

UMSCHAU

Philosophie im Wandel

Zu Karl-Otto Apels „Transformation der Philosophie“¹

Aufsatzsammlungen einzelner Autoren zählen heute auf dem Gebiet der Philosophie und Theologie zu den wichtigsten Veröffentlichungen. Man denke etwa an die vier Bände „Glauben und Verstehen“ von Rudolf Bultmann, an Karl Rahners „Schriften zur Theologie“ oder an die zweibändige „Kritische Theorie“ Max Horkheimers. Die unter dem Titel „Transformation der Philosophie“ in zwei Bänden gesammelten philosophischen Aufsätze Karl-Otto Apels darf man nun wohl auch zu diesen beachtenswerten Publikationen rechnen.

Schon der Tatbestand, daß derartige Aufsatzsammlungen die systematischen Monographien weithin verdrängt haben, belegt einen von Apel notierten Aspekt des „internen Transformationsprozesses der Philosophie“, demzufolge die „Kategorie der ‚großen Denker‘“ überholt, die Zeit der „Einmann-Weltanschauungen“ vorbei ist (I, 11 f.). Kein einzelner ist mehr in der Lage, eigenständig die gesamte Problematik einer Wissenschaft systematisch aufzuarbeiten. Dennoch kann auch der Philosophie der Versuch zum System, bisweilen als Versuchung abgetan, nicht erlassen werden, will sie nicht allen wissenschaftlichen Anspruch verlieren. Allerdings scheint ihr der Weg anderer Wissenschaften versperrt, den systematischen Bau in Zusammenarbeit vieler auszuführen; denn deren Gelingen hängt weitgehend davon ab, „daß jeder Wissenschaftler die Abstraktion von den individuellen, persönlichen Bedürfnissen und Interessen eingeübt hat und sich

als austauschbares Subjekt wiederholbarer Experimente und logisch-mathematischer Denkopoperationen dem institutionalisierten Fortschritt zur Wahrheit in der ‚unbegrenzten Gemeinschaft der Forscher‘ zur Verfügung stellt“ (I, 16 f.). Diese Haltung, am Vorgehen der Naturwissenschaften abgelesen, jedoch zum Vorbild wissenschaftlichen Erkennens schlechthin zu erklären und daher auch vom Philosophen uneingeschränkt zu fordern, hieße dem szientistischen Fehlschluß unterliegen, dessen Kritik Apel nicht nur einen Abschnitt seiner eigens für diese Veröffentlichung geschriebenen umfangreichen Einleitung, sondern weite Passagen beider Bände widmet, besonders in dem „Szientistik, Hermeneutik, Dialektik“ überschriebenen ersten Teil des zweiten Bands.

Dieser Fehlschluß besteht darin, daß das naturwissenschaftliche Erkenntnisinteresse an der kausalen Erklärung eines Geschehens unbegründet als einzig zulässiges vorausgesetzt wird und von daher das Postulat einer Einheitswissenschaft oder jedenfalls einer einheitlichen Methode für alle Wissenschaften aufgestellt wird. „Unter dieser Voraussetzung – die man vom Standpunkt der Geisteswissenschaften geradezu als *petitio principii* denunzieren könnte – fällt es dann nicht schwer, die Auffassung des ‚Motivs‘ als eines zukünftigen Ziels als Denkfehler zu entlarven“ (II, 49) und folglich etwa dem Verstehen menschlichen Handelns aus seinen Motiven seinen Platz in der Wissenschaft abzusprechen, es bestenfalls „als nur ‚heuristisch‘, also gewissermaßen nur vorwissenschaftlich relevant“ (II, 51) zuzulassen.

Apel beläßt es nun nicht bei der bekannten Konfrontation zwischen erklärenden (Natur-) und verstehenden (Geistes-) Wissen-

¹ Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie. Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt: Suhrkamp 1973. 378, 446 S. Lw. 40,- und 44,-.

schaften. Er versucht auch nicht in einer Art Antithese zum Szientismus einen Universalitätsanspruch der Hermeneutik (und so eine Einheitswissenschaft nur unter anderem Vorzeichen) zu vertreten. Daß er – wohl noch stark von Heidegger bestimmt – in einigen Aufsätzen des ersten Bands dahin tendiert, der hermeneutischen Fragestellung deutlich den Vorrang einzuräumen, ohne noch die im zweiten Band bestimmende Frage nach der Gültigkeit der Erkenntnis, also auch nach dem Kriterium zur Unterscheidung von Verstehen und Mißverstehen, ebenso vorrangig mit aufzuwerfen, zeigt, wie seine eigenen Auffassungen sich „transformiert“ haben in dem Zeitraum von über fünfzehn Jahren, den diese Aufsätze decken. Die Richtung ihrer Entwicklung wird – ebenso wie die Vorzugstellung der Hermeneutik – bereits im ersten Band hinlänglich klar, wenn er etwa Heidegger und Wittgenstein, die „radikalisierte Hermeneutik“ und die „sprachanalytische Sinnkritik“, einander gegenüberstellt und zu dem Ergebnis kommt: Solange in der sprachanalytischen Philosophie „das Sinnkriterium in präziser theoretischer Form angegeben wurde, entsprach es selbst metaphysischen Voraussetzungen, die es selbst nicht als sinnvoll zu rechtfertigen vermochte... In dem Maße aber, wie das Sinnkriterium dem Horizont seines offenen Pragmatismus entnommen wurde, in dem Maße wurde seine Anwendbarkeit von dem hermeneutischen Kontext der zu beurteilenden Sprachäußerung abhängig: Faßt man die ‚Sprachspiele‘ Wittgensteins als festumgrenzte Kontexte für möglichen Sinn und Unsinn auf, so geht die pluralistische Modellbildung Wittgensteins in eine monadologische Metaphysik über, die sich selbst nicht als sinnvoll rechtfertigen kann. Entschränkt man dagegen die Sprachspielhorizonte zugunsten reflexiver Selbsttranszendierung der Sprachspiele im zukunfts-offenen Kontext eines geschichtlichen Gesprächs der Menschheit, so fällt schließlich die Anwendung der Sinnkritik mit dem kritischen Ad-hoc-Verstehen der radikalisierten Hermeneutik zusammen“ (I, 334).

Das Verständnis dieses Zitats, das im übri-

gen ein gemäßigtes Beispiel der durchweg verwendeten fachwortgespickten Sprache Apels bietet, erhellt aus dem „Kontext eines geschichtlichen Gesprächs“ der Philosophen, wie es K.-O. Apel skizziert.

Danach ist seit Aristoteles die Auffassung von der Sprache von einem Denkmodell beherrscht, demzufolge „die Wörter der Sprache ihre ‚Bedeutung‘ dadurch haben, daß sie ‚etwas bezeichnen‘“ (I, 253). Die später sogenannten transzendentalen Bestimmungen wie „Sein“, „Einheit“ und die „Bindewörter“ oder „logischen Partikel“ hingegen bezeichnen in dieser Auffassung nichts Sachhaltiges. Die Sprache bildet eine ihr voll entsprechende, aus Sachverhalten bestehende Welt logisch ab. Deshalb gab es kaum eine Trennung von Sprachlogik und Ontologie, die nach der scholastischen These „tot praedicamenta tot res“ auch überflüssig gewesen wäre. „Ja, noch der nominalistische Protest gegen die dingliche Hypostasierung aller ‚Kategoriemata‘ zeigt, daß der ganze Universalienstreit seine sprachphilosophische Voraussetzung in der Auffassung der ‚Wortbedeutung‘ als ‚Bezeichnung von etwas‘ hat“ (I, 254), und zwar auf beiden Seiten des Universalienstreits. Wittgensteins „Tractatus Logico-Philosophicus“ stellt den Gipfel dieser gesamten Tradition der abendländischen Sprachlogik dar, da nach ihm Wörter, wenn sie Bedeutung haben, Namen sind und Sätze Sachverhalte abbilden – oder sie haben keine Bedeutung, da sie nicht für etwas stehen, höchstens die „logische Form“ von Sprache und Welt zeigen. Eben dieses Korrelat einer fertig strukturierten Welt auf der einen Seite und deren Abbildung durch die Sprache auf der anderen versucht nun der spätere Wittgenstein der „Philosophischen Untersuchungen“ von einem neuen Sprachverständnis her mit seinem Sinnlosigkeitsverdacht ebenso zu Fall zu bringen, wie es Heidegger mit seinem Angriff gegen die Ontologie der „Vorhandenheit“ zu tun trachtet, der er Seinsvergessenheit vorwirft, weil sie das „Sein des Seienden“ selbst nach Art eines Seienden denkt, da sie die Sprache gegenständlicher Vorstellung spricht.

Beide kommen also darin überein, daß es

nicht darum gehen kann, eine von vorneherein festliegende Wesensordnung der Welt zu entdecken und sprachlich richtig wiederzugeben, weil diese Ordnung erst zustande kommt, insofern das „Verstehen“ als Weise des menschlichen „In-der-Welt-Seins“ etwas als etwas erst in seiner Bedeutsamkeit konstituiert (Heidegger), bzw. weil die Welt durch die verschiedenen „Sprachspiele“ als Einheiten von Sprachgebrauch, Verhaltenspraxis und Situationserschließung, kurz: als „Lebensformen“ (I, 262), vor allem durch das Erlernen der Muttersprache, jeweils eigens strukturiert wird (Wittgenstein).

Dabei verdient die hermeneutische Sicht deshalb den Vorzug, weil sie nicht einfach die verschiedenen Modelle der Welterschließung pluralistisch und beziehungslos nach Art der Monaden nebeneinander stehen läßt, sondern „das eigentlich Geschichtliche des Verstehens, die Vermittlung zwischen den zerfallenden und entstehenden Sprachspielen (das normale Phänomen der Traditionsvermittlung) und wiederum die Vermittlung über die Zeiten hinweg, die Wiederbelebung und Aneignung der Vergangenheit in die gegenwärtige Lebensform hinein“, in der „Denkfigur des ‚hermeneutischen Zirkels‘“ (I, 376 f.) zu fassen vermag.

Daß mit dieser Einbeziehung der Geschichtlichkeit jedoch die Frage nicht geklärt ist, welche Welterschließung und somit Weltordnung vorzuziehen, welches Verständnis also gültig ist, daß folglich auch die hermeneutische Position allein nicht genügt, liegt nach Apel an folgendem: „Der Geist fällt nicht schon als solcher in die Zeit, wie es Hegel in seinem System des historischen Idealismus suggeriert, sondern aufgrund einer Vermittlung mit der Naturgeschichte, die sich im sozialen Verhalten des Menschen fortsetzt“ (II, 121). Daher gibt es im geschichtlich gewordenen, kontingenten Weltverständnis Widersprüche, „welche mit hermeneutischen Methoden, welche impliziten Sinn explizit machen, überhaupt nicht aufzulösen sind – Widersprüche, welche durch das Ineinander von Sinn und Unsinn, intendierter Handlungen und naturhaft determinierter Reaktionen be-

dingt sind und dem ‚Verstehen‘ eine Grenze setzen“ (II, 122). Das gilt auch von jeder „realen Interpretationsgemeinschaft“, für jede menschliche Gruppe, die sich über etwas verständigen will. Wenn also nicht einfach die geschichtlich jüngste „Kommunikationsgemeinschaft“ dogmatisch als die maßgebliche angesetzt oder sonst eine beliebige in einem „irrationalen Glaubens- oder Entscheidungsakt“, der selbst nicht gerechtfertigt werden kann (II, 420 f.), zur obersten Norm erhoben werden soll, was bleibt dann als Kriterium für die Gültigkeit eines Verständnisses? Apels Antwort: „Das gesuchte regulative Prinzip steckt m. E. in der *Idee der Realisierung einer unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft, die jeder, der überhaupt argumentiert* (also jeder, der denkt!), *implizit als ideale Kontrollinstanz voraussetzt*“ (II, 215). Auf das Ziel einer solchen, in jeder „realen Kommunikationsgemeinschaft allererst herzustellenden, idealen Kommunikationsgemeinschaft“ (II, 355) hin wäre nun jede menschliche Gesellschaft umzugestalten, indem man in ihr die Verständigungshindernisse ausräumt, „Hindernisse im Sinne der Nichttransparenz oder der ideologischen Verschleierung materieller Interessen, die der Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft im Wege stehen“ (II, 434). Damit wäre auch der Habermassche Anspruch erfüllt, Erkenntnis-kritik müsse als Gesellschaftskritik betrieben werden.

Sodann wird aus diesem Unternehmen das „komplementäre Verhältnis von Szientistik und Hermeneutik“ (II, 101 f.), von Erklären und Verstehen, ersichtlich, weil nicht nur ein Sachverhalt erst auf ein bestimmtes Verständnisinteresse hin zu erklären ist, sondern auch die persönlichen oder gesellschaftlichen Verständnishindernisse erst durch eine Erklärung beseitigt werden können. „Der ‚terminus technicus‘ dieser dialektischen Vermittlung von ‚Verstehen‘ und ‚Erklären‘ lautet ‚Ideologiekritik‘.“ Sie stellt eine Art „Psychoanalyse“ der menschlichen Sozialgeschichte“ (II, 127) dar, da sie eben wie diese sonst unverständliches menschliches Verhalten erklärend verstehbar machen will.

Schließlich zeigt sich so die „Aufhebung des prinzipiellen Unterschieds zwischen *theoretischer* und *praktischer* Philosophie“ (II, 356), weil einerseits die Theorie mit Verständnishandlungen befaßt ist, zum andern die praktische Philosophie gezwungen ist, „ihre *Rechtfertigungs*-Probleme über den undogmatischen, u. d. h. *theoretisch*-wertneutralen *Diskurs* der Argumentations-Gemeinschaft zu vermitteln“ (II, 357). Daraus ergibt sich als ethische, für die menschliche Gesellschaft insgesamt verbindliche Grundnorm: „Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das *Überleben* der menschlichen Gattung als der *realen* Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen. Das erste Ziel ist die notwendige Bedingung des zweiten Ziels; und das zweite Ziel gibt dem er-

sten seinen Sinn – den Sinn, der mit jedem Argument schon antizipiert ist“ (II, 431).

In dieser Aufdeckung der sozialen und ethisch-praktischen Dimension der Wahrheits-erkenntnis scheint mir der besondere Vorzug dieser Sicht gegenüber der traditionellen Metaphysik und bloß „sachbezogener“ Wissenschaftstheorie zu liegen. Dennoch wäre die Diskussion mit diesen weiterzuführen, vor allem die Frage zu stellen: Wie und warum bin ich argumentierend und im Zugehen auf die Wahrheit auf eine unbegrenzte ideale Kommunikationsgemeinschaft bezogen, und inwiefern kann diese als definitive Kontrollinstanz gelten? Doch wohl deshalb, weil jener besondere „Sachbezug“ möglich ist, der mich mit dieser Gemeinschaft umgreifend verbindet und der die Wahrheit konstituiert, die immer zugleich persönlich und *allgemeinverbindlich* ist.

Albert Keller SJ

Ernst Troeltsch und Friedrich von Hügel

Die Frage nach der Beziehung des Christentums zur Welt der Wissenschaft ist in der Theologie nicht erst heute gestellt worden. In vielen Epochen der Kirchengeschichte wurde diese Frage gründlich erörtert. Während die Erörterung dieser Frage nicht immer und auch nicht notwendigerweise zu einem Konflikt mit den Kirchenleitungen geführt hat und führen mußte, so geschah dies jedoch zu Anfang unseres Jahrhunderts (sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite). Betroffen von diesem Konflikt waren viele Theologen, u. a. auch Ernst Troeltsch und Friedrich von Hügel, die von K.-E. Apfelbacher und P. Neuner in der Einleitung zur Edition der Briefe E. Troeltschs an F. von Hügel¹ in ihren theologischen Anliegen vorgestellt und gewürdigt werden.

Als sich Ernst Troeltsch und Friedrich von Hügel am 3. und 4. Mai 1902 in Heidelberg

zum ersten Mal trafen, konnten sie nicht wissen, daß es die einzige persönliche Begegnung ihrer mehr als zwanzigjährigen Freundschaft bleiben sollte. Dieses äußerliche Sich-nicht-treffen-Können ist gewissermaßen ein ungewollter persönlich-biographischer Reflex ihrer je eigentümlichen geistigen Stellung innerhalb der Kirchen ihrer Zeit; diese Stellung, die ein Treffen und Sich-Verstehen nicht möglich machte, führte beide Theologen in ihren Kirchen in die Isolation.

Ernst Troeltsch (1865–1923) war seit 1894 Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg und seit 1914 Ordinarius in der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin für Religions-, Sozial-, Geschichtsphilosophie und christliche Religionsgeschichte. Sein theologisches Programm galt dem Bemühen, die unabdingbare Bedeutung der Religion in Leben und Kultur angemessen aufzuzeigen. Dies ist nach Troeltsch nur möglich, wenn sich die systematische Theologie ausschließlich allgemein anerkannter und wissenschaftlich bewährter Erkenntnismethoden bedient. Die Wahrheit des Christentums kann

¹ Ernst Troeltsch, Briefe an Friedrich von Hügel 1901–1923. Mit einer Einleitung hrsg. von K.-E. Apfelbacher und P. Neuner. Paderborn: Bonifatius 1974. 159 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts. 11.) Kart. 8,50.