

## Besprechungen

Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse* (Theorie, 2). Kl. 8° (364 S.)  
Frankfurt a. M. 1968, Suhrkamp. 15.- DM.

Der Verf. will in diesem Buch zeigen, daß radikale Erkenntniskritik nur noch als kritische Gesellschaftstheorie möglich ist. In dieser müssen Erkenntnis und Interesse, theoretische und praktische Vernunft eins sein. Sie wird zugleich zur Ideologie-Kritik, der einzigen noch möglichen Form von Philosophie (86). Das Buch will nicht die so verstandene Gesellschaftstheorie systematisch entfalten, sondern nur ein „Prolegomenon“ zu ihr sein (9), die Bedingungen ihrer Möglichkeit als Wissenschaft bestimmen. Sie kann nicht „objektivistisch“, d. h. rein theoretisch, ohne praktischen Lebensbezug sein (244 f. 260). Wenn sie in Gegensatz zu positivistisch verstandener Wissenschaft gesetzt wird, so wird darüber hinaus eine Selbstreflexion gefordert, die über eine bloße Methodenreflexion hinausgeht; der Positivismus schneidet die Frage nach dem Sinn von Erkenntnis überhaupt ab, er bezeichnet das Ende der Erkenntnistheorie (88). Am ehesten ist die Gesellschaftstheorie der Psychoanalyse *Freuds* vergleichbar, die ebenfalls eine Selbstreflexion (310) in Verbindung von hermeneutischer und kausal-erklärender Methode ist (328), allerdings nur auf der Ebene des individuellen Seelenlebens, während die Gesellschaftstheorie eine Selbstreflexion auf der Ebene der Gesellschaft, ja der Menschengattung sein will (333).

Aus diesem Programm ergibt sich die Gliederung des Buches. Der 1. Teil („Die Krise der Erkenntniskritik“: 11–87) führt über *Hegels* Kantkritik und *Marxens* Metakritik an *Hegel* zur Idee einer Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie. Der 2. Teil („Positivismus, Pragmatismus, Historismus“: 88–233) grenzt diese Theorie gegen den Positivismus von *Comte* und *Mach*, aber auch gegen die nur unvollkommene Überwindung des Positivismus bei *Peirce* und *Diltbey* ab. Der 3. Teil schließlich mit dem Titel „Kritik als Einheit von Erkenntnis und Interesse“ (234–364) legt nach einem Rückblick auf *Kants* und *Fichtes* „Vernunftinteresse“ ausführlich *Freuds* Methode der Selbstreflexion dar und entwirft von da aus – im Gegensatz zu *Nietzsches* „Reduktion der Erkenntnisinteressen“ – den Plan einer kritischen Gesellschaftstheorie.

Der 1. Teil geht von *Hegels* bekanntem Einwand gegen *Kants* Erkenntniskritik aus: *Kant* fordert als Grundlage aller Erkenntnis eine Kritik der Erkenntnisvermögen, diese Kritik muß aber mit denselben Erkenntnisvermögen geschehen, deren Befähigung erst nachgewiesen werden soll; was erst begründet werden soll, wird also bereits vorausgesetzt. *Hegel* stellt in der „Phänomenologie des Geistes“ der Erkenntniskritik *Kants* eine absolute, d. h. von subjektiven Bedingungen unabhängige Erkenntnis gegenüber. Deren Möglichkeit, meint H., müßte aber erst recht erwiesen werden. „So haftet der *Phänomenologie des Geistes* etwas Halbherziges an“ (18). In *Marxens* Metakritik an *Hegel* tritt anstelle des Geistes die (materielle) Natur, anstelle der gedanklichen Synthesis die Synthesis des Menschen mit der Natur durch die gesellschaftliche Arbeit (43 f.). Eine Art Übergang von *Kant* zu *Marx* ist *Fichtes* Auffassung vom Selbstbewußtsein als Tat der Selbstsetzung (53). Aber entgegen der idealistischen Auffassung *Fichtes* setzt sich bei *Marx* das gesellschaftliche Subjekt durch die Produktion äußerer Werke; die Natur bleibt stets vorausgesetzt, und das absolute Ich *Fichtes* wird auf die Menschengattung eingeschränkt (55 f.). H. hält auch die philosophische Grundlage dieses Materialismus für ungenügend; der Grund für dieses Ungenügen sei die Reduktion des Selbstzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit allein (58); dadurch täusche sich *Marx* über die Reflexion hinweg (60), indem diese nach dem Muster der Produktion begriffen werde (61). Demgegenüber betont H., entscheidend sei nicht die Produktion allein, sondern auch die menschliche Interaktion, also instrumentales und kommunikatives Handeln (71); mit der Befreiung von äußerer Naturgewalt müsse sich die „Ablösung gewalthabender Institutionen durch eine Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs“ verbinden, „die einzig an herrschaftsfreie Kommunikation gebunden ist“ (72). Dies bedeute zugleich

Befreiung von ideologischer Verblendung (77). Weil *Marx* das verkannt habe, werde bei ihm die Wissenschaft vom Menschen zu bloßer Naturwissenschaft (85). Dieser „materialistische Szientismus“ kommt in die Nähe von *Comtes* positivistischer Forderung nach einer Naturwissenschaft des Sozialen (86). Wie *Hegel* und *Marx* hebt auch der Positivismus die Erkenntnistheorie auf und fällt dadurch hinter die Reflexionsstufe *Kants* zurück, nimmt aber die von der Erkenntnistheorie zurückgelassene Aufgabe einer Methodologie der Wissenschaften mit Erfolg in Angriff (87).

Der 2. *Teil* legt zunächst die Intention des älteren Positivismus (*Comte* und *Mach*) dar. Er will allein die empirische Wissenschaft gelten lassen; daß ihre Ergebnisse mit der Wirklichkeit übereinstimmen, wird dogmatisch vorausgesetzt; der wissenschaftlich-technische Fortschritt soll diesen Glauben bestätigen. Erkenntniskritik wird ebenso wie Metaphysik als sinnlos abgelehnt. Trotzdem können *Comte* und *Mach* nicht umhin, eine philosophische Grundlegung ihrer Methodenlehren anzunehmen, die aufgrund eben dieser Methodenlehre als sinnlos gelten muß. Bei *Comte* ist es das Dreistadiengesetz, das die geschichtsphilosophische „Hintergrundideologie“ (104) bildet, bei *Mach* die Elementenlehre, die unvermerkt zu einer Ontologie des Tatsächlichen ausgebaut wird (113). – *Peirce* und *Dilthey* gehen insofern über den positivistischen „Objektivismus“ hinaus, als sie in einer Reflexion über die Wissenschaften eine Methodologie entfallen, die ihre eigenen Schranken transzendiert, *Peirce* für den Bereich der Naturwissenschaften, *Dilthey* für den der Geisteswissenschaften; jedoch können sich beide dem Bann des Positivismus nicht völlig entwinden (91). Bei der breiten Darlegung der sprachlogischen Realitäts- und Wahrheitstheorie *Peirces* (116–143) und seiner eigenartigen Lehre von der „Abduktion“ (143–164) verliert man allerdings den Zusammenhang mit dem Gesamthema fast aus dem Blick. H. selbst gesteht: „Schwieriger als die deskriptive Erfassung dieser Regeln ist die Erklärung, warum sie das Ziel des Forschungsprozesses tatsächlich verbürgen“ (148). Worauf es letztlich ankommt, scheint das „erfolgskontrollierte Handeln“ (155 f.) zu sein, H. spricht von einem „transzendentallogisch bestimmten Pragmatismus“ (164): „Erkenntnis stabilisiert zweckrationales, am Erfolg kontrolliertes Handeln in einer unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung objektivierten Umgebung“ (171). Erkenntnis ist für *Peirce* stammesgeschichtlich Ersatz instinktiver Verhaltenssteuerung, und so „bemüht sich die Rationalität des erfolgskontrollierten Handelns an der Erfüllung eines Interesses, das weder ein bloß „empirisches“ (d. h. instinktives) „noch ein reines“ (aus dem Lebensbezug herausgelöstes) „Interesse“ ist (172 f.). – Im folgenden Abschnitt folgt eine ähnlich ausführliche Darlegung von *Dilthey*s Grundlegung der Geisteswissenschaften. Dem technischen Interesse der Naturwissenschaften entspricht hier das „praktische“ Interesse der „Wahrung der Intersubjektivität“ (222). Aber ähnlich wie bei *Peirce* setzt sich auch bei *Dilthey* „in der Gegenüberstellung von praktischem Lebensbezug und wissenschaftlicher Objektivität ein heimlicher Positivismus durch“ (224). *Dilthey* überträgt das naturwissenschaftliche Objektivitätsideal auf die Geisteswissenschaften (230) und fällt so in den Objektivismus zurück (225).

Der 3. *Teil* zeigt zunächst, warum die Reflexion *Peirces* und *Dilthey*s auf das die Erkenntnis leitende Interesse unzureichend ist. Gewiß zielt das Interesse bei ihnen nicht bloß auf die Befriedigung unmittelbar empirischer Interessen, aber es bleibt doch eingeschränkt auf die „objektiv gestellten Probleme der Lebenserhaltung“, es fehlt der Rekurs auf deren kulturelle Bedingungen, auf einen „Erkenntnis in beiderlei Gestalt implizierenden Bildungsprozeß“ (242 f.). Als ein solcher Bildungsprozeß muß die Gattungsgeschichte begriffen werden (243). Weil dies bei *Peirce* und *Dilthey* nicht geschieht, entdecken sie die „emanzipative Kraft der Reflexion“ nicht (243 f.). Eine Selbstreflexion ist also gefordert, in der „eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung gelangt“ (244). Über dem technischen und praktischen Interesse steht das „emanzipatorische Erkenntnisinteresse“, das bei *Kant* und *Fichte* als „Vernunftinteresse“ gekennzeichnet wird (244). Erst *Fichte* freilich tut den letzten Schritt: Er macht Ernst mit der Einheit von theoretischer und praktischer (interesse-geleiteter) Vernunft (285 f.). Die Vernunft ist unmittelbar praktisch. Ihr Interesse ist das der Selbständigkeit des Ich (257). Die „Verschränkung von Erkenntnis und Interesse“ wird nach H. nur im Vollzug der Selbstreflexion erfaßt (261).

„Das einzig greifbare Beispiel einer methodische Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft“ ist *Freuds* Psychoanalyse (262). Darum wird ihre Methode ausführlich dargelegt und interpretiert (262–332). Die Psychoanalyse geht hinter das in der Erinnerung des Patienten Gegebene zurück (264), sie gleicht einer Analyse verstümmelter und entstellter Texte, mit denen die Autoren sich selber täuschen (307), sie entdeckt einen kausalen und zugleich verstehbaren Zusammenhang zwischen einer Konfliktsituation und zwanghaft wiederholten Reaktionen (331); so ist sie Verbindung hermeneutischer und kausal-erklärender Methode (328). *Freud* selbst hat freilich die Psychoanalyse als Naturwissenschaft mißverstanden und durch dieses „szientistische Selbstmißverständnis“ den Zugang zur Dimension der „Selbstreflexion“ wieder stellt (263).

Immerhin kommt *Freud* dadurch der kritischen Gesellschaftstheorie nahe, daß er die Soziologie als angewandte Psychologie auffaßt, ja der Psychoanalyse angleicht. Er spricht von „Gemeinschaftsneurosen“, die dadurch erzeugt werden, daß die Triebe durch den institutionellen Zwang der Gesellschaft verdrängt werden; dieser Zwang ist allerdings um der Selbsterhaltung der Gesellschaft willen notwendig (333–335). Bei wachsender Beherrschung der Natur infolge des Fortschritts der Naturwissenschaften wird allerdings das Maß der gesellschaftlich notwendigen Repression geringer, mag diese durch einen Klassengegensatz mitbedingt sein – wie bei *Marx* – oder nicht (340). Nur wo das Interesse an Freiheit von unberechtigtem Zwang vorhanden ist, kommt es zur Einsicht, daß das tatsächlich bestehende Maß an Zwang nicht mehr berechtigt ist (348). Das Interesse an der Aufhebung des Zwanges ist also zugleich Interesse an Aufklärung; Einheit von Interesse und Erkenntnis (350). Die so gewonnene Erkenntnis ist nach *Freud* allerdings nicht unfehlbar; wir haben keine Gewähr, sondern höchstens eine begründete Hoffnung, daß der durch sie geleitete kritisch-revolutionäre Versuch erfolgreich sein wird (345). Trotzdem ist „unsere Wissenschaft keine Illusion“ (352).

Es folgt auf den letzten Seiten (353–364) nur noch eine Auseinandersetzung mit *Nietzsche*, der in einer „Selbstverleugnung der Reflexion“ deren illusionistischen Charakter zugibt. So wird man annehmen müssen, daß die in *Freuds* Schriften im Grundriß gezeichnete Gesellschaftstheorie zugleich auch die ist, die H. als Ziel vorschwebt. Das Interesse an dem Maß Emanzipation, das unter den gegebenen Umständen möglich ist, soll „zur fortschreitenden kritisch-revolutionären, aber *versuchsweisen* Verwirklichung der großen Menschheitsillusionen“ (350) werden. Wenn hier doch das Wort „Illusion“ gebraucht wird, so wohl in einem Sinn, in dem sie einer „Wahnidee“ entgegengesetzt wird (vgl. 339).

Man könnte versucht sein zu denken, das Ergebnis der mit soviel Sorgfalt ausgeführten geschichtlichen bzw. geschichtsphilosophischen Darlegungen sei insofern mager, als es zu dem Endergebnis verhältnismäßig wenig beiträgt. Immerhin deckt die geschichtliche Betrachtung mancherlei interessante, bisher kaum beachtete Zusammenhänge auf. Sicher ist dafür die besondere Fragestellung, mit der H. an die geschichtlichen Tatsachen herantritt, nicht ohne Bedeutung. Damit soll nicht gesagt sein, daß die behaupteten Zusammenhänge überhaupt nicht bestehen; aber mit einer gewissen Überbelichtung wird man rechnen müssen.

Entscheidend sind jedoch nicht die philosophiegeschichtlichen Fragen, sondern die Sachfragen; unter ihnen steht die Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Interesse im Mittelpunkt. H. bringt einmal die Formeln, daß das Interesse der Vernunft und die Vernunft dem Interesse innewohnt (349); wenn man für „Interesse“ mit *Thomas* „voluntas“ einsetzt, scheint diese Formel genau dessen Formel zu entsprechen: Voluntas et intellectus mutuo se includunt (S. th. 1, 16, 4, ad 1). H. meint, der erste Teil seiner Formel habe nur im Idealismus einen zureichenden Sinn (ebd.); vielleicht denkt er dabei an das bloße Streben nach Erkenntnis und ihrer „Selbstbegründung“ (ebd.). Aber dieses Streben bleibt nur so lange letztes und einziges Interesse der Vernunft, als sie mit ihrem (vorbewußten) „Naturstreben“ isoliert betrachtet wird; wird sie dagegen als im Wesen des ganzen Menschen verwurzelt gesehen, so geht auch ihr Naturstreben nach der Wahrheit als ihrem besonderen Gut hervor aus dem tiefsten Naturstreben des ganzen Menschen nach seinem Gutsein schlechthin und steht im Dienst dieses „Interesses“. Dies gilt vom vorbereiteten Naturstreben. Im bewußten Bereich dagegen gilt: „Jeder Regung (motus) des Willens

geht notwendig (irgendeine) bewußte Vorstellung (apprehensio) voraus“ (S. th. 1, 82, 4, ad 3). Denn „die Vernunft erweckt das Streben, indem sie ihm einen Gegenstand vorhält“ (S. th. II 1, 9, 1).

Diese Notwendigkeit einer ersten Weckung des „Interesses“ durch die Vernunft schließt keineswegs aus, daß im weiteren Fortgang das „Interesse“ die Richtung des Forschens der Vernunft und ihre Zustimmung weithin bestimmt. Das interessegeleitete Handeln muß, wenn es erfolgreich sein soll, die in der wirklichen Welt bestehenden Verhältnisse berücksichtigen und daher kennen. Das gilt schon für das technische Interesse der Naturwissenschaften. Wenigstens insoweit muß eine technisch ausnutzbare Naturerkenntnis die Wirklichkeit so darstellen, wie sie ist, als sie die gesetzmäßigen Abhängigkeiten in der (durch das An-sich der Dinge bestimmten) Erscheinungswelt so wiedergibt, wie sie unabhängig von unserm Urteil sind. Ebenso verlangt die „Wahrung der Intersubjektivität“ eine wirklichkeitsgemäße Erkenntnis des Sinnes, den der andere mit seinen Worten verbindet.

Man sieht darum nicht recht, worauf die immer wiederholte Polemik gegen den „Objektivismus“ hinauswill. Zuweilen hat man den Eindruck, als sei mit „Objektivismus“ nur eine interessefreie, rein theoretische (kontemplative) Haltung gemeint. Auch dazu wäre mancherlei zu sagen. (Welches technische Interesse soll z. B. die Astronomie leiten oder wenigstens bisher geleitet haben?) Aber H. scheint mit der Ablehnung des „Objektivismus“ nicht nur ein interessefreies Wahrheitsstreben, sondern auch „die naive Vorstellung“ treffen zu wollen, „daß Erkenntnis die Realität beschreibe“ (90). Aber wird nicht alles Interesse an Erkenntnis zerstört, wenn diese „naive Auffassung“ völlig aufgegeben wird? Gerade das Streben, die Realität zu erkennen, wie sie ist, mag zur Erkenntnis einer weitgehenden Abhängigkeit unserer sinnlichen Wahrnehmung von der Eigenart der Sinnesorgane usw. führen; aber eben dann sind wir überzeugt, daß diese von uns angenommene Abhängigkeit wirklich besteht. Auch H. selbst dürfte seine Gesellschaftstheorie, soweit sie Aussagen enthält, als Beschreibung einer Realität auffassen; vielleicht nur als wahrscheinliche Beschreibung. Aber was besagt das? Doch wohl nichts anderes, als daß es gewisse Sachverhalte gibt, die auf die Wahrheit der Theorie, d. h. auf ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, hinweisen. Wenn diese Sachverhalte auch selbst wieder nur als wahrscheinlich gelten sollen, kehrt die Frage wieder, welche anderen Sachverhalte sie wahrscheinlich machen. Wenn also nicht wenigstens letztlich Aussagen angenommen werden, die der „naiven Auffassung“ entsprechend als Beschreibung der Realität angenommen werden, verliert der Begriff der Wahrscheinlichkeit seinen Sinn, und man kann überhaupt nichts mehr sinnvoll behaupten. Auch Kant nimmt außer der durch die Kategorien und die transzendentalen Formen der Sinnlichkeit bedingten Erkenntnis eine andere Form der Erkenntnis an, durch die eben diese Abhängigkeit der Naturerkenntnis vom transzendentalen Subjekt entdeckt wird, wenn auch zugegeben werden muß, daß er diese Form der Erkenntnis zu wenig reflektiert hat. Eben weil diese durch sich selbst gewisse Grundlage der kantischen Erkenntniskritik zumeist verborgen bleibt, konnte Hegel mit einem Schein des Rechts ihr ganzes Unterfangen als *Petitio principii* ablehnen.

Die kritische Gesellschaftstheorie enthält über theoretische Beschreibungen der Gesellschaft und ihres Zustandes hinaus Normen des Handelns, und gerade darum scheint sie als Einheit von Erkenntnis und Interesse die Stelle einnehmen zu sollen, die bisher der Philosophie vorbehalten war. Aber gerade dem müssen wir widersprechen. Gewiß hat der Mensch ein berechtigtes Interesse an Freiheit von unberechtigtem Zwang; aber dieses Interesse ist doch nur *ein* partikuläres Interesse neben anderen; denn keineswegs ist diese Freiheit *das* Gute des Menschen schlechthin. Das gibt H. selbst implizit zu, insofern er von dem „Maß“ an Emanzipation spricht, das unter den gegebenen Verhältnissen „objektiv möglich“, soll wohl heißen: *sittlich verantwortbar* ist (vgl. 350). Was an einem höheren Maß zu messen ist, kann aber gewiß nicht als das unbedingt Gute gelten. Ist dieses höhere Gute wirklich nur das biologische Überleben der Menschengattung? H. warnt selbst vor einem naturalistischen Mißverständnis der Selbsterhaltung (351). Aber wie muß der „Bildungsprozeß“ verstanden werden, wenn er nicht mißverstanden werden soll? So melden sich hier die uralten – fälschlich totgesagten – metaphysischen Fragen wieder mit ihrem ganzen Schwergewicht.

J. de Vries, S. J.