S. 379.

175. In der *Metakritik*, in der wiederholt vom *Mißlingen* oder *Scheitern* die Rede ist, schreibt Adorno: *Der Willkür, Komplement des Zwangs [...] wird die Erkenntnistheorie überführt durch ihren eigenen Prozeß. Die Bestimmung des absolut Ersten in subjektiver Immanenz scheitert, weil diese das nichtidentische Moment niemals ganz in sich aufzulösen vermag, und weil zugleich Subjektivität, das Organ von Reflexion, der Idee eines absolut Ersten als purer Unmittelbarkeit widerstreitet.* (GS 5, S. 30)

## 9. VORLESUNG

176. Konjiziert für ›Eindrücke‹.

177. Dieser *Nonsense* war der kritische Angriffspunkt der Habilitationsschrift über den *Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* (vgl. GS 1, S. 121 f., S. 136).

178. Adorno meint jene Autoren, die seit Alfred Adler die Freud'sche Es-Psychologie durch eine Ich-Psychologie zu ersetzen suchten (z. B. Erik Erikson, Erich Fromm, Karen Horney). Adorno kritisiert den Revisionismus im Aphorismus *Immer davon reden, nie daran denken* (vgl. *Minima Moralia*, GS 4, S. 72–74 [Nr. 40]) und in dem 1946 in San Francisco gehaltenen Vortrag über zwei Bücher Horney's, der in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Die revidierte Psychoanalyse* erschienen ist (vgl. GS 8, S. 20–41). Vgl. hier (S. 25) etwa die Sätze: *Mehr oder minder vag vorgestellte »widrige Einflüsse«, unter denen besonders hoch Mangel an elterlicher Liebe rangiert, werden für schreckhafte und unmißverständliche Phänomene wie die Kastrationsdrohung untergescho-ben. Indem aber die neofreudsche Schule diese aus der Psychoanalyse austreibt, kastriert sie die Psychoanalyse selber.*

179. So in den Schriften des späten Freud. Vgl. *Jenseits des Lustprinzips*, *Gesammelte Werke*, a. a. O. [s. Anm. 149], Bd. XIII, bes. Kap. IV (S. 23–34; auf dieses Kapitel bezog sich Benjamin in seiner zweiten Baudelaire-Arbeit, als er die Theorie des Schockerlebnisses entwickelte). Vgl. auch Freud, *Das Ich und das Es*, ebd., S. 246–255.

180. Vgl. das Freud-Kapitel der ersten Habilitationsschrift (GS 1, S. 204 u. passim).

181. Vgl. Freud, *Das Ich und das Es*, a. a. O. [s. Anm. 149], S. 252 f.

182. Die Differenzierung zwischen phänomenalen und dinglichen Urteilen ist der Hauptgegenstand der Corneliusschen Erkenntnislehre (vgl. etwa *Transcendentale Systematik*, a. a. O. [s. Anm. 83], S. 22–34).

183. »Die psychische Dingwelt« (Bonn 1921) ist die vergessene Arbeit, mit der Wilhelm Haas (1883–1956) – 1910 bei Alexander Pfän-

der mit einer Dissertation »Über Echtheit und Unechtheit von Gefühlen« promoviert – 1919 von Max Scheler habilitiert wurde. Ihr Thema knüpft fraglos an eine – gegen Husserl gerichtete – Hervorhebung in der Abhandlung über »Die Idole der Selbsterkenntnis« des letzteren an: »Zwischen ›Ding‹, ›Materie‹, ›Körper‹ gibt es eben scharfe Unterschiede, und so sicher das reale Ich, der ›Charakter‹, kein Stück Materie oder ein Körper sind, so sicher sind sie Dinge. Eine ›Vorstellung‹, die eine andere hervorruft, weil sie zum Teil identische Elemente mit jener hat, ist ein ›Ding‹ und hat ›reale Teile‹. Ein Motiv eines Willensaktes ist ein realer Vorgang und kann bestehen, während der Handelnde es nicht kennt oder sich ein ganz anderes Motiv zu haben einbildet, und ist die Ursache dieses Willensaktes.« (Gesammelte Werke, Bd. 3, hrsg. v. Maria Scheler, 4. Aufl., Bern 1955, S. 247 [Fußnote], vgl. S. 248) Haas treibt das Motiv weiter und skizziert: »Die psychische Materie ist eine besondere und reine Materie für sich. Die psychische Welt, die aus ihr sich aufbaut, ist eine Welt von Dingen und Dingzusammenhängen. Sie existiert objektiv, unabhängig davon, ob sie wahrgenommen, einem Subjekt bewußt wird. Eine primitive Auffassung vom Psychischen [...] läßt uns freilich auffassendes Subjekt (Subjektives) und wirkliches Psychische in eins zusammenfließen und gleichsetzen. Nichts aber ist unrichtiger. [...] *Wir* sind im Psychischen; und nicht ist das Psychische in uns. [...] *Wir* werden in eine psychische Welt hineingeboren, eine Welt psychischer Dinge, die nur aufgefunden und übernommen werden: sie gehören unserer engeren und weiteren Umgebung an [...]; diese übernehmen wir fertig, sie bewußt oder unbewußt auffassend, und in ihnen leben wir zunächst. Aus ihnen bilden wir durch Umschaffung und Änderung *unser* eigentliches Psychische, d. h. uns selber als psychische Existenzen, zum geringeren Teil nur durch schöpferische Neuschaffung aus dem psychischen Rohstoff. Manche von diesen unseren psychischen Dingen vergehen und lösen sich auf schon während unseres Lebens, andere sterben etwa mit uns, andere überleben uns, bleiben erhalten. Denn unser Ich darf nicht mit unserem Psychischen identifiziert werden. Der ganze Prozeß aber der Umschaffung und Neuschaffung psychischer Dinge vollzieht sich nach dem Gesetz der Psychisierung [...].« (Haas, a. a. O., S. 42-44). – Meinte der Ferenczi-Schüler Imre Hermann, in Haas' Buch werde »eine erkenntnistheoretische Begründung psychoanalytisch-empirischer Feststellungen versucht« (Rezension, in: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse VIII/2 [1922], S. 231), so hat später Adorno in seiner

Habilitationsschrift über Kant und Freud, in der er Ähnliches anstrebte, der Haasschen Arbeit just in solchem Sinn ein gewisses, allerdings beschränktes Verdienst bescheinigt. Beschränkt insofern, als Haas' gestalttheoretische Perspektive mit einer von der Cornelius-schen Lehre geprägten Denkweise, in der der Unterschied zwischen phänomenalen und dinglichen Urteilen fundamental ist, im Grunde nicht vereinbar ist: *Im übrigen aber ist der gestalttheoretischen Interpretation der psychischen Dingwelt zu entgegnen, daß diese Dingwelt, ebenso wie die räumliche, uns nur mittelbar gegeben ist; wie ja der Begriff der Dinglichkeit überhaupt wesentlich im Begriff des mittelbaren Gegebenseins sein Fundament hat.* (GS 1, S. 197) – Adorno führt die Haassche Konzeption unten (S. 394) nochmals an; ebenso in der Kantvorlesung von 1959 [vgl. NaS IV·4, S. 310]. In Verbindung mit der »Musikpsychologie« von Ernst Kurth (Bern, 1930) thematisiert er sie außerdem in der Musikphilosophie (vgl. *Vers une musique informelle*, GS 16, S. 521 f.).

184. Adorno hatte sich in seiner Kritik am Charakterbegriff der Neofreudianer (oder Revisionisten) zur zweiten Hypothese bekannt (vgl. GS 8, S. 24 f.). Sie war emblematisch dargestellt worden in dem – von Horkheimer herstammenden – Fragment *Zur Genese der Dummheit*, mit dem sich die *Dialektik der Aufklärung* vom Leser verabschiedet (vgl. GS 3, S. 295 f.).

185. In seiner ersten Habilitationsschrift hatte Adorno im Kapitel *Die Erkenntnis des Unbewußten und die psycho-analytische Methode* hierzu von Freud eine Passage angeführt und kommentiert: »Die Untersuchung zeigt«, daß Einfälle, die an eine Ausgangsvorstellung gebunden sind, »außer der Gebundenheit, die wir ihnen durch die Ausgangsvorstellung mitgegeben haben, eine zweite Abhängigkeit von affektmächtigen Gedanken- und Interessenkreisen, Komplexen, erkennen lassen, deren Mitwirkung im Moment nicht bekannt, also unbewußt ist« (Vörl., 103). Damit ist der Begriff des Komplexes eingeführt und alle späteren komplizierten Fassungen des Begriffs in der Psychoanalyse, auf die einzugehen uns nicht obliegt, sind auf diese einfachste Fassung des Begriffs zurückzuführen. (GS 1, S. 261; Adornos Verweis bezieht sich auf: Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Taschenausgabe. 2. Aufl., Leipzig u. a. O. 1922, S. 103 [= Gesammelte Werke, a. a. O. [s. Anm. 149], Bd. XI, S. 106 f.] )

186. Worauf Adorno zielt, hat er im Aphorismus *Gesundheit zum Tode* beschrieben: *Keine Forschung reicht bis heute in die Hölle hinab, in der die Deformationen geprägt werden, die später als Fröhlichkeit, Aufgeschlossenheit, Umgänglichkeit, als gelungene Einpassung ins Unvermeidliche und als unvergrübelt praktischer Sinn zutage kommen. Es ist Grund zur Annahme, daß sie in noch frühere Phasen der Kindheitsentwicklung fallen als der Ursprung der Neurosen; sind diese Resultate eines Konflikts, in dem der Trieb geschlagen ward, so resultiert der Zustand, der so normal ist wie die beschädigte Gesellschaft, der er gleicht, aus einem gleichsam prähistorischen Eingriff, der die Kräfte schon bricht, ehe es zum Konflikt überhaupt kommt.* (*Minima Moralia*, GS 4, S. 65f.)

187. Stellvertretend für zahlreiche Passagen vgl. die letzte Notiz des *Postscriptum* zum Aufsatz *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* (in: GS 8, S. 91 f.). Zu Freuds Beschreibung der archaischen Bilder – Adorno meint die symbolischen im Traum und nicht die psychologischen Komplexe – vgl. »Die Traumdeutung«, besonders ab der dritten Auflage 1911 (in: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, a. a. O. [s. Anm. 149], Bd. II/III, S. 355–409). Zu Jungs Theorie des kollektiven Unbewußten: vgl. Carl Gustav Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig und Wien 1912, S. 171; *Über die Psychologie des Unbewussten*, Zürich 1943.

188. S. in der vorigen Vorlesungsstunde, S. 127–130.

189. Vermutlich bezieht sich Adorno auf Formulierungen von Otto Fenichel, der im Schizophrenie-Kapitel seines psychoanalytischen Lehrbuches geschrieben hatte: »What is found in compulsion neurosis to a slight degree is markedly developed in schizophrenia: schizophrenic thinking falls back from the logical to the prelogical level. [...] In respect to the ideational content [...] schizophrenics often express freely ideas that other persons deeply repress [...]. This gives the impression that the ego of the schizophrenic has been overwhelmed by his intense instinctual demands which have broken through the consciousness. The ego overwhelmed [...] may be brought about by a defensive regression.« (Otto Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, New York 1946, S. 422)

190. Vgl. Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie für Studierende, Ärzte und Psychologen*, 3., verm. u. verbess. Aufl., Berlin 1923,

S. 110–114 [§ 6. Einfühlbares und nichteinfühlbares (natürliches und schizophrenes) Seelenleben].

191. S. oben, S. 106 f.

192. In der zweiten Vorlesungsstunde, u. a. über das Romanwerk Prousts (S. 29 f.).

193. Dieses zentrale Motiv seiner Lehre vom Individuum hat Adorno im Aphorismus *Monade* dargestellt (vgl. *Minima Moralia*, GS 4, S. 169–171).

194. Unter den Bergsoniens zählte der von Adorno geschätzte Dichter, Essayist und Herausgeber Charles Péguy (1873–1914). Der Streit mit den von ihm als ›parti intellectuel‹ oder ›parti intellectuel moderne‹ apostrophierten Durkheimiens betraf namentlich Fragen der Kultur- und Bildungspolitik. Das Motiv des Gegensatzes läßt sich folgenden Worten aus »Notre jeunesse« entnehmen: »Des pensées, des instincts, des races, des habitudes qui pour nous étaient la nature même, qui allaient de soi, dont on vivait, qui étaient le type même de la vie, à qui par conséquent on ne pensait même pas, qui étaient plus que légitimes, plus qu'indiscutées: irraisonnées, sont devenues ce qu'il y a de pire au monde: des thèses, historiques, des hypothèses, je veux dire ce qu'il a de moins solide, de plus inexistant. Des dessous de thèses. Quand un régime, d'organique est devenue logique, et de vivant historique, c'est un régime qui est par terre. [Abs.] On prouve, on démontre aujourd'hui la République.« (Charles Péguy, *Œuvres en prose 1909–1914*, éd. établie par Marcel Péguy, Paris 1961, S. 511 f.)

195. Der Ausdruck stammt wohl von Max Horkheimer, der 1934 in der »Zeitschrift für Sozialforschung« den Aufsatz »Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie« veröffentlicht hatte. Jetzt in: *Gesammelte Schriften*, a. a. O. [s. Anm. 31], Bd. 3, hrsg. v. Alfred Schmidt, S. 163–220.

196. S. oben, den Schluß der fünften Kollegstunde.

197. Vgl. nachdrücklich im Aphorismus *Plurale tantum* in den *Minima Moralia* (GS 4, S. 50): [...] *Man muß nur einmal Regungen beobachten, in denen das Individuum energisch gegen die Umwelt sich geltend*

*macht, wie etwa die Wut. Der Wütende erscheint stets als der Bandenführer seiner selbst, der seinem Unbewußten den Befehl erteilt, dreinzuschlagen, und aus dessen Augen die Genugtuung leuchtet, für die vielen zu sprechen, die er selber ist. Je mehr einer die Sache seiner Aggression auf sich selbst gestellt hat, um so vollkommener repräsentiert er das unterdrückende Prinzip der Gesellschaft. In diesem Sinn mehr vielleicht als in jedem anderen gilt der Satz, das Individuellste sei das Allgemeinste.*

198. Vgl. *Negative Dialektik*, GS 6, S. 163–166, bes. S. 164.

199. In der »Phänomenologie des Geistes«, im Kapitel »Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben«, zitiert Hegel aus der Goetheschen Übersetzung von Diderots »Le neveu de Rameau« einen Satz mit diesem Ausruf (vgl. Hegel, Werke, Bd. 3, S. 403). – Adorno attestierte Hegel, daß er [...] nicht, wie Schelling vor ihm und heute die Existentialontologie, mit einem Satz ins angeblich Konkrete springt. (Vgl. GS 5, S. 254)

## 10. VORLESUNG

200. Bei diesen von Adorno häufiger erwähnten Ausdrücken handelt es sich um eine von Nicolai Hartmann im ersten Teil seiner vierbändigen »Ontologie« vorgenommene Umbenennung alter Terminologie. Sie wird von ihm wie folgt erläutert: »Der hier eingeführte Unterschied der intentio recta und obliqua hat sein Vorbild in der bei den Scholastikern des 13. Jahrhunderts üblichen und wohl durch Wilhelm von Ockham am reinsten durchgeführten Unterscheidung von intentio prima und secunda. Er fällt mit dieser keineswegs zusammen. Denn nicht um Einstellung und Blickrichtung handelt es sich bei Ockham, sondern um einen Unterschied im actus intelligendi, je nachdem ob er auf einen primären oder sekundären Gegenstand geht. Ein terminus primae intentionis ist ein solcher einer res, d. h. eines esse subjectivum (was in damaliger Begriffssprache nahezu die Bedeutung des Ansichseins hat); während ein terminus secundae intentionis der eines signum ist, das nur in mente besteht und von der mens gesetzt ist (für den Nominalisten sind genus und species die überzeugenden Beispiele für ein solches). In einem Punkt aber ist der strenge Sinn der alten Unterscheidung in der neuen festgehalten: auch in dieser geht es um Richtung auf ein selbständig Seiendes ei-

nerseits und auf ein sekundäres, erst in jener entstandenes Gebilde im Bewußtsein andererseits. Was Ockham *signum* nennt, trifft freilich nicht auf die Akte, wohl aber auf deren innere, erst durch sie geschaffene Gegenstände (den Begriff, die Vorstellung, das Erkenntnisgebilde) zu. In diesem Sinn ist auch die *intentio recta* eine *intentio prima*, und die *intentio obliqua* eine *intentio secunda*. Man vergleiche hierzu die Ausführungen in *Tractatus logices* I, 11–15.« (Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin 1935, S. 50, Fußnote; vgl. auch ders., Einführung in die Philosophie. Überarbeitete, vom Verfasser genehmigte Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen, 7. Aufl., Marburg o. J., S. 28 f.)

201. Vgl. § 24 der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse« (1830): »Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen *objektive* Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen *des bewußten* Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, *die Wesenheiten der Dinge* auszudrücken.« (Hegel, Werke, Bd. 8, S. 80 f.) Vgl. auch »Wissenschaft der Logik I«, Werke, Bd. 5, S. 16 (Vorrede zur ersten Ausgabe) sowie S. 45 f. u. S. 61 f. (Einleitung).

202. Vgl. etwa Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? (Öffentliche Antrittsvorlesung), Bonn 1929. (In: Wegmarken, zweite u. erw. Aufl., Frankfurt a. M. 1978, S. 103–121)

203. Vgl. Metaphysik 1003a21–32: »Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als solches untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein von dem Seienden als solchem, sondern sie scheiden sich einen Teil des Seienden aus und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen, wie z. B. die mathematischen Wissenschaften. Indem wir nun die Prinzipien und die letzten Ursachen erforschen, ist offenbar, daß diese notwendig Ursachen einer Wesenheit an sich sein müssen. Wenn nun auch diejenigen, welche die Elemente des Seienden suchten, diese Prinzipien suchten, so müssen auch die Elemente des Seienden dies nicht in akzidentellem Sinne sein, sondern insofern sie sind. Auch wir also haben die ersten Ursachen des



Seienden als solchen aufzufassen.« (Aristoteles, *Metaphysik*, a. a. O. [s. Anm. 2], S. 97)

204. Leibniz stellte die berühmte Frage – »Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?« – in seiner Schrift »*Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*« (§ 7).

205. »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« (Schluß der Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?«, in: Wegmarken, a. a. O. [s. Anm. 202], S. 121).

206. In der Vorlesung *Der Begriff der Philosophie* sagte Adorno einer Mitschrift zufolge: *Das Übel in der Welt als gerechtfertigt anzusehen, das ist von der Theodizee von Leibniz bis Heidegger dasselbe geblieben.* (Frankfurter Adorno Blätter, a. a. O. [s. Anm. 42], Heft II, München 1993, S. 84 [Mitschrift von Kraft Bretschneider, hrsg. v. Christoph Gödde])

207. Konjiziert für »Seins« (s. oben, S. 160)

208. Von Xenophanes aus Kolophon (570–480) sind eine Reihe von dicta überliefert, unter denen das folgende eine Kritik des Anthropomorphismus ausspricht: »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen oxsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte.« (Vgl. Diels/Kranz, a. a. O. [s. Anm. 49], S. 132 f. [Fr. 15])

209. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, Aph. 5: »*Missverständnis des Traumes.* – Im Traume glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur eine *zweite reale Welt* kennenzulernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlass zu einer Scheidung der Welt gefunden. Auch die Zerlegung in Seele und Leib hängt mit der ältesten Auffassung des Traumes zusammen, ebenso die Annahme eines Seelen-scheinleibes, also die Herkunft alles Geisterglaubens, und wahrscheinlich auch des Götterglaubens. »Der Todte lebt fort; denn er erscheint dem Lebenden im Traume«: so schloss man ehemals, durch viele Jahrtausende hindurch.« (Kritische Studienausgabe, a. a. O. [s. Anm. 85],

Bd. 2, S. 27) Vgl. auch Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (2 Bde.), London 1871 (4., überarb. Aufl. 1903), bes. die Kapitel über den Animismus. Edward Burnett Tylor gilt als Nestor der kulturellen Anthropologie.

210. Adorno denkt an die Methode der eidetischen Variation, die von Husserl in der »Formalen und transzendentalen Logik« (a. a. O., [s. Anm. 174], S. 217–221 [§ 98]) umschrieben und, nach Adornos Andeutung, *näher ausgeführt erst in den Cartesianischen Meditationen* wird (GS 5, S. 126f.; vgl. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a. a. O. [s. Anm. 157], S. 103–106 [§ 34]).

211. Die Frage, die Adorno hier womöglich zum ersten Mal ausgesprochen hat, ist später in die *Meditationen zur Metaphysik der Negativen Dialektik* eingegangen (vgl. GS 6, S. 368). Vgl. in der Vorlesung über *Metaphysik*, NaS IV·14, S. 224.

212. Prediger 4,1–3, 7,1.

213. Vgl. programmatisch die Passage über die Idee der *Deutung* in der Antrittsvorlesung von 1931 (*Die Aktualität der Philosophie*, GS 1, S. 334f.).

214. Der Begriff des Konkretismus wurde eingeführt von C. G. Jung, in: *Psychologische Typen*, Zürich 1921, bes. S. 607–609 (Kap. XI. Definitionen, Nr. 11: Concretismus), unter Anlehnung an die Lévy-Bruhlsche Konzeption der »participation mystique« (s. oben, Anm. 149). »Unter dem Begriff des Concretismus verstehe ich eine bestimmte Eigentümlichkeit des *Denkens* und *Fühlens*, welche den Gegensatz zur Abstraktion darstellt. Concret heißt eigentlich »zusammengewachsen«. [...] Der Concretismus ist [...] ein Archaismus [...]. Beim Kulturmenschen besteht der Concretismus des Denkens z. B. in der Unfähigkeit, etwas anderes zu denken, als sinnlich vermittelte Tatsachen von unmittelbarer Anschaulichkeit, oder in der Unfähigkeit, das subjektive Fühlen vom sinnlich gegebenen Objekt des Fühlens zu unterscheiden.« (S. 607f.). – Zu Adornos Verwendung des Begriffs vgl. etwa die Passagen über »*adjustment*« und »*gadgeteering*« in der in Anm. 88 erwähnten Astrologiestudie (vgl. GS 9·2, S. 28, S. 63).

215. Phaidros 241e, 249e; vgl. Adornos Ausführungen in der Vorlesung über *Ästhetik*, NaS IV·3, S. 143–146 und in der *Philosophischen Terminologie* (NaS IV·9, S. 103, S. 250f., S. 652f.).

216. Guardini hatte vor mehreren Jahren gegen die Aufklärung geschrieben: »Der Nicht-Glaubende muß aus dem Nebel der Säkularisation heraus. Er muß das Nutznießertum aufgeben, welches die Offenbarung verneint, sich aber die von ihr entwickelten Werte und Kräfte angeeignet hat. Er muß das Dasein ohne Christus und ohne den durch ihn offenbarten Gott ehrlich vollziehen und erfahren, was das heißt. Schon Nietzsche hat gewarnt, der neuzeitliche Nicht-Christ habe noch gar nicht erkannt, was es in Wahrheit bedeute, ein solcher zu sein.« (Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950, S. 125)

217. Vgl. den Aphorismus »Glück des Historikers« im zweiten Band von »Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister«: »Wenn wir die spitzfindigen Metaphysiker und Hinterweltler reden hören, fühlen wir Anderen freilich, dass wir die ›Armen im Geist‹ sind, aber auch dass unser das Himmelreich des Wechsels, mit Frühling und Herbst, Winter und Sommer, und jener die Hinterwelt ist, mit ihren grauen, frostigen, unendlichen Nebeln und Schatten.« (F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, a. a. O. [s. Anm. 85], Bd. 2, S. 386). Adorno geht in der Vorlesung über *Metaphysik* ausführlicher auf Nietzsches Spott ein (vgl. NaS IV·14, S. 10–12).

218. Auguste Comte (1798–1857) hatte das Dreistadiengesetz 1822 in seinem »Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société« dargelegt, eine Arbeit, die, infolge von Streitereien mit seinem Lehrer Saint-Simon (1760–1825), erst zwei Jahre später in dessen »Catéchisme des industriels« erscheinen konnte. Comte schreibt: »Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche à passer successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique ou fictif; l'état métaphysique ou abstrait; enfin l'état scientifique ou positif« (ebd., 3<sup>e</sup> Cahier, S. 63 f.). In seinem Hauptwerk »Cours de philosophie positive« (1830–42) wird das Entwicklungsgesetz dargestellt mit Unterteilungen innerhalb des theologischen Stadiums und Beschreibungen des beginnenden positiven Stadiums; die dazwischenliegende Phase der Metaphysik nennt Comte das Zeitalter der Kritik

(*Âge critique*). Schon Saint-Simon hatte im Vorwort seines »Du système industriel« (Paris 1821, S. VI f.) auf die Bedeutung einer vermittelnden metaphysischen Zwischenphase hingewiesen. – Adorno behandelte das Dreistadiengesetz sowohl in seiner Vorlesung über *Metaphysik* (vgl. NaS IV·14, S. 15 f.) als auch in den beiden Soziologie-Vorlesungen (vgl. NaS IV·6, S. 26, S. 64, und NaS IV·15, S. 219 f.).

219. In der Metaphysikvorlesung sagt Adorno: *Es ist nun sehr interessant, daß gerade die Positivisten der Metaphysik deshalb, weil sie es mit Begriffen und nicht mit Fakten zu tun hat, während ja die positiven Theologien ihre Gottheiten als faktische, daseiende Wesenheiten bestimmt haben, – daß die Positivisten der Metaphysik besonders abhold waren.* (NaS IV·14, S. 16) Comte hebt bezeichnenderweise an der säkularisierenden Zwischenphase den »*caractère bâtard*« hervor (Cours, a. a. O. [s. Anm. 218] Bd. 1, S. 15; »Plan des travaux [etc.]« a. a. O. [s. Anm. 218], S. 64).

220. In Reaktion auf die historisch-kritische Bibelauslegung war gegen Ende des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten eine Strömung entstanden, die in der Exegese auf die Einheit von Bedeutung und Geschehnis insistierte. Ihren Ausdruck fand sie in einer ab circa 1910 unter dem Titel »The Fundamentals: A Testimony to the Truth« erscheinenden Schriftenreihe. Sie liegt den heutigen evangelikalischen Bewegungen mit ihrer Ablehnung der Evolutionstheorie und anderen Kampagnen gegen die Vernunft zugrunde.

221. Seine geschichtsphilosophische Deutung der Metaphysik hat Adorno weitergeführt in der Vorlesung über *Metaphysik* (vgl. NaS IV·14, S. 33–36.). Definiert wird Metaphysik hier *als die Anstrengung des Denkens, das zu erretten, was es zugleich auflöst* (ebd., S. 35). Die Bestimmung ist danach in die *Meditationen zur Metaphysik*, den letzten Teil der *Negativen Dialektik*, eingegangen: *Metaphysik ist gegenüber der Theologie nicht bloß, wie nach positivistischer Doktrin, ein historisch späteres Stadium, nicht nur die Säkularisation der Theologie in den Begriff. Sie bewahrt Theologie auf in der Kritik an ihr, indem sie den Menschen als Möglichkeit freilegt, was die Theologie ihnen aufzwingt und damit schändet.* (GS 6, S. 389) – Der nächste Absatz in der Vorlesung läßt sich mit als Vorstufe dieser Bestimmung lesen.

222. Vgl. Phänomenologie des Geistes, Werke, Bd. 3, S. 76 f. (s. auch oben, S. 62).

## II. VORLESUNG

223. Vgl. zur Identitätsforderung die von Adorno in der *Metakritik* zitierte Corneliuspassage, abgedruckt oben, in Anm. 165; s. auch unten, Anm. 224.

224. Vgl. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, a. a. O. [s. Anm. 174], Zweiter Abschnitt: Von der formalen zur transzendentalen Logik, S. 133–256. Selbstverständlich denkt Adorno auch an die Kantische »Kritik« (vgl. etwa B 102); nicht weniger an Cornelius' »Systematik«, der zufolge »[die] Sätze, welche in der herkömmlichen Logik als *logische Axiome* bezeichnet werden, [...] synthetische Urteile a priori [sind], die in allgemeinen phänomenologischen Erkenntnissen ihre Begründung finden. Voraussetzung für ihre Gültigkeit bleibt die Erfüllung der Identitätsforderung [...]«. (Transcendentale Systematik, a. a. O. [s. Anm. 83], S. 190) – Vgl. ebenso Adornos Behandlung in der *Philosophischen Terminologie* (NaS IV.9, S. 402–410).

225. *Hegel hat darum gelehrt, daß die Bedeutungen der Begriffe ebenso, damit diese überhaupt Begriffe bleiben, more scientifico festgehalten wie, um nicht zu entstellen, nach dem Gebot des Gegenstandes verändert, »bewegt« werden sollen. (Erfahrungsgehalt, GS 5, S. 309)*

226. Vgl. Gottlob Frege, *Begriffsschrift*, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, Halle a. d. S. 1879; ders., *Die Grundlagen der Arithmetik*. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, Breslau 1884; ders., *Grundgesetze der Arithmetik*. Bd. I, Jena 1893, u. Bd. II, Jena 1903.

227. Vgl. Giuseppe Peano [u. Mitarbeiter], *Formulaire de mathématiques* (I–IV), *Formulario mathematico* (V), Turin 1895–1908.

228. Dem Intuitionismus zufolge gründet die Evidenz der Logik im geistigen »Bauen« der Mathematik; eine Umkehrung der Hierarchie, die im beginnenden 20. Jahrhundert von dem Mystiker und Mathematiker Luitzen Egbertus Jan Brouwer in seiner Dissertation »Over de grondslagen der wiskunde« (Amsterdam 1907) durchgeführt wurde. Die Konsequenzen der Umkehrung drangen erst nach dem Ersten Weltkrieg international durch; Aufsehen erregte vor allem, daß

der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (›tertium non datur‹) – maßgebend für die Logik seit Aristoteles – aus der Mathematik verbannt worden war (gegen die unkritische Anwendung des Satzes wendet sich im übrigen auch Adorno, oben, S. 59). Die Brouwersche Anfechtung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten hat Heinrich Scholz in seiner Geschichte der Logik folgendermaßen expliziert: »Entweder alle S sind P oder es gibt ein S, das *nicht* P ist«. In dieser Formulierung steckt die Voraussetzung, daß eine Aussage von der Form ›*Nicht* alle S sind P‹ äquivalent ist mit einer Aussage von der Form ›Es gibt ein S, das *nicht* P ist‹; denn zunächst erhalten wir nur: ›Entweder alle S sind P oder *nicht* alle S sind P‹. Brouwer bestreitet nun die Zulässigkeit des durch jene Aristotelische Äquivalenz gesicherten Überganges von ›*Nicht* alle S sind P‹ zu ›Es gibt ein S, das *nicht* P ist‹, und ebenso natürlich von ›*Nicht* alle S sind *nicht* P‹ zu ›Es gibt ein S, das P ist‹. Er bestreitet sie mit der sehr ernst zu nehmenden Begründung, daß der Mathematiker erst dann berechtigt ist, von der Existenz eines S, welches ein P ist, zu sprechen, wenn er ein solches S ›konstruieren‹ kann, und nicht schon dann, wenn er, durch irgendeinen noch so scharfsinnigen indirekten Beweis, nur zeigen kann, daß *nicht* alle S *nicht* P sein können.« (Heinrich Scholz, Abriß der Geschichte der Logik [1959], München 1967, S. 23)

229. Vgl. David Hilbert, Grundlagen der Geometrie, Leipzig 1899.

230. Brouwers Einspruch führte in Deutschland zum sogenannten Grundlagenstreit in der Mathematik; ausgelöst wurde er von der Publikation eines Schülers seines Gegners Hilbert, der – temporär, wie sich herausstellte – zum Intuitionismus übergegangen war (vgl. Hermann Weyl, Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik [1921]). – Anfang der dreißiger Jahre wurde der Streit beigelegt; beide Positionen bekamen recht, allerdings nur bezogen auf spezifische Anwendungsbereiche, was durchaus mit Adornoschen Motiven in Einklang zu bringen ist, bei aller Distanz, die zwischen den Diskussionskontexten und Theorie-Traditionen liegt.

231. S. oben, S. 68. Vgl. auch die Passage über Husserl im *Skoteinos*-Aufsatz: *Er 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. Das*

tangiert die sogenannte *Exaktheit der Begriffsbildung*, ihm zufolge *Bedingung deduktiver Theorie*. (GS 5, S. 337)

232. Hier (wie im übrigen auch in NaS IV·4, S. 25) muß ein Versehen vorliegen, denn Poincaré hatte die Behauptung, *die Mathematik sei eine einzige Tautologie*, gerade in Frage gestellt (vgl. Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, übers. v. F. und L. Lindemann, Leipzig 1904, S. 1). Als Autoritäten wären in diesem Zusammenhang eher Russell und Whitehead in Frage gekommen (vgl. Hans Hahn, *Logik, Mathematik und Naturerkennen* [1933], in: Michael Stöltzner und Thomas Uebel [Hrsg.], *Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung von Rudolf Carnap* [u. a.], Hamburg 2006, S. 243 f.)

233. Adorno denkt an die Fassung des Kantischen Beispiels in der Einleitung der zweiten Auflage der »Kritik«: »Man muß über diese Begriffe [der 7 und der 5] hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzutut. [...] Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch; welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der bloßen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.« (B 15 f.) – Ähnlich im anschließenden geometrischen Beispiel: »Anschauung muß also hier zu Hülfe genommen werden, vermittels deren allein die Synthesis möglich ist« (B 16).

234. Vom »Durchlaufen« spricht freilich Kant hier nicht, sondern nur im Kontext der Synthesis der Apprehension (A 99); Adorno dachte aber möglicherweise an die Formulierung »nach und nach« in der Passage, die im Zitat in der vorigen Anmerkung ausgelassen wurde: »Denn ich nehme zuerst die Zahl 7, und, indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hülfe nehme, so tue ich die Einheiten, die ich vorher zusammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7, und sehe so die Zahl 12 entspringen. Daß 7 zu 5 hinzugetan werden *sollten*, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe = 7+5 gedacht, aber nicht, daß diese Summe der Zahl 12 gleich sei« (B15 f.).

Vgl. ebenfalls B 182 u. B 205 sowie den Satz in § 10 der »Prolegomena«: »Arithmetik bringt selber ihre Zahlbegriffe durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande« (Werke, Bd. III, S. 145).

235. S. dazu ausführlicher unten, S. 379 f., im eigentlichen Kant-Teil der Vorlesung.

236. Vgl. Adornos Antwort *Auf die Frage: Warum sind Sie zurückgekehrt* (GS 20-1, S. 394 f.). Von solcher Abgewöhnung berichtet in einem Drama des späteren Strindberg (»Der Scheiterhaufen« [auch: »Der Pelikan«]) die Tochter, wenn sie ihrem Bruder erzählt: »Erinnerst du dich aus deiner Kindheit, wie die Menschen einen boshaft nannten, wenn man sagte, was wahr ist . . . Du bist so boshaft, sagte man immer zu mir, wenn ich erklärte, etwas Schlechtes sei schlecht . . . Da lernte ich schweigen, und ich wurde beliebt wegen meines guten Wesens! Dann lernte ich sagen, was ich nicht meinte, und da war ich reif, ins Leben hinauszutreten.« (August Strindberg, *Kammerspiele*, übers. v. Emil Schering, München 1917, S. 33)

237. Das obige Beispiel mit der Frage an die Mutter ist in die *Negative Dialektik* eingegangen (vgl. GS 6, S. 117). – Über seinen Kompositionslehrer Alban Berg schrieb Adorno: *Ihm gelang es, kein Erwachsener zu werden, ohne daß er infantil geblieben wäre.* (Berg, *Der Meister des kleinsten Übergangs*, GS 13, S. 367)

238. Der Ausdruck »Herrschaftswissen« wurde von dem späten Scheller geprägt.

239. Vgl. George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, wherein the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism, and irreligion, are inquired into, Dublin 1710, [I], §§ 1-25.

240. In der Spätschrift: *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water, And divers other Subjects connected together and arising one from another*, Dublin / London 1744, erw. Aufl. 1747. Vgl. etwa §§ 263-264. In der Vorlesung zum Nachfolgenden, s. auch unten, Anm. 267.



241. Das heißt: verwehrt von der Vernunftkritik. Im Amphibolie-Kapitel lautet die fragliche Stelle: »Die Kritik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff, aus-zuschweifen.« (B 345) Oder, in einer Reflexion aus den Vorstudien zur »Kritik der reinen Vernunft«: »Die Critik der reinen Vernunft ist ein Präservativ vor eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat [nehmlich]. Sie ist das Gegentheil von der Nei-gung, die uns an unser Vaterland fesselt (Heimweh). Eine Sehnsucht, uns ausser unserm Kreise zu verlieren und Andre Welten zu bezie-hen.« (Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen Aka-demie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. XVIII, Dritte Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß. Fünfter Band [Metaphysik, Zweiter Teil, hrsg. v. Erich Adickes], S. 79 f. [5073])

242. S. oben, Anm. 25.

243. »Das Ich ist unrettbar«. Der Satz in Machs »Analyse der Empfin-dungen« – in der ersten Auflage (a. a. O. [s. Anm. 169], S. 18) in einer Fußnote versteckt, ab der zweiten (1900) dann im Haupttext – ent-springt den folgenden Überlegungen: »Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). [...] Die Elemente *bilden* das Ich. *Ich* empfinde Grün, will sagen, daß das Element Grün in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erin-nerungen) vorkommt. Wenn *ich* aufhöre Grün zu empfinden, wenn *ich* sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten geläufigen Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt. Nur eine ideelle denkökonomische, keine reelle Einheit hat aufgehört zu bestehen. Das Ich ist keine unveränderliche, bestimmte, scharf begrenzte Ein-heit. Nicht auf die *Unveränderlichkeit*, nicht auf die bestimmte *Unter-scheidbarkeit* von andern und nicht auf die scharfe *Begrenzung* kommt es an, denn alle diese Momente variieren schon im individuellen Le-ben von selbst, und deren Veränderung wird vom Individuum sogar angestrebt. [...] Das Ich ist unrettbar.« (Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, 9. Aufl., Jena 1922 [Reprint Darmstadt 1987], S. 19 f.)

244. Vgl. Machs Rede von »meiner Erinnerung« und »meiner Auf-merksamkeit« im Beispiel mit den Glockenschlägen in der »Analyse

der Empfindungen« (9. Aufl., a. a. O. [s. Anm. 243], S. 203 u. passim). Vgl. ebenfalls: David Hume, *A Treatise of Human Nature*, hrsg. v. L.A. Selby-Bigge, 2. Aufl., Oxford 1978, S. 196 (»My memory«).

245. Der Begriff der »contrainte sociale« – des sozialen Zwanges – wurde von Émile Durkheim in »Les règles de la méthode sociologique« eingeführt (1894 als Aufsatz, 1895 in Buchform, vgl. 20. Aufl., Paris 1937, S. 6) und bezieht sich auf eine Reihe von – am Anfang des Textes beschriebenen – Phänomenen, »un ordre de faits qui présentent des caractères très spéciaux: ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui. Par suite, ils ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu'ils consistent en représentations et en actions; ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle. Ils constituent donc une espèce nouvelle et c'est à eux que doit être donnée et réservée la qualification de sociaux.« (Ebd., S. 5)

246. Vgl. die Husserlsche Analyse der okkasionellen Ausdrücke, an deren Terminologie Adorno sich hier anlehnt (*Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, 1. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 2., umgearb. Aufl., Halle a. d. S. 1913, S. 82). S. auch unten, S. 351 u. Anm. 518.

## 12. VORLESUNG

247. Adorno meint die Hegelschen »Reflexionsbestimmungen« im Kapitel »Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen« in der »Lehre vom Wesen« der »Wissenschaft der Logik« (Werke, Bd. 6, S. 35–80). Sie betreffen die Begriffe der Identität, des Unterschieds und des Widerspruchs.

248. »Sie sind sich auf sich beziehende und damit der Bestimmtheit gegen Anderes zugleich entnommene Bestimmungen.« (Werke, Bd. 6, S. 37)

249. »Endlich aber haben die Reflexionsbestimmungen zwar die Form, sich selbst gleich und daher unbezogen auf Anderes und ohne

Entgegensetzung zu sein; aber wie sich aus ihrer näheren Betrachtung ergeben wird – oder wie unmittelbar an ihnen als der Identität, der Verschiedenheit, der Entgegensetzung erhellt –, sind sie *bestimmte gegeneinander*; sie sind also durch ihre Form der Reflexion, dem Übergehen und dem Widerspruche nicht entnommen.« (Werke, Bd. 6, S. 38)

250. »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.« (Werke, Bd. 6, S. 73)

251. In etwas anderem Kontext, doch dasselbe meinent, desavouiert Adorno in der *Metakritik* (GS 5, S. 49) die *pathetischen Neologismen* [...], wie sie, De Maistre zufolge, die großen Schriftsteller fürchten. An der Stelle bei De Maistre, auf die Adorno verweist, heißt es in einer Anmerkung: »En général les grands écrivains craignent le néologisme; un sentiment secret les avertit qu'il n'est pas permis d'entretenir l'écriture de nos supérieurs.« (Les soirées de Saint-Petersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence, in: Joseph De Maistre, Œuvres complètes, Tome quatrième, Lyon 1891, S. 151)

252. Vgl. Adornos frühe *Thesen über die Sprache des Philosophen* (GS 1, S. 366–377, hier bes. die Thesen 2 u. 6).

253. Vom »Korrelat« oder »Correlatum« war schon in der »Kritik der reinen Vernunft« die Rede, vgl. bes. im Kapitel »Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena«: »Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sich der Verstand auf ein *Etwas*, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieses Etwas ist insofern nur das transzendente Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern, welcher nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelt deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines

Gegenstandes vereinigt. Dieses transzendente Objekt läßt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.« (A 250 f.) Die prononcierte Darstellung der Subjekt-Objekt-Beziehung als ›korrelative‹ begegnet in den einschlägigen Arbeiten beider Richtungen des Neukantianismus (vgl. etwa Paul Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Tübingen 1912, S. 129–154 [Sechstes Kapitel: Die Korrelativität der Subjekts- und Objektsbeziehung. Historischer Rückblick]; Heinrich Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3., umgearb. und erw. Aufl., Tübingen 1915, S. 18 u. passim).

254. Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Erster Band [Habilitationsschrift], 1906; Zweiter Band, 1907 (beide: 2., überarb. Aufl. 1911); Dritter Band: Die nachkantischen Systeme, 1920 [alle: Reprint Darmstadt 1974]. Cassirer hatte den grundlegenden Gesichtspunkt seiner Arbeit in der Einleitung zum ersten Band so formuliert: »Allgemein müssen wir uns deutlich machen, daß die Begriffe des ›Subjekts‹ und ›Objekts‹ selbst kein gegebener und selbstverständlicher *Besitz* des Denkens sind, sondern daß jede wahrhaft schöpferische Epoche sie erst erwerben und ihnen ihren Sinn selbsttätig aufprägen muß. Nicht derart schreitet der Prozeß des Wissens fort, daß der Geist, als ein fertiges Sein, die äußere, ihm entgegenstehende und gleichfalls in sich abgeschlossene Wirklichkeit nur in Besitz zu nehmen hätte; daß er sie Stück für Stück sich aneignete und zu sich hinüberzöge. Vielmehr gestaltet sich der Begriff des ›Ich‹ sowohl wie der des Gegenstandes erst an dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung und unterliegt mit ihm den gleichen inneren Wandlungen. Nicht nur die *Inhalte* wechseln ihre Stelle, so daß, was zuvor der objektiven Sphäre angehörte, in die subjektive hinüberryückt, sondern zugleich verschiebt sich die Bedeutung und *Funktion* der beiden Grundelemente. Die großen wissenschaftlichen Epochen übernehmen nicht das fertige Schema der Entgegensetzung, um es nur mit mannigfachem und wechselnden Gehalt zu erfüllen, sondern sie erschaffen selbst erst begrifflich die beiden Gegenglieder.« (Erster Band, 2. Aufl., S. 8 f.) Vgl. vor allem auch die Fassung, die der Ausdruck ›Erkenntnisproblem‹ bei Richard Kroner gewann, nicht zuletzt in Kritik an der Cas-

sirerschen Kant-Interpretation selber (Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, 2 Bde., 3. Aufl., Tübingen 1977, hier: Erster Band, S. 49 u. bes. S. 60f.).

255. Ernst Cassirer, a. a. O. [s. Anm. 254], Vierter Band: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932). Das Buch war posthum erschienen, zuerst in englischer Übersetzung in den Vereinigten Staaten (New Haven 1950), dem dritten Land von Cassirers Exil, danach in Stuttgart (1957) im selben Verlag, der kurz zuvor Adornos *Metakritik* veröffentlicht hatte. – Anders als die vorangehenden Bände verschafft der vierte Band eine Übersicht über die Entwicklung des Erkenntnisproblems ausschließlich anhand der Fortschritte und Wandlungen in einzelnen Zweigen der Wissenschaften (d. h. in der exakten Wissenschaft, der Biologie sowie der Geschichtsschreibung): »Wir wollen nicht, an der Hand der philosophischen Hauptwerke der Epoche, die Ergebnisse verfolgen, zu denen die Theorie der Erkenntnis gelangt, sondern wir wollen versuchen, zu den Motiven vorzudringen, die zu diesen Ergebnissen geführt haben« (ebd. [Reprint Darmstadt 1973], S. 25). Diesen materialen Gesichtspunkt – keimartig in den ersten zwei Bänden schon angelegt, unumgänglich aber nach dem Untergang des Universalismus der großen Systeme (vgl. S. 22–26) – mag Adorno, der sonst vor Cassirers kantianisierender Darstellung zu warnen pflegte, geschätzt haben.

256. Vgl. etwa im Mittelteil der *Negativen Dialektik* den Abschnitt *Umwendung der subjektiven Reduktion* (S. 178–180).

257. Transcendens heißt in der Lehre der Scholastik: die Natur und die menschliche Vernunft übersteigend, hin zum Gegenstand und der Wissenschaft der Theologie; Transcendentalien heißen die allgemeinsten Begriffe, die über die Kategorien natürlicher Dinge und Erkenntnis hinaus dem Seienden qua Seiendem zukommen: das Eine, das Wahre, das Gute – weshalb es heißt: *ens et unum et verum et bonum convertuntur*. Thomas von Aquin fügte diesen Kategorien in den »*Questiones disputatae de veritate*« »*res*« und »*aliquid*« bei.

258. In B 73 spricht Kant von der »Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: *wie sind synthetische Sätze a priori möglich?*«

259. Zum *Schattenhaften* vgl. die Deutung in der Kantvorlesung von 1959 (NaS IV·4, S. 169). – Die Kantische Rettung der Freiheit findet statt in der Auflösung der dritten Antinomie (B 560–565) mit der Behauptung: »Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten« (B 564), und danach verschiedenenorts in der »Kritik der praktischen Vernunft«. Zu Adornos Interpretation s. die vierte Abteilung im Freiheitskapitel der *Negativen Dialektik* (S. 243–267).

260. S. ausführlicher unten, S. 225.

261. Dies ist die Hauptthese der Adornoschen Kant-Interpretation, wie sie dann in der Kantvorlesung von 1959 gleich am Anfang mit stärkerem polemischem Akzent vorgetragen wird. (Vgl. NaS IV·4, S. 9 u. passim.) S. unten, S. 245 f.

262. Das Wort *Zufluchtsstätte* verweist wohl auf die berühmte »post-Anaxagoras«-Stelle in Platons »Phaidon« (99 d–e). Zum Bild der *Zufluchtsstätte* s. unten, S. 241 f., über die Sphäre des Transzendentalen.

263. Vgl. B 590 f., B 668 f.

264. Vgl. B 832–848.

265. Bei Tillich allerdings nicht Definition für *Ontologie*, sondern für Religion. In einem Rundfunkvortrag im Land des Exils mit dem Titel »Religion as an Aspect of the Human Spirit« (1954) sagte Tillich: »In dieser Situation – ohne Heimat, ohne einen Ort zum Verweilen – erkennt die Religion plötzlich, daß sie einen solchen Ort nicht braucht, daß sie gar nicht nach einer Heimat suchen muß. Sie ist überall zu Haus, nämlich in der Tiefe aller Funktionen des menschlichen Geisteslebens. Die Religion ist die Tiefendimension, sie ist die Dimension der Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes. [Abs.] Was bedeutet diese Metapher der Tiefe? Sie bedeutet, daß die religiöse Dimension auf dasjenige im menschlichen Geistesleben hinweist, das letztlich, unendlich, unbedingt ist. *Religion ist im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht*. Und das, was uns unbedingt angeht, manifestiert sich in allen schöpferischen Funktionen des menschlichen Geistes.« (Dt.: Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes, in: ders., Die verlorene Dimension.

Not und Hoffnung unserer Zeit, Hamburg 1962, S. 20–29, hier: S. 26) Adorno nimmt die Wendung wieder auf in der *Negativen Dialektik* (vgl. GS 6, S. 70 f.).

266. Calvin Coolidge (1872–1933) war von 1923 bis 1929 der 30. Präsident der Vereinigten Staaten; er trug den Spitznamen ›Silent Cal‹. Die Anekdote wurde in der Presse verbreitet.

267. S. auch oben, S. 183 f. – In einem 1962 gehaltenen Vortrag über seine Erfahrungen als Examinator (*Philosophie und Lehrer*, vgl. GS 10-2, S. 474–494) bemerkte Adorno u. a.: *Nebenbei gesagt, ist die Unterscheidung in leichte und schwierige Philosophen [...] ganz untriffig. Die Abgründe, über die Locke hinweggleitet, gähnen in seinen Texten und mögen zuweilen eine auch nur in sich einstimmige Darstellung prohibitiv erschweren, während ein so verrufener Denker wie Hegel gerade dadurch, daß die Probleme nicht durch gesunde Ansichten zugedeckt, sondern rückhaltlos ausgetragen werden, einen viel höheren Grad an Stringenz erreicht. Der Intellektuelle oder der geistige Mensch dürfte getrost solche Erwägungen anstellen. Will man aber nach dem Wahlspruch safety first das Examen bestehen, indem man möglichst wenig Risiken eingeht, so verstärkt das nicht gerade die geistige Kraft und gefährdet schließlich die ohnehin problematische Sicherheit.* (Ebd., S. 480 f.)

268. Vgl. die Formulierungen in der ersten Hegelstudie, GS 5, S. 254 f.

269. Daß Hegel den Anfang mit dem Sein, wie Adorno sagt, einen Zufall genannt habe, läßt sich kaum belegen, widerspricht eher – in der »Wissenschaft der Logik« – dem Tenor der Präambel »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?«, in der ja unter Abwägung unterschiedlichster Alternativen und Gegenargumente Hegel wiederholt eben das Sein als das Leerste und Abstrakteste, womit der Anfang nur gemacht werden soll, aufweist, und daher folgert: »Welche Form sonst genommen werde, um einen anderen Anfang zu haben als das leere Sein, so leidet er an den angeführten Mängeln. Diejenigen, welche mit diesem Anfange unzufrieden bleiben, mögen sich zu der Aufgabe auffordern, es anders anzufangen, um dabei diese Mängel zu vermeiden.« (Werke, Bd. 5, S. 75)

270. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 6. Aufl., Tübingen 1949, S. 42 f.

271. In *Jargon der Eigentlichkeit* hat Adorno konsequenterweise diese Vermitteltheit auch an der Heideggerschen 'Jemeinigkeit' hervorgehoben (vgl. GS 6, S. 488–490).

### 13. VORLESUNG

272. S. oben, S. 158 f.

273. Vgl. den Anfang des Abschnitts *Vorrang des Objekts der Negativen Dialektik* (GS 6, S. 184).

274. Vgl. in der ersten Hegelstudie die Abschnitte über die *Idee der Objektivität von Wahrheit* und *Wahrheit als Prozeß* (GS 5, S. 280–285, hier: S. 282).

275. Vgl. § 160 [mündlicher Zusatz] der »Enzyklopädie« (Hegel, Werke, Bd. 8, S. 307). Zu Adornos genauer Bestimmung des Hegelschen Absoluten s. das Zitat in Anm. 494.

276. Vgl. in der ersten der beiden unter dem Titel »Systemfragment von 1800« zusammengestellten Sammlungen von religionsphilosophischen Bruchstücken (Werke, Bd. 1, S. 419–427, s. bes. S. 422) oder auch in der »Differenzschrift« (Werke, Bd. 2, S. 21 f.).

277. Vgl. programmatisch in der Vorrede der »Phänomenologie des Geistes« (Werke, Bd. 3, S. 23 und bes. S. 38 f.).

278. Vgl. in der *Negativen Dialektik* den Abschnitt *Begierde des Retens und Block* in den *Meditationen zur Metaphysik* (GS 6, S. 377–382). Zum *Block* s. auch unten, S. 326 u. S. 335.

279. Vgl. unten, S. 281 [nach Anm. 398]. In der Kantvorlesung von 1959 heißt es in ähnlichem Zusammenhang: *Es ist ja überhaupt so, daß wir in einem unendlichen Maß mit philosophischen Vorstellungen durchsetzt sind, von denen wir uns gar keine Rechenschaft ablegen; und die Aufgabe der Philosophie ist nicht zuletzt, eben diese – von uns automatisch*



übernommenen, also nicht wirklich durchreflektierten – philosophischen Vorstellungen zum Bewußtsein zu bringen, kritisch zu reflektieren. (NaS IV·4, S. 44)

280. S. ebenfalls unten, S. 357f.

281. S. oben, S. 123 u. S. 194f.

282. Adornos Formel *adaequatio rei atque cogitationis* bezieht sich auf die von Thomas von Aquin entfaltete Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Sache mit dem Verstand: *veritas est adaequatio rei et intellectus* (vgl. *Questiones disputatae de veritate* q.1, a.1; *Summa theologica* I, q.16, a.2 ad. 2.). In ähnlicher Form findet sie sich bei Thomas' Lehrer Albertus Magnus, der sie aus Formulierungen von Avicenna, Anselmus und Guillaume d'Auvergne herausgearbeitet hatte.

283. *Bewegtheit* fungiert als Prinzip in der von Adorno (vgl. GS 20·1, S. 203 f.) rezensierten frühen Hegel-Arbeit Marcuses. Vgl. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1932, S. 9–223 f. (Erster Teil: »Interpretation der Hegelschen ›Logik‹ im Hinblick auf ihre ontologische Problematik: Sein als Bewegtheit«). Marcuse hatte den Ausdruck zweifellos dem Paragraphen über die Geschichtlichkeit des Daseins in »Sein und Zeit« entlehnt (vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O. [s. Anm. 270], S. 388 f.).

284. Vgl. den berühmten Satz in der Vorrede der »Phänomenologie des Geistes«: »Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht.« (Werke Bd. 3, S. 46)

285. Vgl. daher die Hegelkritik, wie sie in der *Negativen Dialektik* auch innerhalb des Heidegger-Teils vorkommt (GS 6, S. 125–128).

286. Vgl. *Soziologie und empirische Forschung* (in: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen: Festschrift für Helmuth Plessner*, hrsg. v. Klaus Ziegler, Göttingen 1957, S. 245–260). Die Arbeit erschien später in dem Band über den Positivismusstreit (vgl. Theodor W. Adorno u. a.,

Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied und Berlin 1969, S. 81–101). Vgl. jetzt GS 8, S. 196–216.

287. Dazu hatte Adorno in der *Einleitung* der *Metakritik* formuliert: *Die auferstandene Ontologie regrediert: den Systemzwang schüttelt sie ab, um jenes Ersten schlagartig sich zu bemächtigen, das durch seine universale Vermittlung hindurch fragwürdig ward. Ihr Ausbruch aus der Immanenz opfert Rationalität und Kritik im objektiven Einverständnis mit einer Gesellschaft, die sich aufs Finstere der unmittelbaren Herrschaft zubewegt.* (GS 5, S. 40)

288. In dem oben erwähnten Band Cassirers (Das Erkenntnisproblem, Bd. IV, a. a. O. [s. Anm. 255], S. 12 f.) wird nebst der Bezeichnung auch die Etablierung der Erkenntnistheorie als Disziplin auf Eduard Zellers Vortrag »Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie« zurückgeführt (Heidelberger Antrittsvorlesung von 1862). In der Rede drängte der ehemalige Hegelianer auf die Wiederbelebung der Kantischen Theorie der Erkenntnis; sie gilt daher als Grundlegung des Neukantianismus.

289. Vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, (1913–1916). – Zur materialen Ontologie beim späten Scheler vgl. die Anmerkungen von Rolf Tiedemann in: NaS IV·7, S. 362 f., Nr. 79, sowie NaS IV·14, S. 249 f., Nr. 82.

290. Adorno zielt nicht nur auf Heidegger, sondern auch auf Jaspers; in der *Negativen Dialektik* heißt es über die zeitgenössische Ontologie: *Einer älteren deutschen Tradition gemäß stellt sie die Frage höher denn die Antwort; wo sie das Versprochene schuldig bleibt, hat sie das Scheitern seinerseits tröstlich zum Existential erhoben.* (GS 6, S. 71) Vgl. ausführlicher in der Ontologievorlesung (NaS IV·7, S. 180, sowie die Anm. des Herausgebers, ebd., S. 380 [Anm. 176]).

291. Konjiziert für »Martock«.

292. In der sechsten »Logischen Untersuchung«: »Es ist ja von vornherein selbstverständlich: wie ein sonstiger Begriff (eine Idee, eine spezifische Einheit) nur »entspringen«, das ist, uns *selbst gegeben* werden kann auf Grund eines Aktes, welcher irgendeine ihm entsprechende

Einzelheit mindestens imaginativ vor unser Auge stellt, so kann der Begriff des Seins nur entspringen, wenn uns *irgendein Sein, wirklich oder imaginativ, vor Augen gestellt wird*. Gilt uns Sein als *prädikatives Sein*, so muß uns also irgendein *Sachverhalt* gegeben werden und dies natürlich durch einen ihn *gebenden Akt* – das *Analogon der gemeinen sinnlichen Anschauung*. [Abs.] Dasselbe gilt von allen kategorialen Formen, bzw. von allen Kategorien.« (Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II.2, a. a. O. [s. Anm. 134], S. 141) – Zu Adornos Umschreibung der kategorialen Anschauung als *Innewerden* vgl. vor allem die Deutung in der *Negativen Dialektik* (GS 6, 87–90). S. auch unten, S. 358.

293. Vgl. zur Kritik der kategorialen Anschauung den Abschnitt »*Gewahrverdung*« der *Metakritik* (GS 5, S. 208f.). – Mit »die *Auferstehung der Metaphysik*« spielt Adorno an auf das gleichnamige Buch von Peter Wust, das 1920 bei Meiner erschienen war.

294. Vgl. Kritik der reinen Vernunft B 145 f. (§ 21). S. auch unten, S. 284 f.

295. Adorno meint die Passage im Kapitel »Vom Ding an sich als Grenzbegriff« zu Anfang des Cohenschen Buchs »Kants Begründung der Ethik« (Berlin 1877): »Es ist zuvörderst gegen die Frage, wozu ein Ding an sich neben dem Gesetze, neben den synthetischen Grundsätzen? dies zu bedenken: dass das Gesetz selbst nur eine *Deutung* des Ding an sich ist. [...] [D]iese Gesetzte [...] sind [...] sammt und sonders Correlativa in dem Begriff der Erfahrung, welcher abgeleitet ist aus der gegebenen Erfahrung mittelst und auf Grund derjenigen Merkmale, welche diese als eine apriorische bedingen. [Abs.] Die Erfahrung selbst aber ist »*etwas ganz Zufälliges*«! Wenn von dem Causalregress der Erscheinungen abgesehen, über denselben hinaus geblickt wird, so eröffnet sich das unabsehbliche Gebiet der *intelligibeln Zufälligkeit*. Wer die Causalität der Erscheinungen in deren Innerem begreifen will, der will die *Zufälligkeit* derselben vom Standpunkt des Noumenon begreifen, der stellt sich jenseits des transcendentalen Geleises. Er mag dem Planetenbewohner verglichen werden, der die elliptische Bahn von ausserhalb her beschauen wollte. Es geht ihm aber wie den Seelen des Phaëdrus, die beim Umschwung erlahmen. [Abs.] [...] So führen also die Gesetze zu dem Gedanken eines intelligibeln Etwas, zu einem Ding an sich, in einem andern, aber dennoch

nicht minder dringlichen Sinne, als welchen das Gesetz besagt! [Abs.] In diesem Sinne ist der Terminus ›*Grenzbegriff*‹ zu verstehen. Die Kategorie, der Grundsatz sind *positive Bedingungen* der Erfahrung, und ermöglichen *assertorische Urtheile*, Urtheile über *Dasein* und Nichtsein. Der *problematische Begriff* des Noumenon ist nur statthaft im *negativen Verstande*, als Begriff von einem Dinge, das nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sondern lediglich Gebild der Kategorie ist. Als solches Gebild ist es nicht willkürlich, sondern gleichsam nothwendig, wenn es gestattet wäre, jenseit der Anwendbarkeit auf die Gebilde der Anschauung von einem Nothwendigen zu reden. Und doch reizt zu dieser Uebertragung der Begriffe der Erfahrung auf den Begriff der Erfahrung selbst ein unabwandelbares Schema unseres Denkens. So scheint es, als ob eine jede Kategorie ihren *besondern* problematischen Hintergrund hätte; sobald derselbe jedoch in die Erfahrung eintreten wollte, würde er die Kategorie aus dem Ringe der Erfahrung abschnüren, dieselbe Kategorie, die ihn erdacht hat. Ist das An sich aber wieder in den Hintergrund zurückgetreten, so wird es gleichwohl wieder gefordert. Der Hintergrund *begrenzt* also den Bezirk der Erfahrung. Und das Ganze der Erfahrung schwebt über dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit.« (Ebd., S. 30f.) – Schon Kant selber hatte, in der Anmerkung zur Thesis der vierten Antinomie, von einer intelligiblen Zufälligkeit gesprochen: »Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist. Nun kann man aus der empirischen Zufälligkeit auf jene intelligibele gar nicht schließen.« (B 486)

#### 14. VORLESUNG

296. S. oben, S. 87, die Benjaminsche Definition des Schicksals als ›Schuldzusammenhang des Lebendigen‹.

297. Konjiziert für ›verlorengegangen‹. Im Typoskript steht über diesem Wort ein Fragezeichen. Eine alternative Konjektur wäre: *die aus einer Art von Urverschuldung hervorgegangen* [...].

298. Vgl. Wotans Selbstbesinnung im zweiten Akt der »Walküre«, die in den von Adorno im *Versuch über Wagner* (GS 13, S. 135) zitierten Zeilen kulminiert: »der durch Verträge ich Herr, / den Verträgen bin ich nun Knecht« (vgl. Richard Wagner, *Sämtliche Schriften und*

Dichtungen, Bd. VI, 6. Aufl., Leipzig o. J., S. 40). Der Rolle Wotans hatte Adorno das vorangehende, *Gott und Bettler* überschriebene Kapitel seines Buches gewidmet (a. a. O., S. 123–133).

299. In der Kantvorlesung wies Adorno hin auf *Mathematiker, die bestimmte Zahlen erfunden haben, die negativen und vollends dann die imaginären Zahlen, die so beschaffen sind, daß sie in dem natürlichen Zahlenkontinuum keine Korrelate mehr haben, die aber um der Denkkonsequenz willen eingeführt werden, obwohl es sie sogar in dem Sinn der Zahlentheorie, von der dabei ausgegangen wird, eigentlich gar nicht gibt* (NaS IV·4, S. 329). Adornos Vergleich greift zurück auf Salomon Maimons Kant-Kritik: »Der Begriff eines Dinges an sich, von den Bedingungen einer möglichen Darstellung abstrahirt, ist so gut ein Gegenstand der allgemeinen Logik, wie der Begriff von  $\sqrt{-a}$  ein Gegenstand der Buchstabenrechnung ist. Die Algebra gebraucht zwar gleichfalls den Begriff von  $\sqrt{-a}$ , aber nicht um dadurch ein Objekt zu bestimmen, sondern gerade umgekehrt, um die Unmöglichkeit eines solchen Objekts, dem dieser Begriff zukommt, darzuthun.« (Salomon Maimon, Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere menschliche Erkenntnis- und Willensvermögen, Leipzig 1797, S. 191)

300. Vgl. Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics* [1903], London 1937, S. 4 u. passim; Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, a. a. O. [s. Anm. 13], S. 69 (§ 11) u. S. 320–353 (§§ 38–40). Die Kritik dieser und verwandter Autoren hatte Adorno referiert in seiner Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie* [1931] (vgl. GS I, S. 332).

301. Den Zusammenhang der *Schuldverschreibungen* vergleicht Adorno in der *Metakritik* mit, *moderner gesprochen, einem Kreditsystem* (GS 5, S. 33); ein Vergleich, der dann ebenfalls in der späteren Kantvorlesung auftaucht (vgl. NaS IV·4, S. 332).

302. Vgl. die Passage über Hegel oben, S. 62. Zur »Phänomenologie des Geistes« als Geschichtsschreibung vgl. GS 5, S. 355.

303. Im mittleren Akt des Gideschen Dramas sagt Ödipus zu seinen Söhnen: »Car, comprenez bien, mes petits, que chacun de nous, adolescent, rencontre, au début de sa course, un monstre qui dresse avant lui telle énigme qui nous puisse empêcher d'avancer. Et, bien qu'à

chacun de nous, mes enfants, ce sphinx particulier pose une question différente, persuadez-vous qu'à chacune de ses questions la réponse reste pareille: oui, qu'il n'y a qu'une seule et même réponse à de si diverses questions; et que cette réponse unique, c'est: l'Homme; et que cet homme unique, pour un chacun de nous, c'est: Soi.» (André Gide, *Œdipe*, Paris 1931, S. 80f.) – Im übrigen kommentierte Adorno in der Vorlesung *Der Begriff der Philosophie* von 1951/52 Gides Fassung mit den Worten: »Das ist sehr geistreich, aber auch sehr unantik.« (A. a. O. [s. Anm. 206], S. 65 [Mitschrift])

304. In der *Dialektik der Aufklärung* schreiben Adorno und Horkheimer daher: *Die Antwort des Ödipus auf das Rätsel der Sphinx: »Es ist der Mensch« wird als stereotype Auskunft der Aufklärung unterschiedslos wiederholt, gleichgültig ob dieser ein Stück objektiven Sinnes, die Umriss einer Ordnung, die Angst vor bösen Mächten oder die Hoffnung auf Erlösung vor Augen steht.* (GS 3, S. 22f.) Oder, in einer Notiz Adornos, die sich unter den Stichworten zur Vorlesung über *Das Problem des Idealismus* (a. a. O. [s. Anm. 42], S. 109) findet: *Entmythologisierung = Reduktion auf den Menschen. Schema die Antwort des Ödipus an die Sphinx. Darin Trennung von S[ubjekt] + O[bjekt]. Aufgabe: O[bjekt] einfangen. Nie ganz möglich, nie befriedet, hungrig. Dies immer weitergehend.*

305. Die Idolenlehre von Francis Bacon (1561–1626) ist Hauptingrediens der ersten Abteilung des »Novum Organum« (1620), das als wichtigster Teil einer sechsteiligen »Instauratio magna« (großen Erneuerung) geplant war, in der der Autor mit großer Nüchternheit die scholastischen und kirchlichen Dogmen sowie die abergläubischen Vorurteile des Zeitalters beseitigt, die dem in der nachfolgenden, konstruktiven Abteilung zu entwickelnden, auf Sorgfalt, Induktion und Experiment beruhenden und stufenweise vorgehenden wissenschaftlichen Verfahren im Wege stehen, welches die Menschheit zur instrumentellen Verfügung über die Natur befähigen soll. Bacon unterscheidet vier Gruppen von Idolen: die *idola tribus* (die Vorurteile der Gattung, d. h. den Gesamtbereich der anthropomorphen Verzerrungen), die *idola specus* (die Vorurteile der Höhle, d. h. die durch Zufall, Erziehung und Gewohnheit bedingten individuellen Standpunkte und Vorlieben), die *idola fori* (die Vorurteile des Marktes oder der Gesellschaft, d. h. die von falscher und ungeeigneter Wortwahl, insgesamt von der Macht der Worte bewirkten Trü-

bungen des Denkens) und die *idola theatri* (die Vorurteile des Theaters, d.h. die falschen Methoden, Irrwege, wie sie die traditionellen spekulativen Systemen zu lehren pflegen). Adorno behandelt die Idolenlehre in der Vorlesung über *Philosophie und Soziologie* (vgl. NaS IV-6, S. 217–220, sowie die Anmerkungen des Herausgebers, auch in der Dialektikvorlesung NaS IV-2, S. 396 f.); sein besonderes Interesse gilt den *idola fori*, die schon Bacon für als am schwierigsten zu beseitigen hielt (vgl. *Beitrag zur Ideologienlehre*, GS 8, S. 458 f.).

306. »Früher und bekannter ist etwas aber in zweifachem Sinne. Denn nicht dasselbe ist von Natur früher und für uns, und von Natur bekannter und für uns. Ich nenne für uns früher und bekannter was der sinnlichen Wahrnehmung näher liegt, schlechthin früher und bekannter was ihr ferner liegt. Ihr am fernsten ist das Allgemeinste, am nächsten das Einzelne. Und dieses beide ist sich entgegengesetzt.« (Aristoteles, *Lehre vom Beweis oder zweite Analytik*, übers. v. Eugen Rolfes, Leipzig 1922, S. 4 [71b–72a]) »Dem Begriffe nach [...] ist das Allgemeine früher, der sinnlichen Wahrnehmung nach das Einzelne.« (Ders., *Metaphysik*, a. a. O. [s. Anm. 2], S. 144 [vgl. 1018b29–37, hier: 33]) Vgl. zur Veranschaulichung des Theorems die in Anm. 522 zitierten Stellen aus der »Politik« über den Menschen als ζῷον πολιτικόν (bes. letzter Satz).

307. Konjiziert für »hat«.

308. S. oben, S. 187.

309. Mit der offiziellen Philosophie sind die Fundamentalontologie und der Positivismus gemeint. Ihrer Verdrängung des Gesellschaftlichen wegen hat Adorno sie im von ihm oben (S. 215) erwähnten Aufsatz *Soziologie und empirische Forschung als die erklärende Metaphysik vom Dasein und die sture Beschreibung dessen, was der Fall sei* charakterisiert (GS 8, S. 210 f.).

310. S. oben, S. 217 f.

311. Das Gleichnis konnte bei Kierkegaard nicht ausfindig gemacht werden; vgl. aber die folgende Stelle bei Hegel: »Der tabellarische Verstand behält für sich die Notwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Konkrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewe-

gung der Sache ausmacht, die er rangiert, oder vielmehr behält er dies nicht für sich, sondern kennt es nicht; denn wenn er diese Einsicht hätte, würde er sie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfnis derselben; sonst würde er sein Schematisieren unterlassen oder wenigstens sich nicht mehr damit wissen als mit einer Inhaltsanzeige; er gibt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt selbst aber liefert er nicht.« (Hegel, Werke, Bd. 3, S. 52)

312. Vgl. etwa die Behauptungen Schlicks: »Erkennbar ist alles, was sich ausdrücken läßt, und das ist alles, wonach man sinnvoll fragen kann. Es gibt daher keine prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, keine prinzipiell unlösbaren Probleme. Was man bisher dafür gehalten hat, sind keine echten Fragen, sondern sinnlose Aneinanderreihungen von Worten, die zwar äußerlich wie Fragen aussehen, da sie den gewöhnten Regeln der Grammatik zu genügen scheinen, in Wahrheit aber aus leeren Lauten bestehen, weil sie gegen die tiefen inneren Regeln der logischen Syntax verstoßen, welche die neue Analyse aufgedeckt hat.« (Moritz Schlick, *Die Wende der Philosophie*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze 1926–1936*, Wien 1938, S. 32–39, hier: S. 35)

313. Vgl. die Stellen über Kant im ersten Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* (GS 3, S. 43, S. 28f.). In einer ebenfalls aus den vierziger Jahren datierenden Reihe *Notizen zur neuen Anthropologie* diagnostiziert Adorno, es sei mit der ganzen bürgerlichen Klasse etwas gestört in Bezug auf die Erfahrung. Vielleicht ist es dies, daß anstelle des Tradierbaren bei den Bürgern die Weisheit des »immer dasselbe« tritt. Der Kern ihrer Erfahrung lautet: daß es nichts Neues geben kann. Das Neue ist aber der einzige Gegenstand der Erfahrung. Vielleicht ist von früh auf beim Bürgertum die echte Erfahrung durchs Experiment surrogiert. [...] Die Grausamkeit, das Vor-Nichts-Zurückschrecken, auch sich selber gegenüber, hängt damit auf engste zusammen. (Theodor W. Adorno, *Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen*, in: *Frankfurter Adorno Blätter* [s. Anm. 42], Heft VIII, München 2003, S. 76)

314. Am entschiedensten in der zweiten Auflage der »Kritik«: »Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (*natura materialiter spectata*), Gesetze a priori vorschreiben.« (B 163; vgl. B 159f.)



315. Diese Fassung der Platonischen Konzeption der Erscheinungswelt – sie wird von Adorno mehrfach in den Vorlesungen (vgl. etwa NaS IV·14, S. 28–35) vorgetragen – ist wohl als Provokation gemeint, hatte doch Platon selbst die Welt der Erscheinungen als Gegenstand des Meinens und eben nicht des Nichtwissens sowohl Nichtseiendes als auch Seiendes genannt, ihr also eine Zwischenstellung zwischen Sein und Nichtsein zugesprochen (vgl. *Politeia* 478c–d). Adorno hat diesen Zug Platons im übrigen in der *Philosophischen Terminologie* nachdrücklich als einen dialektischen bezeichnet und verteidigt (vgl. NaS IV·9, S. 65 f.), so daß seine entsprechende Formulierung in der *Negativen Dialektik* (vgl. GS 6, S. 141) womöglich als eine Art Balanceakt zwischen zwei entgegengesetzten Positionen zu lesen ist. – Daß in späteren Dialogen Platons der leere Raum oder die abstrakte Materie in der Tat μή ὄν heißen, dürfte hier, wo es sich explizit um die Charakterisierung der Erscheinungswelt handelt, keine Rolle spielen; ebensowenig würde, folgt man dem von Adorno häufig zu Rate gezogenen Zeller (vgl. *Die Philosophie der Griechen*, a. a. O. [s. Anm. 42], Bd. II.1, S. 719), die Timaios-Stelle 27d–28a zur Qualifizierung der Welt der Erscheinungen als ausschließlich nichtseiend hinreichen. – Worauf es Adorno bei der beständigen polemischen Hervorhebung des μή ὄν gleichwohl ankam, läßt sich einem lapidaren Satz Horkheimers entnehmen: »Platon hatte, trotz Methexis, Wesen und Erscheinung unversöhnt gelassen, die Ideen waren alles, die vergänglichen Dinge nichts.« (M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, a. a. O., [s. Anm. 31], Bd. 7, hrsg. v. G. Schmid Noerr, S. 129)

316. Ludwig van Beethoven, Symphonie Nr. 9, d-Moll, op. 125, vierter Satz (Finale), Andante maestoso, die Schillerschen Verse: »Seid umschlungen, Millionen! / Diesen Kuß der ganzen Welt! / Brüder! über'm Sternenzelt / muß ein lieber Vater wohnen.«

317. Vgl. Johannes 18,36.

318. Adorno meinte wohl die Theologie Paul Tillichs.

## 15. VORLESUNG

319. Vgl. die frühere Rede von der *Herausarbeitung der Zone der Erkenntnistheorie* [oben, S. 109]. Die Interpretation der Erkenntnistheo-

rie als eines Niemandslandes zwischen den Disziplinen ist dann ebenfalls Hauptanliegen der späteren Kantvorlesung (NaS IV·4, vgl. S. 40, S. 332).

320. Adorno hat dies später beschrieben in seiner Erinnerung *Amorbach* (GS 10·1, S. 305); dort fügte er der Vignette hinzu: *Das Land aber, [...] das ich, spielend mit mir selbst, okkupierte, war ein Niemandsland. Später, im Krieg, tauchte das Wort auf für den verwüsteten Raum vor den beiden Fronten. Es ist aber die getreue Übersetzung des griechischen – Aristophanischen –, das ich damals desto besser verstand, je weniger ich es kannte, Utopie.* (Ebd.). – In der Vorlesung (oben, S. 140) hatte Adorno ja angekündigt, *in einer der nächsten Stunden [...] Ihnen so etwas wie die allgemeine Struktur oder Topologie oder Utopologie der Erkenntnistheorie zu entfalten.*

321. S. oben, S. 64f.

322. Die Kategorien nennt Kant an späterer Stelle – in der von ihm so bezeichneten »metaphysischen Deduktion« – die »wahren Stamm-begriffe des reinen Verstandes« (B 107; vgl. B 27).

323. »Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.« (B 104f.; [verschiedener statt »verschiedene«, nach Mellin u. Timmermann]).

324. Die Vorstellbarkeit, wie sie namentlich in Adornos Vorlesungen häufig vorkommt (s. hier etwa die Stelle oben, S. 177; aber auch S. 45, S. 100, S. 140, und unten, S. 330), ist kein abstraktes Kriterium, sondern resultiert, eben als Mindestbedingung, immer aus dem Zusammenhang, in dem sie auftritt.

325. Wilhelm Sturmfels (1887–1967), Neukantianer der Marburger Richtung, lehrte als Professor für Philosophie an der Akademie der Arbeit in Frankfurt am Main. Zu weiteren Einzelheiten vgl. die Anmerkungen der Herausgeber in NaS IV·10, S. 285 [Anm. 128], u. NaS IV·4, S. 393 [Anm. 197]).

326. In Sturmfels' Vortrag »Kant und die Philosophie« stehen die Sätze, auf die Adorno damals mündlich reagiert haben mag: »Aber noch in einem ganz besonderen Sinne werden Mathematik und reine Naturwissenschaft für die kritische Philosophie bedeutsam. Denn um sich nicht ins Chimärische zu verlieren, bedarf es eines sicheren Grundes, von dem im Philosophieren ausgegangen werden kann und der überhaupt erst eine Fragestellung ermöglicht. Und dieser sichere Grund, von dem her gefragt werden kann, ist für Kant das Faktum objektiver Erkenntnisse in der mathematischen Naturwissenschaft«. (Kant und die Wissenschaften. Reden, gehalten am 12. Februar 1954 anlässlich der 150. Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant, Frankfurt a. M. 1955 [Frankfurter Universitätsreden, Heft 12], S. 17) Sturmfels reproduzierte eine zentrale These des Marburger Neukantianismus, vgl. Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 4. Aufl., Berlin 1925: »Dieser Gedanke, der Ausgang von der Anerkennung des Faktums der mathematischen Naturwissenschaft [...] macht sich zum obersten Gesetz« (S. 13, vgl. S. 56 u. passim).

327. Vgl. die »Kritische Betrachtung« von Richard Kroner in seinem Buch »Von Kant bis Hegel«: »Die Deduktion stützt sich auf die Tatsache der Erfahrung, die vielmehr ihrerseits durch die Deduktion gestützt sein will. Die Kritik blickt auf die Naturwissenschaft, aber die Naturwissenschaft soll durch die Kritik erst als möglich dargetan werden.« (A. a. O. [s. Anm. 254], Bd. I, S. 73–95, hier S. 740) Vgl. im selben Band das Kapitel über Salomon Maimon, der als erster in aller Schärfe auf Schwachstellen und Zirkularitätsprobleme in Kants Transzendentalphilosophie hingewiesen hatte (ebd., S. 337–343). – In der *Metakritik* behandelt Adorno die Problematik im Abschnitt *Vorgegebenheit der Wissenschaft* (vgl. GS 5, S. 57–61; zu Kant s. S. 60).

328. S. oben, S. 223, und anlässlich des Begriffs des Geistes, S. 118.

329. Konjiziert für »eines«.

330. Konjiziert für ›steht (??)‹

331. Es handelt sich um eine Plastik von Karl Marx (vgl. NaS IV·9, S. 183).

332. In den *Aspekten* (GS 5, S. 280) zitiert Adorno aus der dritten Anmerkung zum ›Werden‹ im ersten Band der »Wissenschaft der Logik« diese Passage: »Bei dieser ganz abstrakten Reinheit der Kontinuität, d. i. Unbestimmtheit und Leerheit des Vorstellens ist es gleichgültig, diese Abstraktion Raum zu nennen oder reines Anschauen, reines Denken; – es ist Alles dasselbe, was der Inder – wenn er äußerlich bewegungslos und ebenso in Empfindung, Vorstellung Phantasie, Begierde usf. regungslos jahrelang nur auf die Spitze seiner Nase sieht, nur *Om, Om, Om* innerlich in sich oder gar nichts spricht – *Brahma* nennt. Dieses dumpfe, leere Bewußtsein ist, als Bewußtsein aufgefaßt, das *Sein*.« (Hegel, Werke, Bd. 5, S. 101)

333. S. oben, S. 200, die Passage über die *Zufluchtsstätte*; vgl. auch die Stelle in der *Philosophie der neuen Musik* zu Schönbergs »Pierrot lunaire«: *Der ganze dritte Teil entwirft eine »Heimfahrt« in ein gläsernes Niemandland, in dessen kristallisch-lebensloser Luft das gleichsam transzendente Subjekt, befreit von den Verstrickungen des Empirischen, auf imaginärer Ebene sich wiederfindet.* (GS 12, S. 133)

334. S. auch unten, S. 310.

335. In dem Brief an Wilhelmine von Zenge von 22.3.1801 schreibt Kleist: »Vor kurzem ward ich mit der neueren sogenannten Kantischen Philosophie bekannt [...]. Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, *sind* grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so *ist* die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr – und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich – [...] Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr –« (Heinrich von Kleist, Sämtliche

Werke und Briefe, hrsg. v. Helmut Sembdner, Bd. 2, 5. Aufl., München 1970, S. 634) – Zerschmetterer: Moses Mendelssohn hatte im »Vorbericht« seiner »Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes« (Berlin 1785) von den Schriften »des alles zermalmen- den Kants« gesprochen.

336. Vgl. Descartes, Discours de la méthode, quatrième partie (ATVI, S. 37-40), Meditationes de prima philosophia, meditatio secunda (ATVII, S. 29), Principia philosophiae, pars prima, IX.

337. Vgl. Meditatio tertia (ATVII, S. 44 f.)

338. Zu diesem *springenden Punkt* s. auch oben, S. 198 f.

339. In diesem Sinn von retten zu reden – Kant selber »hat das Wort Rettung nur beiläufig benutzt, etwa im Zusammenhang der Freiheitsidee« (Anmerkung des Herausgebers, NaS IV·4, S. 359 [Anm. 3]) –, dürfte paradoxerweise zurückgehen auf Husserl, der Kant »die kritische ›Rettung‹ der Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik«, weil voreilig, gerade zum Vorwurf gemacht hat (Logische Untersuchungen, Bd. II.2, a. a. O. [Anm. 134], S. 203). Das Rettungsmotiv hat Adorno später so formuliert: *Wollte Kant jenen kosmos noetikos erretten, den die Wendung zum Subjekt attackierte; trägt insofern sein Werk ein ontologisches Moment in sich, so bleibt es doch Moment und nicht das zentrale. Seine Philosophie möchte jene Rettung vollbringen mit der Kraft dessen, was das zu Rettende bedroht.* (GS 6, S. 74) Die Zuspitzung entspricht der Definition, die Adorno etwa zu gleicher Zeit in der Vorlesung über *Metaphysik* vorgeschlagen hatte: *Metaphysik wäre zu definieren demnach als die Anstrengung des Denkens, das zu erretten, was es zugleich auflöst* (NaS IV·14, S. 35; s. oben, Anm. 221).

340. Descartes führte den Begriff der *ideae innatae* u. a. in den »Meditationen« ein, nachdem er innerhalb der *cogitationes* die Ideen als selbständige Bilder der Dinge von den unselbständigen Affektionen sowie Urteilen unterschieden hatte: »Von diesen Ideen aber, scheint es, sind die einen mir eingeboren, andere von außen hinzugekommen, wieder andere von mir selbst gemacht. Denn daß ich einsehe, was ein ›Ding‹, was ›Wahrheit‹, was ›Bewußtsein‹ ist, das scheine ich nicht anderswoher, als aus meiner eigenen Natur zu haben; daß ich

aber jetzt ein Geräusch höre, die Sonne sehe, die Wärme des Feuers wahrnehme, das rührt, wie ich bisher geurteilt habe, von gewissen außer mir befindlichen Dingen her. Sirenen schließlich, Hippogryphen und dergleichen werden von mir selbst erdacht.« (Meditationen, übers. v. Artur Buchenau, 4. Aufl., Leipzig 1915, S. 30 [ATVII, p. 37 f.]) Die Realität allerdings, Objektivität im ontologischen Sinn, die in unterschiedlichen Graden allen Ideen zukommt, hat Descartes danach in der Idee von Gott als dem allerrealsten, mächtigsten Wesen zu verankern versucht; von dieser höchsten Idee sagt er nun, daß sie »mir eingeboren ist, ebenso wie mir auch die Idee meiner selbst eingeboren ist«. »Und es ist auch nicht zu verwundern, daß Gott bei meiner Erschaffung mir diese Idee eingepflanzt hat, gleichsam als das Zeichen, das der Künstler seinem Werk aufgeprägt hat« (ebd., S. 42, [ATVII, p. 51]). – Leibniz verteidigte die eingeborenen Ideen gegen Locke, der ja deren Existenz geleugnet hatte: »Die Seele enthält also das Sein, die Substanz, das Eine, das Selbstige, die Ursache, die Perzeption, das Denken und eine Menge anderer Begriffe, die die Sinne nicht verleihen können.« (G. W. von Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, übers. von Ernst Cassirer, Hamburg 1971, S. 84)

## 16. VORLESUNG

341. Fast zwei Jahre davor hob Adorno im Rundfunkvortrag zum hundertsten Todestag Heinrich Heines hervor, daß, *seitdem Leibniz Spinoza die kalte Schulter zeigte, alle deutsche Aufklärung insofern jedenfalls mißlang, als sie den gesellschaftlichen Stachel verlor und zum untätig Affirmativen sich beschied* (Die Wunde Heine, GS 11, S. 96). – In seiner Habilitationsschrift über Helvétius hatte Leo Löwenthal (1900–1993) geschrieben: »In Deutschland floß der Strom der Tradition am ungehemmtesten weiter: das Land der Reformation sagte nicht Nein zum System, sondern zu seinen Vertretern. Und so läßt sich denn in seiner Philosophie von Nikolaus von Kues bis zu Leibniz, zu Hegel, ja noch heute bis so wundersamen Dingen wie den werttheoretischen Tabellen der südwestdeutschen Schule nachweisen, wie sie in ihrem Versuch, ganz unmittelbar die Gegebenheiten der Welt in einem umfassenden System darzustellen, dem mittelalterlichen Motiv einer prästabilierten Harmonie gemäß dem göttlichen Willen treu blieb. In der Tat ward ja in der Geschichte dieser Philoso-

phie jedem deistischen und auch jedem skeptizistischen Versuch zugleich eine Theodizee nachdrücklichst entgegengehalten.« (Helvetius, in: Leo Löwenthal, Schriften, hrsg. v. Helmut Dubiel, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1987, S. 13)

342. Nämlich von Poseidon. »Unter sich stürmten der Ost- und der Süd- und der sausende Westwind, / Auch hellwehender Nord, und wälzt' unermeßliche Wogen.« (Odyssee, V, 295 f., übers. von Johann Heinrich Voss, Stuttgart und Augsburg 1860, S. 112)

343. Vgl. in der Einleitung zur »Wissenschaft der Logik«: »Die reine Wissenschaft [...] enthält den *Gedanken*, insofern er *ebensosehr die Sache an sich selbst* ist, oder *die Sache an sich selbst*, insofern sie *ebensosehr der reine Gedanke ist*.« (Werke, Bd. 5, S. 43)

344. In der »Kritik der reinen Vernunft«: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muß. *Religion* durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.« (Vorrede zur ersten Auflage, A XI, Fußnote; vgl. auch die zugehörige Stelle im Haupttext [ebd.], die von Adorno in seiner Kantvorlesung zitiert wird [NaS IV·4, S. 86]). Vgl. ebenfalls den Abschnitt in der transzendentalen Methodenlehre über »Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs« (B 766–797).

345. *Wirf weg, damit du gewinnst*. – Adorno verwendet diesen Satz sehr häufig und in ganz verschiedenen Zusammenhängen. Einmal weist er auf dessen Herkunft hin: »*wirf weg damit du gewinnst*«, heißt es doch wohl bei Paulus. Mir fällt der Name Paulus nicht umsonst ein. Denn so haben wir ja Tillich immer genannt. (Erinnerungen an Paul Tillich, ein Gespräch mit Wolf-Dieter Marsch, in: Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch, Stuttgart 1967, S. 25) Vgl. im zweiten Korintherbrief: »Ich meine aber das: Wer da kärglich sät, der wird auch kärglich ernten; und wer da sät im Segen, der wird auch ernten im Segen.« (2. Korinther 9,6; zit. nach: Lutherbibel, 1906) Die buchstäbliche Formel hat Adorno wohl – worauf schon der Herausgeber der Ästhetikvorlesung (vgl. NaS IV·3, S. 464) aufmerksam

gemacht hat – der »Theorie des Romans« von Lukács entlehnt (a. a. O. [s. Anm. 130], S. 41).

346. An etlichen Stellen bei Natorp, der im Vorwort seines Buches über Platon sagt: »Erst die Wiedergeburt des kantischen Idealismus hat zugleich für den Idealismus *Platos* volles Verständnis gezeitigt. Ich stehe nicht an, *Hermann Cohen* als den zu nennen, der uns, wie für *Kant*, so für *Plato* die Augen geöffnet hat.« (P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, a. a. O. [s. Anm. 42], S. X) Cohen hatte geschrieben: »So ist dies der entscheidende Anfang des systematischen Philosophierens, der Platon mit Kant verbindet: daß der Unterschied von Sinnlichkeit und Vernunft, von Empfindung und Denken nicht in den unvermittelten Ursprung eines höheren Vermögens gesetzt werde, sondern allein in den *Unterschied des Beitrages für den Gehalt und Wert der Erkenntnis*. Nicht darüber ist zu streiten, ob der Geist von einem höheren Auswärts her in den Menschen gelange, sondern was er im Unterschied von der Sinnlichkeit bedeute und für die Wissenschaft leiste.« (H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* [ab zweiter Auflage], a. a. O. [s. Anm. 326], S. 13)

347. In »*Sein und Zeit*« heißt es: »Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein *ontischer*: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein *ontologischer*: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst »ontologisch«. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologische primär zu Befragenden erwiesen.« (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O. [s. Anm. 270], S. 13; vgl. auch S. 16) Vgl. Adornos Kritik in *Jargon der Eigentlichkeit* (GS 6, S. 490–494, bes. S. 491) und in *Negative Dialektik* (GS 6, S. 130f., vgl. S. 114 [Fußnote]).

348. Vgl. ebenso NaS IV-4, S. 266 u. passim.

349. Von dieser Ablehnung handelt ausführlicher die dritte Stunde der Kantvorlesung von 1959 (vgl. NaS IV-4, S. 42, vgl. S. 48–50). Im engeren Bereich der Erkenntnistheorie war Adorno durch Cornelius



früh schon mit der Kritik dieser Ablehnung vertraut geworden (vgl. Hans Cornelius, *Transcendentale Systematik*, a. a. O. [s. Anm. 83], S. 30–32 [§ 17. Die Voraussetzung der Minderwertigkeit der empirischen Erfahrungserkenntnis]).

350. Kants »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« war erschienen in: *Berlinische Monatsschrift*, November 1784 (in: *Werke*, Bd. VI, S. 33–50). An mehreren Orten hat Adorno sich zu Kants Entwurf geäußert; am eindringlichsten in dem Essay *Fortschritt* (vgl. GS 10-2, S. 617–638).

351. Vgl. zum ewigen Frieden, Königsberg 1795, zweite, erweiterte Auflage 1796; *Werke*, Bd. VI, S. 195–251.

352. Konjiziert für »also«.

353. Vgl. den Anfang der transzendentalen Ästhetik, wo Kant von der Empfindung sagt, daß man sie »die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen [kann]« (B 74). Ebenso wird im System der Grundsätze gesprochen von »Empfindung, als Materie der Sinne« (B 286). Und gewiß ist die Empfindung gemeint, wenn im ersten Satz der Einleitung vom »rohen Stoff sinnlicher Eindrücke« die Rede ist: »Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?« (B 1; vgl. auch B 355, zitiert unten in Anm. 628)

354. »Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.« (Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung [1798], in: Fichte, *Werke*, a. a. O. [s. Anm. 11], Bd. V, S. 184f.)

355. »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte

gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.« (Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werke, Bd. VII, S. 18)

356. In der »Kritik der praktischen Vernunft«, im Kapitel »Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft«, schreibt Kant: »Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz.« (Kant, Werke, Bd. IV, S. 202) Der Satz wird von Adorno im Freiheitskapitel der *Negativen Dialektik* zitiert (GS 6, S. 231).

357. Passim, vor allem in der transzendentalen Dialektik, aber auch schon in der Vorrede, in dem Satz auf B XXXf.

358. Konjiziert für »Irrationalismus«.

359. Vgl. die Stelle in der ersten Vorrede (A XI), zitiert oben in Anm. 344, sowie die Betonung in der Methodenlehre: »Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein Veto, ohne Zurückhalten muß äußern können.« (B 766f.)

360. Die Postulatenlehre findet sich ausgearbeitet im zweiten Buch der Elementarlehre der »Kritik der praktischen Vernunft« (vgl. Kant, Werke, Bd. IV, S. 234–283, bes. S. 252–266).

361. So im Kapitel über den Primat der praktischen Vernunft, das die Postulatenlehre vorbereitet: »Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewußtsein des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht,

nach Prinzipien a priori urteilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie *unabtrennlich zum praktischen Interesse* der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen, und sie, mit allem, was sie als spekulative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, daß dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des spekulativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.« (Werke, Bd. IV, S. 251). – S. auch oben, in der vierten Vorlesung, S. 65 f.

362. Adorno bedient sich hier Hegels Rede von den ›Stellungen des Gedankens zur Objektivität‹; gemeint sind damit typologische Darstellungen der Metaphysik, des Empirismus und der kritischen Philosophie sowie des unmittelbaren Wissens, die in die »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse« einleiten (vgl. Hegel, Werke, Bd. 8, S. 93–168 [§ 26–83]).

## 17. VORLESUNG

363. Das *berühmte dictum* in den einleitenden Seiten der »Prolegomena« nennt ausschließlich Hume: »Ich gestehe frei: die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.« (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783, in: Kant, Werke, Bd. III, S. 118)

364. Konjiziert für ›je‹.

365. In der sogenannten *Ars combinatoria*. – Für Adorno mag der Paragraph wichtig gewesen sein, den Husserl in den »Prolegomena« diesen Leibnizschen Ansätzen gewidmet hatte (vgl. Logische Untersuchungen I, a. a. O. [s. Anm. 75], S. 219–222 [§ 60]). Zitiert wird u. a.

der Schluß der Leibnizschen Abhandlung »De Synthesi et Analysis universali seu Arte inveniendi et judicandi«, der in Übersetzung lautet: »Übrigens ist für mich die *kombinatorische Kunst* speziell diejenige Wissenschaft, – oder auch, wie man sie allgemein nennen könnte, – diejenige *Charakteristik* oder Bezeichnungskunst, die die Formen oder Formeln der Dinge überhaupt, d. h. ihre *Qualität* im allgemeinen oder das Verhältnis des Ähnlichen und Unähnlichen an ihnen behandelt; sofern z. B. aus gegebenen Elementen a, b, c, u. s. w. – sie mögen nun Quantitäten oder irgend etwas anderes darstellen – durch ihre wechselseitige Verknüpfung sehr verschiedene Formeln entstehen können. Hierdurch unterscheidet sie sich von der Algebra, welche von den Formeln der *Quantität* oder vom Verhältnis des Gleichen und Ungleichen handelt. Die Algebra ist daher der kombinatorischen Kunst untergeordnet, und macht fortwährend von deren Regeln Gebrauch, die indeß weit allgemeiner sind, und nicht nur in der Algebra, sondern auch in der Dechiffrierkunst, bei den verschiedenen Arten von Spielen, selbst in der synthetischen Geometrie nach antiker Methode zur Anwendung gelangen, kurz in allen Fällen, in denen es sich um ein Verhältnis der Ähnlichkeit handelt.« (G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. von A. Buchenau, Band I, Leipzig 1904, S. 50)

366. Vgl. »Kritik der reinen Vernunft«, B 4.

367. S. oben, S. 114 u. Anm. 133.

368. Vgl. etwa B 146–148 (§ 22): »Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung«.

369. So das Gleichnis zu Beginn des Kapitels über Phaenomena und Noumena: »Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwär-

menden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.« (B 294 f.) Vgl. den ebenso maritimen Vergleich A 395 f. sowie die Reflexion aus dem Nachlaß, zitiert oben in Anm. 241.

370. »Es ist darum die größte Inkonsequenz, einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als *etwas Absolutes* zu behaupten, indem man sagt, das Erkennen *könne* nicht weiter, dies sei die *natürliche*, absolute *Schranke* des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie *nichts* von ihrer allgemeinen *Schranke* *wissen*, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke *für uns* ist, nicht *für sie*. Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzes vor den leblosen; selbst für jene wird eine *einzelne* Bestimmtheit zur Empfindung eines *Negativen*, weil sie als lebendig die *Allgemeinheit* der Lebendigkeit, die über das Einzelne *hinaus* ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen *Widerspruch* als in ihnen existierend empfinden. Dieser Widerspruch ist nur in ihnen, insofern beides in dem *einen* Subjekt ist, die Allgemeinheit seines Lebensgefühls und die gegen dasselbe negative Einzelheit. Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur *als* Schranke, Mangel bestimmt durch die *Vergleichung* mit der *vorhandenen* Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewußtsein ist.« (Hegel, Werke, Bd. 8, S. 143 f.)

371. In den »Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand« argumentiert Leibniz: »Die Erfahrung ist allerdings notwendig, damit die Seele zu diesen oder jenen Gedanken bestimmt werde und auf die in uns vorhandenen Ideen acht habe; aber wie können denn Erfahrung und Sinnlichkeit Ideen geben? Hat die Seele Fenster? gleicht sie einer Tafel? ist sie wie Wachs? Es ist einleuchtend, daß alle die, welche so von der Seele denken, sie im Grunde zu etwas Körperlichem machen. Man wird mir das anerkannte philosophische

Axiom entgegenhalten, *daß in der Seele nichts sei, das nicht von den Sinnen kommt*. Aber man muß die Seele selbst und ihre Zustände hiervon ausnehmen. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.*« (G. W. von Leibniz, Neue Abhandlungen, a. a. O. [s. Anm. 340], S. 84)

372. Vgl. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, a. a. O. [s. Anm. 119], Buch II, S. 104–401.

373. Vgl. zu letzterem Lockes Darstellung des Begriffs des Selbst in dem ›Personal Identity‹ überschriebenen Paragraphen seines »Essay« (a. a. O. [s. Anm. 119], S. 335): »When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will any thing, we know that we do so. Thus it is always as to our present Sensations and Perceptions: And by this every one is to himself, that which he calls *self*: It not being considered in this case, whether the same *self* be continued in the same, or divers Substances. For since consciousness always accompanies thinking, and 'tis that, that makes every one to be, what he calls *self*; and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists *personal Identity*, i. e. the sameness of a rational Being: And as far as this consciousness can be extended backwards to any past Action or Thought, so far reaches the Identity of that *Person*; it is the same *self* now it was then; and 'tis by the same *self* with this present one that now reflects on it, that that Action was done.« S. auch oben, S. 103 u. Anm. 119. – Zur hohen aufklärerischen Bedeutung von Lockes Einführung des empirischen, psychologischen Begriffs der Identität vgl. Horkheimer in seiner frühen Vorlesung »Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie« (1927), in: ders., *Gesammelte Schriften*, a. a. O. [s. Anm. 31], Bd. 9, hrsg. v. A. Schmidt, S. 332f.

374. Im Abschnitt ›Of personal identity‹ in »A Treatise of Human Nature« (a. a. O. [s. Anm. 244], S. 252 f.) trägt Hume nicht ohne Seitenhieb vor: »[...] setting aside some metaphysicians [...], I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. Our eyes cannot turn in their sockets without varying our perceptions. Our thought is still more variable than our sight; and all our other senses and faculties contribute to this change; nor is

there any single power of the soul, which remains unalterably the same, perhaps for one moment. The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the mind must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd.«

375. In der transzendentalen Deduktion, und zwar in einer Anmerkung zu § 16, findet sich die von Adorno mehrmals angeführte Stelle: »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.« (B 134)

376. Hier schließt Adorno direkt an Cornelius an, der schreibt: »Die Aufgabe der transcendentalen Untersuchung bestimmt sich [...] von vornherein dahin, daß sie die geforderte Einsicht in die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis auf die Erkenntnis eines bestimmten allgemeinen Zusammenhangs zurückführt, der seinerseits nicht wieder Gegenstand transcendentaler Fragestellung sein kann, sondern als ein letztes Gegebenes aller Erklärung [der] besonderen Urteile zu Grunde liegt. Dieser allgemeinste Zusammenhang ist eben kein anderer als der Zusammenhang unserer Erfahrung selbst.« (H. Cornelius, Transcendentale Systematik, a. a. O. [s. Anm. 83], S. 43)

377. S. zur *Jagd* das oben gestreifte Epos-Motiv (S. 223 f.).

378. Am Anfang des schon erwähnten § 16: »Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität,

d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.« (B 131 f.)

379. »Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (*quid iuris*), von der, die die Tatsache angeht (*quid facti*), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die *Deduktion*.« (§ 13: Von den Prinzipien einer transz. Deduktion überhaupt, B 116–124, hier: B 116)

380. S. oben, S. 236 u. Anm 322.

381. Vgl. B 33 und B 75.

382. Beim Wolff-Schüler Baumgarten heißt es: »Habeo facultatem sentiendi [...] i. e. *sensum*. *Sensus* repraesentat vel statum animae meae, *internus*, vel statum corporis mei, *externus* [...]. Hinc *sensatio* est vel interna per *sensum* internum (*conscientia* strictus dicta), vel externa, *sensu* externo actuata.« (Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica* [1739], 7. Aufl., Halle a. d. S. 1779, S. 188 [§ 535])

383. S. oben, S. 15, S. 136. Vgl. ebenfalls *Metakritik* (GS 5, S. 143) und *Negative Dialektik* (GS 6, S. 31). Von einer *chaotischen* Mannigfaltigkeit der Sinne ist allerdings bei Kant an keiner Stelle die wörtliche Rede; überhaupt spricht er von Chaos oder Chaotischem in seinen kritischen Schriften bezeichnenderweise nur bezogen auf Grenzüberschreitungen im oberen Erkenntnisvermögen (vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Bd. IV, S. 31). Dagegen pflegt Kant mit einer Varietät anderer Ausdrücke den ungeordneten Charakter der sinnlichen Mannigfaltigkeit zu bezeichnen, wie z. B. »Gewühl«, »regellose Haufen«, »Menge«, »Rhapsodie«; auch ist von »an sich zerstreut sein« die Rede. Letzteres (B 133) hat Adorno in der Kantvorlesung (NaS IV·4, S. 152) in der Tat dem »Chaotischen« gleichgestellt. Er folgt dabei einer terminologischen Verschiebung, die die Verselb-



ständigung der Erkenntnistheorie im 19. Jahrhundert begleitet hat, als sie sich zur vorherrschenden philosophischen Disziplin empor- schwang; mehr oder weniger alle Erkenntnistheoretiker vor Adorno haben zum Begriff des Chaotischen gegriffen, um das sinnliche Material zu charakterisieren (s. die Zitate von Simmel und Rickert in Anm. 20 [oben] u. Anm. 413 [unten]). Auch Hegel hat in der Lehre vom Wesen der kleinen Logik den Begriff der Materie mit dem Chaosbegriff der Antike verglichen – ein Vergleich, der bei ihm zugleich eine Rolle beim Übergang zur Lehre vom Begriff spielt (vgl. Hegel, Werke, Bd. 8, S. 259 f. [§ 128, mündlicher Zusatz]). In gewissem Sinn nun führt Adornos Kritik am Kantischen Materiebegriff dieselbe Gedankenbewegung vom entgegengesetzten, nicht-idealistischen Standpunkt her – dem der ›Naturgeschichte‹ (s. unten, S. 323) – nochmals durch.

384. S. zur Apprehension auch oben, S. 137 u. ausführlicher unten, S. 397 f.

385. In der 21. Vorlesung geht Adorno ausführlich auf die Begriffe der Spontaneität und der Tätigkeit ein.

386. Konjiziert für ›im‹.

387. Zur Geschichte dieses Begriffes vgl. Gershom Scholem, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970, S. 53–89. Der Aufsatz basiert auf einem Vortrag, der 1956 im »Eranos Jahrbuch« erschienen war. – Zur *creatio ex nihilo* s. ebenfalls unten, S. 326.

388. »Unsre Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand *gegeben*, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) *gedacht*.« (B 74) »Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*.« (B 33) – Oder: »Wollen wir die *Rezeptivität* unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf

irgend eine Weise affiziert wird, *Sinnlichkeit* nennen: so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses, der *Verstand*.« (B 75)

389. Vgl. im ersten Paragraphen der B-Deduktion über die »Verbindung« als »Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft«. Nach Kant ist sie »eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist.« (B 129 f.)

## 18. VORLESUNG

390. In der Tonbandtranskription fehlt der Anfang.

391. Am Schluß seiner Vorbemerkungen, nachdem er das Problem der systematischen Einteilung der Vernunftkritik angeschnitten hat, sagt Kant: »Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden.« (B 29)

392. Vgl. *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, S. 19, S. 21, S. 109. Auf S. 109 heißt es: *Aufklärung [...] nimmt Zusammenhang, Sinn, Leben ganz in die Subjektivität zurück, die sich in solcher Zurücknahme eigentlich erst konstituiert. Vernunft ist ihr das chemische Agens, das die eigene Substanz der Dinge in sich aufsaugt und in die bloße Autonomie der Vernunft selbst verflüchtigt.*

393. So nach Cornelius, der im Kapitel »Die allgemeingültigen dinglichen Urteile« der »Transcendentalen Systematik« geschrieben hatte: »Das Ding als Gesetz der Erscheinungen unterscheidet sich [...] sehr wesentlich von jenen Gesetzen, wie sie uns als allgemeingültige Aussagen – analytische oder synthetische a priori – über dis-

cursive Begriffe (z.B. in den mathematischen Gesetzen) geläufig sind« (a. a. O. [s. Anm. 83] S. 195).

394. Zum Begriff der Abschattung, s. oben, S. 114 u. Anm. 134.

395. D. Hume, Treatise, a. a. O. [s. Anm. 244], Book I, Part IV, Section II. – Adorno folgt der Gewohnheit, die Humesche Redeweise vom Ich als ›Bündel von Wahrnehmungen‹ (s. Anm. 374) auf dessen genauso skeptische Konzeption des Dinges zu übertragen, also auch hier vom ›Bündel von Erscheinungen‹ zu reden.

396. Vgl. ähnlich NaS IV:4, S. 156 f. In seinen »Principien der Wärmelehre« hatte Mach geschrieben: »Ein Körper sieht bei jeder Beleuchtung anders aus, bietet bei jeder Raumlage ein anderes optisches Bild, giebt bei jeder Temperatur ein anderes Tastbild u. s. w. Alle diese sinnlichen Elemente hängen aber so miteinander zusammen, dass bei derselben Lage, Beleuchtung, Temperatur auch dieselben Bilder wiederkehren. Es ist also durchaus eine Beständigkeit der *Verbindung* der sinnlichen Elemente, um die es sich hier handelt. Könnte man sämtliche sinnliche Elemente *messen*, so würde man sagen, der *Körper besteht* in der Erfüllung gewisser *Gleichungen*, welche zwischen den sinnlichen Elementen statt haben. Auch wo man nicht messen kann, mag der Ausdruck als ein *symbolischer* festgehalten werden. Diese *Gleichungen* oder Beziehungen sind also das eigentlich *Beständige*.« (Ernst Mach, Die Principien der Wärmelehre. Historisch-kritisch entwickelt, Leipzig 1896, S. 423) Die Definition: »[D]er *Körper besteht* in der Erfüllung gewisser *Gleichungen*, welche zwischen den sinnlichen Elementen statt haben«, hatte Cornelius in seiner »Einleitung in die Philosophie« angeführt (a. a. O. [s. Anm. 145], S. 263, Fußnote zu § 28 [Das Objekt als gesetzmäßiger Zusammenhang der Erscheinungen]). Später formulierte er es dann so: »Das Ding ist [...] das Gesetz ›seiner‹ Erscheinungen.« (H. Cornelius, Leben und Lehre, in: Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hrsg. v. Raymund Schmidt, Bd. II, Leipzig 1921, S. 95 f.) Letzterer Formulierung folgt offenbar Adornos Wiedergabe: *das Ding wird zur Funktionsgleichung seiner eigenen Erscheinungen*.

397. Der erwähnten empiriokritizistischen Verfeinerung entsprechend, schließt Adorno sich (wie in anderen Vorlesungen) der von Cornelius formulierten Präzisierung des Kantischen Kausalbegriffs

an. Da die zweite Analogie der Erfahrung nicht zum Thema der Vorlesung gehört, sei hier nur angedeutet, daß die Präzisierung mit der unten vorgenommenen Klärung des Kantischen Erscheinungsbegriffs unmittelbar zusammenhängt (vgl. H. Cornelius, *Transcendentale Systematik*, a. a. O. [s. Anm. 83], S. 224–229).

398. Hierzu und zum Nachfolgenden vgl. die Anmerkung im Zweiten Teil der *Negativen Dialektik* (vgl. GS 6, S. 145 f.) über *das Wort Identität in der Geschichte der neueren Philosophie* sowie die entsprechenden Ausführungen in der *Philosophischen Terminologie* (vgl. NaS IV·9, S. 439–455).

399. S. Anm. 375.

400. Vgl. B 131–136 (§ 16: »Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption«).

401. S. zum Schematismus unten, S. 398 f.

402. Etwa vor der in Anm. 391 zitierten Passage über die gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand: »Die Transzendental-Philosophie ist *die Idee einer Wissenschaft*, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude *ausmachen*. Sie ist *das System aller Prinzipien der reinen Vernunft*.« (B 27, vgl. das Kapitel über die »Architektonik der reinen Vernunft« in der transzendentalen Methodenlehre B 863; vgl. aber auch in der transzendentalen Analytik B 89 f.)

403. S. etwas ausführlicher die Explikation in der *Philosophischen Terminologie* (vgl. NaS IV·9, S. 449 f.).

404. Adorno hat diese Stelle (B 145 f. [Schluß des § 21]) oben, S. 219 f., zitiert und auf den Cohenschen Begriff der intelligiblen Zufälligkeit hin interpretiert. Offenbar hatte *dieser höchst merkwürdige Paragraph* (vgl. NaS IV·4, S. 32 f.), der in der Literatur vielfach angeführt und kommentiert wird, für Adorno eine Schlüsselbedeutung; in einem Brief an Horkheimer, der im Sommersemester 1955 nochmals eine Kollegstunde der Vorlesung über die transzendente Logik über-

nehmen wird, ist über Cohens Begriff folgende Äußerung überliefert: Zum § 21 wollte ich Reflexionen über die »intelligible Zufälligkeit«, also darüber bringen, daß Kant zufolge trotz »Deduktion« die Formen des Bewußtseins letztlich unableitbar seien. Außerdem wollte ich auf das hinweisen, was auch im Seminar zur Sprache kam, daß nämlich Kant eigentlich beides sagt: daß es einerseits überhaupt kein »Gegebenes« gibt, das nicht, indem es in die Bewußtseinseinheit fällt, schon präformiert wäre, dann aber, daß trotzdem an einem Begriff der Unmittelbarkeit festzuhalten ist, weil der Begriff der Vermittlung nur in seiner Unterschiedenheit gegen die Unmittelbarkeit einen Sinn hat. Beides kommt in der Tat bei Kant vor, im 2. Abschnitt des § 21 noch einmal ausdrücklich die Unabhängigkeit der Gegebenheit von der Synthesis des Verstandes. (Brief vom 22.7.1955, in: Briefe und Briefwechsel, a. a. O. [s. Anm. 33], Band 4: Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, Briefwechsel 1927–1969, Bd. IV: 1950–1969, hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz, Frankfurt a. M. 2006, S. 330)

405. Von den zahllosen Anspielungen dieser Art, vor allem in der B-Deduktion, meint Adorno wohl die Sätze in dem schon genannten § 21: »Denn, wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben.« (B 145) Entschiedener noch, aber wie auch sonst meist nur die Anschauung betreffend, diese Bemerkung im Kapitel über Phaenomena und Noumena: »[...] denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei« (B 310).

406. Im Kapitel »Des transzendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe« (B 92–116); s. oben, S. 236 u. Anm. 323. Diese Rekurrenz auf die Logik hat Kant in der transzendentalen Deduktion als »metaphysische Deduktion« bezeichnet: »In der *metaphysischen Deduktion* wurde der Ursprung der Kategorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktion des Denkens dargetan.« (B 159)

407. Vgl. auch die – stärker geschichtsphilosophisch motivierte – Darstellung jener Zweiseitigkeit in der Kantvorlesung von 1959 (vgl.

NaS IV·4, S. 188–193, bes. S. 190). Erwähnt wird dort *diese sehr eigentümliche Doppelheit, die ich als die Paßhöhe zwischen Nominalismus und Realismus in der Kantischen Philosophie bezeichnen möchte*.

408. S. den Schluß der 16. Vorlesung.

409. S. auch oben, S. 66. Vgl. Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* [1932], 2. Aufl., Berlin 1948.

410. Vgl. in der Einleitung der *Metakritik: Durch den Rückzug auf den Formalismus, den Hegel schon und dann wieder die Phänomenologen Kant vorwarfen, hat er dem Nichtidentischen Ehre angetan, hat verschmäht, es in die Identität des Subjekts ohne Rest hineinzuziehen [...]*. (GS 5, S. 38)

411. Zum Aspekt des *Ausdrucks* vgl. die Kantvorlesung (NaS IV·4, S. 131) und die Anmerkung des Herausgebers dort, ebd., S. 376 (Nr. 98). – Ähnlich formuliert Horkheimer: »Zu Kants Philosophie gehören die Brüche in der Theorie konstitutiv hinzu. Er hat es nicht vermocht, aus Leidenschaft zur Wahrheit insgeheim vielleicht auch nicht gewollt, das Ganze aus einem Gedanken kontinuierlich zu entfalten. Die Äußerlichkeit der Begriffe gegeneinander jedoch ist selber berecht.« (Kants Philosophie und die Aufklärung [1962], in: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, a. a. O. [s. Anm. 315], S. 167)

## 19. VORLESUNG

412. Vgl. etwa B 1 (zitiert in Anm. 353).

413. Das Theorem des heterogenen Kontinuums hat Rickert, möglicherweise beeinflusst von Bergson, in einer Reihe von Neubearbeitungen seiner älteren Schriften formuliert, z. B. in seiner Hauptschrift »Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften« (2. Aufl., Tübingen 1913, S. 39): »Das, was uns zum Bewußtsein kommt, wenn wir an die abbildende Erkenntnis der in Raum und Zeit befindlichen Wirklichkeit denken, besteht darin, daß diese Wirklichkeit an jeder Stelle *anders* ist als an jeder anderen, und daß wir daher nie wissen, wieviel des Neuen und Unbekannten sie uns noch zeigen wird. Wir

können das Wirkliche deshalb im Unterschiede vom unwirklichen mathematischen homogenen Kontinuum auch ein *heterogenes Kontinuum* nennen, und lediglich mit der Unmöglichkeit, ein solches Kontinuum genau so, wie es ist, erschöpfend abzubilden, haben wir es zu tun.« Zur Problematik der Vorlesung paßt auch eine Fassung im späteren »System«: »Was wir unmittelbar »erleben«, um ein Modeschlagwort zu gebrauchen, ist, wie sich leicht zeigen läßt, nach Abzug aller Auffassungsformen ein regelloses »Gewühl« von Eindrücken, die fortwährend wechseln, und zwar bildet nicht nur das Weltganze, sondern jeder noch so kleine wirkliche Weltteil einen ruhelosen Fluß mit gleitenden Uebergängen in unaufhörlicher Veränderung. Die völlig unsystematisch gedachte Welt ist für den wissenschaftlichen Menschen ein heterogenes Kontinuum, dem er theoretisch hilflos gegenübersteht, oder noch allgemeiner gesprochen: ein *Chaos*.« (Ders., System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen 1921, S. 6)

414. Adorno meint hier wohl die von Cornelius bevorzugte Formel »für alle künftige Erfahrung« (vgl. ders., Transcendentale Systematik, a. a. O. [s. Anm. 83], S. 42, S. 47. Vgl. ebenfalls NaS IV·4, S. 49).

415. Vgl. im zweiten Buch der transzendentalen Logik: »Die transzendente Doktrin der Urteilskraft (oder Analytik der Grundsätze)«, das zweite Hauptstück: »System aller Grundsätze des reinen Verstandes« (B 187–294). In der Kantvorlesung erläutert Adorno: *Das »System der Grundsätze« [...] ist eigentlich nichts anderes als die systematische Anordnung der synthetischen Urteile a priori, wie sie gewissermaßen fix und fertig herausfallen aus dem Zusammenspiel der Elemente der Anschauung oder, richtiger gesagt, der Formen der Anschauung mit den in der Vernunftkritik deduzierten Formen des Verstandes, also den Kategorien.* (NaS IV·4, S. 59).

416. Diese Formulierung kommt im »System der Grundsätze« so wörtlich nicht vor; gemeint sein könnte aber die Kantische Redewendung von »jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt, (ohne daß eine besondere gegeben sein mag)«, im »Grundsatz« von den »Antizipationen der Wahrnehmung« (vgl. B 207–218, hier: B 209); schließlich fungiert bei Kant tatsächlich die Empfindung »als Materie der Wahrnehmung« (B 209; s. auch oben, Anm. 353). Daneben wäre zu denken an die der Wortwahl nach entlegenere, Adornos Intention

vielleicht näherliegende, berühmte Behauptung in den Präambeln des ›Systems‹: »[D]ie Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* [...]« (B 197) – ein Satz, der auch fast wortgleich mitten in der A-Deduktion steht (A 111). Vgl. über ›Erfahrung überhaupt‹ außerdem den Schluß des vorletzten Paragraphen der B-Deduktion (B 165) sowie die Postulatenlehre (B 271).

417. Vgl. ebenso die Fassung in der *Philosophischen Terminologie* (NaS IV·9, S. 410f.).

418. S. die Zitate in Anm. 388.

419. S. oben, S. 265 u. Anm. 369, wo im Zitat von *Abenteuer* gesprochen wird, sowie unten, S. 405.

420. In der *Metakritik: was dem Bewußtsein »zukommt«* (GS 5, S. 37).

421. Mit *solchem Nachdruck* freilich hatte Fichte das erst in seiner späteren geschichtsphilosophischen Vorlesung »Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« (Berlin 1804/5, erschienen 1806) gelehrt. Im Anschluß an eine Übersicht geschichtlicher Epochen, deren mittlere, gegenwärtige, dem ›Stand der vollendeten Sündhaftigkeit‹ entsprechen, sagt er: »Der gesammte Weg [...], den zufolge dieser Aufzählung die Menschheit hienieden macht, ist nichts anderes, als ein Zurückgehen zu dem Punkte, auf welchem sie gleich anfangs stand, und beabsichtigt nichts, als die Rückkehr zu seinem Ursprunge. Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eigenen Füßen gehen; mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zuthun gewesen; und *darum* musste sie aufhören es zu seyn. Könnte sie nicht selber sich machen zu sich selber, so wäre sie eben kein lebendiges Leben; und es wäre sodann überhaupt kein Leben wirklich geworden, sondern alles in todttem, unbeweglichem und starrem Seyn verharret.« (Fichte, Werke, a. a. O. [s. Anm. 11], Bd. VII, S. 3–254, hier: S. 12)

422. In der »Phänomenologie des Geistes« heißt es: »[D]as Selbstbewußtsein ist nur *etwas*, es hat nur *Realität*, insofern es sich selbst entfremdet; hierdurch setzt es sich als Allgemeines, und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und [seine] Wirklichkeit« (Hegel, Werke,



Bd. 3, S. 363, Kapitel »Der sich selbst entfremdete Geist. Die Bildung«).

423. S. das Kant-Zitat in Anm. 391.

424. In der späteren Kantvorlesung liefert Adorno seinen Zuhörern das Gegenstück nach, nämlich die Anweisung, den Kantischen Text *mit Röntgenaugen zu lesen; also gleichsam seinen verborgenen Gehalt und seine verborgene Problematik sich selber so durchsichtig zu machen, wie etwa die alten Kabbalisten die Thora gelesen haben mögen* (NaS IV-4, S. 83, vgl. S. 94 f.).

425. S. oben, S. 285 u. Anm. 405.

426. Vgl. B 202 f. (am Anfang der »Axiome der Anschauung«, eingeschoben in der zweiten Auflage).

427. Vgl. Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.

428. Vgl. Adornos Kritik der Heideggerschen Kant-Interpretation in der *Negativen Dialektik* (GS 6, S. 74).

429. »Also ist der transzendente Idealist ein empirischer Realist und gesteht der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird.« (A 371) Mit dem berühmten Satz zieht Kant das Fazit aus seiner Anfechtung des vierten, auf die Zweifelhaftigkeit der Existenz der Außenwelt folgernden Paralogismus, den er vorher als Täuschung des »transzendentalen Realisten«, der »nachher den empirischen Idealisten spielt«, entlarvt hatte (A 369).

430. Vgl. die Kant-Kritik in der *Negativen Dialektik*, im Abschnitt *Enttäuschtes Bedürfnis* (GS 6, S. 80).

431. Wie der Herausgeber der Kantvorlesung bemerkt, läßt sich der Ausdruck »träumerischer Idealismus« (der Kant auch in der *Dialektik der Aufklärung* in den Mund gelegt wird, vgl. GS 3, S. 146) bei Kant, wenigstens auf Berkeley bezogen, nicht nachweisen. »Möglicherweise verwechselt Adorno ihn mit dem des »mystischen und schwärme-

rischen« Idealismus, den Kant in den »Prolegomena« für Berkeley gebraucht« (NaS IV·4, S. 380f, Anm. 116 [zu S. 147]; vgl. Prolegomena, Werke, Bd. III, S. 157f.). Diesem Befund ist nur hinzuzufügen, daß die mögliche Verwechslung bereits von Adornos Lehrer begangen wurde, der, ohne Kant als Urheber zu bezeichnen, in seiner »Einleitung in die Philosophie« (a. a. O. [s. Anm. 145], S. 131) hervorgehoben hatte: »Mit Unrecht hat man den Idealismus Berkeleys als »träumerischen Idealismus« bezeichnet: Berkeley leugnet weder das Dasein der räumlichen Welt außerhalb unseres Kopfes, noch auch begeht er die Verwechslung der Empfindungswelt mit einer Welt bloßer Vorstellung – vielmehr unterscheidet er ausdrücklich die wirklichen Empfindungen von den bloßen Vorstellungen unserer Phantasie und unserer Träume. Was er leugnet, ist nur die *Existenz einer von unserer Wahrnehmung unabhängigen materiellen Welt.*« – Berkeley selbst hatte sich im übrigen schon früh gegen den »Traum und Phantasie«-Vorwurf verteidigt, vgl. ders., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, a. a. O. [s. Anm. 239], § 34–38.

## 20. VORLESUNG

432. Vgl. auch Adornos Darstellung der Idee der Deutung in seiner Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie* (GS 1, S. 334f.).

433. Zu Humes Kritik an den Begriffen des Ichs und des Dinges, s. oben, S. 269 u. S. 279f. Humes Untersuchung zum Kausalitätsbegriff findet sich in »*A Treatise of Human Nature*« (Buch I, Teil III). Deren Resultat faßt er, im nachfolgenden Teil, dahingehend zusammen, »that all our reasonings concerning causes and effects are deriv'd from nothing but custom; and that belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures« (a. a. O. [s. Anm. 244], S. 183). – Mit der Konzentration auf die Begriffe Ich, Ding und Kausalität folgt Adorno der Kant-Interpretation seines Lehrers, der wohl auch den Ausdruck »naturalistische Begriffe« prägte; vgl. die einschlägigen Anmerkungen des Herausgebers der Kantvorlesung (NaS IV·4, S. 378 [Anm. 106] und S. 380 [Anm. 111]).

434. In der Kantvorlesung hat Adorno diese Doppelheit aus geschichtsphilosophischer Perspektive analysiert (vgl. NaS IV·4, S. 165–171).

435. S. oben, S. 280.

436. Konjiziert für »sicher außerordentlich viele Schwierigkeiten ergibt«.

437. Vgl. in der transzendentalen Ästhetik, am Schluß des Abschnitts über den Raum (B 45).

438. »[...] Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann.« (B 45) – Zu Adornos *Lesehilfe* vgl. Hans Cornelius, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Erlangen 1926, S. 34 f., auch S. 18 u. S. 106. – Das Problem des doppelten Begriffs der Erscheinung bei Kant war im 19. Jahrhundert von Friedrich Harms formuliert worden (vgl. ders., Die Philosophie seit Kant, Berlin 1876, S. 187 f.).

439. Vgl. in der ersten Auflage: »Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phaenomena.« (A 248 f.)

440. Vgl. B 33.

441. So hatte Jacobi in seiner Abhandlung »Über den transcendentalen Idealismus« [1787] geschrieben: »Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich *ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte.« (Friedrich Heinrich Jacobi, Werke, Zweiter Band, Leipzig 1815, S. 304)

442. Über die *schwierigste Anstrengung* berichtet Cohen selber in seiner Vorrede zur zweiten, verbesserten Auflage von »Kants Theorie der Erfahrung« (Berlin 1885). Die Neubearbeitung folgte im Anschluß an seine Studie über den Begriff der Grenze in »Kants Begründung der Ethik« (Berlin 1877, s. die Zitate oben in Anm. 295) sowie die Untersuchung »Das Princip der Infinitesimal-Methode

und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnis-kritik« (Berlin 1883). Dort schreibt er: »Es ist ein beredtes Zeugniß für den erkenntniskritischen Grund des Differentialbegriffs, dass derselbe im Zusammenhange eines philosophischen *Systems* entdeckt worden ist. Nicht schlechthin im Interesse der Lösung und Erweiterung der rein mathematischen Probleme hat Leibniz die infinitesimale Grösse eingeführt, sondern im Zusammenhang derjenigen Erwägungen, welche der Sicherung der *Realität* der Dinge in seinem Denken gewidmet waren.« (Ebd., S. 52, vgl. S. 11–13)

443. So in der Lehre vom regulativen Gebrauch der Idee; Cohen weist auf die zweite Antinomie und deren Auflösung hin (vgl. ders., *Das Princip der Infinitesimal-Methode*, a. a. O. [s. Anm. 442], S. 55; *Kants Theorie der Erfahrung*, a. a. O. [s. Anm. 326], S. 498). – Im übrigen hatte Cohen schon in Kants transzendentaler Analytik, in den ›Antizipationen der Wahrnehmung‹ (»In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad«, B 207), die Einflechtung des Differentialprinzips aufgedeckt, und auf dieser Grundlage das ›System der Grundsätze‹ gewissermaßen neu organisiert (vgl. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode*, S. 14 f.; *Kants Theorie der Erfahrung*, S. XV und S. 373–458). – Mutmaßlich eben auf die ›Antizipationen der Wahrnehmung‹ bezog sich Adorno bei seiner Interpretation des Systems der Grundsätze (s. oben, S. 291 u. Anm. 416).

444. »Das Gerede, Kant habe die Erkenntnis zwar auf die der Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare Ding an sich stehen gelassen, dieses oberflächliche Gerede wird doch nach mehr als hundert Jahren endlich einmal verstummen müssen. [...] Die Erkenntnisse bilden nicht eine abgeschlossene Reihe, ein Kapital toter Hand; sie sind nur, indem sie zeugen, dies ist der Charakter alles Idealen. [...] Das Ding an sich ist also nicht sowohl Objekt als vielmehr Begrenzungsaufgabe.« (H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, a. a. O. [s. Anm. 326], S. 474–476) – In seiner »Logik der reinen Erkenntnis« (3. Aufl., Berlin 1922, S. 451) behauptet Cohen, »daß die Empfindung letztlich nichts anderes als ein *Fragezeichen* sei.« S. auch unten, S. 401.

445. S. oben, S. 76 u. S. 190.

446. Vgl. zu beiden Aspekten – Kritik des Dinges an sich und Anwendung der infinitesimalen Mathematik – Maimons »Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen« (Berlin 1790, Reprint Darmstadt 1963, S. 419 f.). – Adorno hatte schon in seiner ersten Habilitationsschrift auf Maimon hingewiesen (vgl. GS 1, S. 94); im Februar 1928 schrieb er an Siegfried Kracauer: *Entre nous, [...] wenn ich wirklich mit dem Unbewußten [bei Cornelius] nicht durchkommen sollte [...], würde ich eine Arbeit über Salomon Maimon machen* (Briefe und Briefwechsel, a. a. O. [s. Anm. 33], Bd. 7, hrsg. v. Wolfgang Schopf, Frankfurt a. M. 2008, S. 167).

447. Vgl. »Recension des »Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie« (Fichte, Werke, a. a. O. [s. Anm. 11], Bd. I, S. 19; »Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre«, S. 482 f.).

448. Vgl. Kants »Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre« im »Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung« vom 7. August 1799. Hier betont er, »Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System« zu halten. »Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße *Logik*, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als *reine Logik* abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transscendental=Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muß.« (Kant, Akademieausgabe, a. a. O. [s. Anm. 241], Bd. XII, Zweite Abteilung: Briefwechsel, Dritter Band, S. 396) Eine Reaktion Fichtes auf das schon länger über ihn bekannte Urteil Kants findet sich in: Fichte, Werke, a. a. O. [s. Anm. 11], Bd. I, S. 469.

449. Hier wie auch in den nachfolgenden Absätzen berührt Adorno eine Problematik, die er in der *Metakritik* – im Kapitel »Zur Dialektik der erkenntnistheoretischen Begriffe« – in drei Abschnitten über den Begriff des Gegebenen behandelt hat (vgl. GS 5, S. 141–150). – Zum *contrainte sociale* s. oben, S. 186.

450. Konjiziert für »ausschließlich«.

451. Wenn Adorno in der *Metakritik* in einem vergleichbaren Kontext auf Kants *abgründige Bemerkung über die Ungleichartigkeit reiner Verstandesbegriffe und sinnlicher Anschauungen* hinweist [bei Kant: B 177] – jene Ungleichartigkeit, die Kant zur Konzeption des Schematismus veranlaßte –, merkt er in einer Fußnote an: *Die Kantische Bemerkung hat ihre lange Vorgeschichte in der antiken Philosophie. Einer Angabe des Theophrast in »De Sensu« zufolge lehrte bereits der Parmenides die Ähnlichkeit zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem, während Heraklit vertreten habe, nur das Unähnliche, Entgegengesetzte könne das Ähnliche erkennen. Platon folgte der eleatischen Tradition. Aristoteles führte selbst die Platonische μέθεξις auf eine Lehre von der Ähnlichkeit zurück: die Pythagoreische, daß die Dinge durch Nachahmung der Zahlen existierten (Metaphysik A, 987 b). Unter den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele im Phaidon fehlt nicht das Argument, der Ähnlichkeit des Leibes mit der Erscheinungs- entspreche eine der Seele mit der Ideenwelt (St. 79). Davon ist es nicht weit bis zum Schluß auf die Ähnlichkeit von Subjekt und Objekt als Bedingung der Erkenntnis. Ist Rationalität insgesamt die Entmythologisierung mimetischer Verhaltensweisen (cf. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 38ff.), so kann es nicht wundernehmen, daß das mimetische Motiv in der Reflexion auf die Erkenntnis sich am Leben erhält; vielleicht nicht bloß als archaisches Rudiment, sondern weil Erkenntnis selber ohne den wie immer auch sublimierten Zusatz von Mimesis nicht konzipiert werden kann: ohne sie wäre der Bruch von Subjekt und Objekt absolut und Erkenntnis unmöglich (GS 5, S. 147f.). Vgl unten, S. 381.*

452. Vgl. S. 232.

453. In der Vorlesung über *Philosophische Terminologie* (vgl. NaS IV-9, S. 168–191) widmet Adorno dem Begriff eine detaillierte Behandlung und sagt u.a.: *Tief ist aber nicht das, was auf ein angeblich Tiefes, auf Urgründe, auf Wesenhaftes sich beruft, und was womöglich daraus seinen eigenen Anspruch zieht, sondern tief ist allein das, was tief, das will sagen, was intransigent, was ohne Rücksicht, was ohne Kompromiß gedacht ist.* (Ebd., S. 176) Zum Motiv der Tiefe siehe auch den Abschnitt *Spekulatives Moment* in der *Negativen Dialektik* (vgl. GS 6, S. 27–29).

454. So spricht Kant z.B. immer wieder von Eigendünkel, Blendwerk, Wahn.

455. S. auch unten, S. 403.

456. In der nächsten Stunde, hier ungefähr ab S. 322, bes. S. 325 f., geht Adorno näher auf diesen Punkt des Systemfremden der transzendentalen Apperzeption ein.

## 21. VORLESUNG

457. Am Schluß der 17. Vorlesung (S. 275) spricht Adorno ähnlich vom *Prinzip der erzeugenden Arbeit*.

458. Zum Fichteschen Begriff der *Tathandlung* vgl. die »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« (Werke, a. a. O. [s. Anm. 11], Bd. I, S. 96); der Begriff des *Erzeugens* gehört übrigens ebenfalls zur Fichteschen Terminologie, s. namentlich die späteren Darstellungen, z. B. »Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804« (Werke, Bd. X, S. 194).

459. Adorno spielt auf die »Geworfenheit« an (vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O. [s. Anm. 270], S. 135 u. passim).

460. Vgl. parallel die erste Hegelstudie (GS 5, S. 267 f.).

461. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind hier die Sätze im letzten Abschnitt der »Enzyklopädie« gemeint, die von Richard Kroner (Von Kant bis Hegel, a. a. O. [s. Anm. 254], zweiter Band, S. 272 f.) folgenderweise zitiert wurden: »[...] es ist [...] dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen und so seinem Prinzip, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Gibt der Geist dieser *endlichen Reflexion* nach, welche sich Vernunft und Philosophie (= *Rationalismus*) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt und macht ihn in der Tat zunichte.« (Vgl. Hegel, Werke, Bd. 10, S. 379 f. [§ 573]) Adorno bezieht sich auf diese Bemerkungen sowohl in einer Polemik gegen Kroner (vgl. GS 5, 285 f.) als auch in einigen Vorlesungen (vgl. NaS IV-2, S. 140, und NaS IV-6, S. 27 u. S. 63), ohne sie zu zitieren oder nachzuweisen. – Übrigens dürfte sich der von Adorno bei anderer Gelegenheit betonte *Janus-Charakter* der Hegelschen Philosophie (vgl. GS 5, S. 289) auch hier geltend machen, zumal auch Karl Marx Hegels Spott zi-

tiert: »In unserer reflexionsreichen und rasonierenden Zeit muß es einer noch nicht weit gebracht haben, der nicht für alles, auch für das Schlechteste und Verkehrteste, einen guten Grund anzugeben weiß. Alles, was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden.« (Vgl. Hegel, Werke, Bd. 8, S. 252 [§ 121, mündlicher Zusatz zum Paragraphen über den ›Grund‹]; zit. bei Karl Marx / Friedrich Engels, Werke [MEW], Bd. 23: Karl Marx, Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals, Berlin 1962, S. 278, Fußnote)

462. Vgl. »Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit« (1896). Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, was Bergson der Assoziationspsychologie kritisch entgegenhält und am Schluß seines Buches so zusammenfaßt: »La vérité est que la mémoire ne consiste pas du tout dans une régression du présent au passé, mais au contraire dans un progrès du passé au présent.« (Henri Bergson, Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, 21. Aufl., Paris 1926, S. 268)

463. Vgl. Kants Bestimmung der »Einbildungskraft« als das »Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen« (B 151, [§ 24]). In einem Brief an Horkheimer vom 22.7.1955 erwähnt Adorno diese *entscheidende Definition* und schreibt, er habe in seiner Vorlesung über *Kants transzendente Logik* auf *diesen Gedanken als den Kern der Deduktion hingewiesen* (Briefe und Briefwechsel, Bd. 4. IV, a. a. O. [s. Anm. 404], S. 331).

464. Der Begriff der Aufmerksamkeit ist von Husserl zuerst in der zweiten logischen Untersuchung im Zusammenhang mit seiner Kritik an den psychologischen Abstraktionstheorien herausgearbeitet worden (vgl. Logische Untersuchungen, Bd. II.1, a. a. O. [s. Anm. 246], § 22 sowie § 23 [S. 160–165] mit der Überschrift »Die sinngemäße Rede von der Aufmerksamkeit umfaßt die gesamte Sphäre des Denkens und nicht bloß die des Anschauens«) und kommt, wie die ›Attentionalität‹, später vor allem in den »Ideen« vor (a. a. O. [s. Anm. 4], S. 190 f. u. passim).

465. Adorno übersetzt den Proustschen Begriff der *mémoire involontaire*.



466. In der *Metakritik* hatte Adorno in einer Kritik an der Gestalttheorie diesen Vergleich gezogen (vgl. GS 5, S. 163 f.).

467. Vgl. Husserl, *Ideen*, a. a. O. [s. Anm. 4], S. 184. Anhand dieses »Baumwahrgenommene[n] als solche[n]« hatte Adorno in seiner Dissertation *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* eine schneidende Kritik an Husserls Begriff des Noemas (vgl. GS 1, S. 40 f.) entfaltet. Noch in der *Metakritik* bezieht Adorno sich auf sie (vgl. GS 5, S. 176–179).

468.



»Zugereist in diese Gegend, / Noch viel mehr als sehr vermögend, / In der Hand das Perspektiv, / Kam ein Mister namens Pief. / »Warum soll ich nicht beim Gehen« – / Sprach er – »in die Ferne sehen? / Schön ist es auch anderswo, / Und hier bin ich sowieso.« (Plisch und Plum [1882], in: Wilhelm Busch, *Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, bearb. u. hrsg. v. Friedrich Bohne, Bd. 4, Hamburg 1959, S. 508).

469. Vgl. etwa Cornelius, *Transcendentale Systematik*, a. a. O. [s. Anm. 83], S. 109 f. – Solche Sensibilität für die erwähnten Differenzen dürfte ihren Ursprung in der Ästhetik haben. A. W. Schlegel hebt in seiner »Kunstlehre«, bei der Behandlung der Landschaftsmalerei, etwa folgende Nuancierungen hervor: »Für den denkenden und handelnden Menschen geht der verschmelzende Schein, welcher die Landschaft erst macht, in Sonderung bestimmter Gegenstände über; sie wird bloß zum Vordergrund, auf welchem Figuren handeln können. Der Landmann, der Mineralog, der Geometer, der General, sieht jeder durch die Aussicht hin etwas anderes; für den musikalisch gestimmten Menschen ist sie einzig vorhanden.« (August Wilhelm Schlegel, *Die Kunstlehre* [Vorlesungen Berlin 1801], in: *Kritische*

Schriften und Briefe, Bd. II, hrsg. v. Edgar Lohner, Stuttgart 1963, S. 177)

470. S. oben, S. 223 f. in ähnlichem Kontext die Formulierung über *das Epos der Erkenntnistheorie*.

471. Vgl. NaS IV·4, S. 238.

472. Konjiziert für ›bringt‹.

473. S. auch den Schluß der vorangehenden Vorlesung, S. 315.

474. Zur Vermögenspsychologie s. auch S. 102, S. 272 und Anm. 382.

475. In seiner »Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode« (Freiburg 1888) hatte Natorp sich mit der geläufigen Mutmaßung auseinandergesetzt, es könne neben dem ›Bewußtsein als Inhalt‹ noch ein ›Bewußtsein als Tätigkeit‹ unterschieden werden, prangert dies aber als falsche Verdopplung an (»Das Hören eines stärkeren Tones ist nicht ausserdem noch stärkeres Hören« [ebd., S. 19]), die zur »Mythologie der ›Thätigkeiten‹« gehöre: »Diese [...] ist augenscheinlich aus dem Gebiete des Fühlens und Strebens hergeleitet; nur weil Bewußtsein oft oder immer von Streben begleitet ist, erscheint es als ein Thun, und sein Subject als Thäter.« (Ebd., S. 21)

476. In der Einleitung der *Metakritik* heißt es: *Die transzendente Deduktion mündet in der Vernunft als absolutem Sein, die transzendente Dialektik kritisiert die Absolutheit von Sein wie von Vernunft; so bleibt in gewisser Weise die Deduktion hinter der Antinomienlehre zurück*. Dem fügt Adorno aber hinzu: *Trotzdem setzt diese die Deduktion, den Nachweis des subjektiven Charakters der Kategorie voraus, um vor der »naiven«, unreflektierten Setzung des Unendlichen zu behüten*. (GS 5, S. 38, vgl. auch S. 29)

477. Zum *Block* s. auch oben, S. 209 u. Anm. 278 sowie unten, S. 335.

478. S. oben, S. 274.

479. Das ist eines der Hauptthemen der Kantvorlesung (vgl. NaS IV-4, Vorl. 13-15). Adorno führt dort die von Hermann Schweppenhäuser stammende Pointierung an: *Constituens des Constituens ist das Constitutum*. (Ebd., S. 242)

480. Vgl. *Negative Dialektik* (GS 6, S. 201), am Anfang des Abschnitts *Reine Tätigkeit und Genesis*.

481. D.h. im folgenden, hier vollständig zitierten Zusammenhang: »Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn bestimmt, d. h. alles, was im Bewusstseyn vorkommt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewusstseyns *begründet, gegeben, herbeigeführt*; und einen Grund desselben ausser dem Selbstbewusstseyn giebt es ganz und gar nicht. – Ich muss darthun, dass in unserem Falle die *Bestimmtheit* aus der *Bedingtheit* unmittelbar folge, dass sonach der angegebene Unterschied in diesem Falle gar nicht statthabe und nichts sage. Wer da sagt: alles Bewusstseyn ist bedingt durch die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns, *und so will ich es jetzo betrachten*, – der weiss in dieser Untersuchung auch weiter nichts über das Bewusstseyn, und abstrahirt von allem, was er doch darüber zu wissen vermeint. Er leitet von dem aufgestellten Princip das Geforderte ab; und nur, was er so als Bewusstseyn *abgeleitet* hat, ist für ihn Bewusstseyn, und alles übrige ist und bleibt nichts. Sonach *bestimmt* ihm die Ableitbarkeit vom Selbstbewusstseyn den Umfang dessen, was ihm als Bewusstseyn gilt, darum, weil er von der Voraussetzung ausgeht, dass alles Bewusstseyn durch die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns *bedingt* sey.« (Fichte, Werke, a. a. O. [s. Anm. 11], Bd. I, S. 477f.) Auf diese Passage verweist Adorno in der ersten Hegelstudie: *Fichtes Radikalismus hat [...] freigelegt, was bei Kant im Halbdunkel der transzendentalen Phänomenologie sich barg, aber gegen seinen Willen auch die Fragwürdigkeit seines eigenen absoluten Subjekts ins Helle gerückt. Er nennt es, als was zu benennen alle späteren Idealisten und ganz gewiß die Ontologen unter ihnen am sorgfältigsten sich hüteten, eine Abstraktion* (GS 5, S. 263). Adornos Nachweis im Apparat nennt zudem eine Stelle in der »Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre« (vgl. Fichte, ebd., S. 425 f.).

482. Nach den »vollendeteren Engeln«, in der Schlußszene des zweiten Teils des »Faust«: »Uns bleibt ein Erdenrest / Zu tragen peinlich, / Und wär' er von Asbest, / Er ist nicht reinlich.« (Johann Wolfgang

von Goethe, Faust. Der Tragödie Zweiter Teil, V. 11954–57, in: ders., Werke, a. a. O. [s. Anm. 64], Bd. 3, S. 359 f.)

483. S. Anm. 375.

484. Vgl. zum logischen Grundsatz *tertium non datur* oben, S. 59. – Der biblische Satz betrifft Jesu Worte: »Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet.« (Matthäus 12,30) – Wenige Jahre zuvor hatte Adorno in einem Darmstädter Vortrag für junge Komponisten und Musiker gesagt: *Ich halte es für eines der Grundübel der gegenwärtigen deutschen Situation, daß die Menschen sich überhaupt entwöhnen, Gedanken und gar Gedanken einigermaßen komplexer und differenzierter Art als Gedanken aufzufassen, sondern daß alles, wie ich das genannt habe, im Sinne von Parolen, im Sinne von Schulungslagern aufgefaßt wird. [Beifall im Auditorium] Man muß für etwas sein oder man muß gegen etwas sein. Und ich glaube allerdings, daß, solange dieser Geist besteht, etwas vom Totalitären überlebt, auch wenn den äußerlichen Formen nach davon nichts mehr übrig ist. (Der junge Schönberg, Kranichsteiner Vorlesungen, NaS IV·17, S. 85)* Im Freiheitskapitel der *Negativen Dialektik*, in einer Fußnote über die moralischen Gedankenexperimente Kants, schreibt Adorno: *Frei wäre erst, wer keinen Alternativen sich beugen müßte, und im Bestehenden ist es eine Spur von Freiheit, ihnen sich zu verweigern.* (GS 6, S. 225)

485. Im ersten Absatz des kategorialen Mittelteils der *Negativen Dialektik* heißt es: *Das πρῶτον ψεῦδος des Idealismus seit Fichte war, in der Bewegung der Abstraktion werde man dessen ledig, wovon abstrahiert ist. Ausgeschieden wird es vom Gedanken, verbannt aus dessen einheimischem Reich, nicht an sich vernichtet; der Glaube daran ist magisch.* (GS 6, S. 139)

486. Zu dieser Mahnung, die sich in dieser Formulierung nirgendwo sonst bei Adorno findet, vgl. die Reflexion zu Beginn des Abschnitts *Selbstreflexion des Denkens* in der *Negativen Dialektik*: *Die Kraft des Bewußtseins reicht an seinen eigenen Trug heran. Rational erkennbar ist, wo die losgelassene, sich selbst entlaufende Rationalität falsch wird, wahrhaft zu Mythologie. Ratio schlägt in Irrationalität um, sobald sie, in ihrem notwendigen Fortgang, erkennt, daß das Verschwinden ihres sei's noch so verdünnten Substrats ihr eigenes Produkt, Werk ihrer Abstraktion ist.* (GS 6, S. 152)

487. S. zum Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Psychologie oben, S. 119–122 und S. 126f. Adorno hat diesen Punkt aus immer neuen Blickwinkeln beleuchtet, gewissermaßen das idealistische Familiengeheimnis gelüftet. Vgl. *Negative Dialektik*, GS 6, S. 180f., S. 184f.

488. Das dürfte sich auf Kants Theorie der Selbstaffizierung in den §§ 24 und 25 der transzendentalen Deduktion beziehen. Zu ihnen, besonders zu Letztgenanntem, hatte Adorno sich im oben erwähnten Brief vom Juli 1955 an Horkheimer geäußert (in: Briefe und Briefwechsel, Bd. 4. IV, a. a. O. [s. Anm. 404], S. 331f.).

## 22. VORLESUNG

489. Zum Nominalismus s. auch oben, S. 90 u. S. 250. – Die Bezeichnung ›flatus vocis‹ geht aber nicht, wie Adorno sagt, auf Wilhelm von Ockham (um 1288–1347) zurück, sondern hat, nach einer Zuschreibung von Anselmus, ihren Ursprung bei Roscelin de Compiègne (ca. 1050–ca. 1125), der als frühester Vertreter des Nominalismus gilt (vgl. G. Mensching, a. a. O. [s. Anm. 106], S. 94).

490. Konjiziert für ›gar durch‹.

491. Vgl. die Worte des Knaben in Brechts »Der Neinsager«: »Wer a sagt, der muß nicht b sagen. Er kann auch erkennen, daß a falsch war.« (Bertolt Brecht, *Der Neinsager*. Schuloper [1931], in: Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, Bd. 3, hrsg. v. Werner Hecht u. a., Berlin, Weimar, Frankfurt a. M. 1988, S. 71) Mehrmals hat Adorno auf das Stück hingewiesen.

492. S. oben, S. 326.

493. Konjiziert für ›das‹.

494. S. auch oben, am Anfang der 13. Vorlesung (S. 207f.). Auf diese *sehr paradoxe Lösung* bezieht sich Adornos betonte Interpretation des Hegelschen Absoluten: *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. Das erklärt den nach Hegels eigener Forderung*

allseitiger Konsequenz ungelösten Widerspruch, daß die Subjekt-Objekt-Dialektik, bar jeglichen abstrakten Oberbegriffs, das Ganze ausmache und doch ihrerseits als das Leben des absoluten Geistes sich erfülle. Der Inbegriff des Bedingten sei das Unbedingte. Nicht zuletzt daher rührt das Schwebende, sich selbst in der Luft Erhaltende der Hegelschen Philosophie, ihr permanentes Skandalon: der Name des höchsten spekulativen Begriffs, eben der des Absoluten, des schlechthin Losgelösten ist wörtlich der Name jenes Schwebenden. (GS 5, S. 261)

495. In der *Negativen Dialektik* gelangt Adorno zu der Formulierung: *Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist unverwand mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch.* (GS 6, S. 149)

496. S. im ersten Teil der Vorlesung über die Sprache (S. 107) sowie die Passage über *das Idol des Nächsten* (S. 226f.).

497. »Die Verneinung ist eine Art, das Verdrängte zur Kenntnis zu nehmen, eigentlich schon eine Aufhebung der Verdrängung, aber freilich keine Annahme des Verdrängten.« (Sigmund Freud, *Die Verneinung* [1925], in: ders., *Gesammelte Werke*, a. a. O. [s. Anm. 149], Bd. XIV, S. 12)

498. Adorno meint hier vor allem die Schriften Vilfredo Paretos, des späten Max Scheler und Karl Mannheims.

499. Schon in der Antrittsvorlesung von 1931 hatte Adorno die zeitgenössische Wissenssoziologie als Variante des Relativismus denunziert: *So hat man [...] 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.* (*Die Aktualität der Philosophie*, GS 1, S. 341)

500. S. oben, S. 16 u. S. 53 f. Den Gedanken, Wahrheit habe einen Zeitkern, hatte Adorno einem Konvolut des Benjaminschen »Passagen-Werks« entlehnt und in der *Metakritik* im Kontext seiner Analyse von Husserls Konzeption der »Sinnesgenese« (s. unten, S. 393 u. Anm. 598) zur Anwendung gebracht: *Nicht ist, wie der Relativismus es will, Wahrheit in der Geschichte, sondern Geschichte in der Wahrheit. »Entschiedne Abkehr vom Begriffe der »zeitlosen Wahrheit« ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden.«* (GS 5, S. 141; Zitat im Zitat: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a. a. O. [s. Anm. 32], Bd. V·1, S. 578 [N 3,2].) In den *Aspekten* war das Theorem mit dem von der Wahrheit als Prozeß (Hegel) zusammengedacht worden (vgl. GS 5, S. 284); später führt Adorno es auf *Hegels erstaunliche[n] Satz, Philosophie sei ihre Zeit, in Gedanken erfaßt*, zurück (*Wozu noch Philosophie*, GS 10·2, S. 471 f.; vgl. Hegel, *Werke*, Bd. 7, S. 26).

501. Konjiziert für Lücke in der Transkription »...iert«.

502. Der Hegelsche Satz »Das Wahre ist das Ganze« steht in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes« (*Werke*, Bd. 3, S. 24). Als *Motto von meiner kleinen Arbeit über Hegel* fungiert Adornos umgestellte Negation *Das Ganze ist das Unwahre* in der Originalausgabe der *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1957, S. 5, unter Verweis auf: *Minima Moralia I*; dort beschließt sie die Sammlung *Zwergobst* (vgl. GS 4, S. 55 [Aph. 29]). Nach einer Angabe von Rolf Tiedemann hatte Adorno seine, d. h. die invertierte Variante des Satzes zuerst im August 1942 in ein Notizheft eingetragen (vgl. Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis, in: *Frankfurter Adorno Blätter*, a. a. O. [s. Anm. 42], Heft II, München 1993, S. 92). – Als Adorno die *Aspekte* in seinen *Drei Studien zu Hegel* wieder veröffentlichte, hatte er das Motto gestrichen und den Satz statt dessen in Form eines Selbstzitats im Schlußabsatz der zweiten Studie aus dem Text heraus »entwickelt.« (Vgl. *Erfahrungsgehalt*, GS 5, S. 324) Die Passage in der Vorlesung könnte als Vorstufe zu dieser gedanklichen Eingliederung betrachtet werden.

503. Hans Barth (1904–1965) war von 1929 bis 1946 politischer Journalist und Redakteur der *Neuen Zürcher Zeitung*, ab 1946 Professor für Philosophie an der Universität Zürich und Autor u. a. von: *Fluten*

und Dämme. Der philosophische Gedanke in der Politik, Zürich 1943; Wahrheit und Ideologie, Zürich 1945; Die Idee der Ordnung. Beiträge zu einer politischen Philosophie, Zürich 1958. – Barth war von Adorno dazu eingeladen worden, den hier erwähnten Vortrag zu halten; Adorno und Horkheimer hatten den gegen jede Form von politischem Irrationalismus immunen Schweizer Gelehrten 1957/58 als Nachfolger für den Lehrstuhl von Gerhard Krüger vorgeschlagen (auf den 1959 freilich Bruno Liebrucks berufen wurde). – In Barths zweitgenanntem Buch, dem Adorno nach eigener Angabe *mehrere Belege zur Entwicklung des Ideologiebegriffs* verdankte (vgl. *Beitrag zur Ideologienlehre*, GS 8, S. 458, Anm. 2), wird im Abschnitt »Ideologie und ideologisches Bewusstsein« (S. 146–164) auf den Wahrheitsbegriff in der Marxschen Lehre eingegangen. Der Autor schreibt u. a.: »Was in der menschheitlichen Entwicklung auf der Stufe des ideologischen Bewußtseins Erkenntnis genannt wird, hat mit einer adäquaten Beziehung zu den Gegenständen nichts zu tun. Denn der Gegenstand selbst – die geschichtlich-soziale Wirklichkeit – ist verdeckt und dem erkennenden Zugriff entzogen.« (S. 149 f.)

504. Unter solchem Nachweis durch *Konfrontation* versteht Adorno, was er mit Hegels Ausdruck als ›bestimmte Negation‹ zu bezeichnen pflegt (s. unten, S. 359).

505. Vgl. dazu den zentralen Passus in *Beitrag zur Ideologienlehre*, GS 8, S. 465 f.

### 23. VORLESUNG

506. Vgl. etwa zum ersteren die methodische Einschränkung: »Nous n'entendons nous occuper en aucune façon de la *vérité* intrinsèque de n'importe quelle religion, foi, croyance métaphysique, morale ou autre. Ce n'est pas que nous soyons imbu du moindre mépris pour ces choses, mais seulement qu'elles sortent des limites où nous désirons rester. Les religions, croyances, etc., nous les considérons seulement de l'extérieur, pour autant qu'elles sont des faits sociaux, à l'exclusion de leur valeur intrinsèque«; zum letzteren die raillerie: »Vera [ein italienischer Nachfolger Hegels] et Hegel ont raison de dire que les théories de Newton ne sont pas de la *science*, mais sont au contraire de la *non-science*. Quant à moi, je veux justement m'occuper ici de *non-*



*science*, et je désire construire la sociologie sur le modèle de la mécanique céleste, de la physique, de la chimie et d'autres semblables *non-sciences*, laissant entièrement de côté les *sciences* ou la *science* des métaphysiciens.« (Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale* [1916 italienisch, 1917-1919 französisch], 3. Aufl., Genève 1968, S. 27 [§ 69] u. S. 12 [§ 20]) Seine Pareto-Kritik hat Adorno vor allem im *Beitrag zur Ideologienlehre* (vgl. GS 8, S. 467-470) dargestellt.

507. Wie aus einer parallelen Passage in der Kantvorlesung hervorgeht, ist für Adorno mit diesem Einwand die Verunglimpfung der Soziologie durch Heidegger verbunden, der sie einen ›Fassadenkletterer‹ genannt hatte (vgl. NaS IV·4, S. 252 u. den Kommentar des Herausgebers S. 396 [Anm. 208]; die einschlägige Heidegger-Passage ist abgedruckt im Apparat zur Vorlesung über *Philosophie und Soziologie*, vgl. NaS IV·6, S. 346 [Anm. 17]).

508. Konjiziert für ›und‹.

509. Vgl. GS 5, S. 35 und NaS IV·2, S. 29. – Adorno hebt in der *Negativen Dialektik* hervor: *An die materialistische Theorie ergehen philosophische Desiderate, soll sie nicht dem gleichen Provinzialismus erliegen, der die Kunst der Oststaaten verunstaltet. Objekt der Theorie ist kein Unmittelbares, dessen Abguß sie nach Hause schleppen könnte; Erkenntnis besitzt nicht, wie die Staatspolizei, ein Album ihrer Gegenstände.* (GS 6, S. 206)

510. D.h. die äußerliche Vorstellung der Dialektik als Sequenz von Thesis, Antithesis, Synthesis, die auch von Hegel selbst, falls solche Abfolge sich vor die Erfahrung der Sache selbst schiebt, dieser aufgeklebt wird und unerfüllt bleibt, ein ›lebloses Schema‹ genannt wird (vgl. Werke, Bd. 3, S. 48-50). Hegels Stellungnahme zur Triplizität hat Adorno interpretiert im Aufsatz *Erfahrungsgehalt* (vgl. GS 5, S. 313 f.).

511. S. etwa oben, S. 208.

512. Dieser Übergang (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) wird von der traditionellen Logik kritisiert. Bei Aristoteles: »Es ist folglich nicht möglich in der Art zu beweisen, daß man von einer Gattung zu einer anderen übergeht, wie etwa ein geometrisches durch Arithmetik.«

(Aristoteles, Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik, 75a38, übers. v. Eugen Rolfes, Hamburg 1975, S. 17)

513. Vgl. die Formulierungen S. 122 f. und S. 88, 215 (*Konstellation*).

514. Möglicherweise liegt ein Hörfehler vor, und es sollte heißen: ›Rechtstitel‹.

515. Später, in der *Negativen Dialektik*, formuliert Adorno: *Aber der kritische Gedanke möchte nicht dem Objekt den verwaisten Königsthron des Subjekts verschaffen, auf dem das Objekt nichts wäre als ein Götze, sondern die Hierarchie beseitigen.* (GS 6, S. 182)

516. »So liegt alles daran, daß zu seiner Zeit das Denken denkender werde. Dahin kommt es, wenn das Denken, statt einen höheren Grad seiner Anstrengung zu bewerkstelligen, in eine andere Herkunft gewiesen ist. Dann wird das vom Seienden als solchem gestellte und darum vorstellende und dadurch erhellende Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken.« (Heidegger, Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?« [1949], in: Wegmarken, a. a. O. [s. Anm. 202], S. 367)

517. Vgl. hierzu und zum Folgenden die parallele Stelle in der *Meta-kritik* (innerhalb der Behandlung des Husserlschen Begriffs des transszendentalen Ego, GS 5, S. 231).

518. S. auch oben, S. 187 f. – Aus einem Brief an Horkheimer geht hervor, welche Rolle diese Kritik in Adornos intellektueller Biographie gespielt hat: *Bei Ihrem Gedanken zu tat tuam asi ist mir mein ältester Streit mit Cornelius eingefallen, dem ich entgegenhielt, daß ich den Ausgang vom »persönlichen Bewußtsein« nicht verstände, da ja das individuelle Ich gegenüber jedem anderen zufällig sei (der Ausdruck ich, als ein okkasioneller Ausdruck, ist ein allgemeiner Ausdruck für die Besonderung und enthält als solcher genau das Problem in sich, von dem Sie sprechen).* (Brief vom 16.6.1949, in: Briefe und Briefwechsel, Bd. 4, a. a. O. [s. Anm. 404], Bd. III: 1945–1949, hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz, Frankfurt a. M. 2005, S. 278) – Auch in der späteren Kantvorlesung weist Adorno auf das ›Ich‹ als *okkasionellen Ausdruck* hin (vgl. NaS IV·4, S. 259).

519. Werner Mangold (geb. 1927) war Assistent am Institut für Sozialforschung. Er promovierte über die Methode des Gruppeninterviews (Gegenstand und Methode des Gruppendiskussionsverfahrens, in: Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 9, 1960) und wurde 1962 nach Osnabrück, 1968 nach Erlangen berufen.

520. S. etwa die Kritik an der Verselbständigung des Begriffs des Geistes in der ersten, einleitenden Hälfte der Vorlesung, S. 121.

521. S. oben, Anm. 157. Vgl. zur regelmäßig wiederkehrenden Formel *Stück Welt* vor allem die Stelle in der *Negativen Dialektik*, GS 6, S. 393.

522. *Daß wir*, bei Aristoteles: der Mensch, ein ζῷον πολιτικόν (Lebewesen in der Polis) *sind*, hatte dieser in der »Politik« dargelegt: »So ist denn die für das tägliche Zusammenleben bestehende natürliche Gemeinschaft das Haus. [...] Die erste Gemeinschaft, die aus mehreren Häusern und nicht nur um des augenblicklichen Bedürfnisses willen besteht, ist das Dorf. [...] Endlich ist die aus mehreren Dörfern bestehende vollkommene Gemeinschaft der Staat. Er hat gewissermaßen die Grenze der vollendeten Autarkie erreicht, zunächst um des bloßen Lebens willen entstanden, dann aber um des vollkommenen Lebens willen bestehend. Darum existiert auch jeder Staat von Natur, da es ja schon die ersten Gemeinschaften tun. Er ist das Ziel von jenen, und das Ziel ist eben der Naturzustand. Denn den Zustand, welchen jedes Einzelne erreicht, wenn seine Entwicklung zum Abschluß gelangt ist, nennen wir die Natur jedes Einzelnen, wie etwa des Menschen, des Pferdes, des Hauses. [Abs.] Außerdem ist der Zweck und das Ziel das Beste. Die Autarkie ist aber das Ziel und das Beste. [Abs.] Daraus ergibt sich, daß der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört und daß der Mensch von Natur ein staatenbildendes Lebewesen ist; derjenige, der auf Grund seiner Natur und nicht bloß aus Zufall außerhalb des Staates lebt, ist entweder schlecht oder höher als der Mensch; so etwa der von Homer beschimpfte: »ohne Geschlecht, ohne Gesetz und ohne Herd«. Denn dieser ist von Natur ein solcher und gleichzeitig gierig nach Krieg, da er unverbunden dasteht, wie man im Brettspiel sagt.« In Anbetracht der sprachlichen Veranlagung des Menschen, und seines Vermögens, das Gerechte und das Ungerechte mitzuteilen, fügt Aristoteles hinzu: »Die Gemeinschaft in diesen Dingen schafft das Haus und den Staat. Der Staat ist

[...] von Natur ursprünglicher als das Haus oder jeder Einzelne von uns. Denn das Ganze muß ursprünglicher sein als der Teil.« (Aristoteles, Politik, übers. v. Olof Gigon, München 1973, S. 48f. [1252b-1253a])

523. Marx hat das in aller Prägnanz so formuliert: »Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein ζῷον πολιτικόν, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.« (Karl Marx, Grundrisse der politischen Ökonomie [Rohentwurf] 1857-1858, Berlin 1974, S. 6, Einleitung [MEW 42, S. 20])

524. S. oben, Anm. 88 über die *verwaltete Welt*.

525. Was Adorno in seiner Studie *The Stars Down to Earth* sowie in *The Authoritarian Personality* mit dem von dem amerikanischen Präsidenten Herbert Hoover geprägten Schlagwort »rugged individualism« (»krassem Individualismus«) bezeichnet hat. Zu der Verbissenheit – die Horkheimer und Adorno anhand der Sirenen-Szene in der Odyssee als physiognomisches Merkmal bezeichnen (*Dialektik der Aufklärung*, GS 3, S. 51) – und dem nachfolgend Gesagten vgl. besonders den Abschnitt *Individualistischer Schleier* im Kapitel *Weltgeist und Naturgeschichte der Negativen Dialektik* (GS 6, S. 307).

526. Nach Daniel Defoe, *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe, Of York, Mariner: Who lived Eight and Twenty Years, all alone in an un-inhabited Island on the Coast of America, near the Mouth of the Great River of Oroonoke; Having been cast on Shore by Shipwreck, wherein all the Men perished but himself. With An Account how he was at last as strangely deliver'd by Pyrates. Written by Himself*, London 1719.

527. Vgl. Oskar Morgenstern und John von Neumann, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton [1944], 3. Aufl., 1953. (Für den freundlichen Hinweis auf die Autoren dankt der Herausgeber Harro Maas [Lausanne].) Das Buch stellt den Versuch dar, die vom Physiker, Mathematiker und Schachspieler von Neumann entwickelte mathematische Theorie strategischer Spiele auf die Analyse des auf Gewinnmaximierung gerichteten ökonomischen Verhaltens anzuwenden. Ihm liegt ein Modell sozialer Tauschökonomie zugrunde, das dem gängigen Robinson-Modell folgendermaßen ent-

gegengestellt wird: »Apart from those variables which his will controls, Crusoe is given a number of data which are ›dead‹; they are the unalterable physical background of the situation. [...] Not a single datum with which he has to deal reflects another person's will or intention of an economic kind based on motives of the same nature as his own. A participant in a social exchange economy, on the other hand, faces data of this last type as well: they are the product of other participants' actions and volitions (like prices). His actions will be influenced by his expectation of these, and they in turn reflect the other participants' expectation of his actions. Thus the study of the Crusoe economy and the use of the methods applicable to it, is of much more limited value to economic theory than has been assumed heretofore even by the most radical critics.« (Ebd., S. 11 f.)

528. Konjiziert für ›zusammenkomme‹.

529. Freitag.

530. Tatsächlich am Schluß der 21. Vorlesung, S. 330 f.

531. In der *Metakritik* heißt es: *Idealismus herrscht, auch wenn das ὑποκείμενον Sein oder Materie oder wie immer genannt wird, vermöge der Idee des ὑποκείμενον*. (GS 5, S. 186 f.)

532. Konjiziert für eine Auslassung im Ts.

533. In einem längeren Passus in der Studie über den Hegelschen *Erfahrungsgehalt* hat Adorno dieses Thema sorgfältig ausgeführt: *Charakteristisch für seine [scil. Hegels] Methode, daß er die Unmittelbarkeit mit ihrem eigenen Maß gemessen, ihr vorgehalten hat, daß sie keine sei. Sie wird prinzipiell, nicht bloß als atomistisch-mechanische kritisiert; sie hat stets in sich selbst bereits ein von ihr Verschiedenes, Subjektivität, ohne die sie überhaupt nicht »gegeben« wäre, und ist nicht schon als solche Objektivität. »Das Princip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei seyn müsse, bestimmter daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde.« Dabei opfert jedoch Hegel nicht einfach den Begriff der Unmittelbarkeit: sonst verlöre seine eigene Idee von Erfahrung ihren vernünftigen Sinn. »Die Unmittelbarkeit des Wissens« schließt »nicht nur die Vermittlung desselben nicht*

aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.« Von Vermittlung ist ohne ein Unmittelbares so wenig zu reden wie umgekehrt ein nicht vermitteltes Unmittelbares zu finden. Aber beide Momente werden bei ihm nicht länger starr kontrastiert. Sie produzieren und reproduzieren sich gegenseitig, bilden auf jeder Stufe sich neu und sollen erst in der Einheit des Ganzen versöhnt verschwinden. »Von dem Faktum aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die Logik selbst und die ganze Philosophie das Beispiel.« Damit scheint jedoch die Absicht, Hegels Philosophie auf Erfahrungen zu bringen, selbst von dem Verdikt gerichtet, das sie ausspricht, indem sie den Kantischen Kritizismus zum äußersten steigert. Die »Erfahrung«, um die es in Hegel und ihm gegenüber einzig sich handeln kann, verändert eingreifend den üblichen Erfahrungsbegriff. (Erfahrungsgehalt, GS 5, S. 300, Zitate im Zitat: Hegel, Werke, Bd. 8, S. 49, S. 156 u. S. 165) – In der Hegelstudie, bei der Behandlung der Hegelschen Binnenstruktur, hat die in der Vorlesung als genial bezeichnete These Adorno zum Vergleich mit der Reprise in der Musik des Beethovenschen Typus veranlaßt (vgl. Skoiteinos oder Wie zu lesen sei, GS 5, S. 362–367, hier: S. 366).

534. S. oben, S. 218 u. Anm. 292.

535. Um einem eventuellen Mißverständnis vorzubeugen: *These in was bloß These ist* darf natürlich nicht mit *These* in dem vorangehenden *These von Hegel* verwechselt werden. – Die hier äußerst knapp und kursorisch vorgetragene Interpretation der kategorialen Anschauung findet sich ausführlicher in der *Negativen Dialektik* (vgl. GS 6, S. 87–90); vgl. die Vorlesung über *Ontologie und Dialektik*, NaS IV.7, S. 283–285.

536. Der Satz besiegelt die Schlußpartie von Adornos 1939/40 verfaßter Besprechung des Briefwechsels zwischen Stefan George und Hugo von Hofmannsthal: *Beide rütteln lautlos lärmend an der Identität der Person, aus deren Mauern die innerste Gefängniszelle des Bestehenden sich fügt. Was immer sie der herrschenden Gesellschaft positiv kontrastieren mögen, ist ihr untertan als Spiegel des Individuums, so wie Georges Engel dem Dichter gleicht, so wie der Liebende im ›Stern des Bundes‹ am Geliebten »mein eigen fleisch« errät. Was überlebt, ist die bestimmte Negation.* (George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel: 1891–1906, in: GS10-1, S. 237) Das Manuskript der Besprechung, von Benjamin in einem

Brief gepriesen und kommentiert, war kurz vor dem Kriegsausbruch versandt worden. Als Aufsatz wurde die Rezension veröffentlicht in dem mimeographierten Band »Walter Benjamin zum Gedächtnis«, den das Institut für Sozialforschung 1942 in kleiner Auflage herausgab. (Vgl. jetzt GS 10-2, S. 839.)

537. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band, § 28 [»Verrufene Worte«]: »Weg mit den bis zum Ueberdruß verbrauchten Wörtern Optimismus und Pessimismus! Denn der Anlaß sie zu gebrauchen, fehlt von Tag zu Tage mehr: nur die Schwätzer haben sie jetzt noch so unumgänglich nöthig.« (Kritische Studienausgabe, a. a. O. [s. Anm. 85], Bd. 2, S. 48) *Pfefferkuchenausdruck* ist eine von Adorno häufiger angeführte spöttische Prägung Gottfried Kellers aus dessen Roman »Der grüne Heinrich« (vgl. GS 6, S. 439 f.).

538. Konjiziert für »er«.

539. »Wenn uns ein Engel einmal aus seiner Philosophie erzählte, ich glaube, es müßten wohl manche Sätze so klingen, als wie 2 mal 2 ist 13.« (Georg Christoph Lichtenberg, Schriften und Briefe, hrsg. v. Wolfgang Promies, München 1968. Erster Band: Sudelbücher I, S. 109 [Heft B, Nr. 242]). Adorno stellt den Witz in der *Metakritik* seiner *Kritik des logischen Absolutismus* voran (vgl. GS 5, S. 48).

540. Vgl. in der Vorlesung über den *Begriff der Philosophie: Der Relativismus hat immer die Tendenz, die Macht, die jeweils dran ist, zu bestätigen, indem er sagt: Macht geht vor Recht; die Wahrheit ist mit den stärkeren Bataillonen*. (A. a. O. [s. Anm. 206], S. 79), sowie in der *Einleitung der Negativen Dialektik* die Schlußsätze des Abschnittes *Gegen Relativismus*: [...] *ihn bricht der Nachweis seiner Enge. Stets war dem Relativismus, mochte er noch so progressiv sich gebärden, das reaktionäre Moment gesellt, schon in der Sophistik als Verfügbarkeit für die stärkeren Interessen. Eingreifende Kritik des Relativismus ist das Paradigma bestimmter Negation*. (GS 6, S. 47 f.)

## 24. VORLESUNG

541. So wohl vor allem in der »Kritik der Kantischen Philosophie«: »Die transscendentale Aesthetik ist ein so überaus verdienstvolles

Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrsätze derselben den unumstößlichen Wahrheiten beizähle, wie sie ohne Zweifel auch zu den folgenreichsten gehören, mithin als das Seltenste auf der Welt, nämlich eine wirkliche, große Entdeckung in der Metaphysik, zu betrachten sind.« (Arthur Schopenhauer, Kritik der Kantischen Philosophie, Werke, a. a. O. [s. Anm. 144], Bd. 2, S. 537) Vgl. ders., Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, Bd. 1, S. 32 f. [§ 2 f.].

542. Diesen Zusammenhang sowohl mit der östlichen als auch der platonischen Spekulation zu betonen, ist wichtiger Bestandteil der Philosophie Schopenhauers. In seiner Hauptschrift heißt es: »Wie in [der Zeit] jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgesehen von den Folgen ihres Inhalts) so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Gränze zwischen Beiden ist; eben so werden wir die selbe Nichtigkeit auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einsehn, daß wie die Zeit, so auch der Raum, und wie dieser, so auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, Alles also, was aus Ursachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives Daseyn hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben so bestehendes, ist. Das Wesentliche dieser Ansicht ist alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge: Plato würdigte ihren Gegenstand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloße Accidenzien der allein seienden und bleibenden einzigen Substanz; Kant setzte das so Erkannte als bloße Erscheinung dem Dinge an sich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Inder spricht: ›Es ist die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehn läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei: denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht.« (Diese Gleichnisse finden sich in unzähligen Stellen der Veden und Puranas wiederholt.)« (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, a. a. O. [s. Anm. 144], Bd. 1, S. 34) Weil ›Vielheit‹ nur durch ›Zeit und Raum‹ bestehe und möglich werde, möchte Schopenhauer letztere »mit einem aus der al-



ten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck [...] das principium individuationis nennen« (ebd., S. 157). »Maja« und das »principium individuationis« treten namentlich in dem Paragraphen über die ewige Gerechtigkeit im Vierten Buch in enger Verbindung auf (Bd. 2, S. 438 f. [§ 63]).

543. S. oben, S. 252, u. das Cohen-Zitat in Anm. 346.

544. S. oben, S. 104 f., und die Intersubjektivitätspassagen S. 152 u. S. 339 f.

545. S. das Zitat in Anm. 391.

546. »Vermittelt des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegen einander bestimmt, oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschauet, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, so, daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns.« (B 37 f.) Dem inneren Sinn und der Zeit kommt dabei eine besondere Rolle zu: »[...] weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum innern Zustande gehören; dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehöret: so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen.« (B 50)

547. S. oben, S. 122, u. Anm 145; s. auch in der heutigen Kollegstunde, unten, S. 371.

548. Im vergleichbaren Kontext hatte Adorno in den Hegelstudien von Kants *grüblerischer Naivetät* gesprochen (GS 5, S. 262).

549. Adorno meint die schon mehrfach erwähnte Stelle am Schluß des § 21 der »Transzendentalen Deduktion« (s. oben, S. 219 f., S. 285).

550. Zur μετάβασις εἰς ἄλλο γένος s. Anm. 512.

551. Zur Gestalttheorie s. oben, S. 136–140.

552. Mit großem Nachdruck war dies, in bezug auf gestalttheoretische Befunde, betont worden von Cornelius, vgl. etwa Kommentar, a. a. O. [s. Anm. 438], S. 36.

553. Vgl. Cornelius, Kommentar, a. a. O. [s. Anm. 438], S. 38.

554. S. oben, S. 80 u. S. 179.

555. S. oben, S. 365, und das erste Zitat in Anm. 546, erster Satz.

556. Vgl. B 38; B 46.

557. Konjiziert für »Hauptrede«.

558. Vgl. B 38 f.; B 47.

559. Es handelt sich um die gegensätzlichen Auffassungen von Newton und Leibniz, mit denen Kant, wie angenommen wird, durch den berühmten Briefwechsel zwischen Leibniz und dem Newtonianischen Philosophen und Theologen Samuel Clarke (1675–1729) vertraut war, der den Federstreit nach Leibniz' Tod veröffentlicht hatte. Bereits in seiner Dissertation kritisiert Kant die Positionen der Subsistenz und der Inhärenz, die dort wie folgt umrissen werden: »Diejenigen, welche die Realität des Raumes verteidigen, denken ihn sich entweder als *unbedingtes* und unermeßliches *Behältnis* der möglichen Dinge, welche Meinung, nach den Engländern, bei den meisten Geometern Beifall findet, oder sie behaupten, er sei das Verhältnis *selber* der daseienden Dinge, das mit Wegnahme der Dinge völlig verschwinde und sich nur an Wirklichem denken lasse, wie es, nach Leibniz, bei uns die meisten hinstellen.« (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. [Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen], in: Kant, Werke, Bd. III, S. 12/13–106/107 [Mit einer Übersetzung von Norbert Hinske], hier: S. 61 f. [§ 15D]). In

der »Kritik der reinen Vernunft« polemisiert Kant gegen diese Raum-  
auffassungen jeweils am Anfang des ersten der auf die Hauptthesen  
folgenden »Schlüsse« (vgl. B 42; B 49). Vgl. ebenfalls B 52–59 – dort  
(B 53) fallen auch die termini technici »subsistierend« und »inhärie-  
rend«.

560. Vgl. die ähnliche Anregung in NaS IV·4, S. 343.

561. Konjiziert für »etwa«.

562. Dieser Versuch stellt ja die Hauptparallele zur *Metakritik* dar, in  
deren *Einleitung* Adorno sich grundsätzlich mit der prima philoso-  
phia auseinandergesetzt hatte (vgl. GS 5, S. 12–47).

563. S. oben, etwa S. 123 u. S. 194 f.

564. Ähnlich schreibt Adorno zum Zeitbegriff: *Die Beschaffenheit  
von Zeit involviert, im Widerspruch zu Kant, daß sie immer auf Zeitliches  
bezogen, keine von diesem schlechterdings unabhängige, reine und insofern  
»zeitlose« Form sei. (Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei,  
GS 16, S. 631)*

565. Der Spott über die mittelalterlichen Philosophen, diese stritten  
sich um skurrile Fragen wie die, wie viele Engel auf einer Nadelspitze  
sitzen können, war dem polemischen Temperament verschiedener  
englischer Autoren der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entsprun-  
gen. Vgl. etwa William Chillingworth, *The Religion of Protestants.  
A Safe Way to Salvation* [1638], London 1846, S. 12. – Unter den  
Scholastikern läßt sich zwar bei Thomas von Aquin eine Untersu-  
chung zum Problem, »ob sich mehrere Engel gleichzeitig an dem-  
selben Ort aufhalten können«, finden (vgl. *Summa theologica*, Ia,  
52, 3), die Frage ist hier aber nicht einfach skurril, sondern dient  
dazu, das Verhältnis des Übernatürlichen zum Natürlichen zu the-  
matisieren.

566. Siehe auch die generelle Formulierung, S. 327.

567. Am Anfang des Dritten Aktes von Bizets Oper »Carmen« sin-  
gen im Gebirge die Schmuggler im Chor: »Nur mutig die Schlucht  
hinab, ihr Kameraden, / dem, der wagt, reicher Lohn gebührt. /

Doch behutsam auf rauhen Pfaden, / ein falscher Tritt zum Abgrund führt.«

568. S. kurz vorher, S. 373 f.

569. S. oben, S. 367.

570. S. oben, S. 296.

571. Konjiziert für »hervorgeht«.

## 25. VORLESUNG

572. In der Tonbandtranskription fehlt der Anfang, Einfügung des Hrsg.

573. D. h. dem Inhalt, dem Gedanken nach. Den Husserlschen Ausdruck »kontingentes Apriori« hat Adorno allerdings viel früher, in der ersten Hälfte der Vorlesung, erwähnt (s. oben, S. 140 und Anm. 174).

574. Also die dritte Hauptthese (B 39, Raum); bei der Zeit handelt es sich um die vierte These (B 47).

575. Siehe die ähnliche Formulierung zur dritten Hauptthese in der Kantvorlesung (vgl. NaS IV·4, S. 345), an deren Schluß Adorno sich ebenfalls der transzendentalen Ästhetik zuwendet.

576. *gegenüber dem von ihnen abstrahierten Begriff* konjiziert für: »gegenüber einem unter ihnen subsumierten Begriff. Eine andere mögliche Lesart wäre: *gegenüber dem sie subsumierenden Begriff*; vgl. die parallelen Formulierungen in NaS IV·4, S. 346 f.

577. Im ersten Paragraphen der transzendentalen Ästhetik ist diese Alternation so stipuliert und motiviert worden: »Ich nenne alle Vorstellungen *rein* (im transzendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in

gewissen Verhältnissen angeschauet wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber *reine Anschauung* heißen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc., ingleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.« (B 34 f.)

578. Vgl. B 177.

579. Kant spricht von einem ›bloßen Hirngespinnst‹ (B196). Vgl. die Stellen über Geometrie in den »Axiomen der Anschauung«, B 204 (zitiert unten, Anm. 612) und B 207 (Schlußsatz).

580. S. etwa oben, S. 295–299 u. S. 302 f.

581. Vgl. die Formulierung in der *Metakritik*: *ein hölzernes Eisen, Erfahrung ohne Erfahrung* (GS 5, S. 151).

582. *Paradoxie der reinen Anschauung* heißt der entsprechende Abschnitt in der *Metakritik* (vgl. GS 5, S. 150–152).

583. Vgl. A 25 f., B 39 f. (Raum; in der zweiten Auflage umgearbeitet); B 47 f. (Zeit; dort handelt es sich um die fünfte These).

584. Im Sommersemester 1958 hat Adorno die Vorlesung *Einführung in die Dialektik* abgehalten (vgl. NaS IV·2).

585. Vgl. Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus), der in seiner »Kritik der theoretischen Philosophie« (Zweyter Band, Hamburg 1801) hervorgehoben hatte: »Nun mag man den Begriff des Anschauungsvermögens nach irgend einem der Prädicate nehmen, welche in der Vernunft-Kritik davon aufgestellt werden; so findet sich in keinem einzigen dieser Prädicate etwas, das jenes Vermögen dazu besonders tauglich machte, aus sich selbst den Raum als eine unendlich gegebene Größe darstellen zu können. Denn weder dadurch, daß man unter dem Anschauungsvermögen ein Vermögen der Sinnlichkeit, die erst

von gegenwärtigen Objecten afficirt werden muß, um zu Vorstellungen zu gelangen, noch auch dadurch, daß man unter diesem Vermögen eine Fähigkeit, sich bloßer Verhältnisse von Dingen bewußt zu werden, noch endlich auch dadurch, daß man darunter ein Vermögen des Bewußtseyns eines bloß Mannigfaltigen versteht, bekommt man eine Kraft, deren Natur es mit sich brächte, einen jeden Maßstab, den sinnliche Empfindung liefern kann, übersteigende Größe zu erzeugen und darzustellen.« (S. 213)

586. In »Kants Leben und Lehre« – einem Buch, das 1918 als Begleitband zu der von Cassirer edierten Marburger Ausgabe von Kants Werken erschien – beschwört der Autor den Leser, nicht beim Festen der »äußere[n] Form, die Kant seinen Schriften gegeben hat« stehen-zubleiben, sondern auf die allerorten vorkommende Veränderlichkeit zu achten: »Überall begegnen neue Zweifel und Fragen; überall zeigt es sich, daß die einzelnen Begriffe, die wir als *Voraussetzungen* brauchen zu können glaubten, vielmehr selbst erst der *Bestimmung* bedürfen. So werden die Begriffe andere und andere, je nach der Stelle, an welcher sie im fortschreitenden systematischen Aufbau des Ganzen stehen. Sie sind nicht als ruhendes Substrat der Gedankenbewegung von Anfang da, sondern sie entwickeln und fixieren sich erst in dieser Bewegung selbst. Wer diesen Zug nicht berücksichtigt; wer glaubt, daß die Bedeutung eines bestimmten Grundbegriffs in seiner ersten Definition erschöpft sei und wer ihn nun in diesem Sinne als ein Unveränderliches, durch den Fortschritt des Gedankens Unberührtes festzuhalten sucht – der muß in seiner Auffassung notwendig fehl gehen.« (Reprint Darmstadt 1975, S. 152 f.) Vgl. ebenfalls Cassirers frühere Formulierungen in »Das Erkenntnisproblem« (Bd. II, a. a. O. [s. Anm. 254], S. 684 f. u. bes. S. 741–743 [»Die Entwicklung des Begriffs des ›Dinges an sich‹ in der Vernunftkritik«]).

587. S. oben, Anm. 559.

588. Zu dem Vergleich mit den Löchern – er entstammt der *Einleitung* der *Metakritik* (vgl. GS 5, S. 41 f.) – s. oben, S. 222 u. ebenfalls S. 240.

589. So in dem System der Grundsätze; oder in der B-Deduktion jenes wohl vorbereitend, etwa § 26.

590. S. oben, S. 54. Von einer *Kontroverse zwischen Born und Cassirer* spricht Adorno ebenfalls in der Kantvorlesung (vgl. NaS IV·4, S. 351). Dem Befund ihres Herausgebers, eine derartige Kontroverse habe »bisher nicht ermittelt werden« (ebd., S. 409) können, wäre hinzuzufügen, daß Adorno Max Born zweifellos mit dem logischen Empiristen Moritz Schlick verwechselt hat, der über dasselbe Thema schon in eine Auseinandersetzung mit Paul Natorp und Richard Höningswald verwickelt gewesen war (vgl. inzwischen: Massimo Ferrari, Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie, übers. v. Marion Lauschke, Hamburg 2003, Kapitel IV: Die Interpretation der Relativitätstheorie. S. 99–135). – Die von Adorno referierte Position Cassirers findet sich in dessen 1921 erschienener Abhandlung »Zur Einsteinschen Relativitätstheorie« (in: ders., *Zur modernen Physik*, Darmstadt 1957, hier: S. 68, ebenso S. 86 u. S. 114 f., Anm.). – Daß Adorno den Namen Born nannte, dürfte sich im übrigen erklären lassen. Einer von dem amerikanischen Wissenschaftshistoriker Paul Forman überlieferten Begebenheit zufolge hatte der Physiker, der einige Zeit in Frankfurt lehrte, »1919« (also um die Zeit, als Adorno mit Kracauer begann, Kant zu lesen) »eine kurze populäre Darstellung über allgemeine Relativität in der *Frankfurter Zeitung* [...] publiziert; unter anderen Sticheleinen gegen Kant bemerkte er darin: ›Wer diese Entwicklung [der Relativitätstheorie] miterlebt hat, der wird sich des Zweifels am a priorischen Charakter auch anderer Kategorien des Denkens nicht erwehren können.‹ Born wurde daraufhin das Angriffsziel von Robert Drill [...], einem wilden und fanatischen Kantianer [...].« (Paul Forman, *Weimarer Kultur, Kausalität und Quantentheorie 1918–1927*, in: Karl von Meyenn [Hrsg.], *Quantenmechanik und Weimarer Republik*, Braunschweig u. Wiesbaden 1994, S. 132 [Anm. 167]; Drill war Redakteur der *Frankfurter Zeitung* und Anhänger des von Adorno wenig geschätzten Alt-Kantianers Ernst Marcus).

591. Adorno mag hier an Formulierungen in dem »Epiphilosophie« überschriebenen letzten Kapitel der Ergänzungen zu »Die Welt als Wille und Vorstellung« gedacht haben: »An seine Formen [scil. unseres Intellekts] aber ist unser gesamtes Erkennen und Begreifen gebunden [...]. Darum stoßen wir mit unserm Intellekt, diesem bloßen Willens-Werkzeug, überall an unauflösliche Probleme, wie an die Mauer unsers Kerkers.« (A. Schopenhauer, *Werke*, a. a. O. [s. Anm. 144], Bd. 4, S. 751 f.)

592. Konjiziert für ›Tragweite, diese Dinge,«

593. Mit seiner Formulierung zielt Adorno zweifellos auf die Leibnizsche Konzeption der *mathesis universalis* (s. oben, S. 263).

594. Vgl. *Negative Dialektik*, GS 6, S. 188f.; *Zu Subjekt und Objekt*, GS 10-2, S. 748.

595. Adorno – wie auch Horkheimer – hat immer wieder die Bedeutung von Durkheim und dessen Schule betont (s. früher in der Vorlesung über die ›*contrainte sociale*« S. 186 u. S. 311). – Mit einer kritischen *Einleitung* Adornos versehen, erschien 1967 in der Übersetzung Eva Moldenhauers Durkheims Arbeit »Soziologie und Philosophie« (Frankfurt a.M. 1967); Adornos *Einleitung* vgl. GS 8, S. 245–279.

596. Vgl. Émile Durkheim und Marcel Mauss, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, in: *L'Année sociologique* VI, 1903, S. 1–72. – Die These dieses Aufsatzes hatten Horkheimer und Adorno kritisch in das erste Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* eingearbeitet (vgl. GS 3, S. 38f.).

597. Adorno hat diese Problematik mehrfach behandelt, vgl. zum Kontext der Kollegstunde namentlich seine letzte Auseinandersetzung in *Zu Subjekt und Objekt* (GS 10-2, S. 757f.).

598. Der Begriff des genetischen Sinnesimplikats bezieht sich auf Husserls Konzeption der Sinnesgenesis, die sich in der späten Logik des Phänomenologen formuliert findet. Enthusiastisch hatte Adorno sie im Husserlmanuskript hervorgehoben, in einer Passage (vgl. GS 20-1, S. 92), die so in die *Metakritik* eingegangen ist: »Die Enthüllung der Sinnesgenesis der Urteile besagt genauer gesprochen, so viel wie Aufwicklung der im offensichtlich zutage getretenen Sinn implizierten und ihm wesensmäßig zugehörigen Sinnesmomente. Die Urteile als fertige Produkte einer ›Konstitution‹ oder ›Genesis‹ können und müssen nach dieser befragt werden. Es ist eben die Wesenseigenheit solcher Produkte, daß sie Sinne sind, die als Sinnesimplikat ihrer Genesis eine Art Historizität in sich tragen; daß in ihnen stufenweise Sinn auf ursprünglichen Sinn und die zugehörige noematische Intentionalität zurückweist; daß man also jedes Sinngebilde



nach seiner ihm wesensmäßigen Sinnesgeschichte befragen kann.« 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, während sie bei den klassischen Idealisten einer vorgedachten – eben »systematischen« – Auffassung vom Geiste zugehört, welche die Dingwelt einbegreift, ohne anders denn im dialektischen Durchgang den Stand der eigenen Welt als einen von Verdinglichung zu erkennen und dieser Erkenntnis durch die Methode Ausdruck zu geben. Husserl jedoch, der Detailforscher und umgeschlagene Positivist, insistiert solange vorm starren, fremden Gegenstand der Erkenntnis, bis dieser unter dem medusenhaften Blick nachgibt. Das Ding, als identischer Gegenstand des Urteils, öffnet sich und präsentiert für einen Augenblick, was seine Starrheit verbergen soll: den geschichtlichen Vollzug. [...] Mit der Entdeckung der Genesis als »Sinnesimplikat« erreicht sie [scil. die Phänomenologie] einmalig ihr Extrem. (GS 5, S. 218f.; Zitat im Zitat: Husserl, Formale und transzendente Logik, a. a. O. [s. Anm. 174], S. 184) Vgl. ebenso im Zusammenhang mit dem Problem von Genesis und Geltung GS 5, S. 140f. (s. auch oben, Anm. 500). – Verwiesen sei ebenfalls auf eine unmittelbar die Thematik der Vorlesung berührende Stelle in der *Negativen Dialektik* (GS 6, S. 184f.).

599. Zu der Schrift von Haas s. oben, S. 146 und Anm. 183; s. ebenfalls S. 131.

600. Vgl. die Darstellungen in der *Dialektik der Aufklärung* (etwa am Anfang der Sirenen-Passage, GS 3, S. 49f.)

## 26. VORLESUNG

601. S. oben, Anm. 580.

602. »Kritik der politischen Ökonomie« lautet der Untertitel des Marxschen Hauptwerks. Adorno bezieht sich auf den Ökonomen und Historiker Henryk Grossmann (1881–1950), der in seinem Buch »Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems (Zugleich eine Krisentheorie)« (Leipzig 1929

[= Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M., hrsg. von Carl Grünberg, Bd. I]) betont hatte: »Zu jeder vereinfachenden Voraussetzung gehört eine *nachträgliche Korrektur*, welche die zunächst vernachlässigten Elemente der realen Wirklichkeit nachträglich berücksichtigt, wodurch die ganze Untersuchung stufenweise an die komplizierte konkrete Erscheinungswelt näher gerückt und in Übereinstimmung mit ihr gebracht wird.« (S. VI f.)

603. Unter dem Titel »Wie das kleine Moritzchen sich das Dichten denkt« wurde in den zwanziger Jahren eine Anekdote abgedruckt: »Zu dem österreichischen Dichter E. A. Rheinhardt kam aufgeregt ein Kriegskamerad: ›Also schau, für dich hab' ich einen Stoff, so etwas gibt es nicht zum zweiten Mal! Großartig! Daraus mußt du einen Roman machen! Denke dir, Oberst Chrapowskis Frau hat ein Verhältnis mit seinem Adjutanten, und er weiß von nix!« (in: Jugend Wintersport, München 1927, Nr. 3, S. 68; möglicherweise zirkulierte die Geschichte auch anderswo). Vgl. auch die Passage über Neugier und Antisemitismus in der posthum publizierten Fortsetzung des Kulturindustrie-Kapitels der *Dialektik der Aufklärung* (vgl. *Das Schema der Massenkultur*, GS 3, S. 322).

604. Vgl. das Kapitel »Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung« (A 98–A 100) sowie die einleitenden Bemerkungen A 97, letzter Absatz. – Die Hauptstelle lautet: »Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede: denn *als in einem Augenblick enthalten*, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde, (wie etwa in der Vorstellung des Raumes) so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die *Synthesis der Apprehension* nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar *in einer Vorstellung* enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann.« (A 99) – Auf diese Darlegung folgen die Kapitel »Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung« und »Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe«; die drei Synthesen zusammen bilden nach Adorno die *Formenhierar-*

chie der Akte, in welcher für Kant die synthetische Einheit recht eigentlich besteht (Zur Philosophie Husserls, GS 20·1, S. 75).

605. S. oben, S. 298. Erörterungen zum Apprehensionskapitel finden sich ebenfalls in der Kantvorlesung (vgl. NaS IV·4, S. 153–155) und in der *Philosophischen Terminologie* (vgl. NaS IV·9, S. 467f.).

606. Der Titel des vierten Hauptstücks dieser 1786 erschienenen Arbeit lautet »Metaphysische Anfangsgründe der Phänomenologie« (vgl. Werke, Bd. V, S. 122–135, vgl. S. 22 [Vorrede]). Freilich war das Wort »Phänomenologie« nicht von Kant, sondern von dem Physiker, Mathematiker, Logiker und Philosophen Johann Heinrich Lambert (1728–1777) geprägt worden, der in einer 1762 skizzierten Übersicht der Wissenschaften (»Notanda«) als ihren letzten Zweig vermerkt hatte: »Phaenomenologia oder optica transcendentalis die Lehre des Scheins. Was in Einbildung wahr ist etc. u. wie ferne die Wahrheit durch die Verstellung ihre Gestalt ändern kann etc.« (Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. Aus dem Manuskript hrsg. K. Bopp, Berlin 1918, S. 28 [§ 88]) In seiner zwei Jahre später erschienenen erkenntnistheoretischen Arbeit »Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein« behandelt der Autor im abschließenden, »Phänomenologie oder Lehre von dem Schein« betitelten Teil die Frage: »Ob sich der Verstand durch den Schein blenden lasse, ohne immer zu dem Wahren durchdringen zu können?« (Vorrede [S. III]) Das Buch ist für Kant – der mit Lambert in engem brieflichen Kontakt stand und ihm seine »Kritik« hatte widmen wollen – von erheblicher Bedeutung gewesen.

607. Konjiziert für »vollzogen«.

608. »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe« (vgl. B 176–187). Die Kantische Konzeption des Schematismus ist von den Vertretern der kritischen Theorie der Gesellschaft ins Zentrum gerückt worden.

609. Vgl. B 177f., B 184f.

610. Vgl. B 180f.

611. S. oben, S. 135 f. u. S. 174. Vgl. in der *Negativen Dialektik* die Fußnote über die Mehrsinnigkeit des Wortes Identität (GS 6, 145 f.).

612. Vgl. die Stelle bei Kant, die Adorno in der *Philosophischen Terminologie* eine *sehr großartige* genannt hat: »Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte alle Teile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. [...] Auf diese sukzessive Synthesis der produktiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Gestalten, gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) [...].« (B 203 f., vgl. NaS IV·9, S. 487 u. ebd., Anm. 400) Oder – in der zweiten Auflage der »Kritik« im Vorgriff auf die Behandlung des Schematismus: »Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raums gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen [...].« (B 154)

613. S. über den Mathematiklehrer ebenfalls oben, S. 181.

614. Vgl. etwa die folgende Passage: »Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet.« (B 103) Oder den ersten Paragraphen der B-Deduktion: »[...] so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, [...] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben [...].« (B 130). Vgl. NaS IV·4, S. 154 f.

615. Vgl. besonders die Formulierungen in den Ergänzungen zu »Die Welt als Wille und Vorstellung« (A. Schopenhauer, Werke, a. a. O. [s. Anm. 144], Bd. 3, S. 162 [Kap. 15]).

616. S. auch oben, S. 315. – Dieser Gedanke ist dann in die zweite Hegelstudie aufgenommen worden: *Der Prozeß zwischen Kant und Hegel, in dem dessen schlagende Beweisführung das letzte Wort hatte, ist nicht zu Ende; vielleicht weil das Schlagende, die Vormacht der logischen Stringenz selber, gegenüber den Kantischen Brüchen die Unwahrheit ist.* (Erfahrungsgehalt, GS 5, S. 323, vgl. auch 259) In der *Negativen Dialektik* spricht Adorno von *Kants Rechtsanspruch gegen Hegel* (GS 6, 145).

617. S. oben, S. 309 u. Anm. 442–444.

618. S. oben, S. 277 u. Anm. 391.

619. S. auch oben, S. 287.

620. Konjiziert für »Mittelbaren«.

621. S. oben, S. 358 u. Anm. 533. Weitergeführt hat Adorno diese Einsicht in der *Negativen Dialektik* im Abschnitt *Vermittlung durch Objektivität* (vgl. GS 6, S. 173 f.).

622. Vgl. die Kantischen Begriffe: Widerstreit, Antinomik, Antithetik; ebenso ist die Beweisart in der Antinomik apagogisch.

623. Zu Klaus Reich s. oben, S. 66 u. S. 286 (Anm. 409) u. die Kantvorlesung (vgl. NaS IV.4, S. 125); zu Julius Ebbinghaus vgl. ebd. sowie die *Probleme der Moralphilosophie* (NaS IV.10, S. 163) einschließlich der Anmerkungen der jeweiligen Herausgeber.

624. So B 85 f., B 170, B 349.

625. Aristoteles, *De sophisticis elenchis* (Sophistische Widerlegungen), traditionellerweise betrachtet als sechster und letzter Teil des *Organons*.

626. S. oben, S. 265 u. Anm. 369 sowie S. 293.

627. Vgl. B 353–355, vgl. B 397 und B 449 f. – Durch diese Notwendigkeit unterscheidet sich die von Kant gemeinte Dialektik von der durch willkürliche Probleme angetriebenen Sophistik (vgl. B 354, B 449), zu der sie sich gleichwohl rechnet (vgl. B 86, B 88). »Die dialek-

tischen Vernunftschlüsse sind daher Sophistifikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und öffnet, niemals völlig los werden kann.« (B 397)

628. In der Einleitung der transzendentalen Dialektik: »Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieser obersten Erkenntniskraft eine Erklärung geben soll, so finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es gibt von ihr, wie von dem Verstande, einen bloß formalen, d.i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt.« (B 355)

629. Vgl. »B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft« (B 359–362).

630. Vgl. »C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft« (B 362–366).

631. Vgl. B 449.

632. »Mein Kind, wenn dich die bösen Buben locken, so folge nicht« (Die Sprüche Salomos 1,10). – Vgl. den Titel des achten Aphorismus *Wenn dich die bösen Buben locken* der *Minima Moralia* (GS 4, S. 30).

633. In den Abschnitten »Von den transzendentalen Ideen« und »System der transzendentalen Ideen« (vgl. B 377–396). Im Nachfolgenden behandelt Adorno Kants Kritik der Seelenlehre und der Kosmologie; die bei Kant anschließende Kritik der Theologie im Hauptstück über »Das Ideal der reinen Vernunft« (vgl. B 595–670) hatte Adorno in der ersten Hälfte der Vorlesung bei der Besprechung des Verhältnisses von Logik und Erkenntnistheorie gestreift (s. S. 95–98 zum ontologischen Gottesbeweis).

634. »Von den Paralogismen der reinen Vernunft« (vgl. A 341–405, B 399–432). Eine Untersuchung dieses Kapitels stellt den ersten

Schwerpunkt von Adornos Habilitationsschrift *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* dar (vgl. GS 1, S. 158–178).

635. Vgl. B 404.

636. Vgl. B 405f.

637. Am Schluß der generellen Argumentation in der ersten Auflage. Nach Kant handelt es sich um »eingebildete Wissenschaft, sowohl in Ansehung dessen, der bejahend, als dessen, der verneinend behauptet« (A 395).

638. Als »das einheimische Reich der Wahrheit« stellt sich in Hegels »Phänomenologie des Geistes« das Selbstbewußtsein dar: »Mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten.« (Hegel, Werke, Bd. 3, S. 138)

#### STICHWORTE ZU DEN VORLESUNGEN

639. »Tout pour moi devient allégorie«, im zweiten Teil von Baudelaires Gedicht »Le Cygne«: »Paris change! mais rien dans ma mélancolie / N'a bougé! palais neufs, échafaudages, blocs, / Vieux faubourgs, tout pour moi devient allégorie, / Et mes chers souvenirs sont plus lourds que des rocs.« (Les Fleurs du Mal, in: Charles Baudelaire, Œuvres complètes. Texte établi et annoté par Y.-G. Le Dantec. Édition révisée, complétée et présentée par Claude Pichois, Paris 1961, S. 82 [Tableaux Parisiens]) Die Worte sind von Benjamin im »Passagen-Werk« als Motto zitiert worden (vgl. a. a. O. [s. Anm. 105], S. 54).

640. Damit ist vermutlich ein Satz gemeint, der sich in der von Adorno benutzten Ausgabe der »Kritik der reinen Vernunft« (hrsg. von Theodor Valentiner, Leipzig 1901, S. 196 [B 195]) auf der siebten Seite der Präambeln des »Systems der Grundsätze« antreffen läßt: »Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von

Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinen Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mit- hin auch nicht zur transzendentalen und notwendigen Einheit der Apperzeption, zusammen schicken würden.«

641. Vgl. H. Cornelius, Kommentar, a. a. O. (s. Anm. 438), S. 37.

642. Die Seitenangaben in dieser Notizgruppe beziehen sich auf: E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, Bd. II, a. a. O. [s. oben Anm. 254]. – Nach Cassirers Darstellung auf S. 684 wird die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand in der »Kritik der reinen Vernunft« vom »Begriff der Synthesis« behoben: »Die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit, wie die Begriffe des reinen Verstandes bilden nur verschiedenartige Entfaltungen und Ausprägungen der Grundform der synthetischen Einheitsfunktion.«

643. Cassirer zitiert auf S. 695 die erste Fußnote aus § 26 der »Transzendentalen Deduktion« (B 160f.)

644. Auf S. 687 hatte Cassirer hervorgehoben: »Der Raum und die Zeit müssen somit aus Gegenständen, die erkannt werden sollen, in Funktionen verwandelt werden, mit denen und kraft deren wir erkennen.«



# Editorische Nachbemerkung



Die Vorlesung über Erkenntnistheorie vom Wintersemester 1957/58 ist die einzige, die Adorno explizit zu diesem Thema hielt. Sie leitet in die erkenntnistheoretische Thematik ein, stellt Kants Vernunftkritik als komplexen Problemzusammenhang dar und entfaltet Motive der eigenen, Letztbegründungen abholden Dialektik, die Adorno später die »negative« nannte. Das innere Band seiner Darstellung ist die immer präsente Wachsamkeit vor der Gefahr einer Konsequenzlogik, die bei aller Sicherheit versprechenden Form der Erkenntnis stets auf Kosten der Sache gehe. Diese Wachsamkeit ist es auch, die er den Hörerinnen und Hörern seiner Vorlesung ans Herz legen möchte.

In der *Absicht, eine möglichst reiche Vorstellung von dem Inhalt und der Problematik der Erkenntnistheorie zu geben*, untersucht Adorno zunächst, welche Bewandnis es mit ihr als Selbstreflexion der Erkenntnis, die der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis gelten soll, in ihrem Verhältnis zur Erkenntnis in den Einzelwissenschaften hat. Licht fällt dabei auch auf die ihr benachbarten Disziplinen Logik, Psychologie und Metaphysik – Bereiche, auf die sich Erkenntnistheorie ebenso sehr beziehen, wie sie sie kritisieren muß. Die vorbereitende topologische Übersicht leitet mittels einer Darstellung der Begriffe der Immanenz und der Transzendenz über zu einer Interpretation des Gebiets der Erkenntnistheorie als eines *Niemandslandes* zwischen den Disziplinen.

Das Zentrum der Vorlesung ist die Kritik der »prima philosophia«, wie Adorno sie in seinem 1956 erschienenen Buch *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* entwickelt hatte. Sie basiert auf der in der Oxford-Emigration entfalteten These, die Begriffe der ersten Philosophie seien durch den ihnen zugrundeliegenden »vergessenen« Akt der Abstraktion problematische, *aporetische* Begriffe. An diesem Knotenpunkt seines Denkens verbindet Adorno die Hegelsche Kritik der Reflexionsphilosophie mit dem Bewußtsein vom, wie es die Benjaminsche Bestimmung des Schicksals sagt, *Schuldzusammenhang des Lebendigen*.

Wesentlicher Bezugspunkt der Vorlesung ist die »Kritik der reinen Vernunft«. In ihr, so Adorno, macht Kant den Versuch, nach dem Zerfall der Ontologie die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis durch Rückbesinnung auf die Subjektivität zu retten. Von dieser geschichtsphilosophischen Pointierung aus führt er die Zuhörer, respektive Leserinnen und Leser, anhand der Analyse einer Reihe von Begriffen, unter ihnen besonders der des Dinges und des Ichs,

in die diffizile, aporetische Struktur der Sphäre des Transzendentalen, des Kantischen *Niemandslandes* im buchstäblich utopischen Sinn des Wortes. So kommt in dieser Vorlesung durch die minutiöse Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft« und der Aufdeckung ihrer notwendigen Widersprüche *das Prinzip der Dialektik* reiner zur Darstellung als in der Philosophie Hegels.

Eine Transkription der Vorlesung war unter dem Titel »Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie« wenige Jahre nach Adornos Tod als Raubdruck verbreitet worden (Junius-Drucke, Frankfurt a. M. 1973).

Die Anmerkungen sind, dem zentralen Charakter der Thematik der Vorlesung entsprechend, eher umfangreicher ausgefallen, als es vielleicht notwendig erscheinen mag. Indem ich den in Adornos Vorlesungen, aber auch in seinen Schriften auftauchenden philosophischen Quellen seiner Studienzeit etwas genauer, manchmal bis in einzelne Formulierungen hinein, nachgehe, möchte ich zeigen, wie sehr diese frühen philosophischen Erfahrungen ihn nie verlassen haben, und zugleich demonstrieren, wie sehr sein Denken sie radikalisierte und transformierte.

Herzlich danken möchte ich Christoph Gödde, Michael Schwarz und Henri Lonitz, der nicht nur die Entzifferung der Stichworte und Entwürfe besorgte, sondern auch zahlreiche Hinweise und Hilfestellungen gegeben hat. Posthum danke ich zärtlich Jana Danielova.

# Register



Das Personenregister erschließt den Text der Vorlesung, Adornos Stichworte und die Anmerkungen. Indirekte Erwähnungen sind ohne besondere Kennzeichnung aufgenommen worden. Kursiv gesetzte Seitenzahlen verweisen auf die Erwähnungen in den Anmerkungen.

- Adam, Charles 478  
 Adickes, Erich 505  
 Adler, Alfred 490  
 Adorno, Gretel 449  
 Albertus Magnus 513  
 Alt, Peter-André 478  
 Anaxagoras 510  
 Anselm von Canterbury 473, 513, 557  
 Apelt, Otto 463, 470  
 Aristoteles 49, 111, 159f., 200, 227, 286, 353, 404, 427, 451f., 461, 463, 466, 473, 476, 496f., 502, 519, 550, 561f., 563f., 581  
 Aron, Betty 471  
 Auvergne, Guillaume d' 513  
 Avicenna 513  
  
 Bacon, Francis 226, 434, 518f.  
 Barth, Hans 344, 559f.  
 Baudelaire, Charles 160f., 431, 457, 490, 583  
 Baumgarten, Alexander Gottlieb 536  
 Beckett, Samuel 479  
 Beethoven, Ludwig van 233, 521, 566  
 Benjamin, Walter 87f., 425, 457f., 472, 477, 479, 490, 516, 559, 566f., 583  
 Berg, Alban 449, 504  
 Bergson, Henri 41f., 45, 61, 154, 319, 417, 459-461, 494, 542, 552  
 Berkeley, George 100, 183f., 270, 301, 504, 545f.  
 Bizet, Georges 375, 571  
 Blumenbach, Johann Friedrich 84, 470  
 Bobka, Nico 452, 456  
 Bohne, Friedrich 553  
 Bonitz, Hermann 451  
 Bopp, Karl 579  
 Born, Max 389, 575  
 Braunstein, Dirk 450, 452, 456, 519, 561  
 Brecht, Bertolt 557  
 Bretschneider, Kraft 461, 497  
 Bridgman, Percy Williams 471  
 Brouwer, Luitzen Egbert Jan 501f.  
 Buchenau, Artur 526, 532  
 Buck-Morss, Susan 449  
 Bultmann, Rudolf 461f.  
 Busch, Wilhelm 322, 553  
  
 Carnap, Rudolf 503  
 Carvallo, Héctor 451  
 Cassirer, Ernst 54, 194, 385, 389, 444, 464, 508f., 514, 526, 574f., 584  
 Cervantes Saavedra, Miguel de 112  
 Chillingworth, William 571  
 Claparède, Édouard 451  
 Clarke, Samuel 570  
 Cohen, Hermann 217, 220, 309, 453, 515f., 521, 528, 540f., 547f., 569  
 Colli, Giorgio 468  
 Comte, Auguste 167, 427, 499f.  
 Coolidge, Calvin 203, 511

- Cornelius, Hans 122, 442, 467f.,  
474f., 481, 483, 486-488, 490, 492,  
501, 528f., 535, 538-540, 543, 547,  
549, 553, 562, 570, 584
- Crabus, Heinrich 484
- Dantec, Yves-Gérard Le 583
- Defoe, Daniel 355, 564
- Descartes, René 45, 56, 96, 111-  
116, 121, 193, 244, 253, 264,  
268, 277, 473, 477-480, 485, 498,  
525f.
- Deussen, Paul 481
- Diderot, Denis 495
- Diels, Hermann 462, 497
- Dilthey, Wilhelm 453
- Diogenes (von Sinope) 85, 470
- Diogenes Laertius 470
- Drill, Robert 575
- Dubiel, Helmut 527
- Durkheim, Émile 154, 392 f.,  
440, 494, 506, 576
- Ebbinghaus, Julius 404, 581
- Ehrenfels, Christian von 488
- Eigler, Günther 460
- Einstein, Albert 53 f., 389, 464,  
575
- Eisler, Rudolf 476, 479
- Engels, Friedrich 552
- Erikson, Erik Homburger 490
- Fechner, Gustav Theodor 477
- Fenichel, Otto 451, 493
- Ferenczi, Sándor 491
- Ferrari, Massimo 575
- Fichte, Immanuel Hermann 452
- Fichte, Johann Gottlieb 17, 31,  
103, 199, 228, 242 f., 246, 256,  
283, 295, 310, 315 f., 328, 367,  
452f., 475, 481, 529, 544, 549,  
551, 555f.
- Flowerman, Samuel 471
- Forman, Paul 575
- Frege, Gottlob 176, 451, 501
- Frenkel-Brunswik, Else 471
- Freud, Anna 483
- Freud, Sigmund 124, 143-145,  
148, 451, 457, 483, 486, 490,  
492f., 558
- Friedländer, Paul 482
- Frings, Manfred 486
- Fromm, Erich 490
- Garniron, Pierre 480
- Gebhardt, Carl 480
- Gelb, Adhémar 136, 488
- George, Stefan 566
- Geulincx, Arnold 115 f., 479
- Gide, André 225, 517f.
- Gigon, Olof 564
- Glockner, Hermann 469f.
- Gödde, Christoph 450, 497, 541,  
562
- Goethe, Johann Wolfgang von  
55 f., 61, 464f., 472, 495, 555f.
- Grassi, Ernesto 451
- Groß, Felix 469
- Grossmann, Henryk 577f.
- Gruber, Johann Gottfried 470
- Grünberg, Carl 578
- Guardini, Romano 166, 499
- Haag, Karl Heinz 462, 472
- Haas, Wilhelm 146, 394, 490-492,  
577
- Hahn, Hans 503
- Halévy, Ludovic 375, 571f.
- Hamann, Johann Georg 455
- Hamilton, William 482
- Harms, Friedrich 547
- Hartmann, Heinz 451
- Hartmann, Nicolai 462, 495f.
- Hecht, Werner 557



- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
 15 f., 31, 55-57, 62, 64, 73, 78,  
 82-86, 93, 96, 103-105, 111,  
 125 f., 139, 156, 158 f., 171,  
 184, 191 f., 199, 204-211,  
 214 f., 218, 224, 228, 240-242,  
 246, 250, 265 f., 295, 314 f.,  
 318, 326, 335-337, 344, 348,  
 358 f., 402-404, 415, 421 f.,  
 424, 427 f., 430, 432, 436, 449-  
 453, 456, 465, 468-470, 474-478,  
 480 f., 483, 486, 489, 495 f., 500 f.,  
 506, 509, 511-513, 517, 519 f.,  
 523 f., 526, 531, 533, 537, 542,  
 544 f., 551 f., 555, 557-561, 565 f.,  
 569, 577, 581, 583  
 Differenz des Fichteschen und  
 Schellingschen Systems der  
 Philosophie 477, 589, 512  
 Enzyklopädie der philosophi-  
 schen Wissenschaften 265,  
 496, 512, 531, 533, 537, 551 f.,  
 565 f.  
 Grundlinien der Philosophie  
 des Rechts 559  
 Phänomenologie des Geistes  
 31, 103, 184, 218, 224, 337,  
 456, 465, 469, 475-477, 483,  
 495, 500, 512 f., 517, 519 f.,  
 544 f., 559, 561, 583  
 Systemfragment von 1800 512  
 ›Theologische Jugendschriften‹  
 111, 477  
 Vorlesungen über die Geschich-  
 te der Philosophie 468, 478,  
 480  
 Wissenschaft der Logik 64, 82-  
 86, 96, 192, 204, 402, 451 f.,  
 465, 469 f., 474, 496, 506 f., 511,  
 513, 524, 527, 577  
 Heidegger, Martin 57, 71, 160,  
 182, 205, 252 f., 317, 349 f., 462,  
 480, 496 f., 512-514, 528, 545, 551,  
 561 f.  
 Heine, Heinrich 526  
 Helvétius, Claude Adrien 248,  
 526 f.  
 Herakleitos 550, 568  
 Herder, Johann Gottfried 455  
 Hermann, Imre 491  
 Hertz Levinson, Maria 471  
 Heymans, Gerard 482  
 Hilbert, David 176 f., 502  
 Hinske, Norbert 570 f.  
 Höfler, Alois 482  
 Hönigswald, Richard 575  
 Hofmannsthal, Hugo von 566  
 Homer 249, 309, 527, 563  
 Hoover, Herbert 564  
 Horkheimer, Max 342, 449, 452,  
 456, 459, 462, 468 f., 471, 488,  
 492, 494, 518, 521, 534, 540-542,  
 550, 552, 557, 560, 562, 564, 576  
 Horney, Karen 490  
 Hübscher, Arthur 481  
 Hume, David 33, 100, 185, 203,  
 263, 269 f., 279 f., 304, 307 f.,  
 312, 389, 409, 456, 506, 531,  
 534 f., 539, 546  
 Husserl, Edmund 45, 68 f., 71,  
 123-125, 131 f., 140, 163, 352,  
 419, 423, 426, 451 f., 461, 466,  
 478, 481 f., 485-487, 489, 491, 498,  
 501-503, 506, 514 f., 525, 531,  
 552 f., 559, 562, 572, 576 f., 579  
 Jacobi, Friedrich Heinrich 480,  
 547  
 Jaeschke, Walter 480  
 Jaspers, Karl 151, 493 f., 514  
 Jelles, Jarig 480  
 Jesus von Nazareth 233, 329, 556  
 Johannes [Apostel] 521  
 Jung, Carl Gustav 148, 493, 498

- Kafka, Franz 458
- Kant, Immanuel 15, 19, 22, 31, 45, 52-54, 56 f., 65 f., 69, 73 f., 78-83, 85, 88, 92, 96-98, 102-104, 116-118, 125 f., 130 f., 136 f., 140, 146, 159, 161, 169-172, 178-181, 183 f., 196-201, 204, 209, 215, 218-220, 223, 226, 231-239, 241-317, 322-338, 345, 358 f., 362-393, 395-411, 415 f., 419-421, 424, 428 f., 431, 434-440, 442-446, 449 f., 452-456, 460, 463 f., 468 f., 474 f., 481, 483, 485, 492, 501, 503-505, 507-510, 512, 514-517, 520, 522-525, 527-533, 535-552, 554-557, 561 f., 566-575, 577-584
- De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 386, 570 f.
- Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre 549
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 257, 529 f., 536
- Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 254, 529
- Kritik der praktischen Vernunft 103, 198, 260-262, 289, 421, 475, 510, 530 f., 556
- Kritik der reinen Vernunft 15, 19 f., 22 f., 25, 52-54, 66, 78-83, 88, 96-98, 102-104, 116-118, 136 f., 146, 159, 161, 169 f., 178-181, 196-201, 215, 219 f., 223, 226, 231-233, 235-239, 243-261, 263-317, 322-338, 345, 358 f., 362-393, 395-411, 415 f., 419-421, 424, 428 f., 431, 434-440, 442-446, 449, 452 f., 456, 463 f., 469, 474, 485, 501, 503-505, 507-510, 515 f., 520, 522, 527, 529 f., 532 f., 535-538, 540-545, 547 f., 550, 552, 557, 569-574, 578-584
- Kritik der Urteilskraft 262, 289
- Metaphysik (Handschriftlicher Nachlaß) 505, 533
- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 398, 579
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können 103, 475, 504, 531, 546
- Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? 485
- Zum ewigen Frieden 254, 529
- Katz, David 484
- Keller, Gottfried 567
- Kierkegaard, Søren 230, 519
- Kleist, Heinrich von 244, 524 f.
- Köhler, Wolfgang 136
- Koffka, Kurt 484
- Kogon, Eugen 468
- Kracauer, Siegfried 461, 549, 575
- Kranz, Walther 462, 497
- Kris, Ernst 451
- Kriszat, Georg 473
- Kroner, Richard 508 f., 523, 551
- Krüger, Gerhard 560
- Kurth, Ernst 492

- Lambert, Johann Heinrich 579  
 Lauschke, Marion 575  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 56,  
     96, 116, 250, 263, 267, 309f.,  
     314, 392, 474, 478-480, 485, 497,  
     526, 531-534, 548, 570, 576  
 Lessing, Gotthold Ephraim 478  
 Levinson, Daniel J. 471  
 Lévy-Bruhl, Lucien 124f., 482,  
     498  
 Lewin, Kurt 451  
 Lichtenberg, Georg Christoph  
     360, 567  
 Liebrucks, Bruno 560  
 Lindemann, F. 503  
 Lindemann, L. 503  
 Locke, John 100, 183, 203, 248,  
     267f., 270, 434, 456, 475, 511,  
     526, 534  
 Löwenthal, Leo 526f.  
 Lohner, Edgar 554  
 Lonitz, Henri 450, 458, 479, 541,  
     562, 580  
 Lukács, Georg 477, 528  
  
 Maas, Harro 564  
 Mach, Ernst 100, 185f., 389, 488,  
     505f., 539  
 Mahler, Gustav 449  
 Maimon, Salomon 310, 517, 523,  
     549  
 Maistre, Joseph de 192, 507  
 Malebranche, Nicolas 115, 458,  
     479  
 Mangold, Werner 351, 563  
 Mann, Otto 478  
 Mannheim, Karl 392, 455, 558  
 Marcus, Ernst 575  
 Marcuse, Herbert 513  
 Marsch, Wolf-Dieter 527  
 Marx, Karl 111, 396, 461, 469,  
     476f., 524, 551f., 560, 564, 577  
  
 Matthäus [Apostel] 556  
 Mauss, Marcel 576  
 Meilhac, Henri 375, 571f.  
 Meinong, Alexius 482  
 Mellin, Georg Samuel Albert 522  
 Mendelssohn, Moses 478, 525  
 Mensching, Günther 462, 472, 557  
 Metzger, Wolfgang 484  
 Meyenn, Karl von 575  
 Michel, Karl Markus 450  
 Mill, John Stuart 482  
 Moldenhauer, Eva 450, 576  
 Montinari, Mazzino 468  
 Morgenstern, Oskar 564f.  
 Morrow, William 471  
  
 Natorp, Paul 217, 309, 325, 453,  
     460f., 508, 528, 554, 575  
 Neumann, John von 564f.  
 Newton, Isaac 56, 388, 560, 570  
 Nidditch, Peter H. 475  
 Nietzsche, Friedrich 56f., 73, 85,  
     166, 171, 360, 424, 457, 468,  
     470, 497-499, 567  
 Nikolaus von Kues 526  
 Nohl, Hermann 477  
  
 Oakes, Guy 454  
 Ortland, Eberhard 449, 527f.  
  
 Pareto, Vilfredo 346, 558, 560f.  
 Parmenides 47, 462, 550  
 Paulus [Apostel] 527  
 Peano, Giuseppe 176, 501  
 Péguy, Charles 494  
 Péguy, Marcel 494  
 Pfänder, Alexander 490f.  
 Piaget, Jean 451  
 Pichois, Claude 583  
 Platon 20, 44f., 47-50, 65, 85,  
     98, 135, 165, 183, 233, 252,  
     363, 423, 432, 434f., 452, 460f.,

- 463, 466f., 499, 510, 515, 521, 528,  
550, 568
- Plessner, Helmuth 215, 513
- Poincaré, Henri 179, 503
- Popper, Karl Raimund 456
- Portmann, Adolf 473
- Promies, Wolfgang 567
- Proust, Marcel 29f., 156, 455f.,  
460, 494, 552
- Rammstedt, Otthein 454
- Rapaport, David 12, 451
- Rechel-Mertens, Eva 455
- Reich, Klaus 404, 542, 581
- Reichert, Klaus 450
- Reik, Theodor 35f., 457
- Reinhold, Karl 463
- Reinhold, Karl Leonhard 549
- Rheinhardt, Emil Alphons 578
- Rickert, Heinrich 290, 458f., 508,  
537, 542f.
- Riemann, Georg Friedrich Bern-  
hard 179
- Rink, Friedrich Theodor 485
- Röttges, Kurt 454
- Rolfes, Eugen 466, 519, 562
- Roscelin de Compiègne 557
- Russell, Bertrand 68, 466, 503,  
517
- Saint-Simon, Claude Henri com-  
te de Rouvroy 167, 427, 499f.
- Salomon [Prediger] 164, 498
- Sanford, R. Nevitt 471
- Scheler, Maria 458, 491
- Scheler, Max 36, 71, 133, 146,  
217, 392, 458, 478, 485f., 491,  
504, 514, 558
- Schelling, Friedrich Wilhelm Jo-  
seph 242, 453, 495
- Schering, Emil 504
- Schiller, Friedrich 233, 521
- Schlegel, August Wilhelm 553f.
- Schleiermacher, Friedrich 460
- Schlick, Moritz 18, 452, 517, 520,  
575
- Schmid Noerr, Gunzelin 456,  
468, 488, 521
- Schmidt, Alfred 456, 494, 534
- Schmidt, Raymund 539
- Schmitt, Franciscus Salesius 473
- Schmitz, Georg 479
- Schönberg, Arnold 524, 556
- Scholem, Gershom 457, 537
- Scholz, Heinrich 502
- Schopenhauer, Arthur 119, 242,  
362f., 378, 390, 401, 481, 567-  
569, 575, 580
- Schopf, Wolfgang 549
- Schröder, Thomas 450, 523, 581
- Schultz, Klaus 449
- Schulze, Gottlob Ernst 573f.
- Schwarz, Michael 450
- Schweppenhäuser, Hermann 457,  
472, 479, 555
- Segner, Johann Andreas 503
- Selby-Bigge, Lewis Amherst 506
- Sembdner, Helmut 525
- Sigwart, Christoph 482, 487
- Simmel, Georg 23, 454f., 537
- Spinoza, Baruch de 76, 114f.,  
119, 290, 434, 468, 478, 480,  
526, 568
- Stadler, Michael 484
- Staudacher, Peter 460
- Stern, Jakob 478
- Stöltzner, Michael 503
- Strasser, Stephan 485
- Strindberg, August 504
- Sturmfels, Wilhelm 237f., 523
- Theophrastos 550
- Thomas von Aquin 476, 509, 513,  
571

- Tiedemann, Rolf 449f., 452, 457,  
 461f., 472, 479, 489, 514, 523,  
 525, 542, 545f., 559, 561, 575,  
 581  
 Tillich, Paul 202, 510f., 521, 527  
 Timmerman, Jens 522  
 Trunz, Erich 464  
 Tylor, Edward Burnett 498  
 Tzetzes, Johannes 461  
  
 Uebel, Thomas 503  
 Uexküll, Jakob von 94, 473  
  
 Valentiner, Theodor 583  
 Vera, Augusto 560  
 Voss, Johann Heinrich 527  
  
 Wagner, Richard 222, 449, 516f.  
 Weber, Max 459  
 Weischedel, Wilhelm 450  
 Wellmann, Eduard 451  
  
 Wertheimer, Max 136, 484, 488f.  
 Weyl, Hermann 502  
 Whitehead, Alfred North 466,  
 503  
 Wilamowitz-Moellendorff, Ul-  
 rich von 461  
 Wilhelm von Ockham 332, 495f.,  
 557  
 Wolf, Ursula 451  
 Wolff, Christian 250, 263, 386,  
 485, 536  
 Wolff, Kurt H. 455  
  
 Xenophanes (von Kolophon)  
 162, 497  
  
 Zeller, Eduard 460f., 514, 521  
 Zenge, Wilhelmine von 524  
 Ziegler, Klaus 513  
 Ziermann, Christoph 449, 519  
 Zwingmann, Charles 462



## Übersicht

- I. VORLESUNG 9  
Selbstreflexion der Erkenntnis 9 – Rechtsfragen 11 – Trennung von Form und Inhalt 14 – Neigung zum Apriorismus und Vorentscheidung für den Geist 16 – Erkenntnistheorie als Erkenntniskritik 18 – Konstitutionsproblematik 21 – »Metakritik« 24
2. VORLESUNG 26  
Erkenntnis ist nicht mit wissenschaftlicher Erkenntnis gleichzusetzen 26 – Kritik des Positivismus 30 – Zur Unterscheidung von Wissenschaft und Kunst 39 – Der Begriff der Intuition 41
3. VORLESUNG 43  
Unzulänglichkeit zweiwertiger Logik 43 – Erkenntnistheorie und Wissenschaft 44 – Der problematische Anspruch eines Ersten 45 – Philosophie kein Sonderbereich 46 – Religion und Metaphysik nicht indifferent gegenüber der Faktizität 50 – »Metaphysik als Wissenschaft« Thema der abendländischen Philosophie 52 – Folgen der Relativitätstheorie (I) und Quantentheorie 53 – »Taedium scientiae« in der Philosophie nach Kant 54
4. VORLESUNG 59  
Verhältnis zu den Wissenschaften 59 – Erkenntnistheorie als doppelte Bewegung 60 – *Abgrenzungen (I-III)*: (I) *Erkenntnistheorie und Logik*: Bedingungen gegenständlicher Erkenntnis gegenüber formalen Gesetzen des Denkens überhaupt 63 – Formalisierung der Erkenntnistheorie und Beziehung logischer Sätze auf »Etwas« 66 – Lösung des Konflikts zwischen Psychologie und Logik ist »raison d'être« 68 – Genesis und Geltung (I) 70 – Zum Begriff der Definition 72

## 5. VORLESUNG

75

Definitionen und ›verwaltete Welt‹ 75 – Kritik der Definition bei Kant, Hegel, Nietzsche 78 – Willkür der operationellen Definition 85 – Benjamins Definition vom ›Schicksal‹ als Beispiel einer wirklichen Definition 87 – Lehre vom Begriff und Dialektik des Allgemeinen und Besonderen 89

## 6. VORLESUNG

92

Nachtrag zur operationellen Definition 92 – Lehre vom Schluß: Problem des ontologischen Gottesbeweises 95 – (II) *Erkenntnistheorie und Psychologie* 99 – Kants Rekurs auf die Psychologie, ›Bewußtsein überhaupt‹ 101 – Kampf gegen den Psychologismus bei Fichte und Hegel 103 – Trennung von der Psychologie 104 – Dialektische Antwort auf das Psychologismus-Problem 107

## 7. VORLESUNG

109

Resümee; Kritik des Ausdrucks ›Grenzgebiet‹ 109 – Leib-Seele-Problem und Phänomen der Entfremdung 110 – Zum Begriff des Geistes; die Schwierigkeit erkenntnistheoretischer Begriffe 117 – Unredlichkeit des idealistischen Verfahrens 119 – Festhalten der vermittelten Momente als Unterschiedene 122

## 8. VORLESUNG

125

Resümee 125 – ›Einheit des persönlichen Bewußtseins‹ 125 – Hinweis auf die Mannigfaltigkeit des Bewußtseins: Kindheit, Triebleben 127 – Empirisches Bewußtsein ein ›Stück Welt‹ (I) 130 – Ich qua Vernunft keine ›Sphäre absoluter Ursprünge‹ 132 – Zeitliches Moment im Akt des Kolligierens 133 – ›Identität‹ als geschichtliche Kategorie und Satz der Identität als ›Forderung‹ 135 – Gestalttheorie 136 – Muß Erkenntnistheorie scheitern? 140



Resümee: Hinfälligkeit des Idealismus 142 – Das Problem des Unbewußten 142 – Die ›psychische Dingwelt‹ und der psychoanalytische Begriff des Komplexes 145 – Tatsachen des Bewußtseins kein Letztes und ›Ich‹ kein Festes 148 – Antagonistischer Charakter des Ich 150 – Erfahrungspotential des Individuums 151 – Gesellschaftlicher Grund des ›Rationalismustreits‹ 153 – ›Das Individuellste ist das Allgemeinste‹ 155

(III) *Erkenntnistheorie und Metaphysik*: Hegels These von der Identität von Metaphysik und Logik – 158 – Positive und negative Metaphysik 159 – Spannung zwischen Metaphysik und Welt der Erfahrung 161 – Metaphysik und Theologie 165 – Hinweis auf Comtes Dreistadientheorie 167 – Aporie aller Metaphysik 168 – Logische, erkenntnistheoretische und metaphysische Bedeutungen der Ausdrücke ›immanent‹ und ›transzendent‹ 170

Zusammenhang von logischer Immanenz und Bewußtseinsimmanenz 173 – ›Kritik der logischen Vernunft‹ 174 – Zeit als Bedingung der Arithmetik 178 – Anmerkung über die kindliche Erfahrung 181 – Erkenntnistheoretische und metaphysische Immanenz 183 – Vorrang des Bewußtseins als metaphysische Annahme 184 – Kritik des ›Mein‹ 185 – Priorität des Geistes als Voraussetzung der Erkenntnistheorie 188

Zum Problem der Äquivokation 190 – Hegels Darstellung der Reflexionsbegriffe 191 – Gegen Neologismen 192 – Ineinander von Subjekt und Objekt als Lösung des ›Erkenntnisproblems‹ 193 – Das Transzendente bei Kant ist die nach innen gewandte Transzendenz 196 – Sinn der Kopernikanischen Wende 198 – Metaphysisches Klima bei Kant

200 – Metaphysik keine Branche 201 – Vorrang des Subjekts  
unhaltbar 204

13. VORLESUNG 206

Differenz zu Hegel 206 – Kants »Block« und Hegels Rückkehr zur Identität von Denken und Sein 209 – Negative Dialektik keine Ontologie 211 – Begriffe als dialektische Anweisungen 213 – Aktualität der Erkenntnistheorie als kritische Philosophie 215 – Metaphysik und Erkenntnistheorie untrennbar 218

14. VORLESUNG 221

Geschichte des Denkens als Schuldzusammenhang 221 – Erkenntnistheoretische Begriffe sind aporetische Begriffe 222 – Nichtigkeit des Seienden bei Kant 224 – »Idol« des Nächsten im Vorrang des Subjekts 226 – Preis der subjektiven Wendung 229 – Kritik der Spiritualisierung der Theologie 233

15. VORLESUNG 235

Erkenntnistheorie als Niemandsland zwischen den Disziplinen; das Verhältnis zur Logik 235 – Voraussetzung der Gegenständlichkeit ὅσπερ ὁ πρότερον 236 – Abgrenzung von der Psychologie 239 – Spekulatives Denken 239 – Die nachkantischen Systeme 242 – Übergang zur »Kritik der reinen Vernunft« 243 – Grundintention des Kantischen Denkens 245

16. VORLESUNG 248

Rettung der Ontologie 248 – Dialektisches Moment 250 – Kants Verzicht auf Apologetik und die Verlegung der Ontologie in die Innerlichkeit 251 – Das Zutrauen der Vernunft die Welt in Ordnung zu bringen 253 – Das Ineinander geschichtlich realer und erkenntnistheoretischer Motive 255 – Preis der Verlagerung in die Innerlichkeit 256 – Aufklärung durch Kritik und Einheit der Vernunft 260

## 17. VORLESUNG

263

Selbstreflexion des Rationalismus und Problematik des sich selber kritisierenden Denkens 263 – Hegels ›Über-die-Grenzen-bereits-hinaus-Sein‹ 265 – Verschränkung rationalistischer und empiristischer Momente bei Kant 267 – Deduktion als Zentralproblem der Vernunftkritik 268 – Dualismus von Form und Inhalt 270 – Innerste Paradoxie 272 – Spontaneität (I) als Remedium oder Subjektivismus und Verdinglichung 273

## 18. VORLESUNG

276

Korrektur des Dualismus durch Lösung des Dingproblems 276 – ›Ich denke‹ als Punkt zwischen Psychologie und Logik 279 – Transzendente Deduktion verwiesen auf Psychologie 283 – Kategorien der Logik und Brüche innerhalb des Systems als Ausdruck 285

## 19. VORLESUNG

289

System bei Kant formal, nicht absolut 289 – ›Material überhaupt‹ im System der Grundsätze 291 – ›Überhaupt‹ als Indifferenzpunkt 292 – ›Quod mihi contigit‹: Kraftquelle der Architektur der ›Kritik‹ 293 – Kants mikrologischer Blick 295 – Der dualistische kausalmechanische Impuls 296 – Der vermittelnde dialektische Impuls 297 – Konvergenz mit dem naiven Realismus 299

## 20. VORLESUNG

302

Dualismus sowohl gelöst wie festgehalten 302 – Doppelte Version des ›Dinges‹, der ›Kausalität‹, des ›Ichs‹ 304 – Immanenter Dingbegriff 305 – Transzendenter Dingbegriff 307 – Kants Festhalten am Begriff des Dinges an sich 309 – Erläuterung anhand des Problems des ›Gegeben-Seins‹ 311 – Rest von Ähnlichkeit zwischen Bewußtsein und Sein 312 – Vermittlung bei Kant kein Letztes 313

Subjektivität als Spontaneität (II) 316 – Psychologische Wurzel der Trennung von Spontaneität und Rezeptivität 317 – Gegenbeispiele 318 – »Naturgeschichte« der Spontaneität als eines aporetischen Begriffs 322 – Ursprüngliche Apperzeption systemfremd 325 – Konsequenzen für das Konstitutionsproblem 326 – »Erdenrest« 327 – Experimentum crucis und Kritik aufgezwungener Alternativen 328 – Widersinn der unreflektierten Abstraktion 329

Allgemeinheit kein flatus vocis 332 – Bedeutung der Kantischen Einsicht in die Nicht-Identität 335 – Einzelsubjekt selber ein Abstraktum 336 – Logische Allgemeinheit und gesellschaftliche Produktion 338 – Kritik der Wissenssoziologie und Hinweis auf den »Zeitkern« der Wahrheit 340 – Kritische Theorie keine Ursprungsphilosophie 342 – Konfrontation der Gesellschaft mit ihrem Begriff 344

Nochmals zum Problem »Gesellschaft und Erkenntnis« 346 – Keine Umkehrung der Hierarchie 347 – Zum Gedanken eines »Ersten« im abendländischen Denken 349 – Kritik des Ausgangs von den Tatsachen »meines« Bewußtseins 350 – Einzelbewußtsein ein »Stück Welt« (II) 351 – Zur Robinsonade in der Erkenntnistheorie 353 – Weder allgemeines noch individuelles Sein ist ein Letztes 356 – Keine Hypothese der antithetischen Beziehung 356 – »Was überlebt, ist die bestimmte Negation« 358 – Kritik der Entgegensetzung Absolutismus und Relativismus 359

Transzendente Ästhetik 362 – Zum Begriff des äußeren und des inneren Sinns 365 – Moment der Zufälligkeit im Apriori 366 – Hinweis auf die Unvollständigkeit der Kantischen Analyse und die Gestalttheorie 368 – Zur Frage des

intellektiven Moments 369 – ›Außer-Uns‹ als das ›Sehfeld‹ 370 – Zur ersten Kantischen Hauptthese 372 – Raum ohne Räumliches denkbar, doch nicht vorstellbar 375 – Reflexion auf den abendländischen Gesetzesbegriff 376

## 25. VORLESUNG 378

Resümee 378 – Zur dritten Kantischen Hauptthese 379 – ›Reine Anschauung‹ und Paradoxie einer erfahrungsfreien Erfahrung 380 – Zur vierten Kantischen Hauptthese und deren Übernahme aus der »Dissertation« 384 – Objektiver Raum und objektive Zeit 387 – Kontroverse, veranlaßt von der Relativitätstheorie (II) 388 – Relativierung der Apriorität von Raum und Zeit 389 – Skepsis auch gegen die Logik 391 – Durkheims soziologische Ableitung von Raum und Zeit 392 – Genesis und Geltung (II) 393

## 26. VORLESUNG 395

Vermittlungsversuche in der »Kritik« 395 – ›Apprehension in der Anschauung‹ und ›Schematismus der Verstandesbegriffe‹ 396 – Kants Begriff der Synthesis in seiner Beziehung auf Identität und Nicht-Identität 400 – Zur Transzendentalen Dialektik 404 – Antinomien 405 – Logik des *Scheins* zugleich *Logik* des Scheins 407 – Paralogismuskritik als fortgeschrittene Kritik der Abstraktion 409

## STICHWORTE ZU DEN VORLESUNGEN 413

Anmerkungen des Herausgebers	447
Editorische Nachbemerkung	585
Register	589