

Karl-Otto Apel Transformation der Philosophie

Band 2

Das Apriori der Kommunikations-
gemeinschaft
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 165

»In ihrer prinzipiellen Abhängigkeit von der *nichtintergehbaren*, wohl aber *rekonstruierbaren* Umgangssprache stellt die unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft den Kern und die Voraussetzung eines *transzendentalhermeneutischen* Selbstverständnisses der Philosophie dar. Darin – so scheint mir – liegt die synthetische Einheit der im folgenden belegten Transformation der Philosophie. Die letzte der folgenden Abhandlungen (in Band 2) unternimmt den Versuch zu zeigen, daß im Apriori der Argumentation, das als solches die mögliche Distanzierung von allem praktischen Engagement impliziert, gleichwohl auch die praktische Vernunft die Grundlage einer intersubjektiv gültigen Ethik finden kann.« (Karl-Otto Apel)

Transformation der Philosophie meint die Transformation der Transzendentalphilosophie des Privat-Subjekts in eine Transzendentalphilosophie der Intersubjektivität.

Karl-Otto Apel
Transformation der Philosophie

Band 2

Das Apriori der
Kommunikationsgemeinschaft

Suhrkamp

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

7. Auflage 2015

Erste Auflage 1976

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 165

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1973

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

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

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

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-27765-2

Inhalt

I. SZIENTISTIK, HERMENEUTIK, DIALEKTIK	7
Reflexion und materielle Praxis: Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx	9
Die Entfaltung der »sprachanalytischen« Philosophie und das Problem der »Geisteswissenschaften«	28
Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht	96
Wissenschaft als Emanzipation? – Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der »Kritischen Theorie« . . .	128
II. TRANSFORMATION DER TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE:	
DAS APRIORI DER KOMMUNIKATIONSGEMEINSCHAFT	155
Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik	157
Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus	178
Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften	220
Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart	264
Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion	311
Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache . . .	330
Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik	358
<i>Nachweise</i>	437
<i>Namenregister</i>	439

I. Szientistik, Hermeneutik, Dialektik

Reflexion und materielle Praxis: Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx

I.

Die folgenden Überlegungen erheben nicht den Anspruch, einen unmittelbaren Beitrag zur Hegelinterpretation zu leisten. Ich möchte vielmehr – mit einer gewissen Unbefangenheit und experimentellen Freiheit – einen eigenen Ansatz (im Problem der Dialektik) zur Diskussion stellen. Aus diesem Grund habe ich sogar eine gewisse Scheu, mich in allzu große Nähe zu Hegel zu begeben.

Ich möchte daher mein Thema an der Wirkungsgeschichte Hegels verdeutlichen, und zwar zunächst an den polar entgegengesetzten Extremen dieser Wirkungsgeschichte. Diese scheinen mir gegeben zu sein einerseits im sog. »dialektischen Kritizismus«, wie ihn etwa S. Marck in seinem Buch *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (1929/31) beschrieben hat, und andererseits im »Dialektischen Materialismus«.

Im *dialektischen Kritizismus*, der zwischen Kant und Hegel zu vermitteln sucht, also etwa von R. Hönigswald bis Th. Litt, ist die erkenntnistheoretische Problematik der Dialektik wohl am subtilsten behandelt worden, und innerhalb der Reichweite dieser Problematik dürfte hier das höchste kritische Reflexionsniveau vielleicht in der gesamten gegenwärtigen Philosophie erreicht worden sein. – In merkwürdigem Widerspruch zu diesem hohen gedanklichen Niveau steht die relativ geringe lebendige Wirkung dieser extremen Hochstilisierung idealistischer Dialektik. Sehr im Gegensatz zu ihrem Gegenpol, der materialistischen Dialektik des sogenannten »orthodoxen« Marxismus, die doch zweifellos die weltgeschichtliche Stoßkraft der Hegelschen Methode repräsentiert.

Man könnte versucht sein, hier mit einem gewissen geschichtsphilosophischen Zynismus die Unwirksamkeit alles Kritisch-Subtilen und historisch Hoch- und Ausstilisierten festzustellen. War nicht oft schon in der Geschichte des Denkens ein Neuanfang gleichbedeutend mit Reprimitivierung – einfach ein Abwerfen kritischen Ballasts zugunsten wiederermöglichter plastischer Anschaulichkeit und emotionaler Wucht?

Ganz so einfach scheint mir indessen der Fall hier nicht zu liegen: Einerseits kann man zweifeln, ob der radikal vereinfachte, d. h. praktisch zum Dogma erstarrte »Diamat« heute noch eine große philosophische Zukunft vor sich hat. Andererseits aber verdankt der Marxismus überhaupt seine bisherige gedankliche Stoßkraft nicht nur außerwissenschaftlichen Motiven; sondern dem Umstand, daß er – im Gegensatz zum kritischen Idealismus – die substantielle Seite der Hegelschen Dialektik: die inhaltliche Aufarbeitung der geschichtlichen Situation, die geschichtsphilosophische Weltorientierung also, zu verkörpern scheint.

Dieser Umstand wiederum dürfte dadurch bedingt sein, daß Marx in der Tat das eine der beiden konstitutiven Elemente der Dialektik überhaupt (insgeheim auch der Hegelschen Dialektik) zur Geltung gebracht hat: die »materielle Praxis« oder, besser gesagt: das materielle Moment an der menschlichen Praxis; auch und sogar das materiell-praktische Vermittlungsmoment innerhalb der Erkenntnis. Demgegenüber beschränkt sich die kritische Dialektik des transzendentalen Idealismus im wesentlichen darauf, die Reflexionsbedingungen der Dialektik und die Dialektik dieser Reflexionsbedingungen in formal-allgemeingültiger Weise zu begründen. Dergestalt bringt sie zwar die unreduzierbar geistigen, die transzendentalen Bewußtseinsvoraussetzungen der Dialektik dem Marxismus gegenüber unwiderleglich zur Geltung, verzichtet aber von vornherein darauf, eine inhaltlich deutende und auswertende Beziehung der Philosophie zum empirischen Gehalt der Welt herzustellen. Den empirischen Gehalt der Welt muß die kritische Dialektik – etwa Litts »Selbstaufstufung des Geistes«¹ – den Einzelwissenschaften überlassen. Diese erarbeiten ihn zwar – nach Maßgabe ihrer jeweiligen Fragestellung – in allgemeingültiger Form, und die dialektische Reflexionsphilosophie vermag wiederum die transzendentalen Bewußtseinsvoraussetzungen dieser Wissenschaften in allgemeingültiger Form anzugeben. Dennoch läßt diese Arbeitsteilung, welche der Philosophie nur eine letzte formale Reflexion auf die Gültigkeits- und Konstitutionsbedingungen der Einzelwissenschaften erlaubt, ein wesentliches, wenn nicht das wesentliche Anliegen menschlicher Weltorientierung unberücksichtigt. Die Einzelwissenschaften näm-

¹ Vgl. Th. Litt, *Denken und Sein*, Stuttgart 1948; ders., *Mensch und Welt*, München 1948, 2. Aufl. Heidelberg 1961; ders., *Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg, 2. Aufl. 1961.

lich erkaufen die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze, soweit diese erreicht wird, durch die Festlegung auf die implizite Perspektive ihrer Fragestellung, anders gesagt: durch die grundlegenden Abstraktionen von der konkreten Situationswirklichkeit, welche die Idealität ihrer Maßstäbe ermöglichen. Insofern ergeben Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Empirie und Allgemeingültigkeit der philosophischen Begründung dieser Empirie zusammen noch lange kein allgemeingültiges »Weltbild«.

Nun ist freilich ein schlechthin allgemeingültiges »Weltbild« überhaupt unmöglich, da zu jedem »Weltbild« eine Perspektive gehört²; gleichwohl scheint mir zu den Aufgaben der Philosophie die Erarbeitung einer »jetzt-gültigen« Weltorientierung zu gehören, die sich einerseits durch die inhaltlichen Ergebnisse der Einzelwissenschaften vermittelt hat und die andererseits die Grundfragestellungen und Idealisierungen der Einzelwissenschaften in ihrer abstrakten Einseitigkeit durchsichtig macht. Die Ergebnisse der Geisteswissenschaften etwa – als Resultate hermeneutischer Reflexion der Menschheit auf ihre verschiedensten geschichtlichen Bezugssystemen entstammende bisherige Weltdeutung – warten doch offenbar nur darauf, durch die Philosophie aus ihrer abstrakten Quasi-Objektivität befreit und in eine jetzt-gültige Weltorientierung hineinintegriert zu werden. Geschieht dies nicht, so resultiert unvermeidlich die existenzielle Aporie des relativistischen Historismus, wie sie etwa in Musils *Mann ohne Eigenschaften* repräsentiert ist.³

Eben dies nun: die Erarbeitung eines wissenschaftlich vermittelten inhaltlichen Weltbildes, das gleichzeitig die Fragestellungen und Abstraktionen der Einzelwissenschaften geschichtlich erklärt und damit in ihrer Bedeutung kritisch begrenzt – eben dies scheint die *materialistische Dialektik* des Marxismus zu leisten. Freilich leistet sie diese substantielle Deutung der Welt als Situation mit Hilfe einer geschichtsphilosophischen Konzeption, die offenbar von einem dogmatischen Entwurf der Zukunft abhängig ist; und infolgedessen büßt sie ihre situationserhellende Kraft in eben dem Maße ein, in dem wir die Entstehungszeit des maßgebenden Zukunftsentwurfs hinter uns lassen. Dies wiederum hängt offenbar zusammen mit der

2 Vgl. K.-O. Apel, »Kann es ein wissenschaftliches ›Welt-Bild‹ überhaupt geben?«, in: *Ztschr. f. philos. Forschung*, Bd. XVI, Heft 1, S. 28–57.

3 Vgl. hierzu E. Heintel, »Der Mann ohne Eigenschaften und die Tradition«, in: *Wiss. u. Weltbild*, Wien 1960.

fehlenden Vermittlung der materialistischen Dialektik durch die *kritische Reflexion* eines allgemeingültigen »Bewußtseins überhaupt«, das angesichts jeder noch so suggestiven inhaltlichen Situationsdeutung die mögliche Distanzierung und die Möglichkeit andersartiger Deutungen zur Geltung bringen könnte. Damit aber – so scheint es – werden wir wieder auf die Position des dialektischen Kritizismus zurückgeworfen, die aus dem Zusammenbruch des Hegelschen Weltsystems nur die formale Funktion einer Dialektik der reflexiven Selbstaufstufung des Bewußtseins glaubte retten zu können.⁴

Angesichts dieses Dilemmas möchte ich die Frage nach dem Wesen und dementsprechend nach der Leistungsfähigkeit der Dialektik erneut stellen. Ich gehe dabei heuristisch von der Voraussetzung aus, daß es darauf ankommen wird, die beiden konstitutiven Momente der Dialektik, wie sie in der Wirkungsgeschichte Hegels isoliert hervorgetreten sind: »Reflexion« und »materielle Praxis«, kritisch zueinander ins Verhältnis zu setzen. Systematisch betrachtet, läuft dies m. E. auf eine »erkenntnis-anthropologische« Untersuchung hinaus. Historisch aber führt es gewissermaßen in den Bezirk des ungedacht Gebliebenen zwischen Hegel und Marx zurück.

II.

In die Richtung des ungedacht gebliebenen Wesens der Dialektik weist, wie mir scheint, nicht zufällig die negativ distanzierende Definition eines Neothomisten, der damit die einheitliche Grundstellung des »modernistischen« Denkens bei Hegel, Marx und Heidegger treffen und zugleich in ihrer Bedenklichkeit entlarven will; Jakob Hommes, der Kritiker des »technischen Eros« der Moderne, sagt in seinem Buch *Die Krise der Freiheit* (Regensburg 1958, S. 24) von der Dialektik:

»Nach dieser haben alle Einzelwesen, die Dinge und der sie gebrauchende Mensch, ihr eigentliches Sein nicht mehr in dem, was sie von Natur sind, sondern nur noch im Gespräch (*διάλεξις*) und der durch dasselbe zwischen ihnen gestifteten Einheit — im Gespräch, d. h. letztlich in einer Zwiesprache des Menschen mit den Dingen, bei der der Mensch und die Dinge einander unmittelbar nahe und eins werden.«

4 Vgl. hierzu etwa Th. Litt, *Mensch u. Welt*, a.a.O., S. 336, Anmerkung 63.

In Hommes' Büchern, die eine mit Ärgernis durchsetzte Faszination erregen, scheint mir – zuweilen – eine aus Haß oder, besser gesagt: aus Haßliebe gespeiste Hellsicht am Werk. Nicht daß ich seine Darstellung der Dialektik für durchaus sachlich zutreffend hielte; noch weniger würde ich die äußerst gewaltsame Art seiner Harmonisierung von Hegel, Marx und Heidegger als historische Interpretation anerkennen. Wohl aber vermag Hommes gerade durch seine vehemente Kritik einer bloßen Fiktion, die den Schlüssel für das moderne Denken enthalten soll, ein Verlangen zu wecken, das zwischen Hegel und Marx ungedacht gebliebene Wesen der Dialektik nun wirklich positiv zu entfalten. Bestärkt wird man in diesem Verlangen durch den Umstand, daß von demselben Heidegger aus, von dem her Hommes seine negative Kritik inspiriert, in jüngster Zeit H. G. Gadamer eine »hermeneutische Philosophie« entworfen hat⁵, die im Gegensatz zum dialektischen Kritizismus das substantielle Anliegen der Hegelschen Dialektik als ein Sich-Vermitteln der Gegenwart mit ihrer geschichtlichen Tradition realisieren will. Dabei hat Gadamer genau entsprechend der Hommesschen Definition das Wesen der Dialektik aus dem Dialog zu deuten versucht und dementsprechend in seiner eigenen Philosophie die Verständlichkeit des Seins schlechthin auf den sprachlichen Horizont des »hermeneutischen Universums« begrenzt.

Ich muß gestehen, daß mir Gadamers »Hermeneutik« eine echte Möglichkeit dialektischer Philosophie zu entfalten scheint. An ihr möchte ich daher das Problem einer *substantiellen* Dialektik der Geschichte etwas ausführlicher zu exponieren versuchen.

Gadamers »Hermeneutik« vermag zunächst zu zeigen, daß gerade Hommes' kritisches Anliegen: die Eigenständigkeit, das Von-sich-aus-Sein der Dinge dem »technischen Eros« der Moderne gegenüber zu retten, heute selbst noch im Rahmen dialektischen Philosophierens, und keineswegs als »schlechte Metaphysik« im vorkantischen bzw. vorhegelschen Sinn, vertreten werden muß: Dies »Von-sich-aus-Sein« der Dinge kann selbst nur als die »Sprache der Dinge« im »hermeneutischen Universum« der menschlichen Sprache zum Vorschein und gegen das »Von-sich-aus-Vorgehen« des die Dinge methodisch »stellenden« Menschen zur Geltung gebracht werden.

5 Vgl. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960. Vgl. auch meine kurze Besprechung in: *Hegelstudien*, Bd. 2 (1963), S. 314–22.

(Ich selbst habe einmal versucht, dieses Verhältnis als Dialektik von »Physiognomie« und »Technognomie« innerhalb der sprachlichen Welterschließung zu fassen.⁶)

Gleichwohl meine ich, daß eine »hermeneutische Philosophie« im Sinne Gadamers noch nicht »die« Auflösung des Problems der Dialektik darstellt, und zwar deshalb, weil sie die eingangs charakterisierten extremen Realisierungen der Dialektik, die *transzendental-idealistische der Selbstaufstufung des reflexiven Bewußtseins* und andererseits die *Dialektik der materiellen Praxis*, nicht radikal genug durcheinander vermittelt, sondern sie vielmehr außer sich behält.

Daß eine »philosophische Hermeneutik« die Dialektik der materiellen Praxis außer sich behält, ist freilich eine These, die Gadamers Grundkonzeption gegenüber schon nicht mehr mit derselben Evidenz behauptet werden kann wie etwa noch derjenigen Diltheys gegenüber. Diltheys Hermeneutik verstand sich als eine solche der »Geistes-Geschichte«; sie blieb als solche – bei aller methodischen Anpassung an das Wissenschaftsideal des Positivismus – der Hegelschen Konzeption der Geschichte als immanenter Selbstentfaltung des Geistes verhaftet, ja sie macht durch ihre positivistisch-psychologische Tendenz, welche an die Stelle des spekulativen Begreifens das *nacherlebende Verstehen* setzt, den geschichtlichen Gehalt des Geistes allererst zu einem vermeintlich in jedem Zeugnis unmittelbar aus sich heraus Verstehbaren. Diltheys Konzeption der Hermeneutik gegenüber erscheint daher die marxistische Ideologiekritik, welche die materiell-praktische Bedingtheit der Gehalte der sogenannten Geistesgeschichte betont, als systematisch und historisch notwendige Korrektur.⁷

Anders liegen die Verhältnisse bei einer Philosophischen Hermeneutik, die – wie im Falle Gadamers – zum Hintergrund und eigentlichen Thema nicht die Auslegung der »Geistes-Geschichte«, sondern der »Seins-Geschichte« hat. Hier soll – wiewohl Diltheys bloß

6 Vgl. vom Verf., »Technognomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie«, in: *Konkrete Vernunft*, Festschr. f. E. Rothacker, Bonn 1957, S. 61–78.

7 Analog zu dieser und der pragmatistisch-behavioristischen Korrektur hat auch A. Gehlen in der 4. Auflage seines Buches *Der Mensch* und in *Urmensch und Spätkultur* – wiederum an Hegel anknüpfend – Diltheys hermeneutischer Kulturphilosophie gegenüber die Vermitteltheit der geistigen Gehalte der Kultur durch die faktischen »Institutionen«, d. h. aber: durch die selbst nicht unmittelbar als geistig verstehbaren, kontingenten Verdichtungen der menschlichen Verhaltenspraxis, hervorgehoben. Vgl. hierzu: K.-O. Apel, »A. Gehlens »Philosophie der Institutionen«, *Phil. Rdsch.*, 10. Jg. (1962), S. 6 f. (Vgl. Bd. I, S. 197 ff.)

empirisch verstehender Geistesgeschichte bzw. Weltanschauungslehre gegenüber mit Hegel die spekulative Frage nach der Wahrheit wiederhergestellt wird – das geschichtlich gültige Verstehen (doch) nicht im Sinne Hegels aus der Selbstdurchdringung des Geistes, sondern aus der »Produktivität der Zeit« heraus ermöglicht sein. An die Stelle des spekulativen »Besserverstehens« der Tradition aus der alleinigen Vollmacht des sich begreifenden Geistes tritt das »Andersverstehen« des Früheren durch die Späteren, die selber dem geschichtlichen *Sein* zugehörig bleiben⁸. Hierin wie auch in dem Motiv der Sprachlichkeit des »hermeneutischen Universums«, das ja die faktische und praktische Verleiblichung des Geistes einschließt, ist bei Gadamer gewissermaßen der Raum für die Thematik einer dialektischen Vermittlung der Geistgehalte über kontingente und materielle Praxis offengehalten. In der Tat ist diese Vermittlung des allgemeinen geistigen Sinns durch das schlechterdings Nichtallgemeine, Kontingente einer faktischen Praxis ja bereits in der Modellsituation des *Dialogs* enthalten, die Gadamer für die Problematik alles geschichtlichen Verstehens zugrunde legen will: Wird im Ernst anerkannt, daß in der philosophischen Hermeneutik nicht lediglich das unmittelbare Auffassen von objektivierten geistigen Sinngehalten, sondern das Einrücken des ganzen Menschen in ein seit Urzeiten im Gang befindliches Geschehen der Traditionsvermittlung (einschließlich der praktischen »Anwendung« des hermeneutischen Gesprächs, z. B. in der »Applikation« des Rechts in der richterlichen Entscheidung oder in der »Reproduktion« der Kunst in der Aufführung eines Dramas oder eines Konzerts) im Thema steht, – so wird klar, daß hier der ontologische Grundentwurf einer reinen »Geisteswissenschaft« oder auch »Geistes-Philosophie« überschritten ist. Nicht erst in der – oft schwierigen – (Wieder-)Herstellung der Gesprächssituation mit vergangenen Kulturen durch die hermeneutischen Wissenschaften versagt das unmittelbare Verstehen von Geist zu Geist: selbst schon in der philosophischen Modellsituation des aktuellen Gesprächs mit Zeitgenossen innerhalb derselben Kulturumwelt und bei Teilnahme an den »Wortinhalten« derselben Muttersprache vollzieht das Verstehen nicht nur ein unmittelbares Auffassen mentaler Sinngehalte und ihrer logischen Beziehungen (im weitesten Sinn, einschließlich der sprachimmanenten Feldbeziehungen der Wortinhalte), sondern auch ein Vermitteln der

8 Vgl. Gadamer, a.a.O., S. 280.

intuitiven Auffassung der Worte des Anderen durch dessen faktischen »Sprach-Gebrauch« im weitesten Sinn, d. h. durch sein praktisches Weltverhalten. In extremer Form tritt dieses Vermittlungsmoment in Erscheinung, wenn beide Partner zwar grammatisch scheinbar dieselben Worte verwenden, hinsichtlich des zugehörigen praktischen Umgangs mit der Welt aber nicht dasselbe »Sprachspiel« (Wittgenstein) spielen. Dies wird etwa der Fall sein bei Vertretern verschiedener praktischer Lebensinteressen, z. B. bei Angehörigen verschiedener sozialer Klassen. Hier genügt es dann nicht mehr, mit Dilthey die praktische Vermittlung des Sinnverständnisses durch den intuitiven Nachvollzug der Erlebnisakte des Anderen zu ermöglichen, sondern es wird – wohlgemerkt: bereits im unmittelbaren Gespräch! – eine kritische Objektivation der praktischen Lebensform des Anderen erforderlich, um, über solche Verfremdung vermittelt, die eigentliche Bedeutung seiner Worte zu verstehen.

Solchermaßen entspringt noch innerhalb der unmittelbaren »Mitteilung« des In-der-Welt-Seins im Gespräch zugleich mit dem *hermeneutischen* Geschäft das *ideologiekritische* (bzw. das aus praktischem Behavior oder aus Institutionen herleitende) »Erklären« des Sinns. Erst recht wird eine *hermeneutisch-dialektische* Philosophie, welche der uns durch die »Produktivität der Zeit« entrückten geschichtlichen Welt im ganzen und damit dem Geschehnischarakter des Seins in der Abfolge verschiedener Kulturen gerecht werden will (als sozial-anthropologische Verhaltensforschung, Institutionsanalyse und, im Hinblick auf die verbindliche geschichtliche Wahrheit, als Ideologiekritik) das *faktisch-kontingente* Moment der materiell-praktischen Vermittlung allen Sinns eigens berücksichtigen müssen. Sie wird die objektive Analyse der nichtgeistigen Bedingungen der Sinnkonstitution leisten müssen, gerade um die hermeneutische Einheit des Sinns in dem Gespräch, das wir Menschen »sind« (Hölderlin-Heidegger), gewährleisten zu können. Das »hermeneutische Universum« der geschichtlichen Welt konstituiert sich für uns erst in dem Maße, als wir den dunklen, sinnfremden Einschlag der materiellen Faktizität in der geschichtlichen Welt durch andere Methoden als diejenigen des unmittelbaren Verstehens thematisieren und dergestalt mittelbar auf den unmittelbar verständlichen Sinn beziehen.⁹ Das besagt freilich nicht, daß eine dialektische Philosophie nur

⁹ Hierin liegt zugleich Anerkennung und Abweisung der oben (Anmerk. 7) erwähnten

die *Vermittlung des geistigen Sinns über die materielle Praxis* zum Thema hätte. Die alleinige Eruiierung dieser Vermittlung macht vielmehr die Einseitigkeit der marxistischen Ideologiekritik (wie andererseits der behavioristischen Schulen) aus. Als ob nicht auch umgekehrt menschliche Verhaltenspraxis – im Unterschied zum instinktgeleiteten tierischen »Behavior« – immer erneut aus unmittelbarer Sinnintuition sich begründen müßte: hier scheint mir die dialektische Notwendigkeit einer *hermeneutischen* Philosophie zu entspringen. Der junge Marx hat ausdrücklich betont, daß zwar die Philosophie (als Ideologie) durch revolutionäre (d. h. die materiell-praktischen Bedingungen der Ideologie verändernde) Praxis »aufzuheben« sei, daß aber auch umgekehrt diese praktische »Aufhebung« der Philosophie nicht anders als durch ihre »Verwirklichung«, d. h. aber doch wohl: durch philosophische Sinninspiration der Praxis, zu leisten sei.¹⁰ Hierin steckt, wie mir scheint, die dialektische Rechtfertigung des Programms einer *hermeneutischen* Eruiierung der *positiven Sinnvoraussetzungen* der Anthropologie und Geschichtsphilosophie des Marxismus, d. h. der Lehre von der ge-

Polemik Gehlens gegen eine *hermeneutische* Philosophie. Sozusagen erkenntnispsychologisch hat Gehlen recht, wenn er für die Erforschung der archaischen Zustände Dilthey's Methode des unmittelbaren Nachverstehens ablehnt. Wenn er aber das hermeneutische Moment überhaupt unterschlägt und *an die Stelle* des Verstehens die objektive Analyse der archaischen Institutionen und ihrer Konsequenzen für die Lebensform setzen will, so verkennt er – genau wie der *Behaviorismus* – den dialektischen Vermittlungszusammenhang, kraft dessen die objektiven Deskriptionsmethoden das unmittelbare Verstehen sowohl voraussetzen als letzten Endes zum Ziel haben. Eine derartige Voraussetzung von »Verstehen« trifft selbst noch für die Tierverhaltensforschung zu, wie Buytendijk erkannt hat (vgl. *Mensch und Tier*, rde Bd. 74). Und auch diese dient letztlich genauso wie die Analyse archaischer Institutionen einer Vermittlung des menschlichen Selbstverständnisses durch objektivierende Verfremdung.

10 Vgl. *Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953, S. 214 f.: Die »Theoretische, von der Philosophie her datierende politische Partei« »bedachte nicht, daß die seitherige Philosophie selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle Ergänzung ist... Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.« Die praktische politische Partei dagegen glaubt nach Marx, die Negation der Philosophie als bloßer Philosophie »dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes – einige ärgerliche und banale Phrasen über sie hermurmelte...« Ihr ruft er entgegen: »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.« – Marx scheint hier – und m. E. zu Recht – anderer Meinung zu sein als seine modernen Interpreten M. Merleau-Ponty und J. Habermas, die den Sinn der Geschichte allein durch Beseitigung des bestehenden Unsinn glauben finden zu können (vgl. Habermas, »Zur philosophischen Diskussion um Marx u. den Marxismus«, *Phil. Rdsch.*, 5. Jg. 1957, S. 209); er läßt Hermeneutik und Kritik der traditionellen Philosophie durcheinander vermittelt sein.

sellschaftlichen Selbstentfremdung des Menschen und ihrer praktischen Aufhebung.¹¹

Solchermaßen erweist sich »hermeneutische Philosophie« in der Tat als ein Teil, ja sogar als die positive Bedingung, einer substanziell-dialektischen Sinnerschließung der Geschichte als eines kontinuierlichen Gesprächs, vorausgesetzt nur, daß sie sich durch ihr Komplementärunternehmen: die ideologiekritisch intendierte Analyse der zu diesem Gespräch gehörigen materiellen Praxis, vermitteln läßt.

In Gadammers Hermeneutik, welche das substantielle Anliegen der hegelschen Dialektik aufnimmt, sind freilich die soeben charakterisierten Implikationen der Modellsituation des geschichtlichen Gesprächs nicht explizit herausgearbeitet. Dies scheint mir damit zusammenzuhängen, daß andererseits auch die *Dialektik der Reflexion* und damit die *Reflexionsbedingungen der Dialektik* bei Gadamer nicht radikal genug berücksichtigt wurden. In dem von Heidegger her konzipierten Rückgang auf die *Seinsgeschichte* qua Produktivität der Zeit scheint mir insofern ein »asylum ignorantiae« zu liegen, als die *wirkliche Vermittlung von Bewußtsein und materieller Praxis*, welche die produktive Fortsetzung der Geschichte im menschlichen Verstehen ausmacht, unanalysiert bleibt. Im Rahmen der Wirkungsgeschichte Hegels, von der wir ausgingen, trifft Gadamer zwar die *spekulative Mitte* des Anliegens einer substanziellen Dialektik der Geschichte, doch die inzwischen historisch hervorgetretenen *extremen Konstitutionsmomente* der Dialektik überhaupt sind darin noch nicht wirklich »aufgehoben«.

Daß Gadammers Hermeneutik die kritische Dialektik des transzendentalen Idealismus außer sich behält, zeigt sich u. a. darin, daß sie die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Allgemeingültigkeitsanspruchs der eigenen Sätze unbeantwortet läßt. Schärfer gesagt: daß sie, wie schon Heidegger, ein seinszugehöriges und in diesem Sinne geschichtliches und substanzielles Denken nicht mehr über den von Descartes und wiederum von Hegel erreichten Punkt *noologischer Reflexion* glaubt vermitteln zu müssen. Damit wird die neuzeitliche, wenn nicht schon griechische, Idee allgemeingültiger Wissenschaft aufgegeben zugunsten der konkreten Einführung in die »jetzt für uns gültige« Weltsituation des Gesprächs, das wir

11 Vgl. hierzu jetzt D. Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt 1971.

Menschen in geschichtlicher Zugehörigkeit zueinander und zum Sein sind.

Nun habe ich eingangs schon angedeutet, daß eine substanzielle Weltorientierung nicht allgemeingültig sein kann und daß andererseits die formale Dialektik der »Selbstaufstufung des Wissens« zwar *intersubjektiv gültig* ist, der Aufgabe einer *substanziellen* Deutung dessen, was jetzt ist, jedoch ohnmächtig gegenübersteht. Sie repräsentiert in ihrer jederzeit für jedermann möglichen Reflexion auf die Voraussetzungen unseres Denkens in der Tat eine Möglichkeit des Geistes, von der Gehlens scharfes Wort gilt, daß sie »in der Unverbindlichkeit stehen«¹² kann. Gesteht man dies zu und erblickt man die wesentliche Aufgabe einer Dialektik in der inhaltlichen Erschließung des Weltsinns als geschichtlicher Situation, so folgt jedoch noch keineswegs, daß solche Deutung nicht ihrerseits dennoch, sofern sie als Philosophie, und nicht etwa als Prophetie, auftritt, durch die *noologische Reflexion* und damit durch den Ursprung der Idee allgemeingültiger Wissenschaft sich vermitteln muß. Eine solche Vermittlung geschieht m. E. immer schon und genau solange, als man die unvermeidliche Dogmatik der jetzt gültig sein sollenden Weltdeutung nicht verabsolutiert, sondern sie reflexiv auf ihren geschichtlichen Ort, genauer: auf den Standort des Deuters zurückbezieht.

(Die vorstehenden Ausführungen wollen keineswegs der Descarteskritik Gadamer insgesamt ihr gutes Recht bestreiten. Es ist m. E. kaum von der Hand zu weisen, daß Descartes' wissenschaftliches *Methodenideal*, das Subjekt und Objekt prinzipiell trennen und unter dem Begriff des Objekts schlechterdings alle Probleme des menschlichen Erkennens in gleicher Weise dem Bewußtsein »vorstellen« und als Forschungsthema verfügbar machen will, den letzten Sinn der sogenannten »Geisteswissenschaften« zu verstellen geeignet ist und ihn tatsächlich bis über Dilthey hinaus verstellt hat. In der Tat kommt für ein angemessenes philosophisches Begreifen dieses Sinns alles darauf an, einzusehen, daß wir Menschen in den sogenannten Geisteswissenschaften letzten Endes nicht ein von uns trennbares Eigengesetzliches in seiner unabhängigen Eigengesetzlichkeit progressiv erforschen und es damit unserer praktisch-technischen Herrschaft unterwerfen wollen, sondern vielmehr uns selbst, in der Weise einer einmalig-sinnvollen Fortsetzung, mit der geschichtlichen Welt als dem *Anderen unserer selbst* (d. h. unserer Gewesenheit) »vermitteln« (d. h. auseinandersetzen und zusammenschließen) wollen.

Dennoch scheint mir die kartesische Grundlegung des wissenschaftlichen Denkens auch für das Verfahren der Geisteswissenschaften und insbesondere für die philosophische Begründung dieses Verfahrens eine begrenzte Gültigkeit zu behalten.

12 Vgl. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, a.a.O., S. 104.