

lektik enthalten: „die angstlose, aktive Partizipation jedes Einzelnen: in einem Ganzen, welches die Teilnahme nicht mehr institutionell verhärtet . . .“ (259).

⁵ Auf dieser Ebene der Reflexion wären nun die in *ihrem* Kontext theoretisch deplacierten Äußerungen zur Funktion des *Wissens* der Negativität, aus dem eine neue Praxis erwachse (264), wieder einzuholen und neu zu lesen, ebenso wie die Beteuerungen zur Gebundenheit der ‚naturphilosophischen‘ Ausführungen an die geschichtlich ausgebildete nicht zu beseitigende Gestalt der Reflexion.

⁶ Wie weit Adorno in diesem Zusammenhang sein bisheriges Denken überschritt, bezeugt ein Blick in die „Dialektik der Aufklärung“, Amsterdam 1947, als deren subtile theoretische Aufarbeitung und Reproduktion die „Negative Dialektik“ in ihrer Generallinie doch anzusehen ist.

Erkenntnis und Interesse

Ein Diskussionsbeitrag zu Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse,
Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1968, 368 S.

Von Ulrich ANACKER (München)

„Daß wir die Reflexion verleugnen, ist der Positivismus“ (Erkenntnis und Interesse, 9). Die Absicht des von Habermas vorgelegten Buches ist zweifelsohne nicht die, diesen Satz einfach umzukehren, d. h. so, wie der sogenannte Positivismus die Erkenntnistheorie durch Methodologie ersetzte, nunmehr die Methodologie mit einer wie auch immer zu bestimmenden kritischen Theorie unmittelbar zu konfrontieren. Methodisch weiß sich Habermas dem, was Hegel bestimmte Negation nannte, verpflichtet. Argument und Gegenargument verweisen auf ein drittes, die Reflexion, welche den Schein der Positivität unmittelbar gegebener Argumente in dem Maße überwindet, wie sie sich selbst als Subjekt der Argumentation begreift. Soll gegen den Positivismus bzw. Objektivismus argumentiert werden, so kann dies nicht bedeuten, daß ihm die Position, die er leugnete, unmittelbar entgegengehalten wird, denn das hieße, Reflexion zu einem Argument unter möglichen anderen zu machen. Soll das verhindert werden, soll Reflexion vielmehr im Sinne Hegels als die Auflösung eines Argumentes zugleich dessen Bestimmung sein, dann ist das Aufzulösende nicht einfach als falsch zu bezeichnen. Die Auflösung als die Bestimmung zu verstehen heißt: daß die Bedeutung eines Argumentes nicht bereits an diesem unmittelbar selbst abgelesen werden kann, sondern sich nur in einer Dimension ausmachen läßt, welche selbst nicht unmittelbar als Argument auftritt, gleichwohl aber als Bestimmung von Argumenten gelten kann. – Negiert wird die Form, in der sich Argumente unmittelbar stellen und artikulieren. Diese Form dechiffriert Reflexion als die sich vergessende Tätigkeit des Subjekts und zeigt das scheinbar vom Subjekt Getrennte, Gegenständliche, als ein durch es Vermitteltes.

Der Rekurs auf Hegels Kantkritik (14–35) thematisiert die auch für die Methodologie zentralen Fragen: was sind die Kriterien der Wissenschaft, wie läßt sich verbindliches Wissen prüfen etc. Daß Habermas die erkenntnistheoretische Diskussion gerade an diesem Punkte aufgreift, an dem sie, wie er sagt, radikalisiert und abgebrochen wurde, hat nicht nur den Sinn eines historischen Exkurses, wenngleich er vorausschickt, man betrete damit verlassene Stufen der Reflexion. Was verdeutlicht werden soll, ist das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, das, so Habermas, seit Kant nicht mehr ernsthaft begriffen wurde; sei es aufgrund der Entwicklung der kritischen zur absoluten Reflexion, sei es durch die im 19. Jahrhundert sich unabhängig von der Philosophie etablierende Autonomie der Naturwissenschaften. Beide Entwicklungen haben das Verständnis von Philosophie nachhaltig verändert. Aus diesem Grunde läßt sich Erkenntnistheorie nicht abstrakt, d. h. ohne Rücksicht auf die veränderte Argumentationssituation wiederherstellen, „sondern nur in eine Dimension zurückführen, die durch die radikale Selbstkritik der Erkenntnistheorie von Hegel zunächst geöffnet, dann aber wieder verstellt worden ist“ (14). Die Rückführung der Erkenntnistheorie in diese Dimension soll die Stufe der Reflexion anzeigen, auf der sich Argumente angeben lassen, die das artikulieren, was Erkenntnistheorie in

Gang setzte: Selbstreflexion. Sie ist es, welche die eingespielten Formen der Argumentation kritisiert und auflöst.

Mein Diskussionsbeitrag konzentriert sich hauptsächlich auf diesen Begriff, da sich an ihm, wie ich meine, die Konsistenz der Habermasschen Theorie entscheidet. Die systematischen Implikate dieses Begriffes sind teilweise der Hegelschen Phänomenologie entlehnt; schon deshalb ist es sinnvoll, auf Hegel ausführlich einzugehen. Letzteres geschieht jedoch auch noch aus einem anderen Grunde. Es soll gezeigt werden, daß der von Habermas verwendete Ausdruck „Erfahrung der Reflexion“ fragwürdig wird, sobald er, mit Habermas zu reden, aus seinen „identitätsphilosophischen Prämissen“ herausgelöst wird.

In seiner Kritik an Kant macht Hegel auf die Aporien aufmerksam, die sich aus dem Ansatz einer Kritik der reinen Vernunft ergeben. Der Anspruch der Kantischen Erkenntniskritik ist es, einen nicht hintergehbaren Begriff von Erkenntnis zu geben. Methodisch entspricht diesem Anspruch die Forderung, keine Voraussetzungen zu machen, die sich nicht durch kritische Reflexion einholen lassen. Daß Kant diesen Anspruch nicht einlöst, versucht Hegel mit Argumenten zu beweisen, die Habermas dahingehend zusammenfaßt, daß die scheinbar voraussetzungslose Kritik de facto drei Voraussetzungen macht, die in der Transzendentalphilosophie Kants unbefragt bleiben:

1. der normative Begriff der Wissenschaft,
2. der normative Ich-Begriff,
3. die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft.

„Kant rekurriert bezeichnenderweise schon in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft auf das Beispiel der Mathematik und der zeitgenössischen Physik. Sie erfüllen ein Kriterium, das Kant in die stereotype Formel vom sicheren Gang der Wissenschaft kleidet“ (23). Dieses Beispiel ist von Kant nicht zufällig gewählt, „er ist vielmehr auf jenes Beispiel systematisch angewiesen, weil die nur zum Scheine voraussetzungslose Kritik mit einem vorgängigen, d. h. unausgewiesenen und doch als verbindlich angenommenen Kriterium der Geltung wissenschaftlicher Aussagen beginnen muß“ (24). Demgegenüber beharrt Hegel darauf, „daß ein Wissen, das als Wissenschaft auftritt, zunächst erscheinendes Wissen ist“ (24). Als erscheinendes Wissen ist die Wissenschaft anderen Formen des Wissens konfrontiert, welche ebenfalls unmittelbar mit dem Anspruch auf Objektivität und Wahrheit auftreten. Die universale Geltung der Wissenschaft ergibt sich noch nicht aus ihrem tatsächlichen Erfolg. Soll sich der universale Geltungsanspruch der Wissenschaft legitimieren, so Hegel, dann kann dies aber ebensowenig durch den Rekurs auf reine Vernunft geschehen, sondern nur durch die Auflösung, d. h. durch das Begreifen der sich der Wissenschaft konfrontierenden anderen Formen des Wissens; der Standpunkt der Wissenschaft kann sich als universaler nur dadurch legitimieren, daß er die anderen Formen des Wissens als durch ihn aufgelöste und begriffene nachweist. Dieser Nachweis, als die Transposition des erscheinenden Wissens in die Form der Wissenschaft befreit den Standpunkt der Wissenschaft zugleich von dem Verdacht, nur erscheinendes Wissen zu sein, und präsentiert ihn als den wahren *Begriff* des Wissens. Der Standpunkt der Wissenschaft ist nicht wie bei Fichte mit einem Schläge erreicht, er ist durch Erfahrungen vermittelt, die das Bewußtsein mit sich selbst macht, Erfahrungen, die sich in der Rekonstruktion des Standpunktes der Wissenschaft als Erfahrungen der Reflexion zeigen und darstellen lassen. Nicht sind die Erfahrungen des Bewußtseins an sich Erfahrungen der Reflexion, sondern als solche zeigen sie sich nur in der Rekonstruktion. Über diese Unterscheidung wird noch zu diskutieren sein. Zunächst soll nur festgehalten werden, daß der Standpunkt der Wissenschaft nicht unmittelbar als universaler behauptet werden kann, wie auch nicht der in dieser Behauptung implizierte normative Ich-Begriff, denn das Ich, als der Inbegriff der Gesetzmäßigkeit aller synthetischen Leistungen des Bewußtseins (Kant) bildet sich erst im Prozeß der von ihm gemachten Erfahrungen und gilt nicht abstrakt als deren Bedingung der Möglichkeit. Die Selbsterfahrung des Ich zeigt dieses zudem als theoretisches und praktisches ineins; „die Reflexion zerbricht nämlich ... mit einer falschen Ansicht der Dinge zugleich die Dogmatik einer eingewöhnten Lebensform“ (27). Damit ist natürlich der Begriff des Praktischen Kant gegenüber entscheidend abgeändert. Das Praktische ist nicht das „Sollen“, welches qua Prinzip den Willen bestimmt, sondern Moment der Selbsterfahrung, welche die transzendente Differenz von Prinzip und Faktum immer schon unterlaufen hat, weshalb auch gesagt werden kann, das Ich sei dem Prozeß, den es erinnert,

mit einbezogen. An diese Selbsterfahrung des Ich stellt Hegel nun die Frage nach der Objektivität, denn diese Frage ist es, die den Standpunkt der Wissenschaft, von dem aus rekonstruiert wird, auszeichnet. Zwar mag die Selbsterfahrung subjektiv gewiß sein – ob sie damit aber auch bereits objektiv wahr ist, kann nicht von vornherein als ausgemacht gelten.

Die Voraussetzung einer darstellbaren Selbsterfahrung des Bewußtseins, so Hegel, ist die Umkehrung des Bewußtseins, d. h. die Einsicht, daß alles Ansich ein „Ansich-für-es“ ist. Das Für-es-sein ist der Gegenstand der Selbsterfahrung. Die Umkehrung also, von der Hegel sagt, sie sei „unsere Zutat“, konstituiert das für alle Erfahrung unabdingbare gegenständliche Moment. Dem erfahrenden Bewußtsein wird das „Für-es-sein“ Gegenstand. Dieses erfahrende Bewußtsein ist sich selbst nicht als erfahrendes transparent, sondern sieht sich seinem Gegenstande *unmittelbar* konfrontiert. „Für es (das erfahrende Bewußtsein, Vf.) ist dies Entstandene (das Für-es-sein, Vf.) nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden“ (Hegel, Phänomenologie des Geistes, PhB. Meiner, Bd. 114, 74). Dem erfahrenden Bewußtsein zeigt sich der Gegenstand nicht als werdender. Wir, die wir die Erfahrung des Bewußtseins sehen, sehen sie in der Form des Werdens. Diese Form qualifiziert die Erfahrung des Bewußtseins als objektive und wahre. Nicht ist diese Form Ausdruck unserer subjektiven Gewißheit, denn wir beobachten keinen Gegenstand, sondern „die dialektische Bewegung, die das Bewußtsein an sich selbst und an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue Gegenstand daraus entspringt“ (Hegel, a. a. O.). Diese Bewegung sieht das erfahrende Bewußtsein nicht, weshalb es sich auch als erfahrendes nicht transparent wird, obwohl es an sich selbst diese Bewegung ist. Ihm, dem erfahrenden Bewußtsein ist nur der Gegenstand, nicht aber dessen Werden. Das Werden ist die objektive Form des Für-es-seins und als solche ist sie für uns, was nicht bedeutet, daß wir ein Werden projizieren – für uns stellt sich die Erfahrung als ein Werden dar, weil wir nur das sehen, was zur Erscheinung kommt, d. h. *wird*. Aus diesem Grund bewegen wir uns schon immer in der Dimension der Wissenschaft, d. h. uns stellt sich die Rekonstruktion des Selbstbewußtseins nur in der Form des Begriffes, des Werdens dar. Nur so kann die Rekonstruktion, als die Genesis des Standpunktes der Wissenschaft, diesen Standpunkt von dem Verdacht befreien, selber nur erscheinendes Wissen zu sein. Dieser Standpunkt ist deshalb kein Gegenstand, sondern der Ort, von dem aus der Gegenstand, das Für-es-sein, in seinem Werden gesehen, d. h. Erfahrungen begriffen werden können. „Begriffen“, so kann deshalb gesagt werden, wird kein Gegenstand; Gegenstände werden erfahren; begriffen wird die Erfahrung als „die dialektische Bewegung, die das Bewußtsein an sich selbst und an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue Gegenstand daraus entspringt.“ In diesem Zusammenhange ist das absolute Wissen unvermeidlich, denn es allein ist die Form, in der sich die Erfahrungen als werdende zeigen. Werden ist die begreifende und sich begreifende Bewegung der Reflexion, welche ohne absolutes Wissen sinnlos würde, denn es allein verbürgt die Objektivität subjektiver Erfahrungen. Die Reflexion kann sich als Subjekt der Erfahrung nicht erfahren, sondern nur begreifen. Würde sich die Reflexion erfahren, so könnte dieser Selbstbezug durch Erfahrung nicht als Auflösung verstanden werden, d. h. in diesem Falle könnte von einem Werden keine Rede sein. Der Einwand von Habermas, das absolute Wissen sei „hypostasiert“, ist angesichts der Hegelschen Bestimmung dieses Wissens als Reflexion der Reflexion, als Auflösung der Gegenständlichkeit, unverständlich. Hypostasieren heißt doch wohl „verdinglichen“, die Reflexion als solche zu vergessen. Genau das Gegenteil ist in der Hegelschen Konzeption des absoluten Wissens der Fall. Das absolute Wissen hat die Bedeutung, die Auflösung aller Gegenständlichkeit zu sein, womit, wie ich meine, eine radikale Kritik an dem vollzogen ist, was Habermas unter Objektivismus versteht. Das Werden ist kein Ansich, das dem Begreifen vorhergeht, sondern das Begreifen selbst. Wenn im Sinne Hegels die Rekonstruktion des Bildungsprozesses des Geistes diesem sich einbezogen weiß, so ist das deshalb plausibel, weil Rekonstruktion als das Begreifen die Bedingung dafür ist, daß überhaupt von einem Werden, einem Prozeß etc. gesprochen werden kann. Weil Reflexion immer auch bereits Selbstreflexion besagt, kann sich der Begriff, das absolute Wissen, aus jeder Erfahrung, aus jeder Form der Gegenständlichkeit, zur Form des Werdens, der Wissenschaft, befreien. So artikuliert sich denn auch in jeder Erfahrung der Selbstbezug des Ich als deren Wahrheit, so daß sich die Unmittelbarkeit, in der sich das erfahrende Bewußtsein seinem Gegenstande konfrontiert sieht, als Schein erweist. Der Objektivismus dagegen insistiert auf

der Unmittelbarkeit, in der sich die Erfahrung an sich vollzieht, ohne dieses Ansich als ein „Ansich-für“ begreifen zu können, denn um dies zu können, müßte er die Unmittelbarkeit, an der er festhält, verlassen. Weil er das nicht tut, ist ihm Erfahrung der einzige Bezugspunkt für Bewußtsein, welches er deshalb auch nur in den Kategorien der Gegenständlichkeit begreifen kann, Erfahrung also nicht als die Genesis des freien Selbst ansehen kann. Die Genesis des freien Selbst bedeutet die Zerstörung der durch die Positivität als solche auferlegten Beschränkung – und als solche Zerstörung fungiert das absolute Wissen. Es garantiert, daß Bewußtsein qua Selbstbewußtsein nicht eodem actu Gegenstandsbewußtsein besagt. Es wird sich im folgenden zeigen, daß diese Hegelsche Konzeption notwendig ist, wenn das Thema Erkenntnis und Interesse zu den Konsequenzen führen soll, die Habermas angibt. Zugleich wird sich daraus eine Kritik ergeben, die nicht seine Zielvorstellung betrifft, sondern die Art und Weise deren systematischer Begründung, nämlich die Erfahrung der Reflexion ohne ihre „identitätsphilosophischen Prämissen“ beibehalten zu wollen.

In den beiden Kapiteln über Marx versucht Habermas die Erkenntniskritik aus ihren „identitätsphilosophischen Prämissen“ zu lösen. Marx setzt nicht wie Kant bei Urteilen an und fragt nicht nach der Bedingung der Möglichkeit synthetischer Urteile apriori, wengleich, so Habermas, der Zusammenhang von Erkenntnis und Synthesis in nuce beibehalten ist. Die Arbeit ist es, welche als die gegenstandskonstituierende Tätigkeit identifiziert wird. Sie ist es, die das Ansich in ein Ansich für uns verwandelt. Die Arbeit richtet sich auf eine Materie, die durch sie geformt wird. Form hat dabei zugleich einen erkenntnistheoretischen Sinn; ob schon nicht als Urteilsform gedacht, bezeichnet sie, als Form des instrumentalen Handelns, eine Art und Weise der Weltauffassung (39). Form, so Habermas, ist gleichermaßen empirisch und transzendental zu verstehen, weshalb sie auch, als Moment der Synthesis nicht auf die Invarianz eines transzendentalen Bewußtseins verweist, sondern auf den historischen Prozeß, in dem sich die Formen des instrumentalen Handelns bilden und verändern. Aus diesem sind die Formen nicht deduktiv zu entfalten. Die durch diese Formen synthetisch erstellte Objektivität der Erfahrung ist nicht an einem Punkte festgemacht, der als Bedingung der Erfahrung gedacht werden müßte, sondern: „Die Objektivität der Erfahrung konstituiert sich innerhalb eines durch anthropologisch tiefsitzende Handlungsstrukturen bestimmten Auffassungsschemas, das für alle sich durch Arbeit am Leben haltenden Subjekte gleichermaßen verbindlich ist. Die Objektivität der Erfahrung ist also an der Identität eines natürlichen Substrates, eben der auf Handlung angelegten körperlichen Organisation des Menschen festgemacht, und nicht an einer ursprünglichen Einheit der Apperzeption“ (44). „Nur weil die Bedingungen der Objektivität möglicher naturwissenschaftlicher Erkenntnis anthropologisch an einer invarianten Handlungsstruktur festsetzen, können Gesetzaussagen überhaupt universelle Geltung beanspruchen“ (51). Ohne eine ursprüngliche Identität geht es also hier auch nicht. Das Schema des instrumentalen Handelns, die Identität des natürlichen Substrates ist das die Objektivität der Erfahrung, die universelle Geltung der Gesetzaussagen Begründende („nur weil ...“). Die Regeln der Synthesis, aus welchen diese Objektivität hervorgeht, sind technische Regeln, sie qualifizieren das Erfahrungswissen als Verfügungswissen. Das aber, worüber verfügt wird, die Natur, setzt dem Verfügen selbst Grenzen, weshalb es kein absolutes Verfügen ist, und weshalb auch keine Synthesis als absolute Synthesis angesehen werden kann (45). In der Natur bleibt ein substantieller Kern, der sich uns nicht aufschließt (46). Damit soll die prinzipielle Kontingenz aller Naturerfahrung ausgesprochen sein.

Wird nun alles Wissen auf instrumentales Handeln reduziert, dann ist alles Wissen als Verfügungswissen zu bezeichnen. Da Marx in der Produktion den einzigen Rahmen sieht, in dem die Entstehung und Funktion der Erkenntnis interpretierbar ist, bewegt sich die Wissenschaft vom Menschen ebenfalls in den Kategorien des Verfügungswissens (65). Die Geschichte des Bewußtseins wäre dann identisch der Geschichte der Technologie. Dem hält Habermas entgegen, daß die Technologie nicht unmittelbar die durch sie möglichen Herrschaftsformen repräsentiert (70), d. h., daß die Geschichte der Interaktion der Menschen nicht identisch der Entwicklung der Technologie ist. Neben die Produktion tritt der Bereich der kulturellen Überlieferung, in der die Beziehung der Subjekte normativ geregelt sind; sie ist der sprachliche Kommunikationszusammenhang, „aus dem die Subjekte die Natur und sich in ihrer Umwelt interpretieren“ (71). Sie ist der Bereich, in dem sich die Subjekte vom Zwang ihrer

eigenen Natur befreien, durch revolutionäre Praxis – und nicht durch produktive Tätigkeit (72). die emanzipatorische, revolutionäre Tätigkeit der Subjekte, als deren Ziel die herrschaftsfreie Diskussion gilt, wird nicht durch neue Technologien bezeichnet, sondern durch Stufen der Reflexion, „durch welche die Dynamik überwundener Herrschaftsformen und Ideologien aufgelöst, der Druck des institutionellen Rahmens sublimiert und kommunikatives Handeln als kommunikatives freigesetzt wird. Antizipiert ist damit das Ziel der Bewegung: die Organisation der Gesellschaft auf der ausschließlichen Basis herrschaftsfreier Diskussion“ (76). Der Verweis auf die kulturelle Überlieferung, auf die Stufen der Reflexion, ist notwendig, wenn der Begriff der Synthesis nicht auf das instrumentale Handeln beschränkt bleiben, sondern auch die Dialektik des Klassenbewußtseins umfassen soll. Eine Gesellschaftstheorie, welche die genannten beiden Aspekte impliziert, „wird deshalb die Naturgeschichte der Produktion nur im Rahmen einer Rekonstruktion des erscheinenden Bewußtseins dieser Klassen analysieren können. Das System der gesellschaftlichen Arbeit entwickelt sich allein im objektiven Zusammenhang mit dem Antagonismus der Klassen“ (83).

Die Hauptthesen, die für Erkenntnis und Interesse verpflichtend bleiben, sind nun folgende:

1. Arbeit ist ein Schema des Handelns und der Weltauffassung ineins, und als solche ist die Arbeit eine Erkenntnis-kategorie, die gleichermaßen empirisch und transzendental ist; sie verdeutlicht das kontingente Moment aller Erfahrungserkenntnis. Synthesis durch Arbeit evoziert nicht ein transzendentales Subjekt im Sinne Kants; die Objektivität der Erfahrungserkenntnis verweist auf die Identität eines natürlichen Substrates.

2. Reflexion ist nicht identisch instrumentales Handeln, und auch nicht auf dieses reduzierbar. Sprache und Interaktion sind an sich kein Verfügungswissen, sondern Reflexionswissen. Dieses artikuliert sich in der Geschichte der kulturellen Überlieferung.

3. Die aus dieser Überlieferung heraus sich artikulierende herrschaftsfreie Diskussion ist nicht abstrakt gegen die Geschichte der Produktion gerichtet. Sie realisiert sich in dem Maße, wie der Befreiung vom äußeren Zwang der Natur die Befreiung vom Zwang der eigenen Natur entspricht.

4. Dies kann demonstriert werden durch die Rekonstruktion des Bildungsprozesses der Gattung. Diese Rekonstruktion erweist zugleich die Einheit von Gesellschafts- und Erkenntnistheorie. Die Rekonstruktion weiß sich dem Prozeß, den sie erinnert, einbezogen. Die so verstandene Reflexion weiß sich durch das bestimmte, was in ihr zur Erscheinung kommt: „Das erkennende Bewußtsein kann indessen die Traditionsgestalt, in der es sich vorfindet, nur in dem Maße abstreifen, in dem es den Bildungsprozeß der Gattung als eine jeweils durch Produktionsprozesse vermittelte Bewegung des Klassenantagonismus begreift, sich selber also als Resultat der Geschichte des erscheinenden Klassenbewußtseins erkennt und dadurch als Selbstbewußtsein vom objektiven Schein befreit“ (84).

Vor allem gegen die in 1 und 4 aufgeführten Thesen sollen im folgenden Argumente vorge-tragen werden.

Im Verfügungswissen zeigt sich der Stand unserer Auseinandersetzung mit der Natur. Verfügungswissen bildet sich im Funktionskreis instrumentalen Handelns. „Die Bedingungen instrumentalen Handelns sind in der natürlichen Evolution der Menschengattung kontingent entstanden“ (a. a. O., 49). Entstanden ist hier realistisch zu verstehen, so gewiß das, was entstanden ist, nicht Moment eines transzendentalen Bewußtseins bzw. der Bewegung des Begriffes ist, sondern die artspezifische Organisation des Hominiden. Durch diese Organisation ist die Objektivität und Geltung des Verfügungswissens bestimmt und begründet. Diese Argumentation ist durchgängig im Sinne der materialistischen Ontologie konzipiert, d. h. objektivistisch. Die Objektivität des Wissens ergibt sich nicht durch dessen Selbstreflexion, sondern durch den Rekurs auf ein Ansich, auf Natur, auf die Identität eines natürlichen Substrates, das sich nicht in Sich-Wissen auflösen läßt. Die Frage nach der Objektivität und Geltung des Wissens stellt sich jedoch erst auf einer Reflexionsstufe, die z. B. durch das Kantische „quid iuris“ angezeigt ist. Die Frage nach der Objektivität zeigt bereits eine Stufe der Selbstreflexion an, in der der Bereich, in dem der Mensch hantiert, zum Moment geworden ist; die Frage nach der Objektivität des Erfahrungswissens kann nicht dadurch beantwortet werden, daß gleichsam der Versuch unternommen wird, sich aus der Reflexion herauszureden und zu einem Ansich zurückgekehrt wird. Fichte und auch Hegel sahen, daß die Frage nach der Objektivität des Erfahrungswissens

sich nur durch Selbstreflexion beantworten läßt, d. h. nur dann beantworten läßt, wenn Reflexion als Subjekt verstanden wird.

Wird letzteres abgelehnt, dann ist auch nur ein reduzierter Begriff von Emanzipation möglich. Die These von der prinzipiellen Unauflösbarkeit der Natur führt zu einer Ontologisierung der Arbeit, was sich eben auch schon darin ausdrückt, daß sie an einer anthropologischen Konstanten, an der Identität eines natürlichen Substrates festgemacht ist. Der in der Arbeit sich zeigende Zwang geht unmittelbar auf die Natur zurück und ist nicht, wie bei Hegel, durch die Furcht des Herrn vermittelt. Da nun Natur nicht aufgehoben werden kann, sie also nicht zum Moment der emanzipatorischen Bewegung der Selbstreflexion werden kann, unterstehen auch die utopischen Gehalte des Reflexionswissens der Kontingenz der Erfahrung; dadurch ist ihnen ihre Radikalität genommen. Zudem entsteht die Schwierigkeit, auf Grund dieser Ontologisierung der Arbeit nunmehr den Satz zu verstehen, daß die Bildungsgeschichte der Gattung als eine durch Produktionsprozesse vermittelte Bewegung des Klassenantagonismus zu begreifen sei, und, daß sich das Bewußtsein in diesem Begreifen von der Traditionsgestalt, in der es sich vorfindet, befreie. Produktionsprozesse lassen sich als das Vermittelnde nur dann begreifen, wenn sie aus der Unmittelbarkeit des Natürlichen herausgelöst sind, wenn sie Gegenstand im Sinne des Für-es-seins sind. Soll Vermittlung nicht einen realistischen Abbild-Prozeß meinen, dann ist es nicht möglich, die Arbeit ontologisch zu verstehen, d. h. sie durch den Rekurs auf anthropologische Konstanten zu erklären. Tut man das dennoch, dann ist es zwar klar, daß sich das emanzipatorische Interesse nicht auf das technologische Interesse reduzieren läßt, wie auch umgekehrt, es ist dann aber auch klar, daß jede Theorie von Revolution eine natürliche Grenze hat. Emanzipation, die im Anschluß an Hegel als die Befreiung von der Gegenständlichkeit zu begreifen wäre, bleibt bei Habermas prinzipiell beschränkte Emanzipation, die das Gegenständliche, Kontingente, als ein Stück Natur impliziert. So muß denn auch seine Kritik am Objektivismus, dem das Gegenständliche zum Ansich wird, dahingehend verstanden werden, daß die Gegenständlichkeit nicht als solche in Frage steht, sondern lediglich anders interpretiert wird. Der Streit mit den Positivisten hat aus diesem Grunde nicht den Charakter einer Grundsatzdiskussion, so sehr auch darauf insistiert werden muß, daß Poppers „trial and error“ keineswegs mit dem kongruiert, was Habermas negative Dialektik nennt. Allerdings wäre vom Hegelschen Erfahrungsbegriff gegen Habermas ebenso zu argumentieren: „Daß wir die Reflexion verleugnen ist der Positivismus.“ Denn die Realität des Rekonstruierten ist bei Habermas keineswegs die des Begriffes. Der gattungsgeschichtliche Bildungsprozeß, dem die Rekonstruktion selber einbezogen sein soll, ist der Reflexion vorgegeben, so daß auch der Terminus „Prozeß“ realistisch zu verstehen ist. Wie soll dann aber die Rekonstruktion diesem Prozesse einbezogen sein, wenn an dieser Stelle nicht eine Geschichtsontologie behauptet werden soll, die Habermas doch bei Gadamer kritisiert?

Es mag deutlich geworden sein, welche Schwierigkeiten sich ergeben, wenn man den Hegelschen Erfahrungsbegriff ohne seine „identitätsphilosophischen“ Prämissen übernimmt. Nun ist es nicht so, daß dieser Fehler Habermas einfach unterlaufen wäre; er erklärt sich aus der Absicht, die Rekonstruktion nicht zur Eule der Minerva werden zu lassen, sondern als den berechtigten Anspruch auf die Veränderung der Gesellschaft zu formulieren. Das ist der Grund, warum der Prozeß selber der Reflexion vorgegeben sein soll, und nicht durch diese allererst als „Prozeß“ (vgl. die Ausführungen über Hegel) entsteht. Die Frage ist aber, wie das gedacht werden kann? Denn soll mit dem Ausdruck „einbezogen“ nicht jene Metaphysik des Lebens auf den Plan gerufen werden, die Habermas bei Dilthey ablehnt, dann müßte doch gezeigt werden, wie eine Differenz zwischen Konstruktion und Prozeß möglich ist derart, daß die Rekonstruktion gerade als das kritische Moment des Prozesses begreifbar ist. Denn wie sollten anders die falschen Formen des Bewußtseins als falsche qualifizierbar sein, wenn nicht das kritische Moment des Prozesses von diesem selbst qualitativ unterscheidbar wäre? Mit anderen Worten, wie sollte sich anders feststellen lassen, daß die Rekonstruktion selber nicht bloß erscheinendes Wissen im Sinne Hegels ist, sondern gerade der Ort, von dem aus Begriffe wie Prozeß, Entwicklung, Bildung etc. ihre Berechtigung gewinnen?

Es scheint, daß der Begriff des Interesses Antwort auf die gestellten Fragen gibt. In dem Kapitel „Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie“ (332 ff.) entwickelt Habermas einen Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse, der seinem systematischen Ursprung nach Fichte ent-

lehnt ist, seiner Funktion nach durch die Rezeption Freuds bestimmt ist. Selbstreflexion ist der Begriff für die kritische Einheit von Erkenntnis und Interesse; in ihr gelangt die „Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation. Vernunft untersteht zugleich dem Interesse an Vernunft“ (244). Der Begriff des Interesses, das mag aus diesem Zitat deutlich werden, „verfolgt keine naturalistische Reduktion von transzendentallogischen Bestimmungen auf empirische“ (241), wie man das noch bei der Reduktion von Objektivität und Geltung auf die Identität eines natürlichen Substrates vermuten konnte. Die Reflexion, welche eine Bewegung der Emanzipation ist, befragt das technologische und das hermeneutische Interesse nach ihrem emanzipatorischen Sinn und sprengt damit die Dimension, in der diese objektivistisch mißverstanden werden können. Die dermaßen kritische Vernunft erfaßt sich in der Selbstreflexion als interessierte Vernunft, d. h. als eine sich durch sich emanzipierende Vernunft. Die Vernunft ist es, die das Ansich als ein Ansich-für dechiffriert und damit auf jene Tätigkeit aufmerksam macht, die Subjektivität heißt. Auf den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse stoßen wir, „wenn wir Methodologie in der Weise der Erfahrung der Reflexion entfalten: als die kritische Auflösung des Objektivismus, nämlich des objektivistischen Selbstverständnisses der Wissenschaften, das den Anteil subjektiver Tätigkeit an den präformierten Gegenständen möglicher Erfahrung unterschlägt“ (261). Subjektive Tätigkeit ist es, welcher die Erfahrung der Reflexion inne wird. In diesem Tatbestand bewahrheitet sich die Annahme, daß in den für die Wissenschaften erkenntnisleitenden Interessen Vernunft impliziert ist, d. h., daß sie als Bestandteile der emanzipatorischen Bewegung der Reflexion begriffbar sind. Das Interesse an Mündigkeit gewinnt dabei den Stellenwert eines Apriori, dessen Vollzugs- und Darstellungsform die Erfahrung der Reflexion ist. Dieses Apriori und seine Vollzugs- bzw. Darstellungsform sind unabtrennbar, weshalb Vernunft der Prozeß zu ihr hin ist. Habermas zieht daraus die Konsequenz, im Sinne der Psychoanalyse, daß die Rekonstruktion des gattungsgeschichtlichen Bildungsprozesses Theorie und Therapie ineins ist: die Rekonstruktion *ist* Selbstreflexion; sie bezieht ihre Standards nicht aus einer vorweggewußten Vernunft; die Standards der Rekonstruktion bilden sich in dieser selbst, weshalb auch nicht nur die Rekonstruktion, sondern auch die darin implizierte emanzipatorische Bewegung der Logik von Versuch und Irrtum unterstehen. Daß dem so ist, ergibt sich bei Habermas aus der handlungsorientierten Funktion der Rekonstruktion. Die Rekonstruktion befreit das Subjekt zu jener Unmittelbarkeit, in der sich die Dialektik der Vernunft aufhebt. Die Dialektik der Vernunft ist negative Dialektik, die in dem Maße aufgehoben wird, in dem Theorie als Therapie de facto funktioniert.

Selbst wenn nun darauf hingewiesen wird, daß dieses Interesse an Mündigkeit an die kontingente Bildungsgeschichte der Gattung verwiesen bleibt, so ist doch nicht zu übersehen, daß es Regeln der Kommunikation und Interaktion beinhalten soll, die, an sich zwar immer schon vorhanden, dennoch erst durch Selbstreflexion unverstellt erscheinen. Das ist nur möglich, wenn Selbstreflexion nicht jener Positivität verfällt, die sie als objektivistisch kritisiert. Sofern die Selbstreflexion der Zielvorstellung herrschaftsfreier Diskussion untersteht, kann das nicht bedeuten, daß sie statt der kritisierten Formen von Kommunikation und Interaktion neue setzt, die den gleichen Zwang ausüben; überhaupt müßte für sie jegliche Interpretation als Zwang unmöglich werden. Vernunft als experimentierende Vernunft (im Sinne von Habermas) wäre dafür die Garantie. Die Befreiung vom Objektivismus ist nur dann möglich, wenn man sich weigert, der experimentierenden Vernunft jene Positivität wieder abzuverlangen, die durch Selbstreflexion als Zwang entlarvt wurde. Genau um das zu garantieren, philosophierte Hegel in der Dimension des absoluten Wissens, das für ihn die Bedeutung der Befreiung hatte, da durch es alle Positivität aufgehoben und zum Moment des Begriffes, des freien Selbst, wurde. Das Interesse an Mündigkeit müßte bei Habermas die gleiche Funktion haben, wenn Mündigkeit sich nicht in den Kategorien der Positivität, der Gegenständlichkeit etc. artikulieren soll, sondern als deren Auflösung fungieren soll, als deren permanente Kritik. Daraus würde dann folgen, daß die erinnernde Rekonstruktion, als die Befreiung vom Zwang, niemals als abgeschlossen gelten kann, so gewiß sich die Logik von Versuch und Irrtum nicht ontologisch begründen läßt, sondern Ausdruck einer a priori an sich selbst interessierten Vernunft ist. In diesem Zusammenhang kann die Psychoanalyse lediglich die Funktion eines

Beispiels haben, wenn man so will, die Funktion eines gesetzgebenden Beispiels, dessen Allgemeinheit davon abhängt, inwieweit es die Darstellung eines apriorischen Interesses leistet. Dies zu beurteilen kann allerdings nicht die Aufgabe der Metapsychologie sein – was bei Habermas auch nicht der Fall ist –, eher ist dies Aufgabe jener Anstrengung des Begriffs, die Hegel im Bilde des Kreises von Kreisen zusammenfaßte. Könnte die Darstellung des Interesses an Mündigkeit in diesem Bilde verstanden werden, dann wäre Erkenntnis und Interesse nicht nur ein Syndrom von historischen Kenntnissen und systematischen Absichten, es wäre als der Versuch anzusehen, eine historisch vorhandene Argumentationssituation so zu begreifen, daß deren Auflösung als notwendig erscheint, um das Interesse an Mündigkeit neu formulieren zu können, d. h. den Begriff einer kritischen Wissenschaft, den Habermas mit Recht intendiert, von dem Verdacht zu befreien, selber nur erscheinendes Wissen zu sein.

Freud in der französischen Philosophie

Bericht und Kommentar zu P. Ricoeur, *Die Interpretation. Versuch über Freud*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1969, 530 S.

Von Johannes RÜTSCHKE (München)

„Man kann (heute) nicht ohne Freud erkennen und kann nichts erkennen, ohne zugleich Freud zu überschreiten“ (Améry)¹.

Je beunruhigender uns die Entwicklungen der Naturwissenschaft und Technik auf den „Leib“ rücken, um so mehr sehen wir uns genötigt, jene Forscher zu Rate zu ziehen, die uns über die andere Seite der Gesellschaft und Kultur Auskunft geben können. Hier bietet sich uns nach wie vor Freuds Werk als ein maßgebender Wegweiser an. Dennoch stellt die Psychoanalyse kein Kompendium leicht faßlicher Anweisungen zur Verfügung, sie ist *selbst* ein Angriff, der beunruhigt, eine Herausforderung, der man einerseits nicht ausweichen kann, deren Gehalt man andererseits aber immer wieder neu „überschreiten“ muß.

Im Winter 1969/70 ist in deutscher Übersetzung ein umfangreiches Buch über Freud veröffentlicht worden, das in der französischen Geisteswelt vier Jahre zuvor einiges Aufsehen erregt hatte: P. Ricoeur, „De l'interprétation. Essai sur Freud“² (deutsch: „Die Interpretation. Versuch über Freud“, 564 S.). Dieser Publikation war in Frankreich eine ganze Generationenfolge kleiner und größerer Schriften zum Thema „Freud und die Psychoanalyse“ vorausgegangen. Das Erstaunliche liegt darin, daß die Freudsche Herausforderung nicht nur von der psychoanalytischen Bewegung selbst weitergetragen worden war; auch philosophische Kreise hatten sie angenommen und diskutierten sie sehr ernsthaft. „Die Interpretation“ Ricoeurs brachte diese philosophische Debatte zu einem Höhepunkt und stellte sie zugleich auf eine neue Stufe.

Im folgenden möchten wir den größeren Kontext dieses Buches abstecken, um es dann selbst ausführlich darstellen zu können. Ein erster Abschnitt unseres Berichts soll darum einen Eindruck von der philosophischen Bedeutsamkeit der Psychoanalyse als solchen vermitteln; in einem zweiten Schritt beleuchten wir kurz die Ausbreitung der psychoanalytischen Bewegung in der westlichen Welt; danach zeichnen wir die zeitlichen Etappen der Rezeption Freudschen Gedankenguts in Frankreich nach; schließlich geben wir im Hauptteil unserer Arbeit eine eingehende Darstellung der Ricoeurschen Thesen, um zuletzt einige kritische Bemerkungen dazu anzuführen.

1. Hinweise zur philosophischen Relevanz der Freudschen Psychoanalyse

Einige markante Aussagen Freuds sollen dem Leser, der in psychoanalytischer Literatur wenig bewandert ist, ein vorläufiges Bild davon vermitteln, wie sehr die Psychoanalyse den Philosophen angehen kann (bei P. Ricoeur werden wir eine ganz spezifische Konzeption des Verhält-