

Theodor W. Adorno **Zur Metakritik der** **Erkenntnistheorie**

**Studien über Husserl und die
phänomenologischen Antinomien**
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 872

Zur Metakritik der Erkenntnistheorie ist für Adornos Denken ebenso zentral wie etwa die *Negative Dialektik* oder die *Ästhetische Theorie*. Am konkreten Modell der Philosophie Husserls wird die Frage nach Möglichkeit und Wahrheit von Erkenntnistheorie prinzipiell aufgerollt.

Theodor W. Adorno
Zur Metakritik
der Erkenntnistheorie

Studien über Husserl
und die phänomenologischen Antinomien

Herausgegeben von
Gretel Adorno und Rolf Tiedemann

Suhrkamp

Die vorliegende Ausgabe von
Zur Metakritik der Erkenntnistheorie
ist text- und seitenidentisch
mit der 3. Auflage dieses Textes in
Band 5 der *Gesammelten Schriften* Adornos.



2. Auflage 2023

Erste Auflage 1990

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 872

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung: BoD, Norderstedt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-28472-8

www.suhrkamp.de

Inhalt

Vorrede	9
Einleitung	12
I. Kritik des logischen Absolutismus	48
II. Spezies und Intention	96
III. Zur Dialektik der erkenntnistheoretischen Begriffe	130
IV. Das Wesen und das reine Ich	190
Nachweise	236
Übersicht	244

Für Max

Vorrede

Aus einem umfangreichen Manuskript, entstanden in Oxford während der ersten Emigrationsjahre 1934–37, wurden die Komplexe ausgewählt und durchgearbeitet, deren Tragweite dem Autor über den bloßen Streit der Schulen hinauszureichen schien. Ohne daß die enge Fühlung mit dem Stoff, und damit die Verpflichtung zum eingreifenden Argument einer Methode gegenüber wäre geopfert worden, die hofft, das Argumentieren unter sich zu lassen, soll an einem konkreten Modell die Frage nach Möglichkeit und Wahrheit von Erkenntnistheorie prinzipiell aufgerollt werden. Husserls Philosophie ist Anlaß, nicht Ziel. Darum war sie auch nicht erst geschlossen darzustellen und dann eine sogenannte Auseinandersetzung zu führen. Wie es einem Denken geziemt, das der Idee des Systems nicht sich beugt, wurde versucht, das Gedachte um Brennpunkte zu ordnen. Es resultierten voneinander abgesetzte Einzelstudien, die gleichwohl aufs dichteste miteinander verbunden sind und sich gegenseitig stützen. Überschneidungen waren unvermeidlich.

Die Tendenz des Buches ist sachlich-philosophisch; die Kritik an Husserl meint, durch sein Werk hindurch, den Ansatz, um den er so nachdrücklich sich bemühte und den nach ihm das Philosophieren in Deutschland weit gründlicher sich zueignete, als heute ausgesprochen wird. Trotzdem ist das Buch nicht systematisch im Sinn des traditionellen Gegensatzes zur Geschichte. Fordert es den Begriff des Systems selber heraus, so sucht es im Innern der sachlichen Fragen eines geschichtlichen Kerns habhaft zu werden: auch die Scheidung von systematisch und historisch fällt unter die Kritik, die es übt.

Nirgends jedoch erhebt es philologischen oder hermeneutischen Anspruch; auf Sekundärliteratur wird nicht eingegangen. Viele Texte von Husserl selbst, zumal im Zweiten Band der Logischen Untersuchungen, sind dickichthaft verschlungen, wohl auch

mehrdeutig; sollte die Interpretation der einen oder anderen Stelle fehlgreifen, so wäre der Autor der letzte, sie zu verteidigen. Andererseits konnte er programmatische Deklarationen nicht respektieren und mußte an das sich halten, was ihm die Texte selbst zu sagen dünkten. So hat er sich nicht von Husserls Versicherung einschüchtern lassen, die reine Phänomenologie sei keine Erkenntnistheorie, und die Region des reinen Bewußtseins habe nichts zu tun mit dem Begriff des Zusammenhangs des Gegebenen in der Bewußtseinsimmanenz, wie er dem vorhusserlschen Kritizismus vertraut war. Worin Husserl von diesem sich unterscheidet, steht ebenso zur Erörterung, wie ob jene Unterscheidung verbindlich sei.

Die Analyse beschränkt sich auf das von Husserl selbst Veröffentlichte und erteilt dabei den eigentlich phänomenologischen Schriften, auf denen die Restauration der Ontologie aufbaute, den Vorrang vor den späteren, in denen Husserls Phänomenologie sich selbst in einen subtil abgewandelten Neukantianismus zurücknahm. Da indessen die Revision der reinen Phänomenologie nicht bei der Gesinnung ihres Urhebers stand, sondern vom Gegenstand erzwungen ward, so fühlte der Autor sich frei, auf die »Formale und transzendente Logik« und die »Cartesianischen Meditationen« zu rekurrieren, wann immer der Zug der Erwägungen es verlangte. Ausgeschlossen blieben sämtliche vorphänomenologischen Schriften, zumal die »Philosophie der Arithmetik«, ebenso wie die Nachlaßpublikationen. Nirgends ward Vollständigkeit angestrebt. Die Aufmerksamkeit gilt mehr den ausgeführten Analysen Husserls, an die er selber seine Energie wandte, als dem totalen Gefüge.

Gleichwohl geht die Absicht auf alles andere als auf die bloße Kritik an Details. Anstatt daß über erkenntnistheoretische Einzelfragen gerechnet würde, soll das mikrologische Verfahren stringent dartun, wie jene Fragen über sich selbst und schließlich ihre ganze Sphäre hinaustreiben. Die Motive, welche solche Bewegung auslösen, faßt die Einleitung zusammen. Die Verantwortung für die Triftigkeit des Entwickelten jedoch haben allein die vier Studien selbst zu tragen.

Drei der Kapitel wurden im »Archiv für Philosophie« veröffentlicht, zuerst das letzte, schon 1938 abgeschlossene, unter dem

Titel »Zur Philosophie Husserls«, Band 3, Heft 4, dann das erste und zweite, beide 1953 redigiert, Band 5, Heft 2 und Band 6, Heft 1/2. Zumal das Schlußkapitel ist gegenüber dem Vorabdruck wesentlich verändert.

Frankfurt, Ostern 1956

Einleitung

Θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν.

Epicarmos, Fragm. 20

Der Versuch, Husserls reine Phänomenologie im Geist von Dialektik zu erörtern, setzt vorab dem Verdacht der Willkür sich aus. Sein Programm geht auf eine »Seinssphäre absoluter Ursprünge«¹, sicher vor jenem »organisierten Widerspruchsgeist«, als welchen Hegel im Gespräch mit Goethe sein Verfahren einmal bezeichnete². Die von Hegel konzipierte und dann auch gegen ihn gewandte Dialektik ist bei aller Verwandtschaft qualitativ verschieden von den positiven Philosophien, unter die er im Namen des Systems eingereiht wird. Mag auch die Hegelsche Logik gleich der Kantischen am transzendentalen Subjekt »festgemacht«, mag sie vollkommener Idealismus sein, so weist sie doch, wie nach Goethes dialektischem Diktum alles Vollkommene, über sich hinaus. Die Kraft des Unwidersprechlichen, die Hegel wie kein zweiter ausstrahlt und deren Gewalt die spätere bürgerliche Philosophie, auch die Husserlsche, tastend nur und fragmentarisch für sich wieder entdeckte, ist die Kraft des Widerspruchs und kehrt sich gegen sich selber, gegen die Idee des absoluten Wissens. Denken, das aktiv-zusehend in allem Seienden sich wiederfindet, ohne eine Schranke zu dulden, durchbricht als solche Schranke die Nötigung, ein fixiertes Letztes allen seinen Bestimmungen zugrundezulegen, und erschüttert damit noch den Primat des Systems, seinen eigenen Inbegriff. Wohl muß das Hegelsche System die Identität von Subjekt und Objekt voraussetzen und damit jenen Primat des Geistes, den es beweisen will, aber in seiner konkreten Entfaltung widerlegt es die Identität, die es der Totale zuspricht. Das antithetisch Entfaltete jedoch ist nicht, wie man heute wohl möchte, das Gefüge des Seins an sich, sondern die antagonistische Gesellschaft, auf deren Stadien nicht

umsonst die Phänomenologie des Geistes, welche als Selbstbewegung des Begriffs auftritt, in all ihren eigenen Stadien sich bezieht. Das Zwangshafte, das die Dialektik mit dem System teilt und das unabtrennbar ist von ihrem Immanenzcharakter, ihrer »Logizität«, wird von ihrem eigenen Identitätsprinzip dem realen Zwang angenähert, dem Denken sich beugt und den es verblendet für den seinen hält: dem des gesellschaftlichen Schuldzusammenhangs. Sein geschlossener Kreis bewirkt den lückenlosen Schein des Natürlichen, schließlich den metaphysischen von Sein. Dialektik aber macht diesen Schein stets wieder zunichte. Demgegenüber hat Husserl noch im Alter im Titel seiner gedrängten Gesamtdarstellung der Phänomenologie jenen Cartesianischen beschworen, der den absoluten Grundlagen der Philosophie gilt. Er möchte die prima philosophia wiederherstellen kraft der Reflexion auf den von jeglicher Spur des bloß Seienden gereinigten Geist. Die metaphysische Konzeption, welche den Anfang des Zeitalters markierte, tritt an dessen Ende, aufs äußerste sublimiert und gewitzigt, dadurch jedoch nur desto unausweichlicher und konsequenter, kahl, nackt, hervor: eine Doktrin des Seins zu entwickeln unter den Bedingungen des Nominalismus, der Zurückführung der Begriffe aufs denkende Subjekt. Diese phänomenologische Konzeption verwirft aber die dialektische Analysis, Hegels Negativität, als bloße Anfechtung. Die Lehre von der Vermitteltheit aller, auch der tragenden Unmittelbarkeit ist mit dem Impuls zur »Reduktion«³ unvereinbar und wird als logischer Widersinn gebrandmarkt. Hegels Skepsis gegen die Wahl eines absolut Ersten als des zweifelsfrei gewissen Ausgangspunktes der Philosophie soll deren Sturz ins Bodenlose gleichkommen – ein Motiv, das dann in den von Husserl ausgehenden Schulen rasch genug gegen alle Arbeit und Anstrengung des Begriffs sich kehrte und dazu herhielt, mitten im Denken den Gedanken zu sistieren. Wer davon sich nicht bange machen läßt, scheint von Anbeginn zu verfehlen, woran er sich mißt, und der fruchtlos transzendenten Kritik zu frönen, welche den leeren Anspruch eines überlegenen »Standpunkts« mit Unverbindlichkeit bezahlt; damit, daß sie in die Kontroverse gar nicht erst eintritt, sondern sie – wie Husserl gesagt hätte: »von oben her« – vorentscheidet.

Aber der methodologische Einwand bleibt allzu formal der Dialektik gegenüber, die auf den Unterschied von Methode und Sache überhaupt nicht sich vereidigen läßt. Ihr Verfahren selber ist die immanente Kritik. Sie opponiert nicht sowohl der Phänomenologie durch einen dieser äußerlichen und fremden Ansatz oder »Entwurf«, als daß sie den phänomenologischen mit seiner eigenen Kraft dorthin treibt, wohin er um keinen Preis möchte, und ihm mit dem Geständnis der eigenen Unwahrheit Wahrheit abnötigt. »Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst angreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht.«⁴ Dem gegen akademische Convenus gewappneten Bewußtsein ist der Widerspruch in der Idee einer vom geschichtlich irrevokabeln Nominalismus her gewonnenen Ontologie einleuchtend: daß eine aller Subjektivität vorgeordnete und über ihre Kritik erhabene Lehre vom Sein, offen oder verkappt, im Rückgang auf eben jene Subjektivität gefunden werden soll, welche die Lehre vom Sein als dogmatisch aufgelöst hat. Diesen Widerspruch läßt aber der dialektische Gedanke nicht abstrakt stehen, sondern nutzt ihn als Motor der begrifflichen Bewegung bis zur bündigen Entscheidung über das phänomenologisch Behauptete. Nicht ist unterhalb der Konstituentien der reinen Phänomenologie eine Schicht vom Schlage des ursprünglichen Seins als das eigentlich Erste auszugraben und damit der phänomenologische Anspruch womöglich zu überbieten. Vielmehr sind die vorgeblich originären Begriffe, zumal die der Erkenntnistheorie, als welche sie bei Husserl auftreten, allesamt und notwendig in sich vermittelt oder – nach hergebracht wissenschaftlicher Redeweise – »voraussetzungsvoll«. Zur Kritik steht der Begriff des absolut Ersten selber. Kommt etwa zutage, daß die Gegebenheit, von der Erkenntnistheorie handelt, den Mechanismus von Verdinglichung postuliert, während in der Immanenzphilosophie, der jener Terminus angehört, dinghaftes Dasein auf den Zusammenhang von Gegebenem zurückverweist, so folgt daraus nicht umgekehrt der Primat des Dinglichen über die Gegebenheit. Wohl aber, daß das hierarchische Schema von tragendem Ersten und daraus erst Abgeleitetem kein Recht hat. Jeglicher Versuch, einer privilegierten Kategorie dies Recht zu-

zuspielen, verfängt sich in Antinomien. In der immanenten Methode drückt das derart sich aus, daß die Analyse von Dinglichem ebenso aufs Gegebene stößt wie die des Gegebenen auf Dinghaftes. Das aber ist kein Einwand gegen ein Verfahren, das die Norm von Reduktibilität nicht sich zueignet, sondern nur gegen jene Methode, die dem Kanon solcher Reduktibilität gehorcht. Will die Kritik am Ersten nicht auf die Jagd nach dem Allerersten ausziehen, so darf sie auch nicht gegen die Phänomenologie vertreten, was dieser selbst und manchen ihrer Nachfolger vorschwebt: transzendentes Sein immanenzphilosophisch zu begründen. Es geht um Begriff und Legitimation eben solcher Begründung, nicht um die inhaltlich wie sehr auch immer wechselnde These, was nun der letzte Grund sei. Der philosophische Zwangscharakter ist zu brechen, indem er streng genommen und beim Namen gerufen wird; nicht ein anderer, neuer und noch älterer Bann an seiner Stelle aufzurichten.

Daß der Inhalt dessen, was als Erstes behauptet wird, unwesentlicher sei als die Frage nach dem Ersten als solchem; daß etwa der Streit über einen dialektischen oder ontologischen Beginn irrelevant bleibt gegenüber der Kritik der Vorstellung, es sei überhaupt mit einem Urprinzip, dem des Seins oder des Geistes, zu beginnen, impliziert einen emphatischen Gebrauch des Begriffs vom Ersten selber. Nämlich den der Setzung von Identität. In dem als philosophisch Ersten behaupteten Prinzip soll schlechthin alles aufgehen, gleichgültig, ob dies Prinzip Sein heißt oder Denken, Subjekt oder Objekt, Wesen oder Faktizität. Das Erste der Philosophen erhebt totalen Anspruch: es sei unvermittelt, unmittelbar. Damit es dem eigenen Begriff genüge, wären immer erst die Vermittlungen gleichsam als Zutaten des Gedankens zu beseitigen und das Erste als irreduktibles An sich herauszuschälen. Aber ein jegliches Prinzip, auf welches Philosophie als auf ihr Erstes reflektieren kann, muß allgemein sein, wenn es nicht seiner Zufälligkeit überführt werden will. Und ein jegliches allgemeines Prinzip eines Ersten, wäre es auch das der Faktizität im radikalen Empirismus, enthält in sich Abstraktion. Selbst jener Empirismus könnte kein einzelnes jetzt und hier Seiendes, kein Faktum als Erstes reklamieren, sondern einzig das Prinzip von Faktischem überhaupt. Als Begriff ist das Erste und Un-

mittelbare allemal vermittelt und darum nicht das Erste. Keine Unmittelbarkeit, auch kein Faktisches, in dem der philosophische Gedanke der Vermittlung durch sich selbst zu entrinnen hofft, wird der denkenden Reflexion anders zuteil denn durch den Gedanken. Das hat die vorsokratische Seinsmetaphysik registriert zugleich und verklärt im Parmenideischen Vers, Denken und Sein seien das Gleiche, und damit freilich auch bereits die eigene eleatische Doktrin vom Sein als Absolutum dementiert. Mit dem Prinzip des $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ wird zwangvoll jene Reflexion in den Prozeß geworfen, welche die reine Identität des $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ zerstören muß und doch an sie gebannt bleibt als an den abstraktesten Begriff, das untilgbare Gegenüber des abstraktesten Gedankens. »Die Kennzeichen, welche man dem ›wahren Sein‹ der Dinge gegeben hat, sind die Kennzeichen des Nicht-Seins, des Nichts, – man hat die ›wahre Welt‹ aus dem Widerspruch zur wirklichen Welt aufgebaut: eine scheinbare Welt in der That, insofern sie bloß eine moralisch-optische Täuschung ist.«⁵ Seitdem war alle Ontologie idealistisch⁶: erst ohne es zu wissen, dann auch für sich selber, schließlich gegen den verzweifelten Willen der theoretischen Reflexion, die aus dem selbstgesteckten Bezirk des Geistes als eines An sich ins An sich ausbrechen möchte. Dagegen verblassen die Unterschiede, auf denen die offizielle Geschichte der Philosophie beharrt, selbst der des Psychologischen und Transzendentalen, zur Irrelevanz. In den Cartesianischen Meditationen hat Husserls Redlichkeit das eingeräumt. Wohl läßt er nicht davon ab, selbst rein deskriptive Psychologie sei, trotz der strikten Parallelität beider Disziplinen, keineswegs transzendente Phänomenologie: »Zwar ist reine Bewußtseinspsychologie eine genaue Parallele zur transzendentalen Bewußtseinsphänomenologie, aber gleichwohl muß beides streng auseinandergehalten werden, während die Vermengung den transzendentalen Psychologismus charakterisiert, der eine echte Philosophie unmöglich macht.«⁷ Aber es handle sich um Nuancen. Dies Zugeständnis wiegt um so schwerer, als Husserl selber das Kriterium schuldig bleibt, das es erlaubte, das von ihm am Ende urgierte reine Ich, Heimat des Transzendentalen, von der Bewußtseinsimmanenz herkömmlich szientifischen Stils abzuheben. In dieser seien die Bewußtseinsdaten ein Stück »Welt«, Dasein, dort nicht. Auf die Frage aber,

was sonst sie seien, erteilt er den Bescheid, »Wirklichkeitsphänomene«⁸. Von Phänomenen ohne Dasein kann jedoch nicht wohl die Rede sein.

Indem das Erste der Philosophie immer schon alles enthalten soll, beschlagnahmt der Geist, was ihm nicht gleicht, macht es gleich, zum Besitz. Er inventarisiert es; nichts darf durch die Maschen schlüpfen, das Prinzip muß Vollständigkeit verbürgen. Die Zählbarkeit des Befassten wird zum Axiom. Verfügbarkeit stiftet das Bündnis von Philosophie und Mathematik, das dauert, seitdem Platon das eleatische wie das heraklitische Erbe mit dem der Pythagoräer verschmolz. Seine Spätlehre, der zufolge die Ideen Zahlen seien, ist keine bloße Ausschweifung exotischer Spekulation. Stets fast läßt an den Exzentrizitäten des Gedankens das Zentrale sich ablesen. Durch die Zahlenmetaphysik wird exemplarisch die Hypostasis der Ordnung vollzogen, mit welcher der Geist die beherrschten Dinge so gänzlich überspinnt, bis es scheint, als wäre das Gewebe das Verborgene selber: schon dem Sokrates von Platons mittlerer Periode scheint es »notwendig, zu den Begriffen« seine »Zuflucht zu nehmen und an ihrer Hand das wahre Wesen der Dinge zu erforschen«⁹. Um so dichter aber wird der Schleier vorm Geist, je dinghafter er als herrschender – wie es in der Zahl geschieht – selbst wird. Im Begriff des Ersten, der in den Urtexten der abendländischen Philosophie waltet und im Seinsbegriff der Aristotelischen Metaphysik thematisch ward, sind Zahl und Zählbarkeit mitgedacht. Das Erste gehört an sich schon in die Zahlenreihe; wo von einem *πρῶτον* die Rede ist, muß ein *δεύτερον* sich angeben, muß sich abzählen lassen. Sogar der eleatische Begriff des Einen, das einzig sein soll, wird verständlich nur in seiner Beziehung auf das Viele, das er verneint. Man stößt sich am zweiten Teil des Parmenideischen Gedichts um seiner Inkompatibilität mit der These des Einen willen. Doch ohne die Idee des Vielen wäre die des Einen gar nicht zu bestimmen. In den Zahlen spiegelt sich der Gegensatz des ordnenden und festhaltenden Geistes zu dem, was er sich gegenüber findet. Erst reduziert er es, um es sich gleich zu machen, zum Unbestimmten, das er dann bestimmt als das Viele. Noch zwar nennt er es nicht mit ihm identisch oder auf ihn zurückführbar. Aber es wird ihm bereits ähnlich. Es büßt als

Menge von Einheiten seine besonderen Qualitäten ein, bis es sich als abstrakte Wiederholung des abstrakten Zentrums enthüllt. Die Schwierigkeit, den Zahlenbegriff zu definieren, stammt daher, daß sein eigenes Wesen der Mechanismus der Begriffsbildung ist, mit dessen Hilfe er zu definieren wäre. Der Begriff selbst ist Subsumtion und enthält damit ein Zahlenverhältnis. Die Zahlen sind Veranstaltungen, das Nichtidentische unter dem Namen des Vielen dem Subjekt kommensurabel zu machen, dem Vorbild von Einheit. Sie bringen das Mannigfaltige der Erfahrung auf seine Abstraktion. Das Viele vermittelt zwischen dem logischen Bewußtsein als Einheit und dem Chaos, zu dem die Welt wird, sobald jenes dieser sich gegenüberstellt. Ist aber in dem Vielen an sich die Einheit bereits enthalten als das Element, ohne das von Vielem nicht die Rede sein kann, so verlangt umgekehrt das Eine die Idee des Zählens und der Vielheit. Freilich hat der Gedanke der Vielheit noch nicht das dem Subjekt Gegenüberliegende durch Synthesis wiederum zur Einheit gemacht. Die Idee der Einheit der Welt gehört einer späten Stufe an, der identitätsphilosophischen. Die Kontinuität der Zahlenreihe jedoch blieb seit Platon das Modell aller Bruchlosigkeit der Systeme, ihres Anspruchs auf Vollständigkeit. Von ihr leitet sich bereits die Cartesianische, von aller als Wissenschaft auftretenden Philosophie respektierte Regel her, kein Mittelglied dürfe fehlen. Sie schon prägt, in dogmatischer Antizipation des späteren philosophischen Identitätsanspruchs, dem zu Denkenden eine Geschlossenheit auf, von der dahinsteht, ob sie jenem gebühre. Die Identität des Geistes mit sich selber, die nachmalige synthetische Einheit der Apperzeption, wird durchs bloße Verfahren auf die Sache projiziert und zwar desto rücksichtsloser, je sauberer und stringenter es sein möchte. Das ist die Erbsünde der *prima philosophia*. Um nur ja Kontinuität und Vollständigkeit durchzusetzen, muß sie an dem, worüber sie urteilt, alles wegschneiden, was nicht hineinpaßt. Die Armut philosophischer Systematik, welche die philosophischen Systeme schließlich zum Popanz erniedrigte, ist nicht erst ein Symptom von deren Zerfall, sondern teleologisch gesetzt von dem Verfahren selbst, das da schon bei Platon unwidersprochen verlangt, die Tugend müsse durch Reduktion auf ihr Schema demonstrierbar sein gleich einer geometrischen Figur¹⁰.

Die Autorität des Platon ebenso wie das Eingeschliffensein der mathematisierenden Denkgewohnheit als der allein verbindlichen lassen das Bewußtsein des Ungeheuerlichen kaum recht aufkommen, daß eine konkret gesellschaftliche und von Gorgias im gesellschaftlichen Zusammenhang, nämlich dem von Herrschaft¹¹, ausdrücklich lokalisierte Kategorie wie die der Tugend derart auf ihr Skelett als auf ihr Wesen zurückgeführt werden soll. Im Triumph von Mathematik und jeglichem Triumph hallt wie im Bescheid der Orakel etwas von mythischem Hohn wider: wer darauf lauscht, hat das Beste schon vergessen. Tautologie ist Mathematik auch darin, daß ihre Allherrschaft doch nur die ist über das, was sie schon präpariert, sich selbst angebildet hat. Im Menon wird nicht ohne Grund vielleicht – nämlich um über jenes Ungeheuerliche hinwegzuleiten – das Desiderat des Sokrates wie selbstverständlich und daher unbegründet-dogmatisch, auch ohne Opposition ausgesprochen, die Tugend auf ihr Unveränderliches, damit aber Abstraktes und von jenem Zusammenhang Losgelöstes zu bringen. Dies Desiderat, spürbar noch hinter jeder Bedeutungsanalyse der reinen Phänomenologie, ist aber schon das von Methode im prägnanten Sinn, einer Verfahrungsweise des Geistes, die sich überall und stets zuverlässig anwenden läßt, weil sie der Beziehung auf die Sache, den Gegenstand der Erkenntnis sich entäußerte, die Platon noch respektiert wissen wollte¹². Solcher Begriff der Methode ist die ihrer eigenen Implikation, des Rekurses aufs selbstherrliche Subjekt, noch nicht bewußte Vorform von Erkenntnistheorie, und diese war kaum je etwas anderes als die Reflexion der Methode. Der Schnitt jedoch, den sie vollzieht, gehört konstitutiv zum Begriff einer *πρώτη φιλοσοφία*. Wie diese nicht anders als methodisch kann vorgestellt werden, so ist Methode, der geregelte »Weg«, immer gesetzmäßige Folge eines Nachfolgenden aufs Frühere: wo methodisch gedacht wird, ist auch ein Erstes verlangt, damit nicht der Weg abbreche und beim Zufall ende, wider den er ersonnen ward. Vorweg wird das Verfahren so geplant, daß nichts außerhalb seines Stufengangs es stören darf. Daher die Harmlosigkeit alles Methodischen, vom Zweifel des Descartes bis zur respektvollen Destruktion des Tradierten bei Heidegger. Nur der bestimmte, nie der absolute Zweifel ist den