

Unverkäufliche Leseprobe



Wolfgang Röd, Wilhelm K. Essler
Geschichte der Philosophie Band XIV
Die Philosophie der neuesten Zeit

2019. 315 S.
ISBN 978-3-406-58756-6

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/26692>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

Geschichte der Philosophie

Herausgegeben von Wolfgang Röd

Band XIV

Verlag C.H.Beck München

Die Philosophie der neuesten Zeit

Hermeneutik, Frankfurter Schule, Strukturalismus,
Analytische Philosophie

*Von Wolfgang Röd und Wilhelm K. Essler
Unter Mitarbeit von Gerhard Preyer,
Julian Nida-Rümelin und Christine Bratu*

Verlag C.H.Beck München

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2019
www.chbeck.de
Satz: Janß GmbH, Pfungstadt
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 58756 6



klimateutral produziert
www.chbeck.de/nachhaltig

Inhaltsverzeichnis

Vorwort (von Wilhelm K. Essler)	9
---	---

Erster Teil

Hermeneutik, Frankfurter Schule, Strukturalismus und Poststrukturalismus, Transzendentalismus (von Wolfgang Röd)

I. Die hermeneutische Philosophie im 20. Jahrhundert	12
1. Hermeneutik als Methodologie und als universale Philosophie	12
2. Hermeneutik und Phänomenologie	13
3. Hermeneutischer Sprachidealismus	15
a) Verstehen als Sprachverstehen 15 – b) Sprache und Welt- erschließung 17 – c) Verstehen als Dialog 18	
4. Hermeneutik als Methodologie	19
5. Die transzendental-pragmatische Hermeneutik	21
6. Kritiker der hermeneutischen Philosophie	22
7. Offene Fragen	26
II. Metamorphosen der Dialektik	27
1. Richtungen der dialektischen Philosophie	27
2. Einzelprobleme der Dialektik	28
a) Die Widersprüchlichkeitsthese 28 – b) Die Idee der dialek- tischen Totalität 30 – c) Dialektische Ontologie 31 – d) Dialektische Logik 32	
3. Dialektik der Frankfurter Schule	35
a) Dialektik und Aufklärung 35 – b) Negative Dialektik 38 – c) Dialektik der Forschung 43	
III. Soziologistische Strömungen	45
1. Historischer Materialismus	45
2. Reformansätze bei Lukács und anderen	46
3. Kritische Theorie	48
a) Die Anfänge 48 – b) Historischer Materialismus und Aufklärung 50	
4. Rekonstruktion des Historischen Materialismus	52

IV. Der Strukturalismus in Wissenschaft und Philosophie	58
1. Vorbemerkungen	58
2. Linguistischer Strukturalismus	59
3. Strukturalistische Anthropologie und Ethnologie	61
4. Die strukturalistische Marx-Interpretation	63
5. Poststrukturalismus (Foucault)	65
a) Die epistemischen Formationen 65 – b) Die Form von Diskursen 66 – c) Die epistemischen Formationen der Neuzeit 68	
6. Strukturalistische Grammatologie (Derrida)	70
a) Kritik der dualistischen Zeichentheorie 71 – b) Kritik des Phonozentrismus 72 – c) Schrift und Urschrift 73	
V. Der Bruch mit der Moderne	75
1. Postmodernes Denken	75
2. Die Heterogenitätsthese	76
3. Widerstreit	78
4. Wissenschaftliche Revolutionen (Kuhn)	80
5. Flexibilität (Foucault)	81
VI. Aspekte des postmetaphysischen Denkens	85
1. Vorbemerkungen	85
2. Empiristische Metaphysikkritik	86
3. Kritik am Cogito	91
4. Soziologistische Metaphysikkritik	93
5. Metaphysikkritik bei Heidegger und Derrida	94
VII. Gestalten des Transzendentalismus	99
1. Vorbemerkungen	99
2. Transzendentalpragmatik	100
3. Kritischer Rationalismus und transzendentaler Kritizismus	104
4. Die evolutionistische Variante des Kritizismus	107
5. Psychologisch gedeuteter Transzendentalismus	109
6. Analytische Philosophie und Transzendentalismus	111
a) Wittgenstein 111 – b) Putnam 112 – c) Goodman 114	
7. Transzendentalismus und Interpretationstheorie	115

Zweiter Teil
Analytische Philosophie

VIII. Theoretische Philosophie (<i>von Wilhelm K. Essler</i>)	120
1. Einleitung	120
2. Entwicklungsgeschichte	124
a) Lemberg 125 – b) Wien 127 – c) Berlin 129 – d) Cambridge 130 – e) Weiterwirken 132	
3. Logik	136
a) Die Sprache via Analyse 136 – b) Die Sprache via Synthese 139 – c) Die Logik für eine Sprache 140 – d) Die logischen Verfah- ren 142 – e) Die eingeschränkten Logiken 148 – f) Die um Opera- toren erweiterten Logiken 150 – g) Die Mehrwertigen Logiken 152	
4. Sprachphilosophie[n]	154
a) Konkretes und Abstraktes 154 – b) Die ontologischen Anti- nomien 157 – c) Wahrheit und Bewahrheitung 159 – d) Die seman- tischen Antinomien 161	
5. Die Wissenschaftstheorie[n]	163
a) Hinweise 163 – b) Die Wissenschaftstheorie[n] der Gründer- jahre 165 – c) Die Wissenschaftstheorie(n) der Nachfolgezeiten 170	
6. Die Erkenntnistheorie[n]	178
7. Abschluss	183
IX. Zur gegenwärtigen Philosophie des Mentalen (<i>von Gerhard Preyer</i>)	186
1. Einleitung	186
2. Ausgangssituation seit den 1950er Jahren	190
a) Hinwendung zum Naturalismus und Materialismus 190 – b) Nicht-reduktiver Physikalismus 191 – c) Grundsätzliches Problem 194 – d) Erste-Person-Autorität 195	
3. Neuformierung	198
a) Internalismus und Externalismus 198 – b) Aufbrechen der Problemsituation 200 – c) Epiphänomenalismus 201 – d) Phänomenales Bewusstsein 202	
4. Mentale Repräsentation und Selbstrepräsentation	204
a) Bedeutung von „Repräsentation“ 205 – b) Repräsentationalis- mus 206 – c) Selbstrepräsentationalismus 207	
5. Selbstbewusstsein	211
a) Philosophische Terminologie – zwei Theorien 211 – b) Kritik am Reflexionsbegriff 212 – c) Direkte Attribution und <i>de-se</i> -Anforde- rung 214	
6. Folgerung und Ausblick	221
a) Internalismus und Externalismus 221 – b) Ontologie des un- gegenständlichen Bewusstseins 222	

X. Praktische Philosophie (von Julian Nida-Rümelin und Christine Bratu)	225
1. Philosophische Handlungstheorie	225
2. Rationalitätstheorie	227
a) Rationalität individueller Entscheidungen 228 – b) Rationalität von Interaktionen 230 – c) Kollektive Rationalität 231 – d) Strukturelle Rationalität 232	
3. Zum Verhältnis von Ethik und Wissenschaft und seinen metaethischen Implikationen	235
4. Normative Ethik	239
a) Utilitarismus 239 – b) Kantianismus 242 – c) Tugendethik 243	
5. Zum Verhältnis von theoretischer und angewandter Ethik und seinen Implikationen für die Bereichsethiken	245
6. Politische Philosophie	248
a) Liberalismus 248 – b) Libertarismus 251 – c) Kommunitaris- mus 252 – d) Kosmopolitismus 254	
Nachwort (von Wolfgang Röd)	256

Anhang

Anmerkungen	259
Personenregister	303
Sachregister	309

Vorwort

Von Wilhelm K. Essler

Wolfgang Röd, mein Freund und Gefährte aus unserer gemeinsamen Münchner Zeit, hat seine Arbeit am abschließenden Band der von ihm herausgegebenen „Geschichte der Philosophie“ nicht mehr abschließen können. Mitten in seinem wissenschaftlichen Arbeiten und Wirken ist er im August 2014 verstorben. Mit seinem Weggang haben die Philosophiehistoriker einen ihrer Großen verloren.

Wie mir seine Gattin Rosa Röd mitgeteilt hat, ist es sein ausdrücklicher Wunsch gewesen, dass ich die weitere und abschließende Arbeit an dem Band XIV zur Philosophie der Gegenwart übernehme. Im Januar 2015 bin ich dann vom Verlag C.H.Beck gebeten worden, die von Röd vorgesehenen, aber eben noch fehlenden Teile zu diesem Band zu erstellen. Ich habe damals sofort eingewilligt, ohne vorherige Kenntnisnahme dessen, was schon verfasst worden war und was noch der Bearbeitung bedurfte; denn diesen Freundschaftsdienst bin ich Wolfgang Röd schuldig.

Nach der Einsichtnahme in die von ihm bereits erstellten Texte überkamen mich jedoch Zweifel daran, ob ich dieser Sache gewachsen sein könnte, und dies in mehrfacher Hinsicht:

Zum ersten Mal – und mit Blick auf mein Alter bestimmt auch zum letzten Mal – sollte ich nun anstreben, was Röd meisterhaft beherrscht hat: in den Wogen und Wellen der einschlägigen Philosophien die Hauptströmungen aufzuspüren und diese dann auf sehr begrenztem Raum vollständig, eindeutig und hierbei dennoch allgemeinverständlich darzustellen.

Dabei wurde mir erneut schmerzlich bewusst, dass ich auf zwei Teilbereichen der Analytischen Philosophie nie geforscht habe und daher nicht für ein solches Projekt ausreichend kompetent bin, nämlich der Praktischen Philosophie sowie der Philosophie des Geistes. Glücklicherweise habe ich Kollegen finden können, die zum Erstellen des noch Fehlenden glänzend ausgewiesen und unbestreitbar kompetent sind und die dazu auch bereit waren: Julian Nida-Rümelin und Christine Bratu für die Ethik und Politische Philosophie sowie Gerhard Preyer für die Philosophie des Geistes. Ihnen gilt mein herzlicher Dank!

Für die von Wolfgang Röd nicht dargestellten drei Bereiche gilt, was Christine Bratu und Julian Nida-Rümelin im Vorspruch ihres Beitrags sagen, dass sie sich auf „besonders wichtige Fragen und Theorien der jeweiligen Teilbereiche aus zeitgenössischer Perspektive“ beschränken. Das gebietet nicht nur

die Komplexität, die einem historischen Überblick widersteht, sondern auch der Umstand, dass in diesen Bereichen vieles noch *work in progress* ist. Das gilt insbesondere auch für die Philosophie des Geistes. Neben dem Versuch, eine Orientierung über Weg und Stand zu geben, hat Gerhard Preyer es deshalb gewagt, hier die „Innenperspektive“ einzunehmen.

Ich selbst habe mich auf die Zusammenfassung dessen beschränkt, was man heute wissen sollte, wenn man sich für jenen Teil der Analytischen Philosophie interessiert, in dem die Einsichten mittels der Begriffswerkzeuge der Logik gewonnen werden. Das ist die Tradition von Hans Reichenbach, Otto Neurath, Rudolf Carnap, Heinrich Scholz und Wolfgang Stegmüller. Mit der analytischen Tradition von Gottlob Frege, Bertrand Russell, George Edward Moore, Ludwig Wittgenstein und Willard Van Orman Quine befasst sich hingegen Pierfrancesco Basile im dritten Teil des Bandes XI, „Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts, Teil I. Pragmatismus und analytische Philosophie“, den er zusammen mit Wolfgang Röd verfasst hat. Auf Basiles ausgezeichnete Darstellung sei ausdrücklich verwiesen.

Mein Dank gilt der Familie Röd für das mir entgegengebrachte Vertrauen. Mein Dank gilt sodann der Kollegin Christine Bratu sowie den Kollegen Julian Nida-Rümelin und Gerhard Preyer für ihre Bereitschaft zur Mitarbeit an diesem nun vorliegenden Band. Mein Dank gilt ferner Herrn Dr. Stefan Bollmann vom Verlag C.H.Beck für seine Langmut hinsichtlich meiner Überschreitungen von Terminsetzungen.

Frankfurt am Main, Mai 2019

Erster Teil

Hermeneutik, Frankfurter Schule, Strukturalismus
und Poststrukturalismus, Transzendentalismus

Von Wolfgang Röd

I. Die hermeneutische Philosophie im 20. Jahrhundert

I. Hermeneutik als Methodologie und als universale Philosophie

Keine andere philosophische Richtung hat sich in der Neuzeit so stark gewandelt wie die Hermeneutik.¹ In ihren Anfängen, die in der Antike liegen, wurde sie als Kunstlehre der Interpretation aufgefasst; im 19. Jahrhundert wurde sie, über eine Methodenlehre des Verstehens (*ars interpretandi*) hinaus, zu einer Theorie der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis und damit zu einer eigenen philosophischen Richtung weiterentwickelt. Diese Entwicklung verbindet sich vor allem mit dem Namen Wilhelm Diltheys (s. Bd. XIII, Kap. III), der das Verstehen als Nacherleben auffasste und zum Thema einer psychologischen Theorie machte. Verstehen ist nach Dilthey eine Tätigkeit des Geistes als lebendiger intellektuell-emotional-voluntativer psychischer Ganzheit. Leben versteht Leben, wie er formulierte; hinter die Lebendigkeit kann man nicht zurückgehen.² Die Psychologie, die der Lehre vom Verstehen zugrunde zu legen ist, muss selbst geisteswissenschaftlichen Charakter haben, weil eine naturwissenschaftliche Psychologie nicht imstande wäre, zur „unverstümmelten Auffassung des Seelenlebens“ vorzudringen.³

Ein besonderes Anliegen Diltheys⁴ war die Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften in der Absicht, den von den Geisteswissenschaften erhobenen Anspruch auf Ebenbürtigkeit mit den Letzteren zu rechtfertigen. Mit diesem Anliegen stand er nicht allein. Außer ihm sind zu nennen Johann Gustav Droysen (1808–1884), dessen „Historik“ (München/Berlin 1937 u. ö.) noch dem idealistischen Denken verpflichtet war, und Wilhelm Windelband (s. Bd. XII, Kap. III, 1 e), dessen Unterscheidung von idiographischen und nomothetischen Wissenschaften bis heute Anlass methodologischer Diskussionen ist.

Die Hermeneutik des 20. Jahrhunderts ist durch den Anspruch charakterisiert, eine universale philosophische Denkweise zu sein. An die Stelle der psychologischen Theorie des Verstehens, wie sie Dilthey entworfen hatte, traten existentialanalytische (Heidegger) und später sprachmetaphysische Auffassungen (Gadamer). Das Verstehen wird dabei als eine Weise des Erschließens von Wirklichkeit begriffen, die nicht nur gleichen Ranges wie das naturwissenschaftliche Erklären, sondern ursprünglicher als dieses sein soll.

Die von Heidegger und Gadamer repräsentierte Richtung fand – ähnlich wie der nachkantische spekulative Idealismus, den man oft den „Deutschen Idealismus“ nennt – vor allem in Deutschland Anhänger. Vertreter der Hermeneutik außerhalb Deutschlands – z. B. Emilio Betti⁵ in Italien oder Paul Ricœur in Frankreich (s. unten)⁶ – waren nicht der von Dilthey über Heidegger zu Gadamer und anderen führenden Tradition verpflichtet, sondern entwickelten selbständige Auffassungen.

2. Hermeneutik und Phänomenologie

Heideggers Abkehr von Diltheys psychologischer Auffassung und die Hinwendung zur phänomenologischen Denkweise schließt die Ablehnung jeder Art von Subjektivismus ein, namentlich Diltheys Rückgang zum „Leben“. In ihrem Rahmen wird das Verstehen nicht mehr als Nacherleben fremdseelischen Erlebens, sondern als Erkennen von Strukturen aufgefasst, die sich unabhängig von den Bedingungen ihrer psychischen Entstehung betrachten lassen. Bei Heidegger handelt es sich um Strukturen des In-der-Welt-Seins und der Welterschließung, bei Gadamer um sprachliche Strukturen, deren Sinn verstanden werden kann, ohne dass die Intention ihres Urhebers bekannt sein müsste.

Heidegger verwendet den Ausdruck „Verstehen“ in einem vom üblichen verschiedenen Sinn; er bedeutet bei ihm nicht eine Erkenntnisart unter anderen, sondern einen „Grundmodus des *Seins* des Daseins“ (Sein und Zeit, im Folgenden: SZ, 143).⁷ Im Worumwillen ist das In-der-Welt-Sein erschlossen, und diese Erschlossenheit heißt „Verstehen“ (ibid.). „Etwas verstehen“ bedeutet auch „sich auf etwas verstehen“ oder „etwas können“. In diesem Sinne ist das Existenzial *Verstehen* als *Möglichsein* aufzufassen: „Das Dasein ist das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.“ (Ibid.) Das Verstehen gehört – in Heideggers Terminologie – zum Sinn des Daseins.⁸ Der Mensch ist nichts Fertiges, sondern das, was er werden kann.

Das als Existenzial aufgefasste Verstehen hat nicht begrifflichen Charakter, und es ist, wie die Befindlichkeit, kein Erkennen: Das Dasein wird in Befindlichkeit bzw. Stimmung und im Verstehen erschlossen, doch „erschlossen besagt nicht, als solches erkannt [zu sein]“ (SZ 134). Die Stimmung selbst ist kein seelischer Zustand, der in der Reflexion erfasst werden könnte.

Das Verstehen hat den Charakter eines Entwurfs: Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen hin (SZ 145). Das Verstehen als Entwerfen auf Möglichkeiten hin liegt der Auslegung zugrunde. Das gestimmt-verstehende Erschließen hat Vorrang vor dem theoretischen Erkennen, bei dem etwas durch Prädikate bestimmt wird.

In der phänomenologischen Hermeneutik wird in Anlehnung an Paul Graf

Yorck von Wartenburg (1835–1897), Diltheys wichtigstem Gesprächspartner während seiner Breslauer Jahre, die Geschichtlichkeit des Verstehens betont. Yorck war der Meinung, dass Dilthey den Unterschied zwischen Ontischem (d. h. dem Vorhandensein) und Historischem (der Geschichtlichkeit des psychophysischen Daseins) zu wenig hervorgehoben habe.

Wie verschiedene ältere Vertreter der Hermeneutik setzt sich auch Heidegger mit der Auffassung auseinander, dass das Verstehen zirkulär sei. Bei Schleiermacher, Dilthey und anderen besteht der Zirkel darin, dass das Einzelne (z. B. ein Wort) nur aus dem Zusammenhang, dem es angehört, verstanden werden kann, dass sich aber dieser Zusammenhang nur ausgehend von der Erkenntnis des Einzelnen erfassen lässt. Sie glaubten, den Zirkel durch wiederholten, bald auf das Einzelne, bald auf das Ganze gerichteten Perspektivenwechsel auflösen zu können. Heidegger war anderer Meinung; seiner Ansicht nach ist der Zirkel nicht aufzulösen, denn das Verstehen ist wesentlich zirkelhaft; es kann nur darum gehen, angemessen in den Zirkel einzutreten. Gadamer schlägt eine ähnliche Richtung ein, wenn er es ablehnt, den Zirkel des Verstehens als *circulus vitiosus* zu betrachten. „Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, [...] bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet.“⁹ Wir selbst erstellen diese Gemeinsamkeit, indem wir verstehend am Überlieferungsgeschehen teilhaben und es dadurch bestimmen.

Heidegger proklamiert die „Befreiung der Grammatik von der Logik“ (SZ 165), das heißt von dem am prädikativen Urteilen ausgerichteten Denken.¹⁰ Damit tritt er der in der klassischen griechischen Philosophie, im neuzeitlichen Rationalismus, im Empirismus, im kantianischen Kritizismus und in der Analytischen Philosophie herrschenden Auffassung der Gegenstandserfahrung als urteilsartig (propositional) entgegen. Nach Heidegger ist die Bestimmung eines Subjektbegriffs durch Unterordnung unter ein Prädikat erst möglich, wenn der Subjektbegriff verstanden ist (SZ 154 sq.). Der Aussage liegt ein Verstehen des schon Erschlossenen zugrunde (SZ 156). Das schlichte Wahrnehmen ist „an ihm selbst schon verstehend-auslegend“ (SZ 149). Auch die Auslegung des ursprünglichen Verstehens vollzieht sich nicht im theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Verhalten (SZ 157); das „schlichte Sehen der nächsten Dinge im Zutunhaben mit ... trägt die Auslegungsstruktur [...] ursprünglich in sich [...]“ (SZ 149). Das gilt selbstverständlich nicht nur für das Sehen, sondern für das Wahrnehmen im Allgemeinen. (Wir nehmen zum Beispiel das Gewicht eines Hammers wahr, indem wir mit ihm umgehen.) Hierbei handelt es sich nicht um die Bestimmung von etwas als etwas in der Subsumtion unter Allgemeinbegriffe, sondern um eine ursprüngliche Als-Struktur, die Heidegger als das existenzial-hermeneutische *Als* dem apophantischen *Als* gegenüberstellt.¹¹

Heideggers Denkweise ist der an der Logik orientierten Philosophie entgegengesetzt und muss in diesem Sinne daher als „a-logisch“ betrachtet werden. Das bedeutet nicht „irrational“ im üblichen Sinne; Heidegger grenzt sich viel-

mehr ausdrücklich von dem als Gegensatz zum Rationalismus verstandenen Irrationalismus ab (SZ 134). Dies ist zu berücksichtigen, wenn er erklärt: „Die Idee der ‚Logik‘ selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens.“¹² Die Gegenposition, der zufolge jede noch so primitive Wahrnehmung begrifflich geprägt ist,¹³ wurde von Heidegger nicht widerlegt. Mit der Ablehnung des rationalen Philosophierens verlässt Heidegger die Strömung des argumentativen, kritischen Denkens.

3. Hermeneutischer Sprachidealismus

a) *Verstehen als Sprachverstehen*

Der wichtigste Repräsentant der hermeneutischen Philosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war Hans-Georg Gadamer, ohne dessen Werk die Hermeneutik nicht geworden wäre, was sie heute ist.¹⁴

Gadamer wurde 1900 in Marburg geboren. Er studierte Germanistik, Altphilologie und Philosophie, u. a. bei Heidegger in Freiburg, wo er sich habilitierte. Er lehrte ab 1929 in Marburg, wurde 1939 Ordinarius in Leipzig, später in Frankfurt a. M. (1947) und in Heidelberg (1949). Dort ist er 2002 gestorben.¹⁵

Gadamers Auffassung der Hermeneutik unterscheidet sich nicht nur von Diltheys psychologischer Denkweise, sondern ebenso auch von Heideggers da-seinsanalytischer Fundierung des Verstehens;¹⁶ trotzdem ist sie vor allem von Heideggers Auffassung beeinflusst. Wie dieser erblickte auch Gadamer in der Hermeneutik nicht so sehr eine Methodologie, als vielmehr eine philosophische Lehre, und in Übereinstimmung mit ihm distanzierte er sich von einer am Primat des *Cogito* orientierten Denkweise. Wenn er, im Einklang mit der herkömmlichen Auffassung, der Hermeneutik vor allem die Aufgabe zuwies, den Sinn sprachlicher Äußerungen zu erschließen, wich er jedoch von Heidegger ab. Vorbehaltlos zur Denkweise der älteren Hermeneutik zurückzukehren lag ihm allerdings fern, wie sich zeigt, wenn er alle Versuche, eine Methode des geisteswissenschaftlichen Verstehens auszuarbeiten, für verfehlt erklärt. Das geisteswissenschaftliche Verstehen ist auf die Phantasie, d. h. auf einen durch Methodenregeln nicht herbeiführbaren Sinn für das „Fragwürdige“, angewiesen.¹⁷ Nicht nur die naturwissenschaftliche, sondern jede Methode erweist sich in den Geisteswissenschaften als unzulänglich. Da das Verstehen für Gadamer Sprachverstehen ist, suchte er alle anderen Weisen des Verstehens auf dieses zurückzuführen. Dies wird gemeint sein, wenn er schreibt: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“ (Wahrheit und Methode, im Folgenden: WM, 450).

Verstehen eines Textes ist Erfassen des Sinns der Zeichen, aus denen der Text besteht, und das heißt, der durch die Zeichen ausgedrückten Gedanken.¹⁸ Da-

bei bedeutet „Gedanke“ offenbar nicht den Denkakt, sondern, ähnlich wie bei Frege,¹⁹ den Inhalt des Denkens, jedoch nicht des individuellen Denkens, sondern der in der Überlieferung konservierten, durch die Fixierung in der Sprache und vor allem in der Schrift vom subjektiven Bewusstsein unabhängig gewordenen und somit objektivierten Gedanken. Man kann Gedanken verstehen, ohne die Intentionen ihres Urhebers (die *mens auctoris*) zu kennen. Im Textverstehen wird ein Sinn erfasst, der das von seinem Urheber Intendierte transzendiert.

Das Verstehen von Äußerungen, die der Vergangenheit angehören, ist an eine Bedingung geknüpft, die beim Verstehen gegenwärtiger Äußerungen entfällt: Es erfordert die Überwindung des Zeitabstands zwischen dem gegenwärtigen und dem vergangenen Denken. Nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, kann das Verstandene angeeignet werden. Zum Verstehen gehört mit anderen Worten die Applikation,²⁰ die nicht als Rückgang zu vergangenem Leben (wie Dilthey meinte), sondern als Aktualisierung des Vergangenen aufzufassen ist.²¹ Durch Verschmelzung der Horizonte des vergangenen und des gegenwärtigen Denkens werden sie gleichzeitig (WM 367–369). Das Medium, in dem sich die Verschmelzung vollzieht, ist die Sprache (WM 361). Aus dieser Auffassung scheint zu folgen, dass im Falle der Inkommensurabilität von Theorien vom Standpunkt der einen aus das Verständnis der jeweils anderen Theorie ausgeschlossen ist, weil heterogene Horizonte nicht verschmolzen werden können.

Da nach Gadamer alles Verstehen von Vormeinungen – von „Vor-Urteilen“ – des Verstehenden abhängt, gibt es seiner Ansicht nach keinen rein objektiven, dem Verstehenden unmittelbar gegebenen Sinn, der vorgefunden und rezipiert werden könnte. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, in denen das Postulat der Vorurteilslosigkeit gilt, sind in den Geisteswissenschaften Vorurteile (im wertfreien Sinn von „Vorverständnis“ oder „Vorwissen“) unvermeidlich.²² Sie bilden sich im Zusammenhang der Wirkungsgeschichte und finden ihren Niederschlag in der Tradition. Gadamer will zeigen, „wieviel *Geschehen* in allem *Verstehen* wirksam ist“ (WM XXVII; cf. WM 465), und er meint: Die Geschichte gehört nicht uns, sondern wir gehören der Geschichte (WM 261).

Unter diesen Voraussetzungen gibt es keine „ein für alle Mal verbindliche Interpretation“ (WM 375), weil der wirkungsgeschichtliche Horizont, innerhalb dessen Verstehen erfolgt, nicht ein für alle Mal fixiert werden kann. Daher lässt sich die Entscheidung für eine von mehreren konkurrierenden Interpretationen niemals als endgültig erweisen.²³ Der von älteren Theoretikern des Verstehens, wie Schleiermacher, Droysen oder Dilthey, vertretene Historismus – verstanden als Glauben an die Möglichkeit zeitlos gültiger geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse – erweist sich von diesem Standpunkt aus als unhaltbar.

Wegen der überragenden Bedeutung, die nach Gadamer die Tradition für das Verstehen hat, kann seine Denkweise als traditionalistisch bezeichnet werden. Das Vorverständnis, von dem alles Verstehen abhängt, bildet sich in der Überlieferung, die wandelbar und offen ist. Der „Gehalt der Überlieferung“

(WM 448) ist nicht definitiv zu fassen, denn: „Jede Aneignung der Überlieferung ist eine geschichtlich andere“ (WM 448).

Die Traditionsbedingtheit des Verstehens schließt Objektivität im üblichen Sinne, nämlich als Übereinstimmung mit deutungsunabhängigen Tatsachen, aus. Wenn Gadamer als Ziel der geisteswissenschaftlichen Forschung Objektivität betrachtet, meint er Übereinstimmung mit den Ergebnissen von Deutungen im Rahmen der Tradition. Eine Auffassung gilt als objektiv, wenn sie sich in der Auslegung bewährt (WM 252). Mit der Auffassung von „Objektivität“ als „Traditionskonformität“ wird dem Ausdruck eine von der gängigen nicht nur verschiedene, sondern eine dieser geradewegs entgegengesetzte Bedeutung beigelegt.

Das wichtigste Medium der Überlieferung ist die Sprache, und zwar die natürliche Sprache, der nach Gadamer eine ursprüngliche Wahrheit eignet, während er künstliche Zeichensysteme nicht als Sprachen im eigentlichen Sinne gelten lässt. Die natürliche Sprache wird nicht vom Einzelnen geschaffen, der vielmehr in sie hineingeboren wird und in sie hineinwächst.

b) Sprache und Welterschließung

Die Sprache geht aber nicht darin auf, Mittel der Verständigung und Vehikel der Tradition zu sein,²⁴ sondern sie ist Konstituens der Erfahrungswirklichkeit. Eine sprachunabhängige Erfahrung kann es demnach nicht geben. Die Sprache ist „die Grundvollzugsweise unseres In-der-Welt-Seins, [...] die alles umgreifende Form der Weltkonstitution“.²⁵ Nach Gadamer kommt „in der sprachlichen Fassung der menschlichen Welterfahrung [...] das Seiende, wie es sich dem Menschen als seiend und bedeutend zeigt, zu Worte“ (WM 432). Die Sprache ist „vorgängig gegenüber allem, was als seiend erkannt und ausgesprochen wird“. Sie ist also nicht nur eine von mehreren symbolischen Formen, wie Cassirer meinte, sondern sie ist die universale Form der Gegenstandserfahrung. Sprache und (verstehbare) Wirklichkeit sind aufeinander bezogen, was vermutlich der bereits erwähnte kryptische Satz zum Ausdruck bringen soll: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“ (WM 450).²⁶ Gadamers Forderung, das Verstehen im Allgemeinen in Analogie zum Textverstehen aufzufassen, mag in einzelnen Bereichen der Geisteswissenschaften akzeptabel sein, in manchen anderen Bereichen – zum Beispiel beim Verstehen von Handlungen – ist sie nicht berechtigt.

Was Sprache eigentlich ist, „gehört zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt“ (WM 359), wie Gadamer einräumt. Wenn er das Sprachverstehen als Muster des Verstehens im Allgemeinen betrachtet, bezieht er es auf einen dunkeln Grund.

Ungeachtet dieser Dunkelheit hält Gadamer es für möglich, etwas über das Wesen der Sprache auszusagen. Er unterscheidet zwischen dem unmittelbaren

Verstehen und dessen Auslegung im Urteil (was Heideggers Unterscheidung von hermeneutischem und apophantischem *Als* entspricht). Dem ursprünglichen Sprachverstehen liegt eine „Wahrheit“ zugrunde, die Wörtern eignet. Sie besteht darin, Ausdruck des „Offenliegen[s] des Wortsinnes im Laut“ zu sein (WM 388). Nach Gadamer ist allerdings das ursprüngliche, aller Auslegung vorausgehende Verstehen, und nicht erst dessen Auslegung im Urteil, auf Begriffe angewiesen – allerdings auf natürliche, in der Anschauung des Besonderen fundierte Begriffe, nicht auf Gattungsbegriffe, unter die Fälle subsumiert werden.²⁷ Solche Begriffe sind nach Gadamer Ausdruck von Verallgemeinerungen, die die natürliche Sprache vornimmt.²⁸ Bei ihnen gibt es keinen Gegensatz von Denken und Sprechen. Sie unterliegen nicht der Logik, bilden jedoch den Ansatzpunkt der Entwicklung des logischen Denkens.²⁹ Die nicht auf Abstraktion beruhende Verallgemeinerung betrachtet Gadamer als „Vorausleistung [...], die die Sprache für die klassifikatorische Logik vollbracht hat“ (WM 406). Gadamer nimmt eine „sprachliche Welterfahrung“ an, die er als „hermeneutische Erfahrung“ bezeichnet und von der er meint, dass ihr die „Unterwerfung der Sprache unter die ‚Aussage‘“ fremd sei (WM 444).³⁰ Die Sprache stellt sich hier als eine selbständige Instanz dar, der gewisse Leistungen zugeschrieben werden. Doch nicht die Sprache bildet Begriffe, verallgemeinert und erzeugt eine rudimentäre Logik, sondern das tut der Sprecher mit Hilfe sprachlicher Zeichen.

Die Tendenz, zu einem Denken zurückzugehen, das nicht propositionalen Charakter hat, bestimmt auch Gadamers Ideal einer Bildung, die nicht auf zwingende Beweise und nicht auf die Bestimmung des Besonderen durch ein Allgemeines angewiesen ist (WM 14). Ein Element solcher Bildung ist die Rhetorik, die den Gemeinsinn anspricht und auf Überzeugung, nicht auf rationales Begreifen, abzielt. Dieselbe Tendenz liegt Gadamers Forderung zugrunde, die Ästhetik vom Einfluss des begrifflichen Denkens zu befreien (WM 79).

c) Verstehen als Dialog

Gadamer bringt das Verstehen mit dem „einander Verstehen“ in Verbindung und schreibt ihm dialogischen Charakter zu (WM 168). Die Kommunikation, in der Verstehen zustande kommt, ist zunächst das Gespräch mit Mitmenschen, sodann aber auch das „Gespräch“ mit Texten und schließlich mit der Überlieferung. Weil Gadamer der Kommunikation mehr Beachtung schenkte als Heidegger mit seinen Überlegungen über das Mitsein (SZ 26), meinte er, der Natur des Verstehens besser gerecht geworden zu sein als jener.³¹

Der Gedanke des „Gesprächs“ mit Texten wird mannigfach variiert: Der Text „antwortet“ auf Fragen, die ihm vom Interpreten gestellt werden (WM 351), und wirft den Sinn des Textes betreffende Fragen auf, die der Interpret zu beantworten sucht.³² Nicht der Autor eines Textes gilt als Dialogpartner, sondern der von der *Mens auctoris* unabhängige Text, ja die Überlieferung selbst gilt als

Kommunikationspartner (WM 340). Da die Bezeichnung des Textverstehens als Gespräch offenbar nicht nur eine unverbindliche Metapher ist, ist sie wohl dahingehend zu verstehen, dass Texten, ähnlich wie der Sprache, eine gewisse Selbständigkeit als Gesprächspartner zugeschrieben wird.

Auch für Karl Jaspers (s. Bd. XIII, Kap. VII) ist die Auffassung des Deutens als Gespräch mehr als eine unverbindliche Metapher. Sie läuft darauf hinaus, die Selbständigkeit der Textinhalte als „Partner“ des vermeintlichen Gesprächs hervorzuheben. Jaspers fordert, anders als Gadamer, die Urheber von Texten einzubeziehen. Diese Auffassung hängt mit der Überzeugung zusammen, dass im philosophischen „Gespräch“ stets die Sache an die Person geknüpft sei; „eine von der Person losgelöste Sache wäre bloße Richtigkeit, immer partikular und nicht Philosophie“.³³ Die Philosophiegeschichte im Allgemeinen gilt ihm als eine Art Zwiesprache mit Denkern der Vergangenheit, die nur dann echt ist, wenn sie existentiellen Charakter hat.³⁴ So wie sich authentisches Philosophieren nicht so sehr in Form des einsamen Denkens als vielmehr in der Kommunikation mit anderen vollzieht, so kommt es nach Jaspers darauf an, die Denker der Vergangenheit als Partner eines Gesprächs mit der Überlieferung zu sehen.³⁵

Die Auffassung der Textdeutung als Gespräch – sei es mit einem Text, sei es mit dessen Autor – stößt auf das Bedenken, dass es bei der Auslegung überlieferter Texte keinen Gesprächspartner gibt, der in buchstäblichem Sinne antworten könnte. Sowohl gegen Jaspers als auch gegen Gadamer ist einzuwenden, dass der vermeintliche Partner des „Dialogs“ vom Interpreten konstruiert, also kein unabhängiger Gesprächsteilnehmer ist. Was als Verhältnis von Frage und Antwort dargestellt wird, ist die Abwägung verschiedener Deutungshypothesen.

4. Hermeneutik als Methodologie

Gadamer war mit Heidegger davon überzeugt, dass es keine hermeneutische Methode gebe und keine geben könne. Diese Ansicht wurde jedoch nicht allgemein vertreten. Obwohl das hermeneutische Denken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stark von Gadamer und mittelbar von Heideggers Auffassungen geprägt war, folgten nicht alle Vertreter der Hermeneutik der von ihnen eingeschlagenen Richtung. Zum Beispiel entwickelte Paul Ricoeur (1913–2005) eine selbständige Auffassung des Verstehens, der zufolge die geisteswissenschaftliche Methode im Allgemeinen nicht unabhängig vom Verfahren der Einzelwissenschaften konzipiert und dann auf diese angewandt, sondern ausgehend von den einzelwissenschaftlichen Methoden durch Verallgemeinerung gewonnen wird.

Ricoeur versucht, induktiv zu einer allgemeinen Theorie des Verstehens vorzudringen. In diesem Sinne trachtete er, sich über die Stufen der semantischen

Erörterung in Verbindung mit der Reflexion auf die Methoden der Geschichte, der Bibelexegese, der Psychoanalyse usw. einer allgemeinen Auffassung des Verstehens anzunähern. Die Idee eines ursprünglichen Verstehens, in deren Licht das geisteswissenschaftliche Verstehen als Erkenntnisart begreiflich gemacht werden soll, spielt bei der Analyse der Vorgangsweise einzelner Disziplinen keine Rolle.³⁶

Das Muster allen Verstehens, auch des Verstehens von Handlungen, erblickte Ricoeur im Erfassen des Sinns von Texten. Wie Gadamer erklärte auch Ricoeur den Rückgang zum Bewusstsein des Urhebers von Texten oder Handlungen, sofern er überhaupt möglich ist, für überflüssig. Er erörtert ausführlich die Rolle von Symbolen und betont deren Ambivalenz: Sie enthüllen einen Sinn und verhüllen ihn zugleich. Ambivalent sind zum Beispiel religiöse Symbole, die Schuldbewusstsein, verdrängte Wünsche oder das Heilige ausdrücken. Auch in der Psychoanalyse hat man es mit mehrdeutigen Symbolen zu tun. Die Interpretation muss sich mit dieser Ambivalenz auseinandersetzen, wenn sie der Natur dieser Symbole gerecht werden will; sie muss versuchen, den hinter dem Offenbaren liegenden verborgenen Sinn, auf den mit Analogien und Metaphern hingewiesen wird, zu entschlüsseln.

Das für die hermeneutische Philosophie des 20. Jahrhunderts kennzeichnende Misstrauen gegenüber der Philosophie der Subjektivität hegte auch Ricoeur. Zwar erfordert das angemessene Verstehen gegenständlicher Zusammenhänge ein gewisses Selbstverständnis, doch das auf sich selbst reflektierende Subjekt darf nicht als reines *Cogito* aufgefasst werden. Diltheys Auffassung des Verstehens als Nacherleben ist von diesem Standpunkt aus abzulehnen. Eine Alternative zur Cogito-Philosophie erblickte Ricoeur in Sigmund Freuds Theorie des Unbewussten. Freuds empirisch-realistische Denkweise deutete er allerdings transzendental um, indem er annahm, dass das Unbewusste durch das hermeneutische Verfahren der Entzifferung „konstituiert“ werde.³⁷

Neben der Psychoanalyse kommt für Ricoeur auch Hegels Phänomenologie des Geistes als Alternative zu einer auf Introspektion beruhenden Egologie in Betracht. Hegel sucht das Bewusstsein als Ergebnis einer vom Unbewussten ausgehenden Entwicklung zu rekonstruieren. Sie verhält sich in dieser Hinsicht komplementär zur Psychoanalyse, die vom Bewusstsein zum Unbewussten zurückgeht. Auch der strukturalistischen Betrachtungsweise billigte er, ungeachtet gewisser Vorbehalte, eine gewisse Bedeutung für die Hermeneutik zu. Wenn Ricoeur Psychoanalyse, Dialektik und Strukturalismus in seine Reflexionen einbezieht, dann berücksichtigt er damit geisteswissenschaftliche Disziplinen, die in der damaligen Zeit besonders stark beachtet wurden. Damit wird die Hermeneutik gegenüber den genannten Disziplinen offener, doch der Eindruck eines gewissen Eklektizismus wird in Kauf genommen.

Wie Gadamer betonte Ricoeur die Abhängigkeit des Verstehens von der Sprache. Er betrachtete die Sagbarkeit (*dicibilité*) der Erfahrung als Voraussetzung des Verstehens von Sinn. Was sich verstehen lässt, lässt sich auch aussagen.

Den mit der hermeneutischen Denkweise verbundenen Relativismus hielt er jedoch nicht für unüberwindlich; die Suche nach Kriterien, mit deren Hilfe zwischen rivalisierenden Interpretationen entschieden werden kann, ist sinnvoll.

5. Die transzendental-pragmatische Hermeneutik

Einflüsse vonseiten der hermeneutischen Philosophie sind auch im Denken Karl-Otto Apels festzustellen, dem man aber nicht gerecht würde, wenn man ihn nur als Vertreter der Hermeneutik auffassen wollte. Zwar spielen Fragen nach den Bedingungen von Verstehen und Verständigung bei ihm eine Rolle; doch von der genuinen hermeneutischen Philosophie unterscheidet ihn die Hinwendung zu einer pragmatistisch bzw. anthropologisch umgedeuteten, auch sprachanalytische und dialektische Elemente enthaltenden Transzendentalphilosophie (s. Kap. VII, 2).

Anknüpfend an Charles S. Peirce (s. Bd. XI, Kap. V) entwickelt Apel eine Theorie des Zeichengebrauchs, die neben den syntaktischen und semantischen Aspekten auch deren pragmatischen Aspekt berücksichtigt und so der Abhängigkeit der Zeichenbedeutung von der Kommunikation bzw. der Gemeinschaft miteinander kommunizierender Sprecher Rechnung trägt. Dabei ist nicht nur an reale Gemeinschaften – z. B. an ein Volk oder eine Forschergruppe –, sondern letzten Endes an eine ideale Kommunikationsgemeinschaft zu denken, auf die wir uns beziehen, wenn wir Erkenntnisse als allgemeingültig betrachten.

Mit der semiotischen Erörterung verbindet sich bei Apel eine anthropologische Erklärung der Wissensweisen durch deren Zurückführung auf Interessenrichtungen. Unabhängig von erkenntnisleitenden Interessen gibt es seiner Ansicht nach keine Erkenntnisbemühungen. In Anlehnung an Max Schelers Unterscheidung von Herrschafts- oder Leistungswissen, Wesens- oder Bildungswissen und Heilswissen (s. Bd. XII, Kap. VI, 1 u. VII, 2) spricht Apel von technischem, hermeneutischem und emanzipatorischem Wissen, wobei das Letztere als säkularisiertes Pendant des Heilswissens aufgefasst werden kann. Den Wissensformen liegen spezifische Interessen zugrunde, nämlich ein Interesse an der Beherrschung der Natur und ihrer Kräfte mit naturwissenschaftlichen Mitteln, ein Verständigungsinteresse und ein Interesse an der Überwindung psychischer und gesellschaftlicher Zwänge. Das technische Interesse richtet sich letzten Endes auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Menschen, während das hermeneutische Interesse die Verständigung über Möglichkeiten und Normen einer sinnvollen (vor allem gesellschaftlichen) Praxis betrifft.³⁸ Zu ihm gehört auch das Interesse an der Kommunikation mit Angehörigen vergangener Epochen, mit denen wir durch Traditionen in Beziehung stehen. Das emanzipatorische Interesse bezweckt die Überwindung

der Entfremdung und der durch sie bedingten Unfreiheit. Es liegt einer gesellschaftlich engagierten Philosophie und insbesondere einer ideologiekritischen Sozialphilosophie (einschließlich der Psychoanalyse) zugrunde. Ein rein theoretisches Vernunftinteresse im Sinne Kants³⁹ kennt Apel nicht.

Wie die Vertreter der hermeneutischen Philosophie vertrat auch Apel einen methodologischen Dualismus und lehnte daher jeglichen Methodenmonismus ab. An die Stelle der geläufigen Gegenüberstellung von Natur- und Geisteswissenschaften tritt bei ihm die Unterscheidung zwischen Wissenschaften, die auf Kommunikation beruhen, und Wissenschaften, bei denen die Kommunikation unmittelbar keine Rolle spielt. Die Ersteren haben es mit Zusammenhängen zu tun, die sprachlich gedeutet sind und daher dem Verstehenden, der sie mitkonstituiert, nicht als etwas Fremdes gegenüberstehen; bei den Letzteren geht es um die Interpretation von Daten mit Hilfe von Annahmen über Beziehungen, die dem Verstehenden äußerlich bleiben.⁴⁰ Den Vertretern positivistischer Auffassungen des Verstehens, die sich über die angedeutete Unterscheidung hinwegsetzen, wirft Apel vor, die Rolle des Vorverständnisses beim Verstehen zu vernachlässigen und den Zusammenhang von Verstehen und menschlichem Verhalten im Allgemeinen zu verkennen.⁴¹

Obwohl Apels Philosophie hermeneutische Elemente enthält – auch er deutete das Textverstehen als Gespräch –, ist sie weder eine Methodologie der Geisteswissenschaften noch eine Analyse des Verstehens, sondern eine Theorie der Verständigung (der Kommunikation), deren Grundlage ein transzendental gedeuteter Pragmatismus ist. Sobald man von der transzendentalen Einkleidung absieht, bleibt eine pragmatistisch-anthropologische Auffassung der Kommunikation zurück.

6. Kritiker der hermeneutischen Philosophie

Die hermeneutische Philosophie wurde von verschiedenen Standpunkten aus kritisiert. Auf einige der gegen sie gerichteten Einwände wird ohne Anspruch auf Vollständigkeit im Folgenden hingewiesen.

Vertreter der Analytischen Philosophie lehnen die Annahme ab, dass zur Hermeneutik eine von der naturwissenschaftlichen verschiedene Methode gehöre. So wiesen sie die Gegenüberstellung von Erklären und Verstehen zurück und verwarfen die dieser Auffassung zugrunde liegende Annahme, dass Phänomene im geisteswissenschaftlichen Verstehen von innen erfasst, im naturwissenschaftlichen Erklären dagegen nur äußerlich beschrieben würden. Sie hielten dieser Ansicht entgegen, dass die Annahme eines Bereichs der Innerlichkeit, der nur dem Einzelnen zugänglich ist, fragwürdig sei.

Gegen die Überbetonung des Unterschieds von Erklären und Verstehen gab

zum Beispiel Wolfgang Stegmüller zu bedenken, dass der Unterschied von Beschreiben und Erklären wichtiger sei als jener von Verstehen und Erklären. Das Verhältnis von Deskription und Explanation spielt in den Geisteswissenschaften ebenso eine Rolle wie in den Naturwissenschaften, da es in beiden Arten von Wissenschaften darum geht, beschriebene Tatsachen durch Subsumtion unter Gesetzesannahmen begrifflich zu machen. Die Hermeneutik hat demgemäß nur als Heuristik Daseinsberechtigung, das heißt, sie muss sich auf die Suche nach geeigneten Erklärungshypothesen beschränken.⁴²

Auch andere zentrale Begriffe der Hermeneutik lassen sich nach analytischer Ansicht so deuten, dass sie den Nimbus, mit dem sie in der Hermeneutik umgeben zu werden pflegten, verlieren. So lässt sich das Vorwissen (Gadamer's „Vorurteil“) als Menge von Annahmen auffassen. Der Einfluss des Vorwissens ist nicht die spezifische Differenz des geisteswissenschaftlichen Erkennens. Ähnlich verhält es sich mit dem hermeneutischen „Vorgriff der Vollkommenheit“ (Gadamer, WM 278), der eine brauchbare Maxime der Hermeneutik als Auslegungslehre ist. Mit ihm wird präsumiert, dass eine zu verstehende Äußerung rational, kohärent, wahr usw. ist.⁴³ Der Vorgriff der Vollkommenheit ist verwandt mit der Maxime des wohlwollenden Interpretierens (*principle of charity* bei Quine und Davidson), der zufolge die Deutung mit der größten Überzeugungskraft den Vorzug verdient. Solche Präsumtionen sind offensichtlich nicht auf das Textverstehen beschränkt. Sie sind verwandt mit Kants Präsumtionen der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität der Phänomene, die als Voraussetzungen der Formulierung von Gesetzhypothesen fungieren.

Die von Gadamer repräsentierte hermeneutische Philosophie wurde von realistischen Standpunkten aus wegen ihres in gewissem Sinne idealistischen Charakters kritisiert.⁴⁴ Besonders nachdrücklich tut dies Hans Albert (geb. 1921),⁴⁵ der dem auf sprachphilosophischen Grundlagen beruhenden Idealismus der jüngeren Hermeneutik eine naturalistische Auffassung entgegensetzt. Im Verstehen wie im Erkennen überhaupt erblickt er einen Vorgang innerhalb des Naturgeschehens⁴⁶ und fordert daher, es der naturwissenschaftlichen Methode zu unterwerfen. Die Grundlage seiner Erkenntnisauffassung ist eine naturalistische Ontologie. Wie die oben erwähnten analytisch vorgehenden Kritiker der Hermeneutik lehnt Albert es ab, den Geisteswissenschaften eine besondere Erkenntnisweise zuzubilligen.

Vom Standpunkt des Naturalismus aus ist „eine Technologie (scil. des Verstehens) auf nomologischen Grundlagen anzustreben“.⁴⁷ In den Geisteswissenschaften werden, wie in den Naturwissenschaften, Annahmen formuliert und mit dem Ziel überprüft, eine den Tatsachen möglichst angemessene Deutung zu erreichen, und dies ist unabhängig von idealistischen oder transzendentalphilosophischen Auffassungen möglich.⁴⁸ Wohl aber sind die Geisteswissenschaften auf Ergebnisse der Biologie, der Psychologie, der Linguistik usw. angewiesen. Albert kann sich bei seiner Kritik an der Abschottung der Geisteswissenschaften gegenüber Ergebnissen und Methoden naturwissenschaftlicher Forschung auf ältere Theo-

retiker des Verstehens, wie Dilthey oder Max Weber,⁴⁹ berufen. Die Hermeneutik soll sich auf ihre ursprüngliche Aufgabe beschränken und nicht beanspruchen, mehr als eine Kunstlehre der Auslegung zu sein. Wenn sie mit dem Anspruch, eine eigenständige philosophische Denkweise zu sein, verbunden wird, droht ihr eigentlicher Auftrag in Vergessenheit zu geraten.⁵⁰

Albert kritisiert die Orientierung der Hermeneutik am Textmodell, wie sie vor allem bei Gadamer festzustellen ist.⁵¹ Die These, dass die erfahrbare Welt „sprachlich verfaßt“ sei (WM 419), weist er zurück. Ebenso lehnt er den hermeneutischen Relativismus, der mit der Relativierung des Erkennens auf die Sprache verbunden ist,⁵² ab und spricht sich für eine realistische Auffassung nicht nur des Verstehens, sondern des Erkennens im Allgemeinen aus. Nach Albert sind nicht nur alle Tatsachen – sie mögen zum Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften oder der Geisteswissenschaften gehören – mit Hilfe von Gesetzesannahmen zu erklären, sondern das Verstehen selbst soll rein naturalistisch begriffen werden.⁵³ Für die Frage nach den Bedingungen, unter denen Wissen von der Natur als möglich begriffen werden kann, ist in der naturalistischen Erkenntnistheorie kein Platz, weil sie keine Theorie der Erkenntnis, sondern eine Theorie des Erkennens (als Vorgang) ist.

Alberts Hinwendung zum Naturalismus, die ihm vonseiten der Verteidiger der hermeneutischen Philosophie den Vorwurf szientistischer Einseitigkeit eintrug, lässt sich als Reaktion auf die Diskreditierung der Naturwissenschaften und ihrer Methoden durch Vertreter der Hermeneutik begreifen. Mit seiner naturalistischen Auffassung hat er jedoch der Einseitigkeit der jüngeren Hermeneutik eine konträre Einseitigkeit gegenübergestellt. Verschiedene seiner Einwände gegen fragwürdige hermeneutische Ansichten sind jedoch unabhängig von naturalistischen Voraussetzungen und bleiben daher auch dann bedenkenswert, wenn man diese ablehnt.

Naturalistische Züge weist auch Richard Rortys Kritik der herkömmlichen Auffassung der Geisteswissenschaften auf.⁵⁴ Rorty bringt die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften mit dem in seinen Augen hinfalligen Dualismus von Natur und Geist in Verbindung. Seiner Ansicht nach beruht die Eigenart der Geisteswissenschaften nicht auf einer besonderen Erkenntnisart – dem vom Erklären unterschiedenen Verstehen –, sondern auf einer besonderen Weise der Beschreibung des menschlichen Selbst. So wie er der Philosophie im Allgemeinen den Charakter einer Theorie abspricht, so lehnt er es ab, die Hermeneutik als Methode oder als Erkenntnistheorie aufzufassen.

Die hermeneutische Denkweise kann nach Rorty nicht als „normaler“ Diskurs im Sinne von Thomas S. Kuhn (s. Kap. V, 4) betrachtet werden; sie hat insofern revolutionären Charakter, als sie – ähnlich wie die Dichtung, die bildende Kunst, die Tiefenpsychologie und die Mystik – neue Möglichkeiten der Selbstbeschreibung eröffnet, die nicht weniger legitim sind als wissenschaftliche Beschreibungen. Zugleich weist sie den Weg zu einer geisteswissenschaftlichen Bildung, die auf der Idee der „Selbstformung“ beruht.

Für die Geisteswissenschaften kann nach Rorty objektive Gültigkeit nicht beansprucht werden. Da sie nicht auf Wesenserkenntnis gestützt werden können – Rorty lehnt den Essentialismus ab –, kann es im Bereich der Geisteswissenschaften keine absolute Wahrheit geben. Erkenntnisbemühungen werden damit nicht schlechthin entwertet, denn „die unterschiedlichen Möglichkeiten, etwas zu sagen, [sind] weit wichtiger als die Aneignung von Wahrheiten“.⁵⁵ Obwohl sich Rorty wiederholt auf Gadamer beruft, geht er mit seinem radikalen Relativismus insofern über diesen hinaus, als er auch Gadammers traditionalistisch gedeutete Objektivität nicht mehr als Ziel des Verstehens gelten lässt.

Bedenken gegenüber der traditionalistischen Hermeneutik Gadammers äußert auch Jürgen Habermas (s. Kap. III, 4), der zwar manche hermeneutische Gedanken adoptiert und die Hermeneutik gegen szientistische Einwände verteidigt hat, in den entscheidenden Fragen jedoch auf Distanz zu ihr geht. Er übernimmt die Unterscheidung von natur- und geisteswissenschaftlicher Methode, relativiert sie jedoch mit der Feststellung, dass eine scharfe Abgrenzung dieser Methoden voneinander nicht erreicht werden könne. Das geisteswissenschaftliche Verstehen hat dialektischen Charakter und ist deshalb dem undialektischen naturwissenschaftlichen Erklären überlegen, wie Habermas im Zusammenhang der Verteidigung der Dialektik meinte. In Übereinstimmung mit der hermeneutischen Philosophie betrachtet er die Sprache als „Boden der Intersubjektivität“⁵⁶ und hält der Hermeneutik zugute, dass sie nichts mit „den starren Monologen deduktiver Systeme“⁵⁷ zu tun hat.

Habermas betont den Gegensatz zwischen der Hermeneutik und der von ihm vertretenen ideologiekritischen Denkweise. Der Glaube an die Allmacht der Überlieferung ist ihm fremd. Das Denken ist zwar von der Tradition beeinflusst, es hat aber eine selbständige kritische Funktion und übt seinerseits Einfluss auf die Tradition aus. Distanziert steht er auch Gadammers Auffassung der Vorurteile gegenüber; Vorurteile sind der kritischen Reflexion zu unterwerfen, weil sich nur so der Einfluss, den sie als unreflektierte ausüben, brechen lässt. Nicht nur einzelne Vorurteile, sondern die hermeneutische Erfahrung selbst muss zum Gegenstand kritischer Reflexion gemacht werden, wenn verhindert werden soll, dass sie in den Irrationalismus mündet.

Ablehnend steht Habermas Gadammers Auffassung der Sprache gegenüber: Er weist die Annahme, dass die Erfahrungswirklichkeit durch die Sprache konstituiert sei, zurück, offenbar weil sie mit dem Historischen Materialismus, von dem er ausgeht, nicht in Einklang zu bringen ist. Nicht das sprachlich artikuliert Bewusstsein bestimmt das Sein und die von realen Bedingungen abhängige Lebenspraxis, sondern die Sprache ist durch die gesellschaftlichen Verhältnisse sowie durch die äußere und innere Natur bedingt.

Mit der Kritik an der hermeneutischen Sprachauffassung verbindet Habermas eine positive Zielsetzung: An die Stelle der bloßen Herrschaft von Tradition und Autorität soll die Herrschaft rationaler Erkenntnisse und rationaler Entscheidungen treten.⁵⁸ Die Hermeneutik soll in Ideologiekritik – offenbar im

Sinne der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule – aufgehen und damit ihren Charakter grundlegend ändern. Die Richtung dieser Änderung wird besonders klar erkennbar, wenn Habermas die Hermeneutik mit der Psychoanalyse parallelisiert und meint, sie hätte wie diese die Aufgabe, unbewusste Zwänge durchschaubar zu machen. Gadamer war anderer Ansicht: Die hermeneutische Denkweise ist von anderer Art als die psychoanalytische Reflexion (und als die Ideologiekritik, wie hinzugefügt werden kann).⁵⁹

7. Offene Fragen

Das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften ist, trotz intensiver Diskussionen, nicht in allgemein akzeptierter Weise geklärt worden. Dass sich die beiden Wissenschaftsgruppen merklich unterscheiden, darf als unbestritten gelten; die Frage ist aber, wie dieser Unterschied zu deuten ist. Weder im Rahmen der Methodendiskussion noch mit Bezug auf Forschungsziele lässt er sich allgemein befriedigend begreifen. So ist der Dichotomie von nomothetischen und idiographischen Disziplinen entgegenzuhalten, dass es die Naturwissenschaften unter Umständen mit individuellen Objekten oder Vorgängen zu tun haben (dem Andromedanebel, dem Urknall) und dass sich nomologische Erklärungen nicht aus den Geisteswissenschaften verbannen lassen.

Auf Schwierigkeiten stößt auch die Annahme eines umfassenden Begriffs des Verstehens, unter den so unterschiedliche Weisen des Erfassens wie das Sprachverstehen und das Verstehen von Handlungen fallen. Geht man vom Sprachverstehen aus, läuft man Gefahr, dem Handlungsverstehen nicht gerecht zu werden; orientiert man sich an dem Letzteren, dann verfehlt man möglicherweise wichtige Aspekte des Ersteren.

Bedenklich ist schließlich die Tendenz, die Lehre vom Verstehen der Zuständigkeit des rationalen Denkens zu entziehen. Zwar können beim Verstehen Faktoren eine Rolle spielen, die nicht rationalen Charakter haben (Gefühle, hermeneutischer Takt usw.), aber das zwingt nicht dazu, der Theorie des Verstehens den rationalen Charakter abzuspochen. Tatsächlich kann diese Theorie vollkommen rational sein, auch wenn das Verstehen irrationale Komponenten enthält.

Die hermeneutische Philosophie folgt der für weite Bereiche des jüngeren und jüngsten philosophischen Denkens typischen Tendenz zur Abwertung des Verstandes zugunsten eines Denkens unterhalb der Ebene der Rationalität, das früher sein soll als das Denken in Verstandesbegriffen. Die Frage, ob es unabhängig von allen Begriffen überhaupt ein Erfassen von etwas gibt, darf nicht verdrängt werden.

II. Metamorphosen der Dialektik

1. Richtungen der dialektischen Philosophie

Die dialektische Philosophie gehörte in den Jahrzehnten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu den wichtigsten philosophischen Strömungen sowohl im sowjetischen Machtbereich, wo sie als offizielle Doktrin durchgesetzt worden ist, als auch im „westlichen“ Kontinentaleuropa. Eine Zeitlang stand „dialektisch“ in den Augen prominenter Anhänger des dialektischen Denkens, obschon nicht immer klar verstanden, für „progressiv“.

Die dialektische Philosophie war aber nicht einheitlich. So stand einer idealistischen eine materialistische Version dieser Denkweise gegenüber, wobei Erstere allerdings nach dem Zweiten Weltkrieg keine nennenswerte Rolle mehr spielte. Der Neoidealismus, der in der ersten Jahrhunderthälfte in England und in Italien namhafte Vertreter hatte (s. Bd. XII, Kap. VIII), verlor im angloamerikanischen Bereich infolge des Erstarkens des logischen Empirismus seinen Einfluss, in Italien ging die Hinwendung einerseits zu Marxismus, Existentialismus und Neopositivismus, andererseits zu historischen Forschungen mit der Abwendung von der idealistischen Philosophie Hand in Hand.¹ In Deutschland war eine Zeitlang von Dialektik im Rahmen einer Hegel-Renaissance die Rede, die aber eher eine Belebung der Hegel-Studien war, und keineswegs die Identifikation mit dem Hegelianismus bedeutete. Der Hegelsche Idealismus wurde intensiv erforscht, aber kaum mehr vertreten. Während die idealistische Dialektik in den Hintergrund trat, nahm – vor allem in den sechziger und siebziger Jahren – der Einfluss der materialistischen Dialektik zu, sei es in Gestalt des orthodoxen Dialektischen Materialismus, der an Friedrich Engels' oder Lenins Naturdialektik anknüpfte, sei es als neomarxistische Dialektik. In der ersteren Variante war sie offizielle Doktrin in der Sowjetunion mitsamt ihren Satellitenstaaten,² in der letzteren wurde sie außerhalb des sowjetischen Einflussbereichs vertreten.

Außerhalb des sowjetischen Einflussbereichs entwickelten sich Formen der dialektischen Philosophie, die den einseitigen Objektivismus der orthodoxen Dialektik durch die Berücksichtigung der Subjekt-Objekt-Dialektik zu korrigieren trachteten. Versuche, dieser genuinen Dialektik wieder Geltung zu verschaffen, sind seit G. Lukács, der hier eine Vorkämpferrolle innehatte, anknüpfend an Marx' Frühschriften und mittelbar an Hegel, immer wieder angestellt worden. Allerdings war dabei (wie schon bei Lukács) meist nicht das individuelle Subjekt, sondern ein Kollektivsubjekt gemeint. (Zu anderen damaligen

Neomarxisten s. Bd. XII, Kap. XI, 4; zu Sartre, auf dessen Auffassung der Dialektik hier nicht nochmals eingegangen wird, s. Bd. XIII, Kap. IX, 4). Einzelne Vertreter dialektischer Denkweisen werden im Folgenden in der Absicht berücksichtigt, theoretische Auffassungen zu beleuchten. Dies ist zu bedenken, wenn man in diesem Zusammenhang den einen oder anderen Namen vermischen sollte.

Die neomarxistische dialektische Philosophie war nicht einheitlich. So führte die Frage nach der angemessenen Methode zu einer Trennung zweier Richtungen, die sich durch ihre Methoden unterschieden: In der einen herrschte die diachronische, an Hegels Geschichtsphilosophie und an Auffassungen der Hermeneutik, insbesondere aber an Marx' Frühschriften anknüpfende Betrachtungsweise vor; die andere (repräsentiert vor allem durch Louis Althusser) konzentrierte sich, der synchronisch-strukturalistischen Methode gemäß, auf zeitunabhängige Zusammenhänge, wie sie in Marx' „Kapital“ untersucht werden.³ Zu den charakteristischen Zügen der neomarxistischen Auffassung der Dialektik gehört die Tendenz, das dialektische Denken durch Verbindung mit den Ergebnissen von Einzelwissenschaften zu aktualisieren, insbesondere der modernen Soziologie, dem Strukturalismus, der Tiefenpsychologie, der Linguistik.

Die dialektische Welle ist seit den achtziger Jahren nach und nach abgeebbt. Dabei spielte das Verhalten prominenter neomarxistischer Theoretiker in der westlichen Welt eine Rolle, die sich von dem Historischen und Dialektischen Materialismus, zu dem sie sich ursprünglich bekannt hatten, distanzieren. Enttäuscht vom Marxismus-Leninismus und insbesondere von der im Zeichen des Marxismus durchgesetzten stalinistischen Politik der Sowjetunion, wandten sie sich einer „Neuen Philosophie“ (*Nouvelle Philosophie*) oder dem postmodernen Relativismus zu.

Die entscheidende Ursache des Niedergangs der Dialektik war jedoch ihre systematische Schwäche, auf die im Folgenden im Zusammenhang mit der Erörterung ihrer zentralen Begriffe hingewiesen wird.

2. Einzelprobleme der Dialektik

a) Die Widersprüchlichkeitsthese

Ungeachtet unterschiedlicher Auffassungen vom Wesen der materialistischen Dialektik findet sich in allen ihren Varianten die Annahme realer Widersprüche, solche der objektiven Wirklichkeit. Dabei wird oft ein so vager Begriff des Widerspruchs verwendet, dass unter Umständen auch Antagonismen oder Spannungsverhältnisse unter ihn fallen konnten. Die ursprüngliche Auffassung, der zufolge von dialektischen Widersprüchen im Hinblick auf das Verhältnis

von These und Antithese zu sprechen ist, spielt in der jüngeren dialektischen Philosophie eine immer geringere Rolle, wie auch von einer alle Widersprüche aufhebenden Synthese kaum mehr die Rede ist.

Im Allgemeinen haben die Vertreter der dialektischen Philosophie darauf verzichtet, die Annahme realer Widersprüche zu beweisen – mit einer Ausnahme: Im Fall der vermeintlichen Dialektik der Bewegung bzw. der Veränderung im Allgemeinen wurde zugunsten der Widersprüchlichkeitsthese argumentiert. Der Begriff der Bewegung soll insofern dialektischen Charakter haben, als ein bewegtes Ding in jedem Zeitpunkt zu einem bestimmten Augenblick an einem Punkt des Raumes ist und nicht ist. Da nach dialektischer Ansicht die Realität im Allgemeinen als wesentlich bewegt zu betrachten ist, gilt sie als objektiv widersprüchlich. Die Erkenntnis setzt dieser Ansicht nach ein die realen Widersprüche widerspiegelndes „bewegliches“ Denken voraus.⁴

Tatsächlich kann man jedoch von Bewegung, wie auch von Veränderung, sprechen, ohne die angedeutete Konsequenz zu ziehen, wie G. H. von Wright (1916–2003) schon in den sechziger Jahren gezeigt hat.⁵ Wenn in einem bestimmten Zeitintervall eine Änderung erfolgt, wird der sich ändernde Gegenstand während desselben weder durch einen Atomsatz p noch durch dessen Negation $non-p$ eindeutig beschrieben, d. h., innerhalb dieses Intervalls werden sowohl p als auch $non-p$ zutreffen. Denkt man nämlich das Intervall in einander ausschließende und zusammen das Intervall erschöpfende Teilintervalle geteilt, dann werden in Bezug auf mindestens eines von ihnen p und $non-p$ wahr sein. Dies ist aber, wie v. Wright im Gegensatz zu den Vertretern der Dialektik hervorhob, kein Widerspruch, denn von dem sich ändernden Ding werden gegensätzliche Eigenschaften nicht, wie es die Vertreter der Dialektik taten, in einem *Zeitpunkt*, sondern in einem *Zeitintervall* ausgesagt. Tatsächlich ist „Zeitpunkt“ ein Grenzbegriff, der keinen realen Teil der Zeit bezeichnet.

Angesichts solcher Bedenken ist es verständlich, dass sich manche Vertreter des dialektischen Materialismus um eine Abschwächung der Widersprüchlichkeitsthese bemühten. So wandte sich Georges Gurvitch (1894–1965) vom „Fetischismus der Antinomie“ ab. Anstatt von Widersprüchen zu reden, zog er es vor, von Komplementarität, wechselseitiger Implikation, Zweideutigkeit, Polarisierung oder Reziprozität von Perspektiven zu sprechen. Das diesen Zügen Rechnung tragende „konkrete“ Denken soll nicht ein für alle Mal auf bestimmte Positionen festgelegt sein.⁶ Auch ohne die Annahme realer Widersprüche kann dem dynamischen Charakter der Wirklichkeit durch eine entsprechende Begrifflichkeit Rechnung getragen werden.

Andere Vertreter der dialektischen Philosophie beschränkten angesichts der mit der Idee einer Naturdialektik verbundenen Schwierigkeiten die Widersprüchlichkeitsthese auf den gesellschaftlichen Bereich, und in dieser Variante wirkte die Dialektik noch eine Zeitlang weiter. So spielt die Idee einer gesellschaftlichen Dialektik und die mit ihr verbundene Annahme gesellschaftlicher Widersprüche noch bei Lyotard eine Rolle, dessen Überlegungen über den

Widerstreit (*différend*) nur dort eine gewisse Plausibilität – wenn auch nur bei oberflächlicher Sicht – haben, wo sie gesellschaftliche Verhältnisse betreffen. (Zu Lyotard s. Kap. V und VI.) Es handelt sich um ein spätes und abgeschwächtes Echo einer Auffassung, die seit den achtziger Jahren – Lyotards „Widerstreit“ erschien 1983 – nach und nach in den Hintergrund getreten ist.

b) Die Idee der dialektischen Totalität

Neben der Widersprüchlichkeitsthese gehört zu den zentralen Gedanken der Dialektik die Annahme, dass sich die Idee der Totalität wesentlich von Begriffen beliebiger anderer Ganzheiten unterscheidet und sich nur dem dialektischen Denken erschließt. Totalitäten bestehen nicht aus Teilen, sondern sie enthalten Momente, die unabhängig von der Totalität nicht sein und nicht begriffen werden können.

Da die Anerkennung der Eigenart dialektischer Totalität ein spezifischer Zug der Dialektik ist, wäre zu erwarten, dass sie vom Begriff der nicht-dialektischen Ganzheit klar unterschieden wird; das geschieht aber nicht mit hinreichender Deutlichkeit. So wird nicht gezeigt, wodurch sich die Ganzheitsbetrachtung der Gestaltpsychologie von der dialektischen Totalitätserfassung abhebt oder inwiefern die dialektische Betrachtungsweise über die nicht-dialektische Analyse von Zusammenhängen hinausgeht. Zur Unterscheidung genügt es nicht, die Strukturanalyse als formale Denkweise der vorgeblich auf konkrete Ganzheiten bezogenen Dialektik gegenüberzustellen, denn auch das dialektische Denken hat es in erster Linie mit der Form von Totalitäten zu tun. Wie schwierig die Abgrenzung ist, zeigt sich bei dem Versuch, dialektische und strukturalistische Denkweise zu vereinen.⁷

Mit diesem Abgrenzungsproblem hat sich auch J. Habermas auseinandergesetzt und eingeräumt, dass zwischen dialektischer und nicht-dialektischer (insbesondere naturwissenschaftlicher) Auffassung von Ganzheiten nicht scharf unterschieden werden könne. Er hat diese Schwierigkeit für unüberwindlich erklärt: „Der Unterschied zwischen System und Totalität [...] läßt sich nicht direkt bezeichnen; denn in der Sprache der formalen Logik würde er aufgelöst, in der Sprache der Dialektik aufgehoben werden müssen.“⁸ Lässt sich der behauptete Unterschied aber weder mit wissenschaftstheoretischen noch mit dialektischen Mitteln fassen, dann legt das die Vermutung nahe, dass es einen Unterschied der fraglichen Art nicht gibt.

Wenn ungeachtet des Fehlens klarer Abgrenzungsmerkmale am Unterschied zwischen Totalitäten und anderen Ganzheiten festgehalten wird, dann ist dies Ausdruck eines auf Wertvoraussetzungen beruhenden Dogmatismus, von dessen Standpunkt aus nur ein Denken, das der Eigenart von Totalitäten Rechnung trägt, wahr sein kann; ein Denken, das sie ignoriert, ist demnach unwahr.⁹

Die Auffassung dialektischer Totalitäten als Ganzheiten eigener Art ist ein

Erbe der älteren Dialektik. Die Idee der Totalität wurde in der idealistischen Dialektik ursprünglich im Zusammenhang mit der dialektischen Theorie der Erfahrung gebildet. Im Mittelpunkt dieser Theorie steht die Auffassung der Erfahrung als Totalität, deren unselbständige Momente Subjekt und Objekt sind. Das sich selbst setzende Ich setzt sich ein Objekt entgegen und hebt zugleich die Entgegensetzung auf.

In der materialistischen Dialektik wurde diese Auffassung der Totalität der Form nach beibehalten, jedoch ohne ihre idealistisch-spekulativen Voraussetzungen, so dass der Ausdruck „Totalität“ seine ursprüngliche Bedeutung verlor. Das dürfte jenen Vertretern der materialistischen Dialektik bewusst gewesen sein, die an der Subjekt-Objekt-Dialektik festzuhalten suchten. So erklärte Sartre, dass von Totalität nur mit Bezug auf Ganzheiten gesprochen werden könne, die auf totalisierenden Akten eines Subjekts beruhen, und zwar eines Kollektivsubjekts, nicht des individuellen Subjekts. Mit dieser Auffassung stand er nicht allein; denn wo in der jüngeren dialektischen Philosophie vom Subjekt gesprochen wurde, war meist entweder ein Kollektiv – die Gesellschaft oder eine Klasse, nämlich das Proletariat (Lukács) – oder die konkrete, leibliche und durch soziale Beziehungen bestimmte Person gemeint.

Noch bei Adorno wirkt die klassische Auffassung der Totalität nach, jedoch ohne die für sie charakteristische Annahme einer absoluten Vernunft und eines absoluten Wissens.¹⁰ In Übereinstimmung mit der ursprünglichen dialektischen Philosophie betrachtete er Totalitäten – in erster Linie gesellschaftliche Totalitäten – nicht als etwas, das gegeben wäre; sie sind uns aufgegeben,¹¹ das heißt, sie sind Ideen im Sinne Kants und somit nicht Gegenstandsbegriffe.¹² In Bezug auf gesellschaftliche Totalitäten heißt das, dass wir sie weder objektivistisch – als etwas Naturhaftes, dessen Notwendigkeit keinen Platz für menschliche Freiheit lässt – noch subjektivistisch auffassen dürfen. (Zur Unterscheidung von Logik und Dialektik s. Adorno: *Ontologie und Dialektik*. Frankfurt a. M. 2002. Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 7, Vorlesungen.)

c) Dialektische Ontologie

Mit der Auffassung der Realität als in sich widersprüchlich und mit der Idee einer den Gegensatz widersprüchlicher Elemente aufhebenden Vernunftidee der Totalität werden Voraussetzungen der Dialektik eingeführt, die ontologischen Charakter haben. Das gilt sowohl für eine Dialektik, die – wie der orthodoxe Marxismus-Leninismus – als Ontologie, als Lehre von universalen Kategorien und Seinsgesetzen auftritt, als auch für eine Dialektik, die durch die Ablehnung der ontologischen Fundierung gekennzeichnet ist.

Eine explizite Ontologie entwarf G. Lukács in seiner späteren Philosophie (s. Bd. XII, Kap. XI, 4 a). Von ihm hatte die unorthodoxe Auffassung der Dialektik in den zwanziger Jahren starke Impulse empfangen, als er eine an

Marx' Frühschriften anknüpfende Auffassung des Marxismus vertrat. Später entwickelte er, nunmehr der einflussreichste Ideologe der ungarischen kommunistischen Partei, eine „Ontologie des gesellschaftlichen Seins“, in deren Mittelpunkt der Begriff der Praxis als Arbeit steht (s. Teil III des Werkes: „Ontologie der Arbeit“). In der Arbeit entsteht eine Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und der Natur, eine Art „Stoffwechsel“, die ein „Urphänomen“ ist¹³ und insofern dialektischen Charakter hat, als das Subjekt der Arbeit sich nicht nur durch die Arbeit selbst, sondern auch arbeitend die Dinge formt.

Die Selbsterschaffung des Subjekts durch Arbeit erläutert Lukács, indem er annimmt, dass die Arbeit eine Distanzierung gegenüber Bewusstseinsinhalten bewirkt und damit eine Objektivierung vornimmt. Sie macht es möglich, sich im Unterschied von den Objekten als Subjekt zu erfahren. Diese Beziehung ist insofern dialektisch, als das Subjekt sich als bedingt durch Arbeit in der geformten objektiven Wirklichkeit erfährt, die aber ihrerseits vom Subjekt in der Arbeit geformt ist. Man erkennt hier die für die Dialektik seit dem 19. Jahrhundert charakteristische Vermittlungsstruktur, die Lukács allerdings praxeologisch deutet. In Bezug auf den Primat, der der praktischen Beziehung auf Gegenstände vor dem theoretischen Bewusstsein eingeräumt wird, stimmt Lukács' Dialektik der Arbeit mit der von Marx vertretenen Auffassung überein, doch der formale Einfluss der Subjekt-Objekt-Dialektik der idealistischen Dialektik lässt sich noch in seiner praktisch-materialistischen Version der dialektischen Ontologie feststellen.

d) Dialektische Logik

Mit der Annahme realer Widersprüche wurde immer wieder die Forderung einer Logik verbunden, in der das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch nicht gilt. Dabei wurde vorausgesetzt, dass den logischen Grundsätzen Seinsstrukturen zugrunde liegen. Das hat schon Aristoteles gemeint, nach dessen Ansicht die Realität widerspruchsfrei und deshalb in der Logik das Nonkontradiktionsprinzip gültig ist. Auch Vertreter der Idee einer dialektischen Logik halten die Logik für abhängig von der Realität. Da sie jedoch die Realität als objektiv widerspruchsvoll betrachten, fordern sie eine Logik, in der das Nonkontradiktionsprinzip nicht gilt. Auf diese Parallelität wies zum Beispiel Herbert Marcuse hin: „Philosophie hat ihren Ursprung in der Dialektik; das Ganze, worin ihre Rede sich bewegt, antwortet auf die Tatsachen einer antagonistischen Wirklichkeit.“¹⁴ Der „widerspruchsvolle [...] Denkstil ist die innere Form nicht nur der dialektischen Logik, sondern aller Philosophie, die die Wirklichkeit in den Griff bekommt“.¹⁵

Die Vertreter der Idee einer dialektischen Logik wollten dieser nicht nur einen Platz neben der gebräuchlichen formalen Logik sichern, sondern sie suchten sie auf deren Kosten aufzuwerten. So wurde behauptet, dass die von

Denkinhalten abstrahierende Logik in der konkreten dialektischen Logik im Ansatz enthalten, im Gegensatz zu dieser aber nur auf der formalen Ebene gültig sei. Was unter einer konkreten Logik oder Inhaltslogik zu verstehen ist, wird jedoch nicht klar. Eine Logik als Ontologie des Logos in der Art der Hegelschen Wissenschaft der Logik ist sicherlich nicht gemeint; doch auch um eine Lehre vom korrekten Schließen handelt es sich offenbar nicht, sondern allenfalls um eine Methodenlehre, die dadurch charakterisiert sein soll, dass sie mit „elastischen“ Begriffen operiert, d. h. die Definition von Begriffen ändert, wenn die Problematik es erfordert. Das kann man freilich akzeptieren, ohne dass man sich auf den Standpunkt der Dialektik stellen müsste.

Gegen das Programm einer Logik, in der das Nonkontradiktionsprinzip nicht gilt, hat Karl R. Popper eingewandt, dass in einer solchen Logik durch Anwendung gültiger Schlussregeln aus einem Paar kontradiktorischer Prämissen jeder beliebige Satz (somit auch ein Satz und sein kontradiktorischer Gegensatz) ableitbar sei. Wenn aber in einer Theorie Beliebiges abgeleitet werden kann, ist sie unbrauchbar.¹⁶

Diesem Einwand scheint eine parakonsistente Logik, in der das Widerspruchsprinzip in seiner klassischen Form nicht gilt, zu entgehen.¹⁷ Eine parakonsistente Logik lässt Widersprüche in Aussagensystemen zu, ohne die Ableitung beliebiger Sätze (gemäß dem Grundsatz: *Ex falso quodlibet*) zuzulassen. Popper wusste sehr wohl, dass logische Systeme konstruiert werden können, die kontradiktorische Aussagen enthalten und trotzdem nicht die Ableitung beliebiger Sätze gestatten. Er betonte jedoch, dass solche Systeme außerordentlich schwach seien, da sich die meisten der elementaren Schlussregeln (z. B. die Ableitung nach dem Modus ponens betreffend) in ihnen nicht anwenden ließen.¹⁸

Die Verfechter der Idee einer dialektischen Logik als Denken, das die Widersprüche der Wirklichkeit nicht ignoriert, sondern ihnen Rechnung trägt, haben für ihre Auffassung immer wieder Beispiele angeführt, die allerdings nicht dazu angetan sind, die gegen sie erhobenen Bedenken zu zerstreuen. Immer handelt es sich nur um scheinbare Widersprüche. Bald werden Gegensätze zu Widersprüchen umgedeutet, bald werden die von Aristoteles formulierten Bedingungen des Widerspruchsprinzips – Gleichheit des Gesichtspunkts und des Zeitbezugs – außer Acht gelassen, mit der Folge, dass Termini äquivok werden. Das gilt zum Beispiel von dem vermeintlichen Widerspruch zwischen Aussagen über die Gesellschaft als Subjekt und die Gesellschaft als Objekt der Forschung: „Gesellschaft als Subjekt und Gesellschaft als Objekt sind dasselbe und nicht dasselbe.“¹⁹ Hier ist von „Gesellschaft“ in zwei verschiedenen Bedeutungen die Rede, so dass der vermeintliche Widerspruch auf einer Äquivokation beruht. Außerdem kann „die Gesellschaft“ im eigentlichen Sinne selbstverständlich nicht Subjekt der Erkenntnis sein.

Das Programm einer dialektischen Logik wurde selbst von manchen Vertretern der Dialektik, die der modernen formalen Logik aufgeschlossen gegenüberstanden, in Frage gestellt. Die in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Jahr-

gang 4 (Berlin [Ost], 1956), eröffnete Debatte „Über Fragen der Logik“ wurde jedoch mit politischen Mitteln unterbunden. Der genannte Band wurde eingezogen und durch einen anderen, ausschließlich ideologisch opportune Beiträge enthaltenden ersetzt.²⁰ Auch in der Sowjetunion wurden Bedenken wegen des inflationären Gebrauchs des Begriffs des Widerspruchs laut.²¹

Zur Aktualisierung der materialistischen Dialektik durch deren Verbindung mit einzelwissenschaftlichen Auffassungen boten sich in der zweiten Jahrhunderthälfte auch die Kybernetik, die Systemtheorie und die Theorie der Selbstorganisation an. Auffassungen aus diesen Bereichen sind hierbei zweifellos Fr. Engels' hanebüchenen Beispielen (s. Bd. X, Kap. V, 2) überlegen.

Die Kybernetik fand in der DDR Befürworter, weil man sie als wichtiges Instrument der technischen Revolution mit ihren ökonomischen, sozialen, geistigen Folgen betrachtete und überzeugt war, sie mit dem Dialektischen Materialismus mindestens in Einklang bringen oder sie sogar – wofür besonders entschieden Georg Klaus eintrat – als dialektisch interpretieren zu können.²² Als dialektische Züge der Kybernetik haben seiner Ansicht nach zum Beispiel die Rückkopplung in einem Regelkreis – als Sonderfall des Widersprüchlichkeitsprinzips – zu gelten, ferner die Wechselbeziehung zwischen Kontinuität und Diskretheit (namentlich bei der Steuerung physiologischer Systeme) sowie das Verhältnis von Störung und Regelgüte eines Systems.²³

Die als dialektisch interpretierten Aspekte der Kybernetik lassen sich nach Klaus auf die Natur wie auf das Denken, auf den praktischen wie auf den theoretischen Bereich beziehen. Das Verhältnis von subjektiver und objektiver Wirklichkeit deutete Klaus in Analogie zu einem Regelkreis: Durch die Verarbeitung der durch die Sinne aufgenommenen Informationen im Rahmen einer Theorie und durch deren praktische Umsetzung wird die Wirklichkeit, von der die Informationen ausgehen, und damit auch die Informationen selbst, verändert. Das dialektische Verhältnis zwischen der umgebenden Wirklichkeit und der Rückwirkung der Theorie auf sie tendiert zu einer immer genaueren Entsprechung von Denk- und Wirklichkeitsstrukturen, d. h. zur Annäherung an die volle Wahrheit, deren Kriterium, wie im DIAMAT (wie der DIAlektische MATerialismus jahrzehntelang abgekürzt wurde) im Allgemeinen, auch nach Klaus die Praxis, d. h. Erfolg oder Misserfolg von Annahmen, ist.²⁴

Im Dialektischen Materialismus sahen seine Vertreter einen Mittelweg zwischen den einseitigen Richtungen des subjektiven Idealismus und des mechanistischen Materialismus (dem auch der Behaviorismus zugeordnet wurde). Vom subjektiven Idealismus unterscheidet sich der DIAMAT durch die realistische Grundeinstellung; im Gegensatz zum mechanistischen Materialismus lehnt er es jedoch ab, das Denken auf ein materielles Substrat zu reduzieren. Nach Klaus ist das Bewusstsein keine Eigenschaft der Materie, sondern eine Eigenschaft eines Systems von Informationen, die allerdings an stofflich-energetische Prozesse gebunden sind. Maschinen können, so leistungsfähig sie auch sein mögen, nicht denken, wie er betont.