

Hermeneutik oder Kritik?

Die Kontroverse zwischen H.-G. Gadamer und J. Habermas

Die gegenwärtige Krise der Gesellschaft und der Kirche hat viele Ursachen und Aspekte. Zu den wichtigsten gehören zweifellos das gestörte Verhältnis zur Autorität und das Mißtrauen gegenüber der Tradition. Die verschiedenen anthropologischen Wissenschaften bemühen sich um eine Lösung der so entstandenen Probleme.

Im folgenden geht es darum, auf das in diesem Zusammenhang sehr bedeutsame Gespräch zwischen *Hans-Georg Gadamer*, dem bekanntesten Vertreter der hermeneutischen Philosophie, und *Jürgen Habermas*, einem Exponenten der „Frankfurter Schule“ der Soziologie, aufmerksam zu machen.

Im Jahr 1960 legte H.-G. Gadamer in seinem großen Werk „Wahrheit und Methode“¹ die Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik vor. J. Habermas veröffentlichte im Jahr 1967 die bereits im April 1966 als Manuskript abgeschlossene Studie „Zur Logik der Sozialwissenschaften“², in der er sich unter anderem ausführlich mit der hermeneutischen Philosophie H.-G. Gadamer auseinandersetzt. Etwa zur selben Zeit, aber wohl ohne die Kenntnis der Ausführungen J. Habermas', schrieb H.-G. Gadamer den Aufsatz „Die Universalität des hermeneutischen Problems“³. Kurze Zeit darauf aber antwortete H.-G. Gadamer in seinem Beitrag „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik“⁴ ausdrücklich auf die Kritik J. Habermas' an seiner philosophischen Hermeneutik. Neuerdings nun hat J. Habermas in dem Aufsatz „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“⁵ noch einmal die strittigen Punkte der Kontroverse aufgegriffen.

Bei der Kontroverse zwischen H.-G. Gadamer und J. Habermas geht es letztlich um zwei umfassende, in sich konsistente Philosophien, die einander bei aller Ähnlichkeit doch gegenüberstehen und beide den Anspruch auf Universalität erheben. Sie streiten einander ihr relatives Recht nicht ab; jede beansprucht aber, die umfassendere Konzeption zu sein und die jeweils andere als ein Element in sich zu tragen.

¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960, ²1965).

² J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* = *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5 (Tübingen 1967); Neudruck in: J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Materialien (ed. Suhrkamp 481, 1970) 71–310.

³ H.-G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, in: *Kleine Schriften I* (Tübingen 1967) 101–112.

⁴ H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, ebd. 113–130.

⁵ J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Dialektik*, Festschrift Gadamer, Bd. I (Tübingen 1970) 73–103.

Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik

Wie alle Philosophie, so fragt auch die Hermeneutik: wie kann der Mensch sich verstehen? Wie soll er handeln? Diese Fragen wären vom Standpunkt eines wie auch immer aufgefaßten absoluten Wissens aus leicht zu beantworten. Gadamer's Hermeneutik aber geht – in der Tradition Nietzsches und Heideggers – von der radikalen Endlichkeit des Menschen aus. Von daher setzt sie die einzige Möglichkeit, einer Antwort auf die Frage des Menschen nach sich selbst näher zu kommen, in der Kommunikation des Menschen mit anderen und anderem an. Kommunikation zwischen dem Menschen und anderem ist möglich, das bestätigt unsere Erfahrung. Welches aber sind die Möglichkeitsbedingungen der Kommunikation, welches ihre Strukturen? Die Beschäftigung mit diesen Fragen ist Inhalt der Hermeneutik als einer Transzendentalphilosophie.

Kommunikation geschieht als Verstehen, dieses im Medium der Sprache. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (WM 450)⁶. Dieser Satz hat universalen Charakter; denn er gilt, wo immer es um Kommunikation mit anderem geht. Was jenseits der Grenzen möglicher menschlicher Kommunikation läge, wäre unaussprechbar. Von daher läßt sich nichts angeben, was das Verstehen im Medium der Sprache noch einmal umgriffe.

Das verstehende Subjekt ist endlich, d. h. es besetzt einen durch die Geschichte vielfach determinierten Raum-Zeit-Punkt. Von diesem Punkt aus entwirft es seinen Verstehenshorizont, der – das ist der Vorgang der Kommunikation – erweitert und mit anderen Horizonten verschmolzen werden kann. Das verstehende Subjekt kann sich aus der Geschichte nicht herausreflektieren. Es gehört vielmehr grundsätzlich der Geschichte an, mit der es verstehend kommunizieren will. Dieses Stehen in der Geschichte hat zur Folge, daß das verstehende Subjekt von Vorurteilen eingenommen ist, die es im Prozeß der Erfahrung zwar modifizieren, aber nicht ganz abstreifen kann.

Gadamer kritisiert den Rationalismus der Aufklärung: das aufklärerische Denken sei blind für die Unausweichlichkeit von Vorurteilen in allem Verstehen. Da Vorurteile nicht nur nicht abgestreift werden können, sondern sogar alle Kommunikation des Menschen mit anderem erst ermöglichen, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß es nicht nur falsche, sondern auch legitime Vorurteile gibt. „Vorurteil“ heißt also durchaus nicht: falsches Urteil, sondern in seinem Begriff liegt, daß es positiv und negativ gewertet werden kann“ (WM 255). Von daher erweist sich die durchgehend negative Bewertung des Vorurteils im aufklärerischen Denken selbst noch einmal als ein Vorurteil, und zwar als ein falsches Vorurteil, das sich verhängnisvoll auswirken kann, da es unreflektiert bleibt und darum unbemerkt wirksam ist. Die Aufklärung meint, sich schließlich doch auf einen Standpunkt jenseits der Geschichte stellen zu

⁶ Die Abkürzungen vor den Seitenzahlen bedeuten: WM = H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode; UH = H.-G. Gadamer, Die Universalität des hermeneutischen Problems; RH = H.-G. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik; LS = J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften; UA = J. Habermas, der Universalitätsanspruch der Hermeneutik.

können. „Was sich unter der Idee einer absoluten Selbstkonstruktion der Vernunft als beschränkendes Vorurteil darstellt, gehört in Wahrheit zur geschichtlichen Realität selber“ (WM 261).

Nach Gadamer folgt aus der Erkenntnis der Vorurteilsstruktur eine Rehabilitierung von Autorität und Tradition. Autorität und Tradition müssen nicht notwendig Quelle von Unwahrheit sein. Das Gegenteil ist auch möglich. Wer das vom Vorurteil der Aufklärung her nicht wahrhaben will, verschüttet sich damit einen Zugang zu mehr Wahrheit und Freiheit. Freilich darf die Autorität nicht blind anerkannt werden. „Die Autorität von Personen hat . . . ihren letzten Grund nicht in einem Akt der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daher sein Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat“ (WM 263 f.). Ähnliches gilt von der Tradition.

Was im Verstehen verstanden wird, ist Wahrheit, die – wenigstens möglicherweise – den Bereich methodischer Erkenntnis überschreitet, zum Beispiel in der Erfahrung eines Du, der Kunst, der geistesgeschichtlichen Tradition. Von daher stellt Gadamer schon im Titel seines Hauptwerks Wahrheit und Methode gegenüber. Er will aber auch für die genannten Bereiche keine „Kunstlehre des Verstehens“, also keine Verstehensmethode vorlegen. „Mein eigentlicher Anspruch aber war und ist ein philosophischer: Nicht, was wir tun, nicht was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage“ (WM XIV).

Wie begründet nun Gadamer den *Universalitätsanspruch* der hermeneutischen Philosophie? Die folgenden fünf Argumente, die freilich untereinander zusammenhängen, scheinen besonders wichtig zu sein:

a) Das erste und gleichzeitig zentrale Argument wurde bereits angedeutet. Es ist im ganzen dritten Teil von „Wahrheit und Methode“, und dort besonders im Schlußkapitel „Der universale Aspekt der Hermeneutik“ (WM 449–465) breit dargelegt. Dort lautet die These: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (WM 450). Das Verstehen bezieht in diesem Zusammenhang seine Universalität von der Universalität des Verstehbaren bzw. des Verstandenen. „Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfassung zurück, indem es dieselbe in einem universellen Sinn als *Sprache* bestimmt und seinen eigenen Bezug auf das Seiende als Interpretation. So reden wir ja nicht nur von einer Sprache der Kunst, sondern auch von einer Sprache der Natur, ja überhaupt von einer Sprache, die die Dinge führen“ (WM 450). Gadamer kann Sein dadurch als Sprache bestimmen, daß er der Sprache eine „spekulative“ Struktur zuschreibt. Damit ist gemeint: „Zur-Sprache-Kommen heißt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gehört vielmehr zu seinem eigenen Sein. Es handelt sich also bei all solchem, was Sprache ist, um eine spekulative Einheit: eine Unterscheidung in sich: zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll“ (WM 450).

b) In seinem Aufsatz „Die Universalität des hermeneutischen Problems“ schildert H.-G. Gadamer das Unzureichende, das in der ästhetischen Betrachtung von Kunstgegenständen, in der historischen Betrachtung der Geschichte und in dem positivistischen Faktensammeln der modernen Wissenschaften liegt. Stets ist hier die Frage nach der Bedeutung der Phänomene je für mich, je für unsere Gesellschaft ausgeklammert. Darin nun kommt der universale Charakter der Hermeneutik zum Vorschein, daß „es keine mögliche Aussage gibt, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden werden kann, und daß sie nur so verstanden werden kann“ (UH 107).

c) Ein anderer Hinweis auf die Universalität der Hermeneutik liegt in der Erfahrung, die der Übersetzer von Texten macht: in jeder Sprache läßt sich grundsätzlich jeder Sachverhalt ausdrücken; sonst wäre Übersetzen nicht oder nur begrenzt möglich. Das schließt nicht aus, daß es bisweilen schwierig sein kann, den treffenden Ausdruck zu finden. Ist er jedoch gefunden, so ist der gemeinte Sachverhalt, welchem Bereich er auch angehört, in der Übersetzungssprache „zur Sprache gekommen“. Die Erfahrung des Übersetzers hat ihren Grund in der Universalität der Umgangssprachen. Sie sind offen und ausweitbar nach allen Seiten. Dagegen sind die Wissenschaftssprachen dadurch gekennzeichnet, daß sie monologisch geschlossene Sprachsysteme darstellen.

Die Universalität der Hermeneutik ergibt sich – das ist der entscheidende Punkt in diesem Argument – aus der inneren Universalität der Umgangssprachen. Bei diesem Gedankengang wird übrigens auch der Zusammenhang von Sprache, Sein und Verstehen noch einmal deutlich.

Alle Kommunikation des Menschen mit anderen und anderem ist letztlich ein Übersetzungsvorgang, Verschmelzung von Horizonten, Einverleibung des Fremden in das Eigene. Dieser Prozeß der Verständigung ist grundsätzlich unabgeschlossen, weil der Mensch in seiner endlichen Vernunft die Gesamtheit des Verstehbaren nicht auf einen Begriff bringen kann. Dennoch eignet der Sprache selbst eine innere Unendlichkeit, weil „Sein, das verstanden werden kann, Sprache ist“.

d) Ein viertes Argument für die Universalität der hermeneutischen Philosophie sieht Gadamer in seinem Aufsatz „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik“ in der Parallelisierung von Rhetorik und Hermeneutik. Die Rhetorik hat in allen Bereichen, auch in dem der Wissenschaften, ihren Platz. „Die Ubiquität der Rhetorik ist eine unbeschränkte. Erst durch sie wird Wissenschaft zu einem gesellschaftlichen Faktor des Lebens. Was wüßten wir von der modernen Physik, die unser Dasein so sichtbarlich umgestaltet, allein aus der Physik? Alle Darstellungen derselben, die sich über den Kreis der Fachleute hinaus richten . . . , verdanken ihre Wirkung dem rhetorischen Element, das sie trägt“ (RH 117 f.). Rhetorik aber gäbe es nicht ohne Hermeneutik. „Es gäbe keinen Redner und keine Redekunst, wenn nicht Verständigung und Einverständnis die menschlichen Beziehungen trüge – es gäbe keine hermeneutische Aufgabe, wenn das Einverständnis derer, die ‚ein Gespräch sind‘, nicht gestört wäre und die Verständigung nicht gesucht werden müßte“ (RH 118).

e) Das fünfte und letzte Argument ist nur als Antwort auf Einsprüche von J. Haber-

mas in seiner ganzen Tragweite zu verstehen. Habermas sieht in der Psychoanalyse und in der Ideologiekritik analoge Strukturen verwirklicht. Daraus folgert er, wie später genauer auszuführen ist, daß nicht die Hermeneutik, sondern die Ideologiekritik das umfassendere philosophische System ist. Gadamer greift nun die Parallelisierung von Psychoanalyse und Ideologiekritik auf, allerdings nur, um beider Grenzen aufzuzeigen und so den universalen Charakter der hermeneutischen Philosophie erneut zu belegen.

Gadamer sieht – wie Habermas – die Möglichkeiten der Psychoanalyse in der emanzipatorischen Kraft der Reflexion begründet. Aber: der psychoanalytisch arbeitende Arzt hat nur in der therapeutischen Situation, wo er also als Arzt ausdrücklich dazu legitimiert ist, das Recht, seinen Patienten auf im Hintergrund liegende Störungen seines seelischen Gefüges hin zu untersuchen. „Aber wenn er dieselbe Reflexion dort ausübt, wo er nicht als Arzt dazu legitimiert ist, sondern wo er selber sozialer Spielpartner ist, fällt er aus seiner sozialen Rolle . . . Die emanzipatorische Kraft der Reflexion, die der Psychoanalytiker in Anspruch nimmt, muß mithin an dem gesellschaftlichen Bewußtsein ihre Grenze finden, in welchem sich der Analytiker, ebenso wie sein Patient, mit allen anderen versteht“ (RH 129).

Wo aber hat die Ideologiekritik ihre Grenze? „Gegenüber welcher Selbstinterpretation des gesellschaftlichen Bewußtseins – und alle Sitte ist eine solche – ist das Hinterfragen und Hintergehen am Platze, etwa in revolutionärem Veränderungswillen, und gegenüber welcher nicht? Diese Fragen scheinen unbeantwortbar. Es scheint sich die unausweichliche Konsequenz zu ergeben, daß dem prinzipiell emanzipatorischen Bewußtsein die Auflösung alles Herrschaftszwangs vorschweben muß – und das hieße, daß die anarchistische Utopie ihr letztes Leitbild sein muß“ (RH 130).

Das bedeutet: aus den möglichen Konsequenzen einer totalen Ideologiekritik wird ihr letztes Unrecht erkennbar. Ideologiekritik kann nur dann ihre positive Funktion ausüben, wenn sie sich dem umfassenderen Horizont gesellschaftlichen Einverständnisses einfügt, wenn sie Tradition und Autorität als mögliche Quellen von mehr Freiheit und mehr Wahrheit gelten läßt.

Der Universalitätsanspruch der Kritik

J. Habermas lehnt nicht die Hermeneutik, sondern nur ihren Universalitätsanspruch ab. Unter verschiedenen Gesichtspunkten hat er die Leistungen der hermeneutischen Philosophie gewürdigt:

a) Die Hermeneutik ist in der Lage, die Strukturen der Wiederherstellung gestörter Kommunikation zu beschreiben. Sie hat deutlich gemacht, daß die Umgangssprachen eine offene Struktur haben. Damit ist die Hermeneutik allen Sprachphilosophien überlegen, die die Systeme der Umgangssprache geschlossen, monadologisch konzipieren, um die Intersubjektivität der mitzuteilenden Gehalte zu gewährleisten, wie es zum Beispiel Wittgensteins Sprachphilosophie tut.

b) Die Hermeneutik ist notwendig praxisbezogen. Habermas schreibt: „Ich sehe Gadammers eigentliche Leistung in dem Nachweis, daß hermeneutisches Verstehen transzendental notwendig auf die Artikulierung eines handlungsorientierenden Selbstverständnisses bezogen ist. Am Beispiel von Theologie und Jurisprudenz zeigt sich der immanente Zusammenhang von Verstehen und Applikation: die Auslegung der Bibel dient in der Predigt, wie die Auslegung positiven Rechts in der Judikatur, als Auslegung zugleich der Anwendung der Tatbestände in einer gegebenen Situation“ (LS 168).

c) Das hermeneutische Bewußtsein zerstört das objektivistische Selbstverständnis der Geisteswissenschaften. Das bedeutet, „daß die Sachlichkeit des Verstehens nicht durch die Abstraktion von Vormeinungen gesichert werden kann, sondern allein durch eine Reflexion des wirkungsgeschichtlichen Zusammenhanges, der die erkennenden Subjekte mit ihrem Gegenstand immer schon verbindet“ (UH 79).

d) Die Hermeneutik hat für die Sozialwissenschaften insofern Bedeutung, als sie ihnen klarmacht, daß ihr Objektbereich von der Tradition her vielfach vorstrukturiert ist und daß sie selbst wie das einzelne verstehende Subjekt einen geschichtlich determinierten Standort einnehmen.

e) „Das hermeneutische Bewußtsein betrifft auch das szientistische Selbstverständnis der Naturwissenschaften, natürlich nicht deren Methodologie“ (UH 79). „Die Legitimation der Entscheidungen, die die Wahl von Forschungsstrategien, den Aufbau und die Methoden der Überprüfung von Theorien, mithin den ‚Fortschritt der Wissenschaft‘ bestimmen, ist von Diskussionen der Forschergemeinschaft abhängig. Diese auf meta-theoretischer Ebene geführten Diskussionen sind aber grundsätzlich an den Kontext natürlicher Sprachen und an die Explikationsform umgangssprachlicher Kommunikation gebunden. Die Hermeneutik kann Gründe dafür angeben, warum auf dieser meta-theoretischen Ebene wohl ein rational motivierter, aber kein zwingender Konsensus erzielt werden kann“ (UH 79).

f) Schließlich hält es Habermas für eine wichtige Leistung der hermeneutischen Philosophie, daß sie Hilfen bietet für die Übersetzung folgenreicher wissenschaftlicher Informationen in die Sprache der sozialen Lebenswelt.

So sehr also Habermas die Leistungen der hermeneutischen Philosophie schätzt, ihren Universalitätsanspruch akzeptiert er nicht. „Das hermeneutische Bewußtsein ist solange unvollständig, als es die Reflexion der Grenze hermeneutischen Verstehens nicht in sich aufgenommen hat“ (UH 83).

Das hermeneutische Verstehen bewegt sich im Bereich der umgangssprachlichen Kommunikation. Von daher ist Hermeneutik dort nicht mehr kompetent, wo es um Aussagenbereiche geht, die den Bereich der Umgangssprache nicht berühren. Die moderne Wissenschaft kennt die Konstruktion monologisch aufgebauter Sprachsysteme. Die Übersetzung solcher in sich geschlossener Sprachsysteme in die Sprache der Lebenswelt stellt die Hermeneutik vor ganz neue Fragen. „Das hermeneutische Bewußtsein entspringt ja der Reflexion auf unsere Bewegung *innerhalb* natürlicher Sprachen, während die

Interpretation der Wissenschaften für die Lebenswelt die Vermittlung *zwischen* natürlicher Sprache *und* monologischen Sprachsystemen leisten muß. Dieser Übersetzungsprozeß überschreitet die Grenzen der rhetorisch-hermeneutischen Kunst, die es mit der umgangssprachlich konstituierten und überlieferten Kultur allein zu tun hatte“ (UH 81). Schon dieser Gedankengang weist auf die Grenzen der hermeneutischen Philosophie hin.

Sie ist auch dort nicht mehr kompetent, wo nicht nur die Kommunikation, sondern die Sprache selbst gestört ist, in deren Medium die Kommunikationsstörung aufgearbeitet werden sollte. Das hermeneutische Bewußtsein „erweist sich als unzulänglich im Falle systematisch verzerrter Kommunikation: die Unverständlichkeit resultiert hier aus einer fehlerhaften Organisation der Rede selber“ (UH 83 f.). Die Muster systematisch verzerrter Kommunikation unterscheiden sich nicht von denen der „normalen“ Kommunikation. „Die Pseudokommunikation erzeugt ein System von Mißverständnissen, das im Scheine eines falschen Konsensus nicht durchschaut wird“ (UH 84). Der Psychoanalytiker hat es mit Phänomenen einer solchen systematisch verzerrten Kommunikation zu tun. Die Psychoanalyse bietet eine „theoretisch begründete semantische Analyse“ (UH 83), die die Störung als solche zu erkennen vermag. Insofern ist die Psychoanalyse in der Lage, „die Bindung der geschulten Interpretation an die natürliche Kompetenz umgangssprachlicher Kommunikation durch eine theoretisch begründete semantische Analyse zu unterlaufen und damit den Universalitätsanspruch der Hermeneutik abzuweisen“ (UH 83). J. Habermas führt den Nachweis dieser Leistung der Psychoanalyse breit durch (UH 83–96). Wie die Psychoanalyse die Grenzen des Anwendungsbereichs hermeneutischen Verstehens im individuellen Bereich aufdeckt, so legt die Ideologiekritik dieselben Grenzen im Bereich kollektiver Zusammenhänge offen. Die Strukturen sind in beiden Fällen vergleichbar.

Die beiden skizzierten Gedankengänge Habermas' zeigen, daß es Möglichkeiten des Verstehens gibt, die nicht von der hermeneutischen Philosophie gedeckt werden. Wie aber begründet J. Habermas positiv den *Universalitätsanspruch* der Kritik?

Philosophie als Ideologiekritik ist möglich. Nach Habermas kann die menschliche Vernunft mehr, als es ihr von der hermeneutischen Philosophie zugebilligt wird. Sie hat nicht nur die Fähigkeit, Fremdes anerkennend entgegenzunehmen, sondern sie kann es auch ablehnen. Der Mensch ist nicht einfach einem Geschehen ausgeliefert, „in dem sich, selbst irrational, die Bedingungen der Rationalität nach Zeit und Ort, Epoche und Kultur ändern“ (LS 177). Vielmehr hat die menschliche Reflexion eine transzendierende Kraft. „Die Hermeneutik stößt gleichsam von innen an Wände des Traditionszusammenhangs; sie kann, sobald diese Grenzen erfahren und erkannt sind, kulturelle Überlieferungen nicht länger absolut setzen“ (LS 177). Die Erfahrung von Grenzen ist ihre Überschreitung. Die Reflexion, auch die hermeneutische, läßt ihren Gegenstand nicht unberührt bestehen. „Substantialität zergeht in der Reflexion, weil diese nicht nur bestätigt, sondern dogmatische Gewalten auch bricht“ (LS 175). Die Reflexion „ist zur Nachträglichkeit verurteilt, aber im Rückblick entfaltet sie rückwirkende

Kraft“ (LS 175). So ist nicht nur die Anerkennung, sondern auch die Kritik eine Möglichkeit der Reflexion.

Philosophie als Ideologiekritik ist aber auch notwendig. Wenn es stimmt, daß der Überlieferungszusammenhang systematisch verzerrt ist, dann wird der kritisch denkende und von emanzipatorischem Interesse geleitete Philosoph den Horizont der Kritik als den umfassenderen anerkennen. Nun besteht aber nach Habermas tatsächlich Veranlassung zu der Annahme, daß der Traditionszusammenhang nicht nur ein kulturelles Sinngefüge ist. Dieses erscheint im Ganzen der realen Welt, verglichen mit den anderen Faktoren der Herrschaft und der Arbeit, nur als ein unbedeutender Faktor. „Der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und Herrschaft zumal“ (LS 179). Kulturelle Überlieferung im Medium der Sprache ist nicht unabhängig von Herrschaft und Arbeit. Insofern ist sie auch Medium von Herrschaft und sozialer Macht und kann ideologischen Charakter haben. Das ist der hermeneutischen Reflexion, die im Raum der Umgangssprache bleibt, unerkennbar. Es bedarf der Ideologiekritik, die den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang in allen ihren Momenten begreiflich zu machen vermag.

Hermeneutische Erfahrung wäre nur unter der Voraussetzung unverdächtig, daß sie nicht im Medium systematisch verzerrter Sprache geschähe. Da systematisch verzerrte Kommunikation ein Aspekt der Gesellschaft ist, in der die Menschen in Entfremdung leben, und da Entfremdung durch Herrschaft von Menschen über Menschen zustande kommt, wird eine herrschaftsfreie Kommunikation zur regulativen Idee der Ideologiekritik. Ist die herrschaftsfreie Kommunikation erreicht, fallen Ideologiekritik und Hermeneutik zusammen.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesem Universalitätsanspruch der Kritik? Nur eine wichtige und aktuelle soll genannt werden: die Rolle der Autorität. Was über sie gesagt wird, kann man entsprechend auf die Bedeutung der Tradition anwenden. Habermas weiß – wie Gadamer – um die Unvermeidbarkeit der Voreingenommenheit des verstehenden Subjekts. „Aber folgt aus der Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs eo ipso, daß es legitime Vorurteile gibt?“ (LS 174). Habermas wirft Gadamer Irrationalismus und Konservativismus vor. Er zitiert den für die Autoritätsproblematik entscheidenden Satz Gadamers: „ja, unmittelbar hat Autorität überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit Erkenntnis zu tun“ (WM 264), und fährt dann fort: „Dieser härteste Satz spricht eine philosophische Grundüberzeugung aus, die nicht durch Hermeneutik gedeckt ist, sondern allenfalls durch deren Verabsolutierung“ (LS 174). Habermas' Meinung zur Autoritätsproblematik gipfelt in dem Satz: „Autorität und Erkenntnis konvergieren nicht“ (LS 175). Gadamers Autoritätskonzeption sei die Verabsolutierung des Autoritätsmodells, das allenfalls zwischen dem Erzieher und dem Unmündigen gelte. Nach Habermas würden Vernunft und Autorität nur konvergieren, wenn herrschaftsfreie Kommunikation herrschte.

Annäherung in der Lebenspraxis

Wer hat Recht? Steht am Ende ein Dilemma? Gadamer und Habermas selbst würden diese Frage vermutlich verneinen. Beide Philosophen können die Kontroverse selbst im Sinn ihrer Philosophien deuten. Habermas kann seine Überlegungen als ein Stück durchgeführter Ideologiekritik verstehen. Gadamer ist in der Lage, die entstandene Gesprächssituation als eine Verifikation der hermeneutischen Philosophie zu interpretieren. Die verschiedenen Standpunkte erweisen sich als verstehbar aus dem Kontext des Traditions- und Erfahrungsstroms, in dem sie stehen. Habermas steht in der marxistischen Tradition, die er freilich weitergebildet hat. Von dieser Voreingenommenheit her rechnet er mit einer falschen Welt und einem sich daraus ergebenden falschen Bewußtsein der Menschen. Darum ist das Denken Habermas' eher skeptisch und kritisch gestimmt und gleichzeitig von emanzipatorischem Interesse getragen. Die marxistische Tradition ist selbstverständlich nicht die einzige Determinante des Standorts von Habermas.

Gadamers eigenes Philosophieren steht im Zusammenhang anderer Erfahrungen. Es ist bewahrender, anerkennender. Das Erbe der Aufklärung ist darin weniger zur Geltung gekommen. Die individuellen Lebenserfahrungen Gadamers dürften in den Grundoptionen seiner hermeneutischen Philosophie stark wirksam geworden sein. Er selbst sagt im Zusammenhang der Verteidigung seiner Autoritätskonzeption: „Es kann schon sein, daß der Konservatismus (nicht jener Generation eines Burke, sondern einer Generation, die drei große Umbrüche der deutschen Geschichte hinter sich hat, ohne daß es je zu einer revolutionären Erschütterung der bestehenden Gesellschaftsstruktur gekommen wäre) dafür günstig ist, eine Wahrheit einzusehen, die sich leicht verbirgt“ (RH 123 f.).

Dazu kommt die Erfahrung, die Gadamer im Umgang mit der geistesgeschichtlichen, auch theologischen Tradition gewonnen hat. Er hat dort so viel Sinn-Erfahrung gemacht, daß er von daher der Grundüberzeugung Habermas' nicht zustimmen kann, die überkommene Tradition sei ideologischen Charakters, trage also nur einen Pseudo-Sinn in sich. „Es gehört zur elementaren Erfahrung des Philosophierens, daß die Klassiker des philosophischen Gedankens, wenn wir sie zu verstehen suchen, von sich aus einen Wahrheitsanspruch geltend machen, den das zeitgenössische Bewußtsein weder abweisen noch überbieten kann. Das naive Selbstgefühl der Gegenwart mag sich dagegen auflehnen, daß das philosophische Bewußtsein die Möglichkeit einräumt, seine eigene philosophische Einsicht sei der eines Plato und Aristoteles, eines Leibniz, Kant oder Hegel gegenüber geringeren Ranges“ (WM XXVI).

Rein denkerisch scheint das Dilemma zwischen hermeneutischer und kritischer Philosophie unauflösbar zu sein. Greift man jedoch einige Hinweise auf, die sich bei Gadamer und Habermas finden, so kommt eine Lebenspraxis in Sicht, die den Anliegen beider wenigstens einigermaßen gerecht werden könnte.

Gadamer anerkennt ausdrücklich, daß alle Autorität kritisch beurteilt werden muß.

„Zugegeben, daß Autorität in unzähligen Formen von Herrschaftsordnungen dogmatische Gewalt ausübt, von der Ordnung der Erziehung über die Befehlsordnung von Heer und Verwaltung bis zu der Machthierarchie politischer Gewalten oder von Heilsträgern. Aber dies Bild des der Autorität erwiesenen Gehorsams kann niemals zeigen, warum das alles Ordnungen sind und nicht die Unordnung handfester Gewalttätigkeit“. Gadamer bezeichnet es als eine „unzulässige Unterstellung“, als meinte er, „es gäbe nicht Autoritätsverlust und emanzipatorische Kritik“ (RH 124).

Habermas aber gibt einen Hinweis auf eine mögliche Eingrenzung der aus einer radikalen Ideologiekritik folgenden Aktionen. „Aus dem hypothetischen Status allgemeiner Interpretationen ergeben sich in der Tat a priori zwingende Beschränkungen bei der Wahl des Modus, nach dem jeweils der immanente Aufklärungsanspruch kritischen Verstehens eingelöst werden soll“ (UA 103).

Übrigens deutet Habermas selbst die Möglichkeit einer gewissen Differenz zwischen Theorie und Praxis an. Am Ende des Aufsatzes „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ schreibt er, das ideologiekritische Denken sei zwar eine notwendige Konsequenz des aufgeklärten und von emanzipatorischem Interesse getragenen Denkens, gleichzeitig aber dürfe dieses ideologiekritische Denken heute nicht der einzige Maßstab des Handelns sein. „Vielleicht ist es unter den gegenwärtigen Umständen dringlicher geboten, auf Grenzen des falschen Universalitätsanspruches der Kritik als auf die des Universalitätsanspruches der Hermeneutik hinzuweisen. Soweit es aber um die Klärung eines Rechtsstreites geht, bedarf auch dieser der Kritik“ (UA 103).⁷

⁷ Im Bereich der katholischen Theologie hat sich neuerdings K. Lehmann mit den durch die Kontroverse Gadamer-Habermas aufgedeckten Fragen und Erkenntnissen befaßt, als er den Sinn und die Grenzen der dogmatischen Denkform in der katholischen Theologie behandelte. Vgl. dazu K. Lehmann, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem, in: *Evangelische Theologie* 30 (1970) 469–487. – Kurz vor der Drucklegung des vorliegenden Aufsatzes erschien in der Reihe „Theorie-Diskussion“ der Sammelband „Hermeneutik und Ideologiekritik“, mit Beiträgen von Apel, Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel und Habermas (Frankfurt: Suhrkamp 1971). In diesem Band sind u. a. die in Anm. 2, 4 und 5 angeführten Texte abgedruckt, von dem Text in Anm. 2 allerdings nur S. 281–290 der „edition Suhrkamp“. Als Erstveröffentlichung und Weiterführung der Kontroverse erschien in dem Sammelband außerdem eine „Replik“ von H.-G. Gadamer (283–317).