

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Adorno, Theodor W.
Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen

Band 6: Philosophie und Soziologie (1960)
Herausgegeben von Dirk Braundstein

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58571-9

SV

Theodor W. Adorno

Nachgelassene Schriften

Herausgegeben vom
Theodor W. Adorno Archiv

Abteilung IV:
Vorlesungen
Band 6

Theodor W. Adorno
Philosophie und Soziologie

(1960)

*Herausgegeben von
Dirk Braunstein*

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 2011

© Suhrkamp Verlag Berlin 2011

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 978-3-518-58571-9

1 2 3 4 5 6 – 16 15 14 13 12 11

Inhalt

Vorlesungen	7
Stichworte zu den Vorlesungen	293
<i>Anmerkungen des Herausgebers</i>	339
<i>Editorische Nachbemerkung</i>	441
<i>Register</i>	447
<i>Übersicht</i>	455

Philosophie und Soziologie

I. VORLESUNG

10. 5. 1960

Meine Damen und Herren,

die Ankündigung dieser Vorlesung lautet: »Philosophie und Soziologie«, und diese Ankündigung mag denen von Ihnen, die zu studieren beginnen, Anlaß zu Mißverständnissen geben. Ich halte es für meine Pflicht, zunächst einmal diese Mißverständnisse – diese möglichen Mißverständnisse – aufzuklären. Da nun einmal ein Mensch hier zu Ihnen spricht, dessen Professur als eine für Philosophie und Soziologie definiert ist,¹ so könnten nämlich einige von Ihnen erwarten, daß ich nun wirklich – so wie einer dieser etwas ungeschickten und tölpelhaften Märchenhelden – versuchen würde, Sie mit einem Schlag in Philosophie und in Soziologie zu unterrichten, so daß Sie also diese beiden Sachgebiete gleichsam in einer zweistündigen Semestralvorlesung aufschnappen könnten. Davon kann natürlich keine Rede sein. Es ist gar nicht daran zu denken, daß ich Ihnen in dieser Vorlesung auch nur das gebe, was man so im allgemeinen eine Einführung in die Philosophie oder eine Einführung in die Soziologie nennen könnte, sondern meine Absicht ist in Übereinstimmung mit meiner theoretischen Gesamtkonzeption viel eher die, daß ich Ihnen an einem bestimmten Punkt eine Art von Modell geben möchte. Ich möchte nämlich vor Ihnen etwas entfalten von dem Konflikt, von der Problematik, die zwischen diesen beiden Gebieten Philosophie und Soziologie historisch herrscht und die sich gegenwärtig, und zwar von beiden Richtungen aus, verstärkt. Ich möchte dabei gleichzeitig versuchen, diejenigen von Ihnen, die von der einen oder von der anderen Seite herkommen, ein wenig über die Problematik dessen aufzuklären, daß nun also hier an dieser Universität in einer gewissen Personalunion sowohl bei Herrn Horkheimer² wie bei mir zwei Fächer sich vereinigt finden, die im Sinn eines jedenfalls nach beiden Seiten sehr weit verbreiteten

Vorurteils eigentlich inkompatibel sind und nichts miteinander zu tun haben. Ich möchte also sozusagen von einem bestimmten Punkt aus, von einem kritischen Punkt aus, von einem Grenzpunkt aus, Licht fallen lassen auf diese beiden Gebiete und allerdings, so glaube ich, damit auf ein Problem kommen, auf ein zentrales Problem kommen, das sowohl philosophisch wie soziologisch von erheblicher Relevanz ist und dem beide Disziplinen sich nicht entziehen können: nämlich auf das Problem der Idee der Wahrheit auf der einen Seite und auf der anderen Seite auf [das] der gesellschaftlichen Determination von Erkenntnis überhaupt. Und ich stelle mir dann allerdings vor, daß von diesem einen und zentralen Problem aus dann doch auch einiges Licht auf die besonderen Sachgebiete der Philosophie und der Soziologie sich verbreitet, so daß Sie also doch unter diesem allerdings sehr spezifischen und ausgewählten Aspekt vielleicht – wenn es nicht zu vermessen ist, [dies] zu erwarten – auch einen gewissen Zugang zu den beiden Gebieten gewinnen und vor allem, daß Sie von beiden Seiten her – ich wiederhole das – des Vorurteils sich entäußern, daß es sich hier um zwei zumindest disparate, wenn nicht gar miteinander unversöhnliche Sphären eigentlich handelt.

Der akute Anlaß dazu ist auf der einen Seite der, daß man immer wieder unter Philosophen dem begegnet, daß sie gegenüber einer sehr starr an gesellschaftlichen Problemen interessierten Philosophie in einer etwas naiven Weise sagen: »Ja, aber es muß doch auch so was wie richtige Philosophie geben!« Wobei dieser Begriff des Richtigen im allgemeinen unbesehen von einer ganz bestimmten und, lassen Sie mich gleich sagen, beschränkten Philosophieauffassung und Philosophiekonzeption eher übernommen ist; wobei man sich eben unter Philosophie das Reich des unveränderlich bleibenden rein Geistigen, der von allen menschlichen Bedingtheiten gelösten Wahrheit vorstellt, ohne sich auch nur die Frage zu stellen, ob die philosophische Tradition selber diesem Begriff von Philosophie eigentlich entspricht, geschweige denn die viel

dringendere und radikalere Frage, ob von der Sache aus gesehen die Philosophie diesem Begriff einer sogenannten richtigen Philosophie sich beugt, welche man vielleicht am besten definieren könnte als eine Philosophie, in der schlechterdings nichts vorkommt, was einen wesentlich angeht. Auf der anderen Seite verhält es sich in der Soziologie so, daß sehr viele, und zwar gerade auch sehr viele junge Menschen, die sich mit Soziologie beschäftigen, das etwa tun, weil das – man weiß das so von Amerika her – ein aussichtsreiches, sich entfaltendes, im Aufschwung befindliches Fach ist, das auch allen möglichen beruflichen Arten der Verwendung entspricht; indem man also glaubt, eine bestimmte Anzahl von Künsten und Fertigkeiten, wenn ich so sagen darf, sich zu erwerben, die einem dann akademische Ehren, Ruhm, Geld und womöglich auch eine feste Stellung einbringen – was ja alles sehr schöne Dinge sind, Dinge, die ich weiß Gott nicht verachte und denen gegenüber ich Sie am letzten decouragieren möchte.³ Aber in Gedanken an eine solche Fachausbildung der Soziologie sind sehr viele Soziologen geneigt, die philosophische Besinnung, die philosophische Reflexion so als eine Art Störung aufzufassen, als eine Art von Sand, der in die Maschinerie gestreut wird, und da soll man sich nun zunächst über die Möglichkeit gesellschaftlicher Erkenntnis und über den Begriff der Gesellschaft überhaupt oder über das Verhältnis von Statik und Dynamik in der Gesellschaft⁴ oder wie immer diese Probleme lauten mögen, den Kopf zerbrechen, anstatt daß man nun direkt und geradezu lernt, wie man einen Fragebogen machen soll und wie man am besten interviewt und wie man also sonst irgend etwas macht, was man in dieser gegenwärtigen Soziologie, soweit sie also als ein Anhängsel der Betriebswirtschaft zu bezeichnen wäre, braucht. Nun, ich glaube, daß ich Ihnen im Rahmen dieser Vorlesung zeigen kann, daß in der Tat die Soziologie auf die Philosophie verwiesen ist, wenn sie nicht außerhalb des Bereichs einer Wissenschaft bleiben will, wenn sie wirklich mehr werden will als eine bloße Technik, und ich glaube doch, daß diejenigen von

Ihnen, die sich entschließen, an der Universität etwas wie Soziologie zu studieren, davon mehr eigentlich erwarten, als eine bloße technische Fertigkeit. Aber es ist im übrigen so, daß der Widerstand in der Soziologie gegen die Philosophie nicht etwa im allgemeinen gleichbedeutend ist damit, daß man im Sinn verwendlicher Techniken nun glaubt, dem wissenschaftlichen Anspruch sich entziehen zu können, sondern es ist gerade im Gegenteil so, daß dieser Widerstand sich rationalisiert, sich selber begründet mit einem höheren Maß an wissenschaftlichem Geist. Es ist also dieser Art Kritik der Philosophie eigentümlich – wenn ich es einmal so sagen soll –, die Philosophie als unwissenschaftlich zu betrachten, die Philosophie als ein Gebiet zu betrachten, das in die sozialwissenschaftlichen Feststellungen etwas hereinträgt, was willkürlich, was ihnen fremd, was eigentlich nicht beweisbar ist – so eine Art altes Gespenst aus dem Schrank, das wir nun gerade in Deutschland angeblich mitschleppen und das in Wirklichkeit der Erhebung der Soziologie zu einer wirklichen bündigen Wissenschaft etwa nach naturwissenschaftlichem Modell im Wege ist. Nun, ich möchte heute nur vorwegnehmend sagen, daß ich glaube, daß jene Art Überspannung des Begriffs der Wissenschaftlichkeit, wie er sich gerade gegen die philosophische Gesinnung kehrt, reaktiv ist. Das heißt, daß diese Wissenschaftlichkeit, indem sie nicht⁵ über das Feststellbare hinausgeht, [sondern dies] als unwissenschaftlich perhorresziert, eben damit die Tendenz hat, sich zurückzubegeben, zu regredieren auf ein vorwissenschaftliches Bereich, im Grunde also wirklich auf etwas, was man als die sozialisierte Tätigkeit des Reporters etwa bezeichnen kann, und daß, während das Auf sammeln und Registrieren von Tatsachen im Bereich der Sozialwissenschaften ganz gewiß etwas Unverächtliches ist, dieses Einsammeln der Tatsachen ebensowohl theoretische Momente voraussetzt, wie, damit es überhaupt wissenschaftliche Dignität gewinnt, theoretische Interpretationen verlangt. Und etwas anderes bedeutet in diesem Zusammenhang, wie Sie sehen werden, der Begriff der Philosophie ja

überhaupt nicht. Ich habe nun die Absicht, im zweiten Teil der Vorlesung, später im Semester, diesen Komplex, also den Konflikt zwischen Soziologie und Philosophie, soweit er von der Soziologie aus sich darstellt, Ihnen nicht allgemein, nicht generell abzuhandeln, sondern anhand einer heute tatsächlich vorliegenden Kontroverse, die gerade in Deutschland wohl eine gewisse Aktualität hat, die sich angeschlossen hat an meine eigene Arbeit über »Soziologie und empirische Forschung«⁶, auf die ja mein Hamburger Kollege Helmut Schelsky in seiner »Standortbestimmung der deutschen Soziologie« eingehend geantwortet hat,⁷ und ebenso auch René König in einem seiner letzten Aufsätze.⁸ Ich werde also versuchen, Ihnen dann diese Kontroverse ein wenig darzustellen, auch das, was ich an Antworten [auf] die Argumente dieser beiden Kollegen zu sagen habe, so daß Sie also auch diesen Komplex der – wie soll man sagen – philosophischen Verteidigung im Rahmen der Soziologie selbst innerhalb einer möglichst konkreten, ausgeführten soziologischen Analyse erfahren werden.

Lassen Sie mich Ihnen zunächst einmal die allerallgemeinste Gestalt des Problems vor Augen stellen, mit dem wir uns in diesem Semester von allen möglichen Winkeln aus beschäftigen wollen. Das läßt sich vielleicht so dartin: Es gibt eine philosophische Tradition in Deutschland, die – eingestandenermaßen oder nicht eingestandenermaßen – von Kant ausgeht und die merkwürdigerweise sich fortsetzt gerade in den philosophischen Schulen, die in ihrem Ursprung sich in einem gewissen Gegensatz zum Kapitalismus erfahren haben, nämlich in der Phänomenologie und in der an diese anschließende Existentialontologie. Diese gesamte Denktradition – wenn ich sie einmal zunächst, wirklich sehr abkürzend und infolgedessen etwas undifferenziert und allen möglichen Mißverständnissen offen, also sehr summarisch, Ihnen darstellen darf – läuft darauf hinaus, und ich halte mich der Einfachheit halber hier zunächst einmal an Kant, sinngemäß gilt das auch für sehr viel moderne Philosophie, wenngleich dort in ganz veränder-

ter Terminologie und [mit] veränderten Akzenten, aber jedenfalls, wenn Sie einmal an Kant eine Sekunde lang denken, dann sieht das so aus: Die Philosophie hat Kant zufolge in ihrem Hauptstück die Aufgabe, die Möglichkeit von Erkenntnis darzutun und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis zu bestimmen, anstatt daß sie nun unmittelbar etwas über das Wesen der Dinge selber aussagt. Wenn sie aber die Möglichkeit von Erkenntnis oder, präziser und Kantischer gesprochen, die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt erweisen soll, dann darf sie dieser Argumentation zufolge nicht irgendwelche Materialien, nicht irgendwelche Stoffe voraussetzen, die ihrerseits aus der Erfahrung stammen, sondern sie muß, wie der Kantische Ausdruck heißt, rein sein.⁹ »Rein« in diesem Sinn bedeutet also zunächst einmal wirklich so viel wie die Reflexion auf die Erkenntnisfunktion, also auf ein rein Geistiges unter Ausschluß der Realien, die in diesem rein Geistigen reflektiert werden, oder gar, die die Voraussetzungen eines solchen rein Geistigen bilden würden. In der Kantischen Philosophie, in der »Kritik der reinen Vernunft«, nimmt das die Gestalt des Problems der sogenannten Konstitution an.¹⁰ Die »Kritik der reinen Vernunft« ist ein Buch, das die Konstitution der Erkenntnis betrachtet, also, wenn ich es wieder einmal etwas abgekürzt ausdrücken darf, das die Faktoren oder die Funktionen bestimmt, durch die so etwas wie eine gegenständliche Welt, wie die Einsicht in die Begründungszusammenhänge in der gegenständlichen Welt – und was immer da sein mag – eigentlich überhaupt ermöglicht [wird]. Demgegenüber ist die gegenständliche Welt im Sinn dieser Methode das Sekundäre oder, wie es bei Kant heißt, gegenüber den Konstituentien das Konstitutum,¹¹ das Erzeugte, das Hervorgebrachte gegenüber den rein geistigen hervorbringenden, so etwas wie Erfahrung überhaupt zuallererst erst ermöglichenden Prinzipien. Und nun lautet das Argument verhältnismäßig einfach und verhältnismäßig plausibel: »Ja, so etwas wie die Soziologie, also die Wissenschaft von der Gesellschaft, und gar die Soziologie der Erkenntnis oder die Wissenssozio-

logie, die nach den gesellschaftlichen Bedingungen vom Bewußtsein fragt, das ist ja nun eine Art der Erkenntnis, die sich im Bereich des Konstituierten, im Bereich des Konstitutums, bewegt. Das heißt, die gegenständliche Welt, die Gesellschaft, das ist ja ein Bereich unserer Erfahrung, und dieser Erfahrungsbereich seinerseits ist im Sinn der Kantischen Philosophie das Sekundäre, das festzustellen eigentlich nicht Aufgabe der Philosophie ist, sondern bestenfalls Aufgabe der Einzelwissenschaften, die sich damit zu beschäftigen haben. (Es sollen also nach dieser Argumentation Philosophie und Soziologie unvereinbar miteinander sein, weil eine Art von Hysteron-Proteron, eine Verkehrung des Ersten und des Letzten darin statthat, das heißt, weil hier die Erkenntnis selbst abgeleitet werden soll aus dem zu Erkennenden, während umgekehrt doch nach dieser gesamten Tradition alle inhaltlichen Bestimmungen ihrerseits ihre Reflexion auf die Formen unserer Erkenntnis überhaupt voraussetzen. Nun, es wird Sie vielleicht etwas überraschen, daß ich von dieser Theorie, die man so im allgemeinen als das Kernstück einer idealistischen Konzeption auffassen könnte, behaupte, daß sie auch für die zeitgenössische Philosophie in so weitem Maß noch maßgeblich sei, die sich ja im allgemeinen schmeichelt, anti-idealistisch zu sein, die Ihnen unablässig ausdrücklich oder unausdrücklich bezeugt, daß sie Kant überholt und daß sie den Idealismus überwunden habe. Aber ich glaube, es bedarf gar keines so großen Scharfsinns, wenn man etwa in der populärsten Philosophie, die an deutschen Universitäten verbreitet ist, nämlich in der sogenannten Existentialontologie von Heidegger, diese Gedankengänge wiederfindet, in der sie vorkommen – nun allerdings unter Rückgang auf eine viel ältere Tradition – unter dem Problemtitel des Verhältnisses des Seins zu dem besonderen Seienden, das demgegenüber ein bloß Abgeleitetes sei. Dieses Sein, das soll um Gottes willen im Sinne der Heideggerschen Philosophie ja nicht sein, es soll nur ja um gar keinen Preis irgendein Tangibles, mit Erfahrung, mit Stoffen Zusammenhängendes sein, sondern es soll etwas sein, was eine

Erfahrung höherer Ordnung [ermöglicht], oder, wie Heideggers Lehrer Husserl das genannt hat, es soll einer kategorialen Anschauung und nicht diskursiven¹² wissenschaftlichen Begriffen offen sein.¹³ Und gegenüber dieser sogenannten Seinserkenntnis scheint dann die inhaltliche, gesellschaftliche Erkenntnis und da gar der Versuch der gesellschaftlichen Reflexion als ein Sündenfall, als ein Zurückgehen auf das Sekundäre, während man auf das Erste, eben auf diesen Seinsbegriff, zurückgehen müßte. Ich darf en passant anmerken, daß ich Ihnen hier nur an einem ganz kleinen Modell eine Beziehung zwischen dem Idealismus und der modernen Existentialontologie aufgezeigt habe, von der ich allerdings glaube, daß sie eine viel weitere Tragweite hat, als darin hervortritt. Ich glaube, daß es möglich und daß es sogar verpflichtend ist, in einer ausgeführten Kritik der gegenwärtigen Existentialontologie zu zeigen, daß sie ein Idealismus malgré lui-même ist, daß sie also ein verkappter, sich selbst unbewußter und darum, wenn ich so sagen darf, ein ganz verstockter Idealismus ist.¹⁴ Aber darauf möchte ich heute lieber nicht eingehen, vielleicht habe ich im nächsten Semester Gelegenheit, gerade mit diesen Problemen mich eingehend abzugeben.¹⁵ Daß im übrigen dieser Gegensatz der Philosophie zu der Soziologie auch in den scheinbar so konkreten existentialontologischen Theoremen von heute vorliegt, das läßt sich wohl belegen vor allem mit Äußerungen von Herrn Heidegger aus der Zeit des Vorfaschismus, in denen er unter anderem einmal die Soziologie mit einem Fassadenkletterer verglichen hat, der am Äußeren eines Baus, nämlich des stolzen Baus der Philosophie, in die Höhe klettere, in die geheiligten Räume eindringe, und dann das, was dort also an kostbarem, an wonnigem Hausrat, um mit Richard Wagner zu reden,¹⁶ aufgestapelt sei, entwenden würde.¹⁷ Das ist im Grunde eine ganz ähnliche Argumentationsweise, wie sie auch bei Kant etwa der Empirie gegenüber vorkommen könnte, nur allerdings mit dem einen Unterschied, daß Kant bei seiner unbestechlichen und großartigen Redlichkeit der Psychologie gegenüber, von der er zu

seiner Zeit in einer ähnlichen Weise sich abgegrenzt hat, wie dann die Existentialphilosophie versucht hat, es der Soziologie gegenüber zu tun, außerordentlich viel zarter verfahren ist. Wenn Sie Kant lesen, dann werden Sie natürlich von Soziologie in dem Sinn, in dem wir den Begriff gebrauchen, nichts finden. Im übrigen darf ich Sie hier darauf aufmerksam machen, wenn Sie überhaupt einmal einen allerallgemeinsten Begriff von dem gewinnen wollen, was man jedenfalls in Deutschland gemeinhin unter Soziologie versteht, daß in dem Verlag von Mohr jetzt ein kleiner Neudruck der Einleitung von »Wirtschaft und Gesellschaft« von Max Weber erschienen ist,¹⁸ der so eine Reihe soziologischer Grundbegriffe enthält. Ich würde Ihnen allen raten, sich möglichst mit diesem Schriftchen zu versehen; obwohl ich selbst der darin vertretenen Konzeption von Soziologie keineswegs zustimme, glaube ich jedenfalls, damit Sie überhaupt wissen – diejenigen von Ihnen, die es noch nicht wissen –, wovon wir reden, wenn wir von Soziologie reden, daß Ihnen die Einleitung von »Wirtschaft und Gesellschaft« einen ganz ausgezeichneten Anhalt dazu geben wird.

Nun also, ich sagte, bei Kant werden Sie den Ausdruck Soziologie noch nicht finden, den hat es in dieser Weise zunächst noch nicht gegeben, er stammt erst von Auguste Comte,¹⁹ auf den wir ja nun sehr bald zu sprechen kommen werden. Der Sache nach ist er allerdings schon älter, er stammt nämlich von dem sehr genialen und bedeutenden Lehrer von Comte, dem Herzog von Saint-Simon²⁰. Aber die Hauptschriften Saint-Simons, in denen er nun wirklich die Soziologie eigentlich begründet hat, die sind erst zur Zeit des höchsten Alters von Kant oder [nach] seinem Tod überhaupt verfaßt worden und wirksam geworden, so daß Kant das praktisch nicht gekannt hat. Und das außerordentlich reiche Material an soziologischen Motiven innerhalb der französischen Aufklärung, insbesondere bei Holbach und Helvétius,²¹ aber auch bei der sogenannten Schule der Ideologen,²² dürfte Kant wohl auch kaum bekannt gewesen sein. Die Konstitution der

Soziologie als einer besonderen Wissenschaft ist ein relativ sehr spätes Phänomen. Man kann sagen, daß diese Wissenschaft erst sehr spät auf sich selbst als auf eine Wissenschaft reflektiert hat, das hat seine sehr bestimmten Gründe gehabt, über die ich Ihnen auch in einer der nächsten Stunden etwas sagen werde. Der Sache nach aber handelt es sich natürlich um etwas unvergleichlich viel Älteres, und ich glaube, Sie tun gut daran, wenn Sie von vornherein einmal aufräumen mit der Vorstellung, der man immer wieder begegnet, die auch von Soziologen merkwürdigerweise immer wieder vertreten wird, daß die Soziologie eine junge Wissenschaft sei. Wann und zu welchem Zeitpunkt eine Wissenschaft sich ablöst und auf sich reflektiert und sich selbst gewissermaßen ein Etikett aufklebt, und auf der anderen Seite, wann eine solche Wissenschaft entspringt, das sind zwei Dinge, die man zwar unterscheiden mag, die man aber doch nicht derartig miteinander verwechseln kann, als ob eine Wissenschaft erst dann da wäre, wenn sie sich ihren eigenen Namen gegeben hat. Und man kann wohl sagen, daß in diesem weiteren Sinn die Soziologie als Disziplin genauso alt ist wie die Philosophie und daß gerade in den größten Exponenten der antiken Philosophie jene Trennung von Soziologie und Philosophie, die vielen von Ihnen vielleicht als selbstverständlich erscheinen wird, überhaupt noch gar nicht vorliegt.

Wenn Sie Kant lesen, dann werden Sie bei ihm überall eine heftige Abwehr der Psychologie finden – aus einem besonderen Grund. Die Kantische Philosophie ist ja im wesentlichen eine Analyse des Erkenntnisvermögens, des Vermögens also des menschlichen Bewußtseins. Nun ist aber das menschliche Bewußtsein, so wie es Kant gegenübertritt, an tatsächliche, reale, lebende Menschen gebunden und ist auch in einem gewissen Maß selbst ein Teil der empirischen Welt. Die empirischen Subjekte, die empirischen Menschen, wie die Psychologie sie behandelt, die bilden genausogut einen Gegenstand unserer Erfahrung, wie etwa die Dinge im Raum oder irgend etwas anderes auch. Nun sucht aber Kant nach den Konsti-

tuentien der Erfahrung überhaupt und darf infolgedessen, während er also Bewußtsein analysiert, doch dieses Bewußtsein, soweit es selber eine empirische Tatsache ist, auf die ich mich beziehe, eigentlich nicht voraussetzen. Sie dürfen nicht vergessen, daß die englische Philosophie seiner Zeit, die die eine Kraft innerhalb des Kantischen Kräfteparallelogramms darstellt,²³ und besonders die Philosophie von Locke und Hume, sich selber als eine Art Psychologie, also als eine Art Bewußtseinszergliederung aufgefaßt hat.²⁴ Und die Tatsache, daß diese englische Psychologie, diese englische Philosophie empiristisch war, also im Grunde so etwas wie schlechthin geltende Formen überhaupt gezeugnet hat, die hängt damit zusammen, daß sie von vergänglichem, tatsächlich seiendem empirischem Bewußtsein ihrerseits ausgegangen ist. Kant wollte aber etwas anderes, Kant wollte die ewige Wahrheit eben doch retten. Er wollte sie aber so retten, daß er das Bewußtsein von Menschen analysiert hat. Dadurch war er natürlich besonders allergisch gegen eine solche Auffassung von Bewußtsein oder von Geist, die selber dieses Bewußtsein, diesen Geist zu etwas Faktischem, also zu einem Stück der empirischen Realität gemacht hätte, und deshalb hat er sich – nach dem berühmten Freudschen Satz der Leidenschaft der kleinsten Differenz²⁵ – mit einer besonderen Passion immer wieder angestrengt, seine Analysen von Geist, von Bewußtsein, von was immer es sei, von der Psychologie am allernachdrücklichsten abzugrenzen – nebenbei gesagt mit problematischem Erfolg, denn man könnte nachweisen, daß Kant, trotz der immer wiederholten und vor allem auch in der zweiten Fassung seiner Erkenntnistheorie, in den »Prolegomena«, nachdrücklich erhobenen Forderung, daß die Bewußtseinsanalyse nichts zu tun habe mit der Analyse von tatsächlich empirischem menschlichem Geist und empirisch-menschlicher Seele,²⁶ immer wieder gezwungen ist, sich bestimmter Ausdrücke und bestimmter Erwägungen zu bedienen, die ganz unverkennbar vom tatsächlichen realen Leben der einzelnen Individuen, vom Seelenleben der einzelnen Indivi-

duen genommen sind: Zum Beispiel die berühmte Einheit des Bewußtseins, die synthetische Einheit der Apperzeption, die schließlich der Hauptbegriff der Kantischen Philosophie überhaupt ist,²⁷ die stammt ja im Grunde einfach von der Beobachtung dessen her, daß das, was sich so ›Ich‹ nennt, daß das eine Einheit dadurch ist, daß es seiner selbst im Horizont der Zeit, also in der Erinnerung, der Gegenwart und dem Vorblick, als eines Identischen bewußt ist. Also das Identitätsprinzip Kants selbst ist, wenn Sie so wollen, eigentlich aus der Psychologie herausgenommen, und es enthält infolgedessen auch wesentlich das Moment der Zeit in sich, und als ein Zeitliches eben gerade ist ja das Bewußtsein zunächst einmal als ein empirisches Bewußtsein bestimmt. Nun, ich deute Ihnen hier nur eine Seite dieses Zusammenhangs an. Es handelt sich hier um etwas unendlich Komplexes und Vielgestaltiges. Ich möchte auch nicht etwa damit Kant auf eine psychologische These festlegen. Ich sagte Ihnen schon, daß die psychologischen und die antipsychologischen Motive in Kant sich gegenseitig abarbeiten, aber ich wollte Ihnen wenigstens zeigen, daß die Grenzlinie der reinen Kantischen Philosophie gegenüber der Psychologie nicht so klar, so säuberlich, so eindeutig ist, wie es in seiner eigenen Intention gelegen ist. Es ist übrigens merkwürdigerweise so, daß Kant – während ursprünglich die ganze Fülle der Beweiskraft des Zentralstücks der Vernunftkritik, der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe,²⁸ gerade daher kommt, daß diese Deduktion sich nun sehr nahe an das konkrete einzelmenschliche Bewußtsein hält, also durch ihre Nähe gewissermaßen zur Psychologie – mit seinem unbeschreiblichen Scharfsinn und seiner unbeschreiblichen Aufrichtigkeit und mit seiner intellektuellen Anständigkeit auch gemerkt hat, daß er damit selber in Gefahr ist, die Transzendentalphilosophie an dem Empirischen aufzuhängen, und man kann in einem gewissen Sinn die Entwicklung der Kantischen Philosophie als eine immer schroffere Wendung gegen die Psychologie auffassen. Sie werden etwa viel mehr Invektiven gegen jegliche psychologische In-