

# Einleitung

---

Die Zeit zählt zu den klassischen Themen innerhalb der abendländischen Denktradition. In den Haupt- und Subtexten dieser Tradition finden sich freilich ebenso zahlreiche Hinweise darauf, dass das Denken allein kaum geeignet ist, die Frage nach ihrer Bedeutung hinreichend zu beantworten. So beklagt beispielsweise Henri Bergson mit Blick auf die von ihm untersuchte „Dauer“, dass er „[b]ei der Durchsicht der verschiedenen Systeme“ feststellen musste, „daß die Philosophen sich kaum mit ihr beschäftigt“<sup>1</sup> hätten: „Keiner von ihnen hat bei der Zeit nach positiven Eigenschaften gesucht“<sup>2</sup>.

Diese Einschätzung steht in einem merkwürdigen Kontrast zu der Anzahl von Veröffentlichungen, die sich mit zeitbezogenen Fragestellungen in philosophischer wie fachwissenschaftlicher Hinsicht befassen. Für das 20. Jahrhundert konstatieren Walther Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe in diesem Zusammenhang sogar eine Zäsur im abendländischen Zeitdenken, sofern sich hier eine „einzigartige Parallelität des naturwissenschaftlichen und des philosophischen Zeitinteresses abzeichnet“<sup>3</sup>. Während die neuzeitliche Physik der Zeit in Gestalt der Newtonschen Mechanik noch eine untergeordnete Rolle zuwies – „als

---

1 Vgl. dazu Bergson 1993 a, S. 24.

2 Vgl. ebda., S. 29 (im Original hervorgehoben).

3 Vgl. Zimmerli/Sandbothe 2007, S. 8.

die eines richtungsneutralen und symmetrischen Parameters, der auf die interne Struktur der wissenschaftlichen Gegenstände keinerlei Einfluß hat“<sup>4</sup> – änderte sich dies mit der Entdeckung der Zeit als abhängige Variable im Kontext des so genannten „Grundlagenkrise der modernen theoretischen Physik“<sup>5</sup>. Fortan war es nicht mehr möglich, die Gesetze der Physik zeitunabhängig zu denken. An die Stelle einer absoluten Zeitauffassung trat die Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven raum-zeitlichen Ereignissen. Werden nach diesem Verständnis die physikalischen Grundgesetze als invariant und objektiv gültig angenommen, so gilt dies für spezielle Zeiterfahrungen nicht, wie Albert Einstein in einem Brief anlässlich des Todes eines engen Freundes an dessen Witwe in tröstlich gemeinter Absicht zum Ausdruck bringt:

„Nun ist er mir auch mit dem Abschied von dieser sonderbaren Welt ein wenig vorausgegangen. Dies bedeutet nichts. Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer wenn auch hartnäckigen Illusion.“<sup>6</sup>

Dies erinnert durchaus an die Anfänge der abendländischen Zeitauffassung, in denen die „drei Zeiten“ – Vergangenheit, Gegenwart und Zu-

---

4 Vgl. ebda.

5 Zu den Auslösern dieser Krise zählen Max Plancks Quantentheorie aus dem Jahr 1900 sowie Albert Einsteins Spezielle Relativitätstheorie von 1905. Zimmerli und Sandbothe weisen allerdings zurecht darauf hin, dass „sich bereits im 18. und dann verstärkt im 19. Jahrhundert in den Bereichen der Geologie (Lyell), der Paläontologie und der Archäologie sowie durch die Begründung der Evolutionstheorie (Darwin) und der Thermodynamik (Boltzmann) eine mit den zeitneutralen Fundamenten der physikalischen Leitwissenschaft – der klassischen Dynamik – schwer in Einklang zu bringende *geschichtliche Konzeption von Natur*“ abzeichnete. Vgl. ebda. (Hervorhebung F.B.).

6 Einstein 1972, S. 538.

kunft – „als eine Art Dreiheit in der Seele“<sup>7</sup> gefasst wurden, das heißt nach ihrem nur subjektiv bestimmbar Charakter. Gemein ist beiden nicht nur zeitlich weit auseinander liegenden Positionen, dass die jeweilige „eigene Zeit“, gleich ob „hartnäckige Illusion“ (Einstein) oder „Erfahrungsgrund“ (Augustinus), immer schon den Verweis auf etwas mit sich führt, was sie selbst übersteigt.

Vom philosophischen Standpunkt aus gesehen findet diese Auffassung ihren wohl spekulativsten Ausdruck in der These Kants von der „Unendlichkeit der Zeit“, die „uneingeschränkt gegeben sein“<sup>8</sup> soll. Spekulativ – im kritischen Sinne – ist diese Annahme deshalb, weil Kant im Rahmen der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ den Begriff einer unendlichen Gegebenheit als möglich und unmöglich zugleich charakterisiert<sup>9</sup>.

- 
- 7 Ausführlicher zitiert heißt es bei Augustinus: „Soviel aber ist nun klar und deutlich: Weder die Zukunft noch die Vergangenheit ‚ist‘, und nicht eigentlich läßt sich sagen: Zeiten ‚sind‘ drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vielmehr sollte man, genau genommen, etwa sagen: Zeiten ‚sind‘ drei: eine Gegenwart von Verganem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem. Denn es sind diese Zeiten als eine Art Dreiheit in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht: und zwar ist die Gegenwart von Verganem, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Künftigem, nämlich Erwartung.“ Augustinus 1987, S. 641-643 (XI. Buch, 20. Kap.).
- 8 Vgl. Kant 1981 b, A 32/B 48. Zum „Raum“ als „unendlich gegebene Größe“ vgl. ebda., A 24/B 39 (im Original teilweise hervorgehoben).
- 9 In der ‚Antithetik der reinen Vernunft‘ findet sich in der ‚Anmerkung zur ersten Antinomie‘ der folgende Hinweis: „Unendlich ist eine Größe, über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich ist. Nun ist keine Menge die größte, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugetan werden können. Also ist eine unendlich gegebene Größe, mithin auch eine (der verflorenen Reihe sowohl, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: sie ist also beiderseitig begrenzt.“ Kant 1981 b, A 430/B 458.

Auch für den Kritiker „des dialektischen Scheins“<sup>10</sup> bleibt die Vorstellung von der „Unendlichkeit“ widersprüchlich. Doch handelt es sich hierbei nicht um einen einfachen, sondern um einen notwendigen Widerspruch, der unvermeidlich ist, wenn „unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihm kongruieren könne“<sup>11</sup>.

Vor diesem Hintergrund bereiten die raum-zeitlichen Vorstellungen allerdings die denkbar größten Probleme. Kant war wohl der Erste, der in der Lehre von der ‚Transzendentalen Ästhetik‘ darauf hingewiesen hat, dass jede Bezugnahme auf etwas zeitlich oder räumlich Gegebenes die Vorstellung einer unendlichen Zeit beziehungsweise eines unendlichen Raumes als notwendige Bedingung voraussetzt. So wäre es beispielsweise unmöglich, würde man das individuelle Augenmerk nur auf einen einzelnen Zeitaspekt – etwa den Todeszeitpunkt eines vertrauten Menschen – einschränken wollen, da jedes Ereignis nur innerhalb eines zeitlichen Kontinuums vorstellbar ist, das ein unabgeschlossenes Vor- und Nachher mit einschließt. Dies gilt ebenso für sozial oder kulturell bestimmte Zeitvorstellungen, etwa im Verhältnis aufeinander folgender Generationen zueinander<sup>12</sup>, die nicht schon für sich, sondern erst im Hinblick auf ein *tertium comparationis* – als gemeinsamer Bestimmungsgrund für zeitliche Verhältnisse überhaupt – verständlich werden. Dieser Bestimmungsgrund kann Kant zufolge selbst nicht wiederum aus der Erfahrung gewonnen werden: „Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge“<sup>13</sup>. Der Verweis auf ein Apriori, das im philosophisch-

---

10 Vgl. ebda., A 61/B 86 (im Original hervorgehoben).

11 Vgl. ebda., A 315/B 371.

12 So versucht insbesondere Émile Durkheim, Zeit und Raum als „Kollektivwirklichkeiten“ aus gesellschaftlichen Verhältnissen abzuleiten. Siehe ausführlicher dazu weiter unten Anm. 504 in Teil II.

13 Kant 1981 b, A 31/B 47.

traditionellen Sinne als Inbegriff für Erkenntnisse steht, die von Erfahrungen unabhängig, diese erst ermöglichen sollen, richtet sich hier gleichermaßen auf die Zeit als konstitutive Erkenntnisbedingung. Dieser Schritt beinhaltet eine gravierende Veränderung des Wahrheitsbegriffs, der nun selber an die Zeit gebunden wird, anstatt „auf dem Ewigen und Zeitlosen“<sup>14</sup> zu beharren. Auch wenn diese Konsequenz erst nach Kant in ihrem ganzen Ausmaß erkannt und dialektisch auf den Begriff gebracht wurde, ist die Idee der Verzeitlichung der Wahrheit bereits im Gedanken der Zeit als „Organon“<sup>15</sup> der Erkenntnisbildung angelegt.

Eine ebenso neue wie folgenschwere Einsicht der ‚Transzendentalen Ästhetik‘ besteht darin, dass die Zeit weder als begrifflich erzeugt noch als anschaulich gegeben erscheint, sondern als „eine reine Form der sinnlichen Anschauung“<sup>16</sup> vorgestellt wird:

„Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist syn-

---

14 Vgl. Adorno 1977 a, S. 462. Der Autor verweist dort auf den historischen Stellenwert philosophischer Wahrheitssuche und Kritik: „Sie allein, als Einheit des Problems und der Argumente, nicht die Übernahme von Thesen, hat gestiftet, was als produktive Einheit der Geschichte der Philosophie gelten mag. Im Fortgang solcher Kritik haben auch diejenigen Philosophien ihren Zeitkern, ihren geschichtlichen Stellenwert gewonnen, deren Lehrgehalt auf dem Ewigen und Zeitlosen beharrte.“ Ebd.

15 In der Einleitung zur ‚Logik‘ heißt es: „Unter einem *Organon* verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntnis zu Stande gebracht werden solle.“ Kant 1981 c, A 5 (Hervorhebung im Original).

16 Vgl. Kant 1981 b, A 31/B 47. Gleiches gilt laut Kant auch für den Raum, der hier unberücksichtigt bleiben muss. Vgl. ebda., A 24/B 39.

thetisch, und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.“<sup>17</sup>

Wenn also die Zeit, wie Kant sagt, „kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff“<sup>18</sup> ist, dann wird dadurch die Möglichkeit einer rein begrifflichen Synthese zeitlicher Abschnitte von vornherein ausgeschlossen. Die Zeit steht zu verschiedenen Zeiten nicht im gleichen Verhältnis wie, nach klassischer Definitionsregel, der Oberbegriff (*genus proximum*) zu seinen Unterbegriffen (*differentia specifica*). Während im begrifflichen Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Besonderen unterschieden wird, gilt dies für die Anschauung der Zeit nicht, sofern die „Vorstellung“ hier „nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann“<sup>19</sup>. Als „Teile eben derselben Zeit“<sup>20</sup> lassen sich einzelne Zeiten nicht begrifflich subsumieren, sondern vielmehr bleibt ihre jeweilige Vorstellung anschaulich gebunden. Anstelle einer begrifflichen Ordnung ist die nicht-begriffliche Natur der Anschauungsformen von Zeit und Raum durch die sukzessive Zusammenfügung jeweils gegebener Zeit- und Raumabschnitte gekennzeichnet. Zeit und Raum sind somit nicht allgemeiner oder abstrakter als spezifische Zeiten und Räume, sondern diese sind deren Teile.<sup>21</sup>

---

17 Ebda., A 31-32/B 47.

18 Vgl. ebda., A 31/B 47.

19 Siehe dazu die voran stehende Anm.

20 Vgl. ebda.

21 In der ‚Transzendentalen Dialektik‘ beschäftigt sich Kant mit dem für die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ zentralen Problem der raum-zeitlichen Endlichkeit beziehungsweise Unendlichkeit der Welt. Die in diesem Zusammenhang diskutierten „Beweise“ machen deutlich, dass sowohl für die Annahme einer „unendlichen Folge“ endlicher Zeitintervalle als auch für die Annahme einer „leeren Zeit“ vor Entstehung der Welt plausible Gründe geltend gemacht werden können. Die sich daraus ergebene „Antionmie“ ist ein Beleg dafür, dass unsere Vorstellungen von Zeit und Raum in ihren jeweiligen Begriffen nicht bereits aufgehen, sondern ebenso anschaulich be-

Die Rede von der Zeit als „*Form* der Anschauung“ beziehungsweise „*reine* Anschauung“<sup>22</sup> verweist andererseits mit der gleichen Bestimmtheit darauf, dass es sich hierbei nicht um wechselnde, empirische Sinneseindrücke handelt, sondern um deren „bloße Form“, die laut Kant „das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann“<sup>23</sup>. Zu dieser „bloßen Form“ eines Körpers, die übrig bleibt, wenn man all das absondert, „was der Verstand davon denkt“ und „was davon zur Empfindung gehört“, zählt der Autor „Ausdehnung und Gestalt“<sup>24</sup>. Freilich handelt es sich hierbei um räumliche Merkmale, die sich auf Gegenstände „außer uns“<sup>25</sup> beziehen. Demgegenüber richtet sich der „innere Sinn, vermittels dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut“, auf die Zeit: „Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns“<sup>26</sup>.

---

stimmt sind. Vgl. zur ersten „Antinomie der reinen Vernunft“ und den dazugehörigen „Beweisen“ und „Anmerkungen“ Kant 1981 b, A 426/B455 – A 433/B 461.

- 22 Vgl. ebda., A 20-21/B 35 (Hervorhebungen nicht im Original). Zur Erläuterung heißt es: „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellet werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.“ Ebda., A 20/B 35.
- 23 Vgl. ebda., A 23/B 36.
- 24 Vgl. ebd., A 21/B 35. „Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc.“ werden vom Verstand erfasst; „Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc.“ werden durch Empfindungen aufgenommen. Vgl. ebda., A 21/B 35-36.
- 25 Vgl. ebda., A 22/B 37.
- 26 Vgl. ebda., A 22-23/B 37. Dieser für Henri Bergson zentrale Gedanke, der bei diesem Autor in einem subjektivistischen Sinne radikalisiert wird, steht im Zentrum der Erörterungen zum ‚Sein der Bewegung‘ weiter unten im 2. Kapitel.

Der Verweis auf die „bloße Form“ ist deshalb notwendig, da jede Erkenntnistheorie, die für sich beansprucht, logisch einstimmig und konsistent zu sein, nicht nur an einzelnen Gegebenheiten und wechselnden Inhalten sich orientieren kann – mithin „Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke)“ –, sondern ebenso „das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)“<sup>27</sup>, voraussetzen muss. Doch wie ist die Zeit als *reine Form* der Anschauung vorzustellen? Der Hinweis auf die Antinomie ihrer Unendlichkeit zeigt, wie vergeblich es wäre, wollte man diese Frage positiv beantworten. Weder ist die begriffliche Unendlichkeit der Zeit anschaulich vorstellbar noch verhindert die anschauliche Begrenztheit ihre gedankliche Überschreitung. Ähnlich wie konkrete Anschauungen keine „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit“<sup>28</sup> garantieren können, bleibt ihre abstrakte Bestimmung im anschaulichen Sinne leer. Mit anderen Worten fehlt den Anschauungsformen ein Gegenüber, woran sie sich bestimmen ließen.

Die ‚Transzendente Ästhetik‘ stößt eben da an ihre Grenze, wo sie „mit dem quid pro quo von Constituens und Constitutum“ sich abfindet, „indem sie die Sinnlichkeit entsinnlicht“<sup>29</sup>. Gleichwohl stellt sich für jeden Erkenntnisakt die Frage, wie Begriff und Anschauung zusammenfinden, da „reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig“<sup>30</sup> sind. Im so genannten Schematismus-Kapitel, dem das voran stehende Zitat entnommen ist, bleibt die vorgeschlagene Lösung äu-

---

27 Vgl. Kant 1981 b, A 50/B 74. An anderer Stelle heißt es: „Keiner dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Ebda., A 52/B 76.

28 Vgl. ebda., B 5.

29 So Adorno 1956, S. 156.

30 Vgl. Kant 1981 b, A 137/B 176.

berst dunkel.<sup>31</sup> In jedem Fall tritt das ‚Transzendente‘ auch hier ohne gegenständliches Korrelat in Erscheinung.

Doch auch wenn es Kant zufolge unmöglich ist, „das Schema“ – als der „sinnliche Begriff eines Gegenstandes“<sup>32</sup> – vollständig zu bestimmen beziehungsweise rein anzuschauen, gibt es ein gleichermaßen notwendiges wie wirkliches Moment, das den transzendentalen Begriffen und Anschauungen gemein ist. So sind uns, ganz unabhängig vom Denken, sämtliche Gegenstände nur durch „die Zeit selbst“<sup>33</sup> gegeben. Jede Wahrnehmung und Empfindung, gleich ob beständig oder wechselnd, bleibt der „Form der Anschauung“<sup>34</sup>, die nur „in den Verhältnissen der Zeit“<sup>35</sup>, das heißt im Zusammenhang von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, vorgestellt werden kann, verhaftet:

„Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz, und bloß

---

31 In dem Kapitel ‚Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe‘ setzt Kant zwischen die reinen Begriffe und Anschauungen „das Schema sinnlicher Begriffe“ als „ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori“. Vgl. ebda., A 142/B 181 (im Original teilweise hervorgehoben). Allerdings weist der Autor selbst darauf hin, welche Schwierigkeiten „diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist“ – vgl. ebda., A 140/B 180 –, unserer Vorstellungskraft bereitet, wenn er feststellt: „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahren Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverrückt vor Augen legen werden.“ Ebda., A 141-142/B 181.

32 Vgl. ebda., A 147/B 186.

33 Vgl. ebda., A 145/B 184.

34 Vgl. ebda., A 143/B 183.

35 Vgl. ebda., A 23/B 37.

an ihr kann die Folge und das Gleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden.“<sup>36</sup>

Und auch das Denken, wie im voran stehenden Zitat durch die Bezugnahme auf den Substanzbegriff angedeutet, geschieht nicht außerhalb der Zeit – auch wenn sein „logischer Charakter“<sup>37</sup> sich selbst zu genügen und der Zeit enthoben scheint. Um einen Gegenstand vorstellen beziehungsweise die Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt anwenden zu können, bedarf es eines Urteils, dessen Hervorbringung selbst in zeitlicher Abfolge geschieht und somit auf Zeitliches notwendig sich bezieht: „Diese Bedeutung kommt ihnen [den Verstandeskategorien; F.B.] von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert“<sup>38</sup>.

Indem Kant sowohl für die Anschauungs- als auch Verstandesformen die Zeit gleichermaßen als gegenstandskonstitutives Moment geltend macht, gelingt es ihm, inmitten der transzendentalen Subjektivitätskonstruktion an der „Idee der Andersheit“ festzuhalten, ohne die „Erkenntnis zur Tautologie“<sup>39</sup> verkommen würde. Das Festhalten an dieser Idee in der widersprüchlichen Konstruktion des „Dinges an

---

36 Vgl. ebda., A 144/B183 (im Original in Klammern gesetzt).

37 „In der Tat bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte.“ Ebda., A 147/B 187.

38 Vgl. ebda.

39 Vgl. dazu Adorno 1973 a, S. 185. Weiter heißt es dort: „Ihm [Kant; F.B.] stand vor Augen, daß es dem Begriff eines Objekts nicht schlechthin widersprüche, an sich zu sein; daß seine subjektive Vermittlung weniger der Idee des Objekts zuzurechnen ist als der Insuffizienz des Subjekts.“ Ebda.

sich“, als „bloß intelligible Ursache der Erscheinungen“<sup>40</sup>, das auch durch die dem Subjekt zuerkannte Kategorie der Kausalität nicht rein zu fassen ist, markiert zugleich den Ausgangspunkt für jene nachfolgenden Bemühungen, die Vermittlungen zwischen dem zeitlich Erzeugten und Gegebenen zu erfassen. Denn auch wenn einzugestehen ist, dass „der Vorrang des Objekts“ allein „subjektiver Reflexion“ zugänglich ist, bleibt ebenso festzuhalten, dass „das Subjekt seinerseits vermittelt, also nicht das radikal Andere des Objekts ist“<sup>41</sup>.

Es ist kein Zufall, dass Kant die Bestimmung des „Transzendentalen“ in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ im Rahmen einer „metaphysischen Erörterung“<sup>42</sup> ausführt. Die widersprüchliche Konstruktion der Zeit als gemeinsames Moment des Denkens und der Anschauung ist bei diesem Autor nicht zuletzt der vorausgesetzten Differenz von Form und Inhalt geschuldet, die zwar „in einem Bewußtsein“ als „meine Vorstellungen“<sup>43</sup> aufeinander bezogen werden, ohne jedoch in einem der Zeit enthobenen, abgeschlossenen Sinne wahr zu sein:

„Denn Gesetze existieren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, so fern es Verstand

---

40 Vgl. Kant 1981 b, A 494/B 522. An anderer Stelle heißt es: „So sage ich nicht, die Körper *scheinen* bloß außer mir zu sein, oder meine Seele *scheint* nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäß ich beides setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege.“ Ebda., B 69 (Hervorhebungen im Original).

41 So Adorno über den „Vorrang des Objekts, als eines doch selbst Vermittelten“. Adorno 1973 a, S. 186-187. An gleicher Stelle ergänzt der Autor: „Vermittlung des Objekts besagt, daß es nicht statisch, dogmatisch hypostasiiert werden darf, sondern nur in seiner Verflechtung mit Subjektivität zu erkennen sei; Vermittlung des Subjekts, daß es ohne das Moment der Objektivität buchstäblich nichts wäre.“ Ebda.

42 Vgl. Kant 1981 b, B 48.

43 Vgl. ebda., B 133-134 (im Original zum Teil hervorgehoben).

hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat.“<sup>44</sup>

Das unter die Formen des Verstandes zu subsumierende Material der Anschauungen bleibt – gleich ob „empirisch“ oder „a priori gegeben“<sup>45</sup> – insgesamt unbestimmt beziehungsweise qualitätslos. Erst diese abstrakte Unbestimmtheit ermöglicht es jedoch, dass der erkennende und schöpferische Geist nahezu uneingeschränkt über das ihm ungeordnet Gegebene, sinnlich „Mannigfaltige“<sup>46</sup>, verfügen kann. Diese Souveränität hat freilich ihren Preis darin, dass die „Erkenntnisquellen a priori [...] bloß auf Gegenstände gehen, so fern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen“<sup>47</sup>. Angesichts dieser Begrenztheit theoretischer Erkenntnismöglichkeiten weist der transzendente Anspruch auf Objektivität und Gültigkeit bei Kant nicht nur auf sich selbst, sondern richtet sich ebenso auf das, was in den Erkenntnisbedingungen nicht bereits aufgeht und folglich nur negativ bestimmt werden kann.<sup>48</sup> In diesem Sinne wendet sich die ‚Kritik

---

44 Vgl. ebda., B 164.

45 Vgl. ebda., A 77/B 103. Dort heißt es weiter: „Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen.“ Ebda., A 77/B 102.

46 Vgl. ebda., B 137. Kant beschreibt dort die „Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ Ebda. (im Original zum Teil hervorgehoben).

47 Vgl. ebda., A 39/B 56. Kant spricht dementsprechend von der Zeit als „wirkliche Form der inneren Anschauung [...] nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekt“. Vgl. ebda., A 37/B 54.

48 In einer aufschlussreichen Stelle spekuliert Kant darüber, was geschähe, wenn die Zeit als „wirkliche Form der inneren Anschauung“ fehlen würde:

der reinen Vernunft' nicht etwa gegen den spekulativen Gebrauch des Denkens überhaupt, sondern ausschließlich gegen den „Dogmatism der Metaphysik“<sup>49</sup>:

„Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein.“<sup>50</sup>

Die hier angesprochene „Dialektik der reinen Vernunft“<sup>51</sup> bezeichnet keinen bloßen Fehler des Denkens, sondern eine Notwendigkeit, die auftritt, wenn die als gültig vorausgesetzten formallogischen Prinzipien und Regeln auf unterschiedliche Gegenstandsbereiche angewendet werden. Die Forderung, dass derselbe Begriff in derselben Bedeutung festgehalten werde (Satz der Identität), oder dass von zwei kontradiktorischen Urteilen nur eines wahr sein könne (Satz des Widerspruchs), wird von Kant nicht bestritten. Vielmehr geht es ihm darum, das be-

---

„Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. [...] Wenn man von ihr [der Form unserer inneren Anschauung; F.B.] die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjekte, welches sie anschaut.“ Vgl. ebda., A 37/B 54. Die bei Kant noch im cartesianischen Sinne vorausgesetzte Spaltung zwischen Form und Inhalt kommt hier deutlich zum Ausdruck. Getragen wird diese Spaltung durch den Glauben an die Einheit der Vernunft, die den Autor im vorliegenden Beispiel schließlich dazu führt, den Gegenständen selbst eine Zeitlichkeit abzusprechen.

49 Vgl. ebda., B XXXI.

50 Ebda.

51 Die ‚Transzendente Dialektik‘ beschäftigt sich demgemäß mit den Widersprüchen, Paralogismen und Antinomien der reinen Vernunft.

griffliche Denken in seinem Verhältnis zum sinnlichen Material – der reinen wie der empirischen Anschauungen – zu reflektieren, da hier die „Quelle der Irrtümer“<sup>52</sup> angenommen wird.

Dass diese „Quelle der Irrtümer“ das reine Denken in Schwierigkeiten führt, belegt der Hinweis auf die Antinomie der Unendlichkeit<sup>53</sup>. Wie gesehen, liegt die Beweislast für Kant dabei auf den Schultern der Anschauungsformen, die ausgleichen sollen, was rein gedanklich beziehungsweise begriffsimmanent nicht eingeholt werden kann. In der zweiten Auflage zur ‚Kritik der reinen Vernunft‘ gibt der Autor ein weiteres Beispiel, das hier aufgeführt wird, da es den *Zusammenhang* der reinen Anschauungen thematisiert und dabei der Zeit gegenüber dem Raum eine besondere Bedeutung zuweist:

„Hier füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist: daß, wenn diese Vorstellung nicht (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate (z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dings an demselben Orte) in einem und demselben Objekte begrifflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide kontradiktorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich *nach einander*, anzutreffen sein.“<sup>54</sup>

---

52 Vgl. Kant 1981 b, XXXI. An anderer Stelle heißt es: „In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urteil, weder ein wahres, noch ein falsches. Weil wir nun außer diesen beiden Erkenntnisquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, daß die subjektiven Gründe des Urteils mit den objektiven zusammenfließen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen [...]“ Vgl. ebda., A 294/B 350-351.

53 Siehe dazu weiter oben Anm. 21.

54 Kant 1981 b, B 48 (Hervorhebung im Original).

Erst die Sukzession „in der Zeit“ führt den Autor zu der skeptischen Gewissheit<sup>55</sup>, dass ein bewegliches Objekt in seiner räumlichen Veränderung – dem Sein und Nichtsein an demselben Orte – weder rein gedanklich begriffen noch anschaulich vorgestellt werden kann. Handelte es sich hierbei um einen bloßen Denkfehler, so ließe sich dieser gegebenenfalls vermeiden beziehungsweise korrigieren. Doch für Kant gerät die Vernunft notwendigerweise in Widersprüche, die sie selbst hervorbringt<sup>56</sup> beziehungsweise die aus der Sache selbst entspringen<sup>57</sup>, wenn die Vernunftkritik die Grenzen ihres eigenen Vermögens auslöst.

Der unvermeidliche „Widerstreit“<sup>58</sup> der Transzendentalphilosophie mit den eigenen Geltungsansprüchen wird hier einleitend thematisiert, um zu zeigen, dass der Versuch Kants – durch Reduktion auf das Sub-

---

55 Hier in Anlehnung an Kants Bestimmung der Vernunftkritik als transzendente Dialektik: „Denn die skeptische Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß sie, in einem solchen, auf beiden Seiten redlichgemeinten und mit Verstande geführten Streite, den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber tun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen, zu ziehen.“ Ebda., A 424/B 451-452.

56 „Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht, und sie als objektive unterschiebt, anstatt daß die logische Dialektik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundsätze, oder mit einem gekünstelten Scheine, in Nachahmung desselben, zu tun hat.“ Ebda., A 298/B 354.

57 Insbesondere in der Behandlung der Paralogismen und Antinomien der reinen Vernunft zeigt sich, dass die vernunftkritische Zergliederung des Erkenntnisvermögens ohne Reflexion auf objektiv Gegebenes tautologisch bliebe. Zur „Idee der Andersheit“ innerhalb der transzendentalen Subjektivitätskonstruktion siehe Anm. 39 weiter oben.

58 Vgl. dazu Kant 1981 b, A 423/B 450.

jekt, die objektive Gültigkeit der „Prinzipien“ zu retten, „nach denen alle reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden“<sup>59</sup> –, nicht einfach gescheitert ist, sondern vielmehr den Ausgang für jene Ansätze markiert, die das transzendente Subjekt in seiner konstitutiven Vermittlung mit dem nichtsubjektiv Gegebenen zu begreifen versuchen. Einem Diktum Hegels zufolge, vermag zwar nur der Geist die Antinomien der reinen Vernunft zu erkennen und auszuhalten:

„Die sogenannte Welt aber (sie heiße objective, reale Welt, oder nach dem transcendentalen Idealismus subjektives Anschauen, und durch die Verstandes-Kategorie bestimmte Sinnlichkeit), entbehrt darum des Widerspruchs nicht und nirgends, vermag ihn aber nicht zu ertragen und ist darum dem Entstehen und Vergehen preis gegeben.“<sup>60</sup>

Angedeutet wird auch hier, dass die „sogenannte Welt“ in ihrem Begriff nicht bereits aufgeht. Doch anders als bei Kant zielt dessen Kritiker darauf ab, dass nicht nur jede Erkenntnis, sondern auch deren Kritik auf ein Vorgängiges angewiesen ist, das weder rein noch unvermittelt hervorzubringen ist<sup>61</sup> und dementsprechend in die phänomenologische Erfahrung als Form der Reflexion einzubeziehen ist.<sup>62</sup> Anstatt die

---

59 Vgl. ebda., A 10/B 25-26.

60 Hegel 1999 b, S. 232.

61 Auch das kantische Denken ist keineswegs voraussetzungslos, wie der Rekurs auf das „vor der Synthesis des Verstandes“ diesem mannigfaltig und unabhängig Gegebene deutlich macht. Vgl. Kant 1981 b, B 145. Indem Kant jedoch den Gedanken der Einheit der Vernunft einseitig an die Grundsätze der formalen Logik bindet, ist dementsprechend auch das Verhältnis zu den Gegenständen möglicher Erfahrung einheitlich bestimmt beziehungsweise systematisch ausgerichtet. Zum „Vernunftbegriff“ als notwendige „Form eines Ganzen“ vgl. ebda., A 832/B 860.

62 „Es gehört zur Struktur des Sich-Wissens, daß man erkannt haben muß, um explizit erkennen zu können: nur ein vorgängig Gewußtes kann als Resultat

angenommene Geltung der „Regierung der Vernunft“<sup>63</sup> aus sich selbst heraus zu begründen, verlagert sich der Schwerpunkt nunmehr stärker auf das inhaltliche Gegenüber, das nicht schon vor aller Erfahrung der starren Einheitsforderung theoretischer Vernunftansprüche untergeordnet wird, sondern stattdessen – wie Hegel im voran stehenden Zitat anmerkt –, „dem Entstehen und Vergehen“ ausgesetzt ist. Werden vor diesem Hintergrund auch die Geltungsansprüche der reinen Erkenntnis nicht mehr isoliert vorausgesetzt, sondern in ihrer Genese reflektiert, so erscheint die „Regierung der Vernunft“ ebenso in einem veränderten Licht: Anstatt die „Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee“<sup>64</sup> zu befassen, tritt neben das ordnende, klassifizierende Denken die vorbegriffliche, lebendige Erfahrung, aus der die Begriffe selbst entsprungen sind. Dies geschieht freilich nicht in der bloß äußerlichen Weise, dass – um im Bild zu bleiben – der „Regierung“ eine „Opposition“ hinzu gegeben wird, die ihre Ansprüche in Form unterschiedlicher Ansichten geltend macht. Ähnlich wie das Denken erst im Prozess der ständigen Reflexion sowohl auf sich selbst als auch auf die „reale Welt“ zu einem Moment seiner Geschichte wird, wird auch die „Opposition“ zu einem integralen Bestandteil der eigenen „Regierung“, sofern sie in den Gesamtprozess der Erfahrungsbildung einbezogen wird. Nach diesem Verständnis ist die „Opposition“ keine bloße Zutat, sondern gehört als Widerspruch beziehungsweise Negation zum Inhalt der Reflexion selbst, der systematisch verfehlt wird, wenn man, wie Hegel kritisiert, „über dem einzelnen Daseyn“ steht und nur „das Ganze“<sup>65</sup> sieht.

Mit diesem Übergang vom kantischen Konstitutionsproblem zur „permanente[n] Konfrontation des Objekts mit seinem eigenen Be-

---

erinnert und in seiner Genesis durchschaut werden. Diese Bewegung ist die Erfahrung der Reflexion und ihr Ziel die Erkenntnis, die der Kritizismus unvermittelt behauptete.“ Habermas 1979, S. 17.

63 Vgl. Kant 1981 b, A 831/B 860.

64 Vgl. ebda., A 832/B 860.

65 Vgl. Hegel 1999 a, S. 39.

griff<sup>66</sup>, die der kopernikanischen Wendung in nichts nachsteht, wird die Zeit selber zum erzeugenden beziehungsweise bewegenden Moment. War dieser Gedanke bereits bei Kant angelegt in dessen Rekurs auf das geistig-sinnliche „Vermögen, sich vorsätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen“<sup>67</sup>, so führte dies bei diesem Autor noch nicht zu der Konsequenz, das innerlich Angeschauete als geschichtlichen Aspekt der Vernunft zu begreifen. Um dies zu ermöglichen, fehlt es dem Erinnerungsvermögen aus Sicht des Transzendentalismus an Konsistenz und Ordnung, die im Sinne der Objektivität der hegelschen Dialektik – freilich im trügerischen Bewusstsein der Subjekt-Objekt-Identität<sup>68</sup> – erst durch die beständige „Arbeit des Negativen“<sup>69</sup> im mühseligen Prozess der Erfahrungsbildung errungen wird.

Hinter den Gedanken der Vermittlung von Geltung und Genesis kann keine Beschäftigung mit dem begrifflich-anschaulichen Phänomen der Zeit zurück. Zudem weist der ebenso bei Hegel angelegte Gedanke an die praktische beziehungsweise hervorbringende Seite des produktiven Geistes als Arbeit<sup>70</sup> inhaltlich voraus, dass das Zeitbewusstsein selber praktisch hervorgebracht wird, ohne allerdings in der Praxis vollständig aufzugehen. Da jede Ableitung, selbst wenn sie vorgibt, auf „reine Praxis“ sich zu beziehen, zumindest irgendein vorgeordnetes Zeitverständnis annehmen muss, um überhaupt zu gültigen Aussagen zu gelangen, wäre es falsch, würde man versuchen, Geltung und Genesis gegeneinander auszuspielen und den „Zeitkern“ zu eliminieren, „welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich

---

66 So eine Charakterisierung der hegelschen Dialektik bei Adorno 1996, S. 258.

67 Vgl. dazu Kant 1981 f, A/B92.

68 Vgl. dazu weiter unten Anm. 84 in Teil II.

69 Vgl. Hegel 1999 a, S. 18.

70 So insbesondere im Kapitel über das Verhältnis von „Herrschaft und Knechtschaft“ in der ‚Phänomenologie des Geistes‘. Vgl. Hegel 1999 a, S. 109-116.

steckt’<sup>71</sup>. Ein „Recht der Erstgeburt“<sup>72</sup>, bei dem eine Seite den Vorrang für sich beanspruchte, bleibt dem dialektischen Denken ein Problem: „Soweit die Beziehung der logischen Geltung auf Genesis notwendig ist, gehört diese selber zu dem zu explizierenden, zu ‚erweckenden‘ logischen Sinn“.<sup>73</sup> Allein „für sich“ oder „an sich“ selbst genommen, sind die Subjektivität beziehungsweise Objektivität der Zeit nur für den Preis ihrer trügerischen „Sichselbstgleichheit“<sup>74</sup> und starren Isoliertheit zu haben. Hiergegen bietet die Vermittlung ihrer subjektiven und objektiven Momente die Aussicht, die Bruchstellen des Denkens und der Welt in ihrer „Nothwendigkeit“<sup>75</sup> zu erkennen und als das „aus dieser Bewegung herkommende, [...] bestimmte Negative“<sup>76</sup> zu begreifen. Auch wenn diese Art des Zugangs für ein erbauliches Verständnis der Zeit ungeeignet ist, da ein „positiver Begriff“<sup>77</sup> weder am Anfang vorausgesetzt werden kann noch am Ende zu erwarten ist, eröffnet sich eine dem Gegenstand erst anzumessende Perspektive auf die „Beweglichkeit der Zeit“<sup>78</sup> dadurch, dass ihre widerstreitenden Momente aufeinander bezogen und in ihrer Dynamik freigesetzt werden.

Aufbau und Gedankengang der vorliegenden Schrift orientieren sich an der hier entwickelten Aufgabenstellung: Im ersten Teil der Ar-

---

71 Vgl. Benjamin, zit. nach Adorno 1956, S. 146.

72 Vgl. Adorno 1956, S. 97-98.

73 Ebda., S. 83.

74 Vgl. dazu Hegel 1999 a, S. 18-19.

75 Vgl. ebda., S. 25.

76 Vgl. ebda., S. 42 (im Original teilweise hervorgehoben).

77 Hier in Anspielung auf Anm. 2 weiter oben.

78 Bergson spricht im Rahmen seiner gegen das begrifflich-klassifikatorische Denken gerichteten Konzeption in ähnlicher Weise von der „Beweglichkeit der Dauer“. Vgl. dazu weiter unten Anm. 67 in Teil I. Allerdings bleibt, wie noch gezeigt wird, das von diesem Autor postulierte unmittelbar anschauliche Innwerden der Zeit als Dauer selbst abstrakt und damit unbeweglich.

beit werden zunächst am Beispiel zweier Extreme die Paradoxien und Widersprüche aufgezeigt, die sich ergeben, wenn „reines Denken“ (Zenon) und „reine Wahrnehmung“ (Bergson) sich selbst zu fundieren trachten und dabei zu gegensätzlichen Bestimmungen der einerseits leeren und andererseits dauernden Beweglichkeit gelangen. Für beide Positionen gilt, dass sie auf ihr jeweiliges Gegenteil sich beziehen, um ihren eigenen Standpunkt zu begründen. So wird die vermeintliche Unmöglichkeit von Bewegungen und Veränderungen bei Zenon dadurch erwiesen, dass ihre positive Geltung zunächst vorausgesetzt wird, um sie am Maßstab erfahrungsunabhängiger Begriffe widerlegen zu können. Und auch Bergson begründet das Erleben der Dauer im Verweis auf die Unmöglichkeit ihrer begrifflichen Erkenntnis. Allerdings bleiben die in diesem Zusammenhang aufgedeckten Paradoxien und Widersprüche unvollständig beziehungsweise äußerlich, da in beiden Fällen „das lebendige Wesen der Sache weggelassen“<sup>79</sup> und der jeweilige Gegenstandspunkt nur zur Bekräftigung der eigenen Auffassung bemüht wird. Gemein ist beiden Positionen die Verabsolutierung der eigenen Voraussetzungen, denen die einfache Negation alles Veränderlichen (Zenon) beziehungsweise Starren (Bergson) untergeordnet wird. In beiden Fällen gelingt es daher nicht, die widersprüchlichen begrifflichen und nichtbegrifflichen Momente so aufeinander zu beziehen, dass sie über ihre jeweilige Bestimmung hinaus am Entgegengesetzten sich bilden und verändern. Die Hypostasierung des „reinen Denkens“ wie der „reinen Wahrnehmung“ verhindert geradezu, dass die Paradoxie der Identität in der Nichtidentität sich auflöst und im Widerspruch mit sich über sich hinausweist. Noch bevor die reinen Setzungen „ihr Andersseyn“<sup>80</sup> an ihren gegensätzlichen Bestimmungen überhaupt erkennen können, werden sie von einer Mauer metaphysischer Identitäts- und Ursprungsannahmen umschlossen, die den Bereich der logischen Einheit des Denkens sowie der *„données*

---

79 So Hegel in seiner Kritik des einfachen Widerspruchs und des tabellarischen Denkens. Vgl. Hegel 1999 a, S. 38.

80 Vgl. ebda., S. 40.

*immédiates de la conscience*<sup>81</sup> gegen konkrete Vermittlungen und Vereinnahmungen abschottet.

Aufschlussreich ist daher insbesondere, was nicht unter die jeweiligen reinen Voraussetzungen subsumiert werden kann und folglich ausgeblendet bleibt. Für das begriffliche Denken wurde bereits deutlich, dass Bewegungen und Veränderungen in der „Unmittelbarkeit des Geistes“<sup>82</sup> nicht bereits aufgehen, sondern eines gegebenen beziehungsweise anschaulichen Moments bedürfen, damit sie überhaupt vorstellbar sind. Und für das dauernde Bewusstseinsleben lässt sich in ähnlicher Weise festhalten, dass „[k]ein Begriff eines Lebendigen kann gedacht werden, ohne daß dabei ein Moment des identisch Beharrenden festgehalten würde“<sup>83</sup>. Anstatt also auf die vermeintliche Unmittelbarkeit des reinen Denkens oder Wahrnehmens zu setzen, kommt es darauf an, im ordnenden Denken ebenso das Ungedachte und in den aufblitzenden Intuitionen auch das Bewusste aufzuspüren. Zumindest die Vorstellung eines einfachen Gegensatzes zwischen kategorialen und anschaulichen Erkenntnisweisen ließe sich auf diese Weise vermeiden.<sup>84</sup> Erst wenn beide, das diskursive Denken wie das intuitive Wahrnehmen, in den Gesamtprozess der Erfahrung einbezogen werden, bemessen sich die Paradoxien und Widersprüche nicht mehr einseitig an einem abstrakt vorausgesetzten „Ansichseyn“<sup>85</sup>, sondern werden selbst zu veränderlichen Momenten unabgeschlossener Erfahrungen.<sup>86</sup>

81 Vgl. zum Titel der Originalausgabe von Henri Bergsons Schrift ‚Zeit und Freiheit‘ weiter unten in Teil I Anm. 103.

82 Vgl. Hegel 1999 a, S. 22.

83 So Adorno 1956, S. 56-57.

84 In eben diesem Sinne bemerkt Adorno im Blick auf Bergson: „In den Intuitionen besinnt sich die ratio auf das, was sie vergaß [...]“. Vgl. dazu ebda., S. 56 sowie weiter unten Anm. 190 in Teil II.

85 Vgl. Hegel 1999 a, S. 41 (im Original hervorgehoben).

86 Ein Beispiel hierfür ist die – in Anlehnung an Bergson – Umdeutung der so genannten „Dauer ‚an sich‘“ in die „Dauer ‚für uns‘“, die es ermöglicht, die

Im zweiten Teil der Arbeit ändert sich die Perspektive: exemplarisch werden hier thematisch einschlägige Ansätze und Positionen untersucht, die in je spezifischer Weise den Gedanken der Vermittlung als „Reflexion eben auf die Sache“<sup>87</sup> ausführen. Bei Hegel ist dieser Gedanke gleichsam Programm. Während der kantische Apriorismus die Zeit nur widersinnig, als reine Form der Anschauung, zu denken vermag, setzt Hegel demgegenüber auf Erfahrung. Über ihre Entwicklung, das heißt genauer: über „die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes“<sup>88</sup>, kommt die Zeitlichkeit als lebendiges Moment der starren Formen zurück ins Spiel. Möglich ist dies, weil die Bewegung des Wissens in seinen bloßen Formen nicht aufgeht, sondern immer schon auf „ein Etwas“ sich bezieht: „Vermittlung geht auf Vermitteltes“<sup>89</sup>.

In seiner Auseinandersetzung mit den Begründungen Zenons zur vermeintlichen Unbewegtheit des Seienden spricht Hegel davon, „daß die Bewegung der daseyende Widerspruch selbst ist“<sup>90</sup>. Und mit sicherem Urteil entlarvt der Kritiker des unvermittelten Denkens sogleich die „große Abstraktion“ der eleatischen Beweisführung, die anstelle prozessierender Bestimmungen und Vermittlungen „in den Abgrund der Verstandesidentität“<sup>91</sup> sich versenkt. Gleichwohl hegt der aufs „Ganze“<sup>92</sup> gehende spekulative Idealismus unverhohlene Sympathie

---

Besonderheiten nichtbegrifflicher Wahrnehmungen und Erinnerungen zu markieren, ohne die metaphysischen Grundannahmen und Schlussfolgerungen des reinen Intuitionismus zu teilen. Siehe dazu weiter unten Abb. 3 in Teil I.

87 Vgl. Adorno 1977 c, S. 741.

88 Vgl. Hegel 1999 a, S. 25.

89 So Adorno 1977 c, S. 746. Zur Kritik der „mathematischen Wahrheiten“ in Bezug auf die „Mangelhaftigkeit ihres Stoffs“ vgl. Hegel 1999 a, S. 31-34 (im Original teilweise hervorgehoben).

90 Vgl. Hegel 1999 b, S. 287 sowie dazu weiter unten Anm. 12 in Teil II.

91 Vgl. Hegel 1965, S. 323-324.

92 Vgl. Hegel 1999 a, S. 19.

für das „metaphysische Raisonement“<sup>93</sup> der eleatischen Dialektik, die laut Hegel „bis auf den heutigen Tag unwiderlegt“<sup>94</sup> ist. Der Grund für diese Sympathie ist jedoch nicht das „Prinzip der Identität“<sup>95</sup>, auf das sich das unvermittelte Denken beruft, um die Unmöglichkeit des Nichtidentischen zu erweisen, sondern die Wendung auf das Subjekt als Bedingung des reflektierenden Geistes. Doch so sehr es zutrifft, dass ein Gegenstand als Objekt nur „durch Bewußtsein gewusst wird“, und in diesem Sinne immer „auch Subjekt ist“<sup>96</sup>, so sehr muss der Versuch scheitern, das Gegebene ganz aus sich heraus zu erzeugen. Adorno, der an verschiedenen Stellen in Besinnung auf den „Vorrang des Objekts“ diese Grenze der Hegelschen Dialektik anmahnt, führt hierzu aus, im Idealismus werde die subjektive Seite des reflektierenden Denkens

„[...] hypostasiert, die anders als im Verhältnis zur anderen gar nicht begriffen werden kann. Das Gegebene aber, das Skandalon des Idealismus, das er doch nicht wegzuräumen vermag, demonstriert stets wieder das Misslingen jener Hypostase. [...] Vermittelt ist auch Objekt, nur nicht dem eigenen Begriff nach so durchaus auf Subjekt verwiesen wie Subjekt auf Objektivität. Solche Differenz hat der Idealismus ignoriert und damit eine Vergeistigung vergrößert, in welcher Abstraktion sich tarnt.“<sup>97</sup>

Verworfen wird damit die Möglichkeit, dass die Reflexion auf die Sache zu ihrem Ende findet, oder – wie Hegel sich ausdrückt –, „die reine Sichselbstgleichheit im Andersseyn“<sup>98</sup> aufgeht. Der „Vorrang des Ob-

---

93 Vgl. Hegel 1965, S. 322.

94 Vgl. ebda., S. 328.

95 Vgl. ebda., S. 322.

96 Vgl. Adorno 1977 c, S. 746.

97 Vgl. ebda., S. 746-747.

98 Vgl. dazu Hegel 1999 a, S. 40. Zur Kritik an Hegels systemphilosophischem Anspruch siehe weiter unten Anm. 141 sowie Anm. 651 in Teil II.

jekts“ bleibt – gleich dem vermeintlichen „Recht der Erstgeburt“<sup>99</sup> – der Dialektik ein Problem. Angesichts dieser Diagnose spricht freilich einiges dafür, den Einwand Hegels gegenüber Zenon, „daß die Bewegung der daseyende Widerspruch selbst ist“<sup>100</sup>, zu erweitern in dem Sinne, dass die Bewegung in den Widersprüchen des Daseins ihren Grund hat, von dem das Denken nicht auszunehmen ist.

Diesem Grund wird im weiteren Verlauf der Arbeit nachgegangen, indem das Verhältnis von Geltung und Genesis, im Anschluss an seine geistphilosophische Deutung, nunmehr stärker im Hinblick auf die praktische Fundierung des „Objektiven und Subjektiven“ untersucht wird. Hierzu bemerkt Ernst Cassirer, der im gestaltenden Tun die Antriebskraft der geistig-kulturellen Entwicklung zu erkennen meint:

„Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet vielmehr den Mittelpunkt, von dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt. Hier zuerst beginnen sich die Kreise des Objektiven und Subjektiven, beginnt sich die Welt des Ich von der der Dinge zu scheiden.“<sup>101</sup>

Zwar findet sich der Hinweis auf das praktische Tun auch schon bei Hegel, der den Weg vom natürlichen Bewusstsein bis zur Identität des absoluten Wissens ausdrücklich als Arbeit begreift.<sup>102</sup> Allerdings bleibt dieser Weg in seiner spekulativen Rekonstruktion mit dem schwerwie-

---

99 Siehe dazu weiter oben Anm. 72.

100 Siehe dazu weiter oben Anm. 90.

101 Cassirer 1994 c, S. 187.

102 Siehe dazu weiter oben Anm. 70. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang übrigens Adornos Deutung der hegelschen Arbeit des Geistes als gesellschaftliche Arbeit: „Indem aber von Hegel Erzeugen und Tun nicht mehr als bloß subjektive Leistung dem Stoff gegenübergestellt sondern in den bestimmten Objekten, in der gegenständlichen Wirklichkeit aufgesucht sind, rückt Hegel dicht ans Geheimnis, das hinter der synthetischen Apperzeption sich versteckt und sie hinaushebt über die bloße willkürliche Hypostasis des abstrakten Begriffs.“ Adorno 1996, S. 265.

genden Makel behaftet, dass in der „Versöhnung des Bewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn“<sup>103</sup> die Totalität der Arbeit als sublimierter Geist begriffen und in entsprechend verklärter Weise missverstanden wird.<sup>104</sup> Auch wenn in der kulturphilosophischen Deutung Cassirers das praktische Tun nicht als gesellschaftliche Arbeit begriffen wird, die am Tausch ihr allgemeines Modell besitzt, so bietet die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ doch den Vorteil, dass neben begrifflichen Erkenntnissen und Wahrheitsansprüchen auch andere Weltzugänge mit eigenen Sinnbezügen und formspezifischen Objektbereichen Berücksichtigung finden.

Während das hegelsche Denken gleichsam vom Ende her „die volle Versöhnung durch den Geist inmitten der real antagonistischen Welt“<sup>105</sup> behauptet, bemüht sich Cassirer im Rahmen seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ zunächst darum, die verschiedenartigen Weisen der Sinnerzeugung als eigene Richtungen beziehungsweise nicht aufeinander reduzierbare Vergegenständlichungen des Geistes zu begreifen. Für die Bewältigung dieser Aufgabe erwies sich der reichhaltige Bestand der ‚Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg‘ als

---

103 Vgl. Hegel 1999 a, S. 425. Für das hier behandelte Thema ist aufschlussreich, dass im absoluten Wissen der sich selbst erfassende, „angeschaute Begriff“ laut Hegel seine „Zeitform“ aufhebt: er „begreift das Anschauen, und ist begriffnes und begreifendes Anschauen“. Vgl. ebda., S. 429.

104 Im absoluten Wissen, so könnte man diesen Gedanken zuspitzen, werden Arbeit und Geschichte obsolet. Die Ausweitung des Geistes zur Totalität findet jedoch nur scheinbar zu sich selbst zurück – ähnlich wie im ‚Märchen von einem, der auszog das Fürchten zu lernen‘, dem Protagonisten das Gruseln nicht am Furchtsamen, sondern am Harmlosen erst verständlich werden soll. Dass der Geist von Arbeit und Furcht befreit sei, gehört jedoch zur metaphysischen Verbrämung seiner Geschichte.

105 Vgl. Adorno 1996, S. 273.

äußerst hilfreich.<sup>106</sup> Da die Sammlung vor allem kulturgeschichtliche Werke umfasste, in denen der Vorrang des Bildhaften und Symbolischen hervorgehoben wurde, verwundert es nicht, dass die körperlichen und emotionalen Ausdrucksformen im ‚Mythischen Denken‘<sup>107</sup> einen Schwerpunkt in Cassirers Kulturphilosophie darstellen. Während Hegel das sinnliche Bewusstsein zum Ausgangspunkt für den „langen Weg“ bis „zum eigentlichen Wissen“<sup>108</sup> erklärt, setzt Cassirer sogar „noch um eine Stufe tiefer“<sup>109</sup> an:

„Was man das sinnliche Bewußtsein zu nennen pflegt, der Bestand einer ‚Wahrnehmungswelt‘, die sich weiterhin in deutlich geschiedene einzelne Wahrnehmungskreise, in die sinnlichen ‚Elemente‘ der Farbe, des Tons usw. gliedert: das ist selbst bereits das Produkt einer Abstraktion, einer theoretischen Bearbeitung des ‚Gegebenen‘. Bevor das Selbstbewußtsein sich zu dieser Abstraktion erhebt, ist und lebt es in den Gebilden des mythischen Bewußtseins – in einer Welt nicht sowohl von ‚Dingen‘ und deren ‚Eigenschaften‘ als vielmehr von mythischen Potenzen und Kräften, von Dämonen und Göttergestalten.“<sup>110</sup>

Freilich verfängt sich auch Cassirer bei seinem Versuch, die Ursprünge der symbolischen Sinnerzeugung zu entschlüsseln, in Spekulationen<sup>111</sup>

---

106 Vgl. dazu Cassirer 1994 c, S. XIII. Neben dem Buchbestand bot die Bibliothek Warburg zugleich ein anregendes Arbeitsumfeld und Forum für disziplinübergreifende Forschungen.

107 Der zweite Band der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ trägt die Überschrift: ‚Das Mythische Denken‘. Vgl. Cassirer 1994 c.

108 Vgl. Hegel 1999 a, S. 24.

109 Vgl. Cassirer 1994 c, S. XI.

110 Ebda., S. X-XI.

111 So etwa in der Rede über das „symbolische Grundverhältnis“ sowie das „Urphänomen des Ausdrucks und des Ausdrucksverstehens“. Vgl. dazu Cassirer 1994 d, S. 144 und S. 86. Siehe dazu ausführlicher weiter unten Anm. 256 sowie Anm. 260 in Teil II.

und Antinomien<sup>112</sup>. Dennoch gelingt es dem Autor, anders als Hegel, der den allumfassenden Geist an die Gesamtheit seiner Manifestationen bindet, „typische Grundzüge der Gestaltung selbst herauszuheben“<sup>113</sup>, die im symboltheoretischen Sinne zu formspezifischen Gegenstandsbereichen verdichtet werden. Hierzu gehören vor allem die Bereiche des Mythos, der Sprache, der Kunst und der Erkenntnis, die laut Cassirer trotz wechselseitiger Bezüge nicht ineinander aufgehen. Der Vorteil dieses Zugangs erweist sich schließlich darin, dass den bei Hegel so genannten „Bildungsstufen des allgemeinen Geistes“<sup>114</sup> nicht erst in der „Selbstbewegung des Begriffes“<sup>115</sup> eine – wie Cassirer sich ausdrückt – „echte und wahrhafte Autonomie“<sup>116</sup> zukommt, sondern dass auch begriffslose beziehungsweise vorbegriffliche Gestaltungen durchaus eigenständige Formen der Objektivierung hervorbringen:

„Dies gilt für die Kunst, wie es für die Erkenntnis gilt; für den Mythos wie für die Religion. Sie alle leben in eigentümlichen Bildwelten, in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, sondern die sie vielmehr nach einem selbständigen Prinzip hervorbringen. Und so schafft auch jede von ihnen sich eigene symbolische Gestaltungen, die den intellektuellen Symbolen, wenn nicht gleichartig so doch ihrem geistigen Ursprung nach ebenbürtig sind.“<sup>117</sup>

---

112 Zur vergeblichen „Jagd nach dem Allerersten“ siehe weiter unten Anm. 295 in Teil II sowie weiter oben Anm. 72.

113 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 51 (im Original teilweise hervorgehoben). Für Cassirer sind die „Grundzüge der Gestaltung“ nur an den Gestaltungen selber ablesbar, das heißt sie entwickeln sich nicht aus „dem Absoluten, [...] das Geist sei“. Vgl. dazu Adorno 1996, S. 266.

114 Vgl. Hegel 1999 a, S. 25 sowie weiter oben Anm. 88.

115 Vgl. Hegel 1999 a, S. 48.

116 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 15 (im Original teilweise hervorgehoben).

117 Vgl. ebda., S. 9.

Am Beispiel des Übergangs vom „Zeitgefühl zum Zeitbegriff“<sup>118</sup> verdeutlicht der Autor den Wandel von der unbestimmten substantiellen Zeitanschauung, die noch ganz im „Jetzt“ und „Hier“ befangen ist, bis zum rein funktionalen Zeitverständnis, das „alles Geschehen umfaßt, als eines Inbegriffs von Stellen, deren jede zu der anderen ein bestimmtes eindeutiges Verhältnis“<sup>119</sup> besitzt. Zu den unbestrittenen Leistungen Cassirers gehört sicherlich der Nachweis, dass die bei Kant noch als allgemeine Erkenntnisbedingungen gefassten Anschauungsformen und Begriffe – wie Zeit und Raum, Substanz und Kausalität etc. – in unterschiedlichen symbolischen Formwelten ihre jeweilige Bedeutung verändern, weshalb er die Aufgabe der Erkenntniskritik konsequent als „Kritik der Kultur“<sup>120</sup> begreift. Allerdings erliegt auch Cassirer in seinen Bemühungen der erkenntnistheoretischen Versuche, die „Mannigfaltigkeiten der möglichen Verknüpfungsformen in einem höchsten Systembegriff zu vereinen“<sup>121</sup>, das heißt den am wissenschaftlichen Modell herausgearbeiteten Übergang vom „Substanzdenken“ zum „Funktionsdenken“<sup>122</sup> auch für das eigene Denken als

---

118 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 174 sowie Anm. 384 weiter unten in Teil II.

119 Vgl. ebda., S. 181. Vgl. dazu auch Cassirers Unterscheidung der „Zeitordnung“ in die „„Erlebniszeit“, mathematische Zeit, physikalische Zeit, biologisch-organische Zeit, historisch (,ethische‘) Zeit“. Cassirer 1995, S. 226 sowie weiter unten Anm. 388 in Teil II.

120 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 11.

121 Vgl. ebda., S. 29.

122 Hier in Anlehnung an den Titel ‚Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik‘. Cassirer 1994 a. So, wie der Autor als „wesentliche[s] Ziel“ der Erkenntnisbildung „die Einfügung des Besonderen in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform“ annimmt – vgl. Cassirer 1994 b, S. 8 –, orientiert sich auch die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ an der „letzte[n] Zentrierung aller geistigen Formen in der einen logischen Form“. Vgl. ebda., S. 16 (Hervorhebung im Original). Oswald Schwemmer spricht in diesem Zusammenhang von „der symbolischen und damit überhaupt der geistig-

verbindlich anzunehmen. Versuchung deshalb, weil die Theorie der Erkenntnis – anders als die Reflexion auf Erfahrungen –, bei Cassirer dazu bestimmt ist, die sich wandelnden symbolischen Formen und Formverhältnisse auf ein geistige Prinzip der Formbildung als „in sich geschlossenes und einheitliches Grundverfahren“ zu beziehen, um „den allgemeinen Charakter symbolischer Gestaltung“<sup>123</sup> bestimmen zu können. Auch wenn das geistige Prinzip selber der theoretischen Systematisierung entzogen bleibt und nur an den Äußerungen des Geistes ablesbar sein soll, ist es laut Cassirer als notwendig vorauszusetzen: „Denn verzichtet man auf diese Einheit, so scheint überhaupt von einer strengen Systematik dieser Formen keine Rede mehr sein zu können.“<sup>124</sup>

Das Gegebene erscheint auch hier, wie bereits bei Hegel, als „das Skandalon des Idealismus“<sup>125</sup> – mit dem Unterschied jedoch, dass bei

---

kulturellen Entwicklung [...] auf die theoretische bzw. wissenschaftliche Erkenntnis hin“. Allerdings erkennt er darin nicht die Hauptintention der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ und spricht deshalb von „einem ‚Rest-Neukantianismus‘ bei Cassirer“ .Vgl. Schwemmer 1997 a, S. 85 (im Original teilweise hervorgehoben). Dieser vermeintliche „Rest-Neukantianismus“ führt bei Cassirer immerhin dazu, dass er die Frage nach dem ideellen Zusammenhang der symbolischen Formen am ehesten in der reinen Bedeutungsfunktion der wissenschaftlichen Erkenntnis – vor allem im mathematischen Formalismus – beantwortet sieht. Siehe dazu insbesondere die Ausführungen über „Die Bedeutungsfunktion und der Aufbau der wissenschaftlichen Erkenntnis“, Cassirer 1994 d, S. 329 ff („Dritter Teil“) sowie weiter unten Anm. 340 und Anm. 490 in Teil II.

123 Vgl. Cassirer 1983 a, S. 174.

124 Cassirer 1994 b, S. 16 (im Original teilweise hervorgehoben). Zum „Postulat einer [...] rein funktionellen Einheit“ der symbolischen Formen im Gegensatz zu ihrer – im Sinne Cassirers – unvermittelt bleibenden historischen beziehungsweise empirischen Deutung siehe weiter unten Anm. 461 und Anm. 464 in Teil II.

125 Siehe dazu weiter oben Anm. 97.

Cassirer die Einheit der geistigen Ausdrucksformen an den Anfang gesetzt wird, wogegen bei Hegel „die volle Versöhnung durch den Geist“<sup>126</sup> vom Ende her gedacht wird. Auch wenn der Anteil des Subjekts an den symbolischen Formbildungen von Cassirer eigens herausgestellt wird, gelingt es ihm nicht, das dynamische Gestaltungsprinzip selbst zu fassen, das als geistiges Vermögen in seinen symbolischen Gestaltungen und Objektivierungsformen nicht aufgeht. Spätestens auf der Ebene der Bedeutungsfunktion der wissenschaftlichen Erkenntnis wird deutlich, dass die Vermittlung von „Sinnlichem und Geistigem“<sup>127</sup> im Symbolprozess äußerlich bleibt. Zwar entspricht, laut Cassirer, in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis das Fortschreiten zu „immer allgemeineren Symbolen“, denen „keine bestimmte Einzelerfahrung jemals kongruieren kann“, den Anforderungen, die an „ein allgemeines Aufbaugesetz des Geistes“<sup>128</sup> zu stellen sind; gleichwohl wird ebenso deutlich, dass die mathematische Zahl oder Formel, als die höchst mögliche Form der Objektivität, nur noch einen blassen beziehungsweise inhaltsleeren Hinweis auf die „‚Sinnerfüllung‘ des Sinnlichen“<sup>129</sup> zu geben vermag. Für das auf seine wissenschaftliche Form verpflichtete Denken gilt somit das, was Adorno auch dem philosophischen Gedanken vorhält, der sich der „wissenschaftlichen Kontrolle und Selbstkontrolle“ unterwirft: „Indem er wahrer wird, verzichtet er auf Wahrheit“<sup>130</sup>. Anstatt „Manifestation und Inkarnation eines Sinns“<sup>131</sup> zu sein, entleert sich die „strenge Gesetzlichkeit der Form“ in ihrer „objektive[n] Beschaffenheit“<sup>132</sup> schließlich selbst.

---

126 Siehe dazu weiter oben Anm. 105.

127 Cassirer spricht in diesem Zusammenhang von der „Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnliche“. Vgl. Cassirer 1994 b, S. 299.

128 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 560.

129 Vgl. ebda., S. 109.

130 Vgl. Adorno 1956, S. 51.

131 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 109.

132 Vgl. ebda., S. 534

Als „logische Form“<sup>133</sup>, die doch Form von etwas sein soll, verweist das Denken allein auf sich zurück. Damit ist jedoch die „synthetische Kraft des Zeitbegriffs“<sup>134</sup> nicht nur „[a]m weitesten entfernt von der primären Stufe der Zeitanschauung“<sup>135</sup>, sondern überdies erstarrt im abstrakten Schema der funktionalen „Einheit der zeitlichen Vorstellung“<sup>136</sup>.

Die reine Tätigkeit, die bei Cassirer auf das geistige Prinzip der symbolischen Formbildung gegründet ist, das in den logischen Selbstsetzungen als vermeintliches Höchstmaß möglicher Objektivität zugleich seine Grenze findet, kommt nicht zur inhaltlichen Erfahrung. Dort, wo die geistigen Formen mit dem sinnlich Gegebenen konkret vermittelt sind, tragen sie den „Charakter der naturhaften Notwendigkeit“<sup>137</sup>. Die „eigentliche Kraft des Logos“<sup>138</sup> entfaltet sich laut Cassirer erst, wenn „das Dingmoment und das Bedeutungsmoment“<sup>139</sup> auseinander treten, das heißt mit anderen Worten: wenn – wie am Beispiel der Formentwicklung des mythisch-religiösen Denkens hervorgehoben – „die Gesamtheit des Sinnlichen“ als „das eigentliche Feld der Offenbarung des Geistigen“<sup>140</sup> erkannt wird.

Verändert man jedoch die idealistische Voraussetzung, wonach symbolische Gestalten und Formen allein aus geistiger Produktivität und reiner Tätigkeit entspringen sollen und nimmt man stattdessen das symbolisch Erzeugte als praktisch – durch „sinnlich menschliche Tä-

---

133 Vgl. ebda. (im Original zum Teil hervorgehoben).

134 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 179.

135 Vgl. ebda., S. 183.

136 Vgl. ebda., S. 179.

137 Vgl. Cassirer 1994 c, S. 31.

138 Vgl. ebda., S. 33.

139 Vgl. ebda., S. 23.

140 Vgl. ebda., S. 309. Vgl. zur übergreifenden Bedeutung der „Idee‘ des Geistigen [...] beim Übergang von den mythischen Begriffen zu den Sprachbegriffen, von diesen zu den physikalischen Gesetzesbegriffen“ Cassirer 1994 d, S. 524-525.

tigkeit“<sup>141</sup> – Vermitteltes, dann erscheint „die letzte Schicht der Objektivität“ des logischen Ordnungsdenkens nicht als „Schlußstein“<sup>142</sup>, sondern vielmehr als das seiner eigenen Voraussetzungen unbewusste Wissen. Unbewusst deshalb, weil das reine Denken nicht erkennt, dass seine Tätigkeit am Objekt nichts übrig lässt, als was ihm vom Subjekt gegeben wird, wohingegen das Subjekt selbst sich auf etwas notwendig beziehen muss – „und ‚etwas‘ bezeichnet ein irreduzibel objektives Moment“<sup>143</sup> –, um überhaupt agieren zu können: „Aus Subjekt, gleichgültig, wie es bestimmt werde, läßt ein Seiendes nicht sich eskamotieren.“<sup>144</sup> Nun ließe sich einwenden, dass gerade die „‚Mehrdimensionalität‘ der geistigen Welt“<sup>145</sup> sowie die ihr korrespondierende Vielfalt der symbolischen Formen und Formwelten Cassirer dazu veranlassen, sich mit den „verschiedene[n] Richtungen der geistigen Formung“<sup>146</sup> auseinander zu setzen, die qualitativ ebenso „verschiedene Arten der Sinnggebung in sich schließen“<sup>147</sup>. Gleichwohl dominiert bei diesem Vorhaben der Konstitutionsgedanke, der bis „zu den primären subjektiven ‚Quellen‘, zu den ursprünglichen Verhaltensweisen und Gestaltungsweisen des Bewußtseins zurückdringen will“<sup>148</sup>, um den Gehalt des Geistigen in seinen eigenen Äußerungen zu erfassen, anstatt ihn am Gegebenen selbst aufzuschließen.<sup>149</sup> Und in diesem Sinne er-

---

141 So Marx in seinen ‚Thesen über Feuerbach‘. Vgl. Marx 1983, S. 5; siehe dazu auch weiter unten Anm. 638 in Teil II.

142 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 554.

143 Vgl. dazu Adorno 1977 c, S. 747.

144 Ebda.

145 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 64.

146 Vgl. ebda., S. 66. Weiter heißt es: „Es gilt diese Richtungen scharf auseinanderzuhalten und jede in der ihr eigentümlichen Bestimmtheit festzuhalten, wenn die Aufgabe der Rekonstruktion gelingen soll.“ Ebda.

147 Vgl. ebda., S. 67.

148 Vgl. ebda.

149 Trotz unterschiedlicher Ausprägungsgrade des Sinnlichen sucht Cassirer in der Vielfalt der symbolischen Formen primär das Geistige: „Wir gehen

scheint es sogar konsequent, wenn Cassirer angesichts reiner Bedeutungsbestimmungen und Objektivitätsvorstellungen in der theoretischen Physik zu dem Schluss gelangt:

„Was wir den Gegenstand nennen, das ist nicht länger ein schematisierbares, ein in der Anschauung realisierbares ‚Etwas‘ mit bestimmten räumlichen und zeitlichen Prädikaten, sondern es ist ein rein gedanklich zu erfassender Einheitspunkt.“<sup>150</sup>

Hier zeigt sich weit mehr als ein bloßer „Rest-Neukantianismus“<sup>151</sup>. Das *animal symbolicum* erzeugt die objektive Welt ganz aus seinem Geiste – und vom Gegenstand als solchem bleibt nur „ein bloßes X, ‚worauf in bezug Vorstellungen synthetische Einheit haben“<sup>152</sup>. Bewusstsein und Gegenstand fallen bei Cassirer in abstrakter Einheit zusammen. Dem lässt sich nicht einfach entgegenhalten, dass beide statt-

---

vielmehr von den Problemen des ‚objektiven Geistes‘, von den Gestalten, in denen er besteht und da ist, aus; aber wir bleiben bei ihnen nicht als bloßem Faktum stehen, sondern versuchen, durch eine rekonstruktive Analyse, zu ihren elementaren Voraussetzungen, zu den ‚Bedingungen ihrer Möglichkeit‘, zurückzudringen.“ Cassirer 1994 d, S.67. Ganz anders Hegel: „Das wissenschaftliche Erkennen erfordert aber vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder was dasselbe ist, die innere Nothwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertieffend, verißt es jener Uebersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist.“ Hegel 1999 a, S. 39. Gerade der letzte Satz richtet sich – zumindest implizit – auch gegen die geistphilosophische Grundlegung der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘. Zum Verständnis von Begriff und Gegenstand als Vermittlung kritischer Reflexion und Erfahrung siehe weiter unten Anm. 68 und Anm. 629 in Teil II.

150 Cassirer 1994 d, S. 554.

151 Siehe dazu weiter oben Anm. 122.

152 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 554.

dessen im Konkreten identisch sind. Umso nachdrücklicher ist daher zu insistieren, dass die symbolischen Formen inhaltlich vermittelt sind und nicht im geistigen Tun ihren Ursprung oder Abschluss haben. Von einer „Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnliche“<sup>153</sup> kann schließlich nur gesprochen werden, wenn „das Moment von Subjektivität im Objekt“<sup>154</sup> sich auch auf das besinnt, was in der Begriffstotalität wissenschaftlicher Erkenntnis nicht aufgeht. Denn: „Was die Tatsachen vermittelt, ist gar nicht so sehr der subjektive Mechanismus, der sie präformiert und auf-faßt, als die dem Subjekt heteronome Objektivität hinter dem, was es erfahren kann.“<sup>155</sup>

Die ‚Soziologie der symbolischen Formen‘<sup>156</sup> eröffnet eben diese Perspektive. Anstatt die symbolischen Formen im Modus konstitutiver Geltungskritik zu begreifen, orientiert sich Bourdieu an der kollektiven und individuellen „Geschichte, die unsere Denkkategorien erzeugt“<sup>157</sup>. Eingeholt wird damit ein materialistisches Motiv, das bei Cassirer in dem angesprochenen Wechselverhältnis des Sinnlichen und Geistigen zwar angelegt ist, jedoch einseitig, in Form der geistigen Vermitteltheit des Symbolischen, ausgedeutet wird. Bei Bourdieu hingegen werden die Formen der Vermittlung ihrerseits als bereits vermittelt aufgefasst, insofern symbolische Praktiken und Bedeutungen an die jeweiligen sozialen Bedingungen gebunden bleiben, aus denen sie hervorgehen und auf die sie sich beziehen. Gemein ist beiden, Cassirer wie Bourdieu, der Bezug auf Praxis als entscheidendes Moment der Vermittlung. Doch nur bei Bourdieu erzeugen sich Subjekt und Objekt wechselseitig – nicht gleichartig –, wie der Autor am Beispiel des Habitus verdeutlicht:

---

153 Siehe dazu weiter oben Anm. 127.

154 So Adorno 1973 a, S. 172.

155 Ebda.

156 So der Titel des gleichnamigen Werks von Bourdieu 1994.

157 Vgl. Bourdieu 2001, S. 18.

„Nur eine mechanistische Auffassung des Verhältnisses, das zwischen jenen Beziehungen und den durch diese Beziehungen definierten Akteuren besteht, könnte vergessen lassen, daß der Habitus, obwohl *Erzeugnis konditionierter Bedingungen*, die *Bedingung der Erzeugung von Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen* ist, die selbst *nicht das unmittelbare Produkt eben dieser Bedingungen* sind, wenngleich sie, haben sie einmal Realität gewonnen, nur aufgrund der Kenntnis dieser konditionierten Bedingungen, genauer gesagt, des Erzeugungsprinzips, das sie erzeugt haben, erkennbar sind.“<sup>158</sup>

Da das „System objektiver Regelmäßigkeiten“ sowie das „System der direkt wahrnehmbaren Verhaltensformen“<sup>159</sup> inkongruent sind, bleibt ihre Vermittlung konfliktträchtig und widersprüchlich. Während „die dem Subjekt heteronome Objektivität“<sup>160</sup> von den unterschiedlichen Formen ihrer Vermittlung weitgehend unbeeinflusst bleibt, wird sie aus subjektiver Sicht erst durch die Formen ihrer jeweiligen Vermittlung zu einem objektiven Moment des Sozialen.<sup>161</sup> Gleichwohl sind beide, die objektiven und inkorporierten sozialen Strukturen, abhängig voneinander, das heißt in den subjektiven Verhaltensformen spiegeln sich die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Hervorbringung, die wiederum den Einflüssen der Akteure ausgesetzt sind und somit trotz ihrer relativen Stabilität wandelbar bleiben. Bourdieu anerkennt damit die aktive, schöpferische Dimension menschlicher Praktiken, ohne jedoch zu vergessen, dass es sich hierbei um sozial erworbene Fähigkeiten handelt, das heißt um „gesellschaftlich konstituierte Dispositionen“<sup>162</sup>.

---

158 Bourdieu 1994, S. 40 (Hervorhebungen nicht im Original). An anderer Stelle spricht der Autor sogar ausdrücklich vom „Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis“. Vgl. ebda., S. 125.

159 Vgl. ebda., S. 40.

160 Siehe dazu weiter oben Anm. 155.

161 Auch dieser Gedanke findet sich in abgewandelter Form bei Hegel in dessen Bestimmung des Verhältnisses von „Form und Materie“. Siehe dazu Anm. 420 weiter unten in Teil II.

162 Vgl. Bourdieu 1992 c, S. 31.

Und um dem Ungleichgewicht beziehungsweise der Ungleichartigkeit zwischen gesellschaftlicher Heteronomie und praktischer Vermittlung Ausdruck zu geben, sieht sich der Autor selbst als „genetischen Strukturalisten“<sup>163</sup>, dessen Arbeiten insgesamt darauf angelegt sind, „der Zwangsalternative von Subjektivismus und Objektivismus zu entkommen“<sup>164</sup>.

Die hierfür erforderliche „Objektivierungsarbeit“<sup>165</sup> erfolgt in zweierlei Hinsicht: Zum einen wird die doppelte Objektivität der sozialen Wirklichkeit in den Blick genommen, indem die „Strukturen der sozialen Welten“ mit den „Strukturen der Mechanismen“ in Verbindung gebracht werden, „die auf die Reproduktion oder Transformation dieser Welten hinarbeiten“<sup>166</sup>. Wichtig ist hierbei, dass die Analyse der objektiven Strukturen in den verschiedenen sozialen Feldern nicht zu trennen ist von der Analyse der Entwicklung subjektiver Strukturen beziehungsweise akteursbezogener Dispositionen. Denn selbst wenn von den objektiven Strukturen der sozialen Welten – wie Adorno allgemein anmerkt – „Subjekt potentiell, wenngleich nicht aktuell weggedacht werden“<sup>167</sup> kann, lassen sich die gesellschaftlichen Momente am Subjekt nur für den Preis seiner Entwirklichung ausblenden. Ähnlich dem kantischen transzendentalen Subjekt, das im Allgemeinen das Besondere erkennen soll, wäre das reine, allein auf sich gestellte Sub-

---

163 Vgl. ebda. (im Original hervorgehoben). Siehe dazu weiter unten Anm. Anm. 596 und 624 in Teil II.

164 Vgl. Bourdieu 1989 c, S. 72.

165 Vgl. zur „teilnehmenden Objektivierung“ Bourdieu 1996 b, S. 278 sowie weiter unten Anm. 752 in Teil II.

166 Vgl. zu dieser Charakterisierung Wacquant 1996 b, S. 24. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von der „Objektivität erster Ordnung“ („Kapitalsorten in Bourdieus Sprache“) sowie der „Objektivität zweiter Ordnung“ („mentale und körperliche Schemata, die als symbolische Matrix des praktischen Handelns fungieren“). Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

167 Vgl. Adorno 1977 c, S. 747.

jekt eine bestimmungslose Abstraktion, „an welchem die Philosophie ihr Erstes gegenüber dem Seienden zu besitzen glaubt“<sup>168</sup>. Dieser „scholastischen Ansicht“ hält Bourdieu die „Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit dieses sonderbaren Blicks auf die Welt“<sup>169</sup> entgegen, die nur zu beantworten ist, wenn soziale Phänomene relational, das heißt in der Vermittlung zwischen „erlebten und ‚objektiven‘ Gründen der Praxis“<sup>170</sup>, gefasst werden. Denn weder gehen die subjektiven und objektiven Momente der Praxis einfach ineinander auf noch lassen sie sich aus einem Dritten herleiten, das sie transzendierte. Die bei Bourdieu als doppelte Aufgabe zu begreifende ‚Objektivierungsarbeit‘ richtet sich stattdessen auf beide Erfahrungsmomente zugleich und ermöglicht dadurch eine vermittelnde ‚Praxeologie‘ ihres widersprüchlichen Zusammenhangs.

Die andere Seite der ‚Objektivierungsarbeit‘ zeigt sich darin, dass die ‚praxeologische Sichtweise‘ sich selbst in ihrer notwendigen Vermittlung begreift, anstatt die „Vorannahmen des *common sense*, des gewöhnlichen wie des akademischen“<sup>171</sup>, zu übernehmen beziehungsweise fortzuschreiben. Die Inkongruenz des soziologischen Blicks zeigt sich in dem ebenso einfachen wie anspruchsvollen „Bestreben, zu verstehen, warum und wie man versteht“<sup>172</sup>. Einfach deshalb, weil die ‚Objektivierungsarbeit‘ an die vermeintlich simplen Gemeinplätze des Alltagslebens anknüpfen kann, die jedoch umso komplexer werden, je radikaler sie infrage gestellt werden und dadurch ihre Selbstverständlichkeit verlieren:

---

168 So Adorno in einem kritischen Kommentar zum „transzendente[n] Prinzip“. Vgl. Adorno 1973 a, S. 178.

169 Vgl. Bourdieu 2001, S. 22.

170 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 68. Zum Bruch mit der „substantialistischen Denkweise“ siehe weiter unten Anm. 596 in Teil II.

171 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 278 (Hervorhebungen im Original).

172 Vgl. ebda., S. 272.

„Überall ist Vorstrukturiertes. Es stürzt, wie auf alle Leute, auch auf den Soziologen geradezu ein. Er soll ein Objekt erkennen – die soziale Welt –, dessen Produkt er ist, so daß die Probleme, die er zu ihm formuliert, und die Begriffe, insbesondere die klassifizierenden, die er gebraucht, um es zu erkennen – gewöhnliche Begriffe wie Berufsbezeichnungen, wissenschaftliche Begriffe wie die seiner Fachtradition – alle Aussicht haben, ein Produkt eben dieses Objekts zu sein.“<sup>173</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es für Bourdieu umso wichtiger, „nicht nur die Grenzen des Denkens und der Macht des Denkens zu reflektieren, sondern auch seine Voraussetzungen“<sup>174</sup>. Erst der Bruch mit den eigenen epistemologischen Traditionen, Begriffen und Methoden ermöglicht es, „sich ins Detail des Objekts zu versenken“<sup>175</sup> – eine Formulierung, die der hegelschen Vorstellung von der Veränderung des Wissens sowie seines Gegenstandes durch „das reine Zusehen“<sup>176</sup> merklich nahe kommt. Doch während Hegel die Grenzen des Denkens im Denken selbst auslotet und zu überwinden trachtet, geht es Bourdieu darum, eine dem jeweiligen Gegenstand erst anzumessende Perspektive auszubilden, „mit der man ein Spiel sieht, das man als solches nur wahrnehmen kann, weil man aus ihm herausgetreten“<sup>177</sup> ist. Das Be-

---

173 Vgl. ebda., S. 269-270.

174 Vgl. Bourdieu 2001, S. 9. An anderer Stelle spricht der Autor sogar vom „Zwang zur Reflexivität“ und verweist auf „eines der größten Hindernisse für die Entwicklung einer wissenschaftlichen Soziologie, daß alle wirklichen Entdeckungen mit höchsten *Kosten* und geringsten Profiten gemacht werden, nicht nur auf den gewöhnlichen Märkten, sondern auch auf dem akademischen Markt, von dem man doch eine größere Autonomie erwarten sollte.“ Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 278 und S. 277 (Hervorhebung im Original).

175 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 286.

176 Vgl. Hegel 1999 a, S. 59; siehe dazu ausführlicher weiter unten Anm. 68 in Teil II.

177 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 294.

wusstsein der Möglichkeiten und Grenzen der ‚Objektivierungsarbeit‘ führt bei diesem Autor nicht zu einer Verabsolutierung des Geistes „inmitten der real antagonistischen Welt“<sup>178</sup>, sondern vielmehr zu einer Beschränkung seiner Ansprüche und Anmaßungen, indem die Praktiken „wieder zu den wirklichen Bedingungen ihrer Entstehung in Beziehung“<sup>179</sup> gesetzt werden. Erst der Bruch mit den eigenen Erkenntnisgewohnheiten öffnet zugleich ein Verständnis dafür, dass die „Praxis“ einer anderen Logik folgt als die „Logik der Logik“<sup>180</sup>. Die „praktische Logik“, die gewissermaßen blind „gegenüber ihrer eigenen Wahrheit“<sup>181</sup> bleiben muss, um überhaupt praktisch sein zu können, lässt sich nicht einfach theoretisch übersetzen beziehungsweise, mit Cassirer ausgedrückt, in ein „reines Ordnungs-Gefüge“<sup>182</sup> überführen. Da „jede praktische Logik nur im Handeln erfaßt werden kann, also in der zeitlichen Bewegung“<sup>183</sup>, erfüllt die ‚Objektivierungsarbeit‘ vor allem den Zweck, das theoretische Verhältnis zur Praxis mit der ihm eigenen Geltungs- und Gegenstandslogik mitzureflectieren, um zu verhindern, dass die rationalen Erklärungen mit den sozialen Praktiken und Phänomenen einfach gleichgesetzt werden. Hierdurch verbessert sich nicht nur ihr theoretisches Verständnis, sondern darüber hinaus ist es möglich – sozusagen als praktischer Effekt der ‚Praxeologie‘ –, den sozialen Praktiken und Gewohnheiten ihre eigenen Gewissheiten zuzugestehen und ihnen mit anderen Worten „ihren Daseinsgrund wiederzugeben“<sup>184</sup>.

Die Frage nach Zeit und Bewegung wird dadurch nicht einfach auf die Frage nach ihren sozialen Voraussetzungen eingeschränkt. Zwar erweist sich die – aus soziologischer Sicht – scholastische Position der

---

178 Vgl. dazu Adorno 1996, S. 273.

179 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 178.

180 Vgl. ebda., S. 157.

181 Vgl. ebda., S. 166.

182 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 558.

183 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 169.

184 Vgl. ebda., S. 178.

Erkenntnistheorie, wonach das anschaulich Gegebene zugleich das vom Geist Erzeugte sein soll, als Illusion. Gleichwohl ist Bourdieu weit davon entfernt, das praktisch Hervorgebrachte und gesellschaftlich Bestimmte zu verharmlosen. Die Aufgabe des Soziologen sieht der Autor vielmehr darin, „eine verborgene Realität wahrzunehmen, die sich nur entschleiert, indem sie sich verschleiert“<sup>185</sup>. Die soziale Wirklichkeit bleibt demnach widersprüchlich, und es gilt, in der allgemeinen Konkurrenz um knappe Güter und Ressourcen, „die objektiven Machtverhältnisse zwischen den beteiligten Akteuren“ beziehungsweise „zwischen den Feldern, in denen sie sich engagieren“<sup>186</sup>, mit praxeologischen Mitteln zu entschlüsseln. Angesichts dieser Diagnose verwundert es nicht, dass die unterschiedlichen sozialen Zeitpraktiken und Zeitstrategien laut Bourdieu vor allem dazu dienen, „Macht über die Zeit“<sup>187</sup> zu gewinnen.

Doch so wenig der Staat als vermeintlich höchste Machtinstanz beziehungsweise als eine „Art Verwirklichung Gottes auf Erden“ es vermag, die soziale Ordnung „von Willkür zu befreien“, so wenig begreift Bourdieu die Soziologie als „einer Art Theologie der letzten Instanz“<sup>188</sup>. Da die Zeit als bewegliches Moment innerhalb der sozialen Machtverhältnisse den strategischen Interessen im „Kampf aller gegen alle“<sup>189</sup> untergeordnet bleibt, hütet sich der Autor davor, ihre praktische Wirksamkeit gegen ihre begriffliche Bedeutung einfach auszuspielen. Ähnlich wie bei Kant Zeit auf Zeitliches verwiesen ist, um überhaupt

---

185 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 290.

186 Vgl. ebda., S. 291.

187 Vgl. Bourdieu 2001, S. 293; siehe dazu weiter unten Anm. 846 in Teil II.

188 Vgl. ebda., S. 315. Aus Sicht seiner Bürger mag der Staat noch als Souverän wahrgenommen werden; unter den Bedingungen einer sich entwickelnden „Weltgesellschaft“ verschieben sich jedoch die Gewichte. Vgl. dazu Bourdieu 2014.

189 Vgl. Bourdieu 2001, S. 306. Der Autor bezieht sich hier auf die symbolische „Macht der Benennung“. Vgl. ebda. (im Original zum Teil hervorgehoben).

vorgestellt werden zu können, wird bei Bourdieu sozial Geltendes auf praktisch Generiertes bezogen, um in die

„[...] theoretische, unweigerlich scholastische Rekonstruktion die Wahrheit derer einzubeziehen, die weder das Interesse noch die Muße, noch die Instrumente haben, die dazu erforderlich sind, sich die objektive und die subjektive Wahrheit dessen anzueignen, was sie tun und was sie sind.“<sup>190</sup>

Die Paradoxie der soziologischen ‚Objektivierungsarbeit‘ zeigt sich jedoch darin, dass die in einem sozialen Spiel eingebundenen Akteure an einer Aufklärung der sozialen Mechanismen und Illusionen kaum interessiert sind, um deren Wirkkraft nicht zu gefährden, wogegen der „ganz seinem Vergnügen am Entmystifizieren und Denunzieren freien Lauf lassende ‚Halbgelehrte‘“<sup>191</sup> die illusionäre Macht sozialer Praktiken verkennt, wenn er sie als bloß trügerisch und falsch zurückweist.<sup>192</sup> So wird etwa die sprichwörtliche ‚Bauernschläue‘ ihrem Ruf erst dadurch gerecht, dass sie ihre vermeintliche Beschränktheit zum eigenen Vorteil einzusetzen weiß. Dies setzt bereits ein Bewusstsein für die „doppelte Wahrheit“<sup>193</sup> sozialer Illusionen voraus, deren Wirkung sich erst entfalten kann, wenn sie praktisch beherrscht werden. Da jedoch die Betroffenen „die Wahrheit, die ihnen zu enthüllen er [der ‚Halbgelehrte‘; F.B.] behauptet, sowohl kennen als leugnen“<sup>194</sup>, geht es Bourdieu nicht einfach darum, in Fortschreibung der klassischen Ideologiekritik, die „zwangsläufig partiellen und parteilichen Standpunkte der Akteure als schlichte Illusionen zu behandeln“<sup>195</sup>. Vielmehr ist die

---

190 Vgl. ebda., S. 246.

191 Vgl. ebda., S. 244.

192 Das heute kaum noch gebräuchliche Verb ‚illudieren‘ (lat. ‚illudere‘) verweist auf das Spiel (lat. ‚ludus‘) als konstitutives Moment sozialer Praktiken.

193 Vgl. Bourdieu 2001, S. 244.

194 Vgl. ebda.

195 Vgl. ebda., S. 242.

Sicht der Betroffenen in die eigene ‚Objektivierungsarbeit‘ einzubeziehen, indem „die Stellungnahmen mit den Stellungen in Verbindung“ gebracht werden, „von denen aus sie vorgebracht werden“<sup>196</sup>, um auf diese Weise der „doppelten Objektivität der Gesellschaft“<sup>197</sup> gerecht zu werden. Erst in der Zusammenschau der „objektiven Aufteilungen der sozialen Welt“ und der „Wahrnehmungs- und Aufteilungsprinzipien, die die Akteure auf sie anwenden“<sup>198</sup>, verwandelt sich der abstrakte Begriff der ‚Gesellschaft‘ in „ein Ensemble von relativ autonomen Spiel-Räumen, die sich nicht unter eine einzige gesellschaftliche Logik, ob Kapitalismus, Moderne oder Postmoderne, subsumieren lassen“<sup>199</sup>.

Ähnlich wie bei Hegel der philosophische Begriff in der Konfrontation mit sich selbst seiner eigenen Beschränktheit – wenn auch *contre cœur* – gewahr wird, ohne dass hierfür „ein wie immer auch gearbeitetes positiv Transzendierendes“<sup>200</sup> vonnöten wäre, ist auch die Praxeologie der Trennung von ihrem Gegenstand sich wohl bewusst. Und in diesem Sinne ähnelt der Versuch, „die Sicht der im Objekt befangenen Akteure und die Sicht, von der aus diese Sicht ins Auge zu fassen ist“<sup>201</sup>, zusammenzubringen, der spekulativen Aufgabe, „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder was dasselbe ist, die innere Nothwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen“<sup>202</sup>. Da jedoch weder Geist noch Praxis die „lebendige Bewegung der Sache“<sup>203</sup> ganz aus sich heraus erfassen, sofern sie als deren Teilmomente zwar aufeinander bezogen sind, ohne jedoch ineinander auf-

---

196 Vgl. ebda., S. 243.

197 Vgl. dazu Wacquant 1996 b, S. 24.

198 Vgl. ebda., S. 31.

199 Vgl. ebda., S. 37.

200 Vgl. dazu Adorno 1996, S. 273.

201 Vgl. Bourdieu 2001, S. 243.

202 Vgl. Hegel 1999 a, S. 39.

203 Vgl. ebda., S. 38.

zugehen, stimmt die philosophische „Anstrengung des Begriffs“<sup>204</sup> mit der soziologischen ‚Objektivierungsarbeit‘ zumindest darin überein, dass anstelle positiver Gewissheiten und deduktiver Ableitungen der Gedanke an die eigene Nichtidentität wach gehalten wird. Im Folgenden bleibt aufzuzeigen, dass dieses Bewusstsein nicht etwa eine Schwäche der Theoriebildung bezeichnet, sondern dem Denken und Handeln erst einen Ausdruck verleiht, das sich selbst in Bewegung versetzt, indem es sich in seiner eigenen Widersprüchlichkeit begreift.

---

204 Vgl. ebda., S. 41.

