

JÜRGEN HABERMAS

# Erkenntnis und Interesse

Im Anhang: »Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu  
›Erkenntnis und Interesse‹«

Mit einem Nachwort von

ANKE THYEN

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der  
Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte  
bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über  
<<http://dnb.d-nb.de>>.  
ISBN 978-3-7873-1862-9

*www.meiner.de*

© für diese Ausgabe: Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2008.  
Für das Werk *Erkenntnis und Interesse*: © Suhrkamp Verlag, Frankfurt  
am Main 1968. Für den Beitrag *Nach dreißig Jahren ...* © Suhrkamp  
Verlag, Frankfurt am Main 2000. Alle Rechte, auch die des  
auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und  
der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung  
und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren  
wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme,  
Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54  
URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg.  
Druck: Strauss Buch, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf,  
Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-  
Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus chlorfrei gebleichtem  
Zellstoff. Printed in Germany.

# Inhalt

Vorwort .....	7
I. Die Krise der Erkenntniskritik .....	11
1. Hegels Kantkritik: Radikalisierung oder Aufhebung der Erkenntnistheorie .....	14
2. Marxens Metakritik an Hegel: Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit .....	35
3. Die Idee einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie .....	57
II. Positivismus, Pragmatismus, Historismus .....	85
4. Comte und Mach: Die Intention des älteren Positivismus .....	88
5. Ch. S. Peirce's Logik der Forschung: Die Aporie eines sprachlogisch erneuerten Universalienrealismus .....	111
6. Selbstreflexion der Naturwissenschaften: Die pragmatistische Sinnkritik .....	139
7. Diltheys Theorie des Ausdrucksverstehens: Ich-Identität und sprachliche Kommunikation ...	173
8. Selbstreflexion der Geisteswissenschaften: Die historistische Sinnkritik .....	198
III. Kritik als Einheit von Erkenntnis und Interesse .....	230
9. Vernunft und Interesse: Rückblick auf Kant und Fichte .....	230
10. Selbstreflexion als Wissenschaft: Freuds psychoanalytische Sinnkritik .....	255
11. Das szientistische Selbstmißverständnis der Metapsychologie. Zur Logik allgemeiner Interpretation .....	292

12. Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie.	
Nietzsches Reduktion der Erkenntnisinteressen ...	323
Nach dreißig Jahren.	
Bemerkungen zu <i>Erkenntnis und Interesse</i> .....	358
Nachwort zur Neuausgabe von <i>Erkenntnis und Interesse</i> .	
Von Anke Thyen .....	367
Literatur .....	413

# Erkenntnis und Interesse

*Wilfried Berghahn*  
(1930–1964)  
*dem unvergessenen Freunde*

## Vorwort

Ich unternehme den historisch gerichteten Versuch einer Rekonstruktion der Vorgeschichte des neueren Positivismus in der systematischen Absicht einer Analyse des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse. Wer dem Auflösungsprozeß der Erkenntnistheorie, der an ihrer Stelle Wissenschaftstheorie zurückläßt, nachgeht, steigt über verlassene Stufen der Reflexion. Diesen Weg aus einer auf den Ausgangspunkt zurückgewendeten Perspektive wieder zu beschreiten, mag helfen, die vergessene Erfahrung der Reflexion zurückzubringen. Daß wir Reflexion verleugnen, *ist* der Positivismus.

Die Analyse des Zusammenhanges von Erkenntnis und Interesse soll die Behauptung stützen, daß radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist. Diese Idee ist in Marxens Theorie der Gesellschaft impliziert, auch wenn sie dem Marxschen wie dem marxistischen Selbstverständnis nicht zu entnehmen ist. Gleichwohl habe ich selbst den objektiven Zusammenhang, in dem die philosophische Entwicklung von Hegel zu Nietzsche sich vollzieht, nicht untersucht und mich darauf beschränkt, der Bewegung des Gedankens immanent zu folgen. Diese Konsequenz ergibt sich: ich könnte nur um den Preis des Dilettantismus auf eine Gesellschaftstheorie vorgreifen, zu der ich Zugang durch eine Selbstreflexion der Wissenschaft erst *gewinnen* möchte.<sup>1</sup> Dazu ist der erste Schritt getan. Mehr als den Stellenwert eines Prolegomenon kann die Untersuchung deshalb nicht beanspruchen.

Die systematischen Gesichtspunkte, die sie leiten, habe ich zuerst in meiner Frankfurter Antrittsvorlesung vom Juni 1965 ex-

1 Einen Interpretationsvorschlag für die Analyse des gesellschaftlichen Zusammenhangs, in dem der Positivismus entstanden ist und heute eine ideologische Funktion übernommen hat, enthält mein für Herbert Marcuse bestimmter Aufsatz: Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹, edition suhrkamp 287.

poniert.<sup>2</sup> Das Kapitel über Positivismus, Pragmatismus und Historismus geht auf Heidelberger Vorlesungen des Wintersemesters 1963/64 zurück. Ohne die bis in die Studienzeit zurückreichenden Diskussionen mit Karl-Otto Apel, ohne seine Anregungen und ohne seinen Widerspruch, hätte die Konzeption ihre gegenwärtige Form nicht gefunden.<sup>3</sup>

In dieser Konzeption nimmt, als ein Beispiel, die Psychoanalyse einen wichtigen Platz ein. Es scheint mir geboten, zu erklären, daß sich meine Kenntnis auf das Studium der Schriften Freuds beschränkt; auf die praktischen Erfahrungen einer Analyse kann ich mich nicht stützen. Gelernt habe ich indessen viel aus den Mittwochs-Diskussionen der Mitarbeiter des Sigmund-Freud-Instituts, die unter Leitung von Alexander Mitscherlich stattgefunden haben. Zu Dank bin ich Alfred Lorenzer verpflichtet, der mir Einblick in das Manuskript seiner Untersuchung über die methodologische Rolle des Verstehens in der Psychoanalyse, die vor dem Abschluß steht, gewährt hat. Ihr verdanke ich mehr Anregungen, als ich durch Hinweise kenntlich machen konnte.

Frankfurt, im April 1968

J. H.

2 »Erkenntnis und Interesse«, in: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, edition suhrkamp 287.

3 Der zweite Band von G. Radnitzky (Contemporary Schools of Metascience, Göteborg 1968) befaßt sich mit dem »hermeneutisch-dialektischen Ansatz«; darin sind Thesen, die auf Adornos, Apels und meine Arbeiten zurückgehen, aufgenommen und auf dem Hintergrund der analytischen Wissenschaftstheorie ausgearbeitet worden. Da diese Publikation erst nach Fertigstellung meines Manuskripts erschienen ist, kann ich auf die vielen Berührungspunkte nur pauschal hinweisen.



# I

## Die Krise der Erkenntniskritik

Wollte man die philosophische Diskussion der Neuzeit in Form einer Gerichtsverhandlung rekonstruieren, wäre diese zur Entscheidung der einzigen Frage einberufen worden: wie zuverlässige Erkenntnis möglich sei. Erst das 19. Jahrhundert hat das Wort Erkenntnistheorie geprägt; die Sache, die retrospektiv so genannt wird, ist die Sache der neueren Philosophie überhaupt, jedenfalls bis zur Schwelle des 19. Jahrhunderts. Die eigentümliche Anstrengung des rationalistischen wie des empiristischen Denkens richtete sich ja gleichermaßen auf die metaphysische Abgrenzung des Objektbereichs und die logisch-psychologische Rechtfertigung der Geltung einer durch formalisierte Sprache und Experiment ausgezeichneten Naturwissenschaft. Freilich – wie sehr auch immer die neue Physik, die die Strenge der mathematischen Form mit der Fülle einer gezügelten Empirie so wirkungsvoll vereinigte, für klares und distinktes Wissen Vorbild war, so wenig fiel moderne Wissenschaft mit Erkenntnis überhaupt zusammen. Die Stellung der Philosophie zur Wissenschaft ist in jener Epoche gerade dadurch charakterisiert, daß eine unbeirrt philosophische Erkenntnis der Wissenschaft einen legitimen Platz erst einräumt. Die Theorien der Erkenntnis beschränkten sich nicht auf die Explikation erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis – sie gingen nicht in Wissenschaftstheorie auf.

So verhielt es sich auch dann noch, als die um das Problem möglicher Erkenntnis bereits organisierte neuzeitliche Metaphysik selbst in Zweifel gezogen wurde. Auch Kant, durch dessen transzendentallogische Fragestellung die Theorie der Erkenntnis erst zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt und damit in die ihr eigentümliche Dimension eingetreten ist, auch er behauptet für die Vernunftkenntnis eine gegenüber der Wissenschaft souveräne Stellung. Noch bezieht sich die Kritik der Erkenntnis auf ein System von Erkenntnisvermögen, in das praktische Vernunft und

reflektierende Urteilskraft so selbstverständlich einbezogen sind wie die Kritik selber – eben eine theoretische Vernunft, die sich dialektisch nicht nur ihrer Grenzen, sondern auch ihrer eigenen Idee vergewissern kann. Die umfassende Rationalität einer sich transparent machenden Vernunft ist noch nicht auf den Inbegriff methodologischer Grundsätze zusammengeschrunpft.

Erst die Metakritik, der die Erkenntniskritik durch eine un-nachgiebige Selbstreflexion unterzogen wird, erst Hegels Kritik an Kants transzendentallogischer Fragestellung führt zu dem paradoxen Ergebnis, daß die Philosophie ihre Stellung zur Wissenschaft nicht etwa nur wechselt, sondern überhaupt preisgibt. Ich möchte deshalb die These vertreten, daß nach Kant Wissenschaft philosophisch nicht mehr ernstlich begriffen worden ist. Erkenntnistheoretisch, und das heißt: als *eine* Kategorie möglicher Erkenntnis läßt sich Wissenschaft nämlich nur begreifen, solange nicht Erkenntnis entweder überschwenglich mit dem absoluten Wissen einer großen Philosophie oder blindlings mit dem scientistischen Selbstverständnis des faktischen Forschungsbetriebs gleichgesetzt wird. In beiden Fällen schließt sich die Dimension, in der ein erkenntnistheoretischer Begriff der Wissenschaft ausgebildet, Wissenschaft also aus dem Horizont möglicher Erkenntnis verständlich gemacht und legitimiert werden kann. Gegenüber einem absoluten Wissen muß wissenschaftliche Erkenntnis notwendig als borniert erscheinen; einzige Aufgabe bleibt dann die kritische Auflösung der Schranken positiven Wissens. Wo andererseits ein Begriff des Erkennens, der die geltende Wissenschaft transzendiert, überhaupt fehlt, resigniert Erkenntniskritik zur Wissenschaftstheorie; diese beschränkt sich auf die pseudonormative Regelung der etablierten Forschung.

Die Stellung der Philosophie zur Wissenschaft, die einst durch den Namen Erkenntnistheorie bezeichnet werden konnte, ist durch die Bewegung des philosophischen Gedankens selber ausgehöhlt worden: Philosophie ist aus dieser Stellung durch Philosophie verdrängt worden. Erkenntnistheorie mußte fortan durch eine vom philosophischen Gedanken verlassene Methodologie ersetzt werden. Denn die Wissenschaftstheorie, die seit der Mit-

te des 19. Jahrhunderts das Erbe der Erkenntnistheorie antritt, ist eine im szientistischen Selbstverständnis der Wissenschaften betriebene Methodologie. ›Szientismus‹ meint den Glauben der Wissenschaft an sich selbst, nämlich die Überzeugung, daß wir Wissenschaft nicht länger als *eine* Form möglicher Erkenntnis verstehen können, sondern Erkenntnis mit Wissenschaft identifizieren müssen. Der Positivismus, der mit Comte auf den Plan tritt, bedient sich der Elemente sowohl der empiristischen wie der rationalistischen Überlieferung, um den Glauben der Wissenschaft an ihre ausschließliche Geltung, statt ihn zu reflektieren, nachträglich zu befestigen, und um auf der Basis dieses Glaubens die Struktur der Wissenschaften zu klären. Der neuere Positivismus hat diese Aufgabe mit bemerkenswerter Subtilität und unbestreitbarem Erfolg bewältigt.

Jede Diskussion über Bedingungen möglicher Erkenntnis muß deshalb *heute* an den von der analytischen Wissenschaftstheorie erarbeiteten Stand anknüpfen. Wir können nicht unvermittelt in die Dimension der erkenntnistheoretischen Untersuchung zurückkehren – die der Positivismus allerdings unreflektiert überspringt, weshalb er insgesamt hinter die durch Kant bezeichnete Stufe der Reflexion zurückgefallen ist. Mir scheint allerdings eine Analyse des Entstehungszusammenhangs der positivistischen Doktrin, bevor wir an die gegenwärtige Diskussion anknüpfen können, geboten zu sein; denn eine künftige systematische Untersuchung der Interessenbasis wissenschaftlicher Erkenntnis kann nicht abstrakt Erkenntnistheorie wiederherstellen, sondern nur in eine Dimension zurückführen, die durch die radikale Selbstkritik der Erkenntnistheorie von Hegel zunächst geöffnet, dann aber wieder verstellt worden ist.

Hegel hat gegen Kant die phänomenologische Selbstreflexion der Erkenntnis als notwendige Radikalisierung der Erkenntnis-kritik nachweisen können; aber er hat sie, durch identitätsphilosophische Voraussetzungen, wie ich glaube, präokkupiert, nicht konsequent durchgeführt. Marx, dessen historischer Materialismus den Gang der Hegelschen Selbstreflexion erst recht forderte, hat sein eigenes Konzept mißverstanden und darum den Abbau

der Erkenntnistheorie vollendet. So konnte der Positivismus die Verflechtung der Methodologie der Wissenschaften mit dem objektiven Bildungsprozeß der Menschengattung vergessen und auf der Basis des Vergessenen und Verdrängten den Absolutismus reiner Methodologie errichten.

*1. Hegels Kantkritik:  
Radikalisierung oder Aufhebung der Erkenntnistheorie*

Hegel hat das Geschäft der Erkenntnistheorie durch die phänomenologische Selbstreflexion des Geistes abgelöst. Er leitet die ›Phänomenologie des Geistes‹ mit einem Argument ein, das auch in späteren Zusammenhängen<sup>1</sup> wiederkehrt. Der Kritizismus verlangt, daß sich das erkennende Subjekt, bevor es seinen geradezu erworbenen Erkenntnissen traut, der Bedingungen der für es prinzipiell möglichen Erkenntnis vergewissert. Erst anhand von zuverlässigen Kriterien der Geltung unserer Urteile können wir prüfen, ob wir unseres Wissens auch gewiß sein dürfen. Allein, wie könnte vor dem Erkennen das Erkenntnisvermögen kritisch untersucht werden, wenn doch auch diese Kritik selber Erkenntnis zu sein beanspruchen muß?

»Die Forderung ist also diese: Man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist ...«<sup>2</sup>

Jede konsequente Erkenntnistheorie verstrickt sich von Anbeginn in diesen Zirkel; er läßt sich nicht dadurch vermeiden, daß die Kritik von Voraussetzungen ausgeht, die als vorläufig unproblematisch, aber grundsätzlich problematisierbar dahinge-

1 Vgl. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, Ausg. Glockner Bd. XIX, S. 555 ff.; Enzyklopädie 1830, §10, ed. F. Nicolin u. O. Pöggeler, S. 43 ff.

2 Gesch. d. Phil., a. a. O., S. 555 f.

stellt bleiben. Dieser Weg des »problematischen Verfahrens«, den seinerzeit Reinhold gewählt hat, wird in methodologischen Zusammenhängen von positivistischer Seite auch heute empfohlen: man könne, so wird argumentiert, nicht alle Festsetzungen zur gleichen Zeit problematisieren; die Reihe von Voraussetzungen, die jeweils das Bezugssystem einer Untersuchung bestimmen, müssen für den Gang dieser Untersuchung als unproblematisch unterstellt werden. Die beliebige Iteration dieses Verfahrens soll eine ausreichende Garantie dafür bieten, daß prinzipiell alle Voraussetzungen in Frage gestellt werden können. Die Wahl des ersten Bezugssystems und die Reihenfolge der weiteren Untersuchungsschritte bleiben freilich arbiträr. Ein radikaler Zweifel ist ausgeschlossen, weil das Verfahren auf einem Konventionalismus beruht, der eine Begründbarkeit seiner Grundsätze ausschließt. Nun ist aber Erkenntnistheorie ihrem philosophischen Anspruch nach ein Unternehmen, das aufs Ganze zielt; ihr geht es um die kritische Rechtfertigung der Bedingungen möglicher Erkenntnis überhaupt. Sie kann auf Radikalität, und das heißt: Unbedingtheit des Zweifels nicht verzichten. Der methodische Sinn ihres Ansatzes würde sich ins Gegenteil verkehren, wenn sie Kritik im vorhinein an Bedingungen knüpfen, also Voraussetzungen gelten ließe, die Erkenntniskritik, ohne den Formen der Erkenntniskritik selber unterworfen zu sein, erst ermöglichen sollen. Weil Erkenntnistheorie mit dem Anspruch auf Selbst- und Letztbegründung das Erbe der Ursprungsphilosophie antritt, ist für sie die Strategie des voraussetzungslosen Anfangens unabdingbar.<sup>3</sup> Hegel kann deshalb Reinhold, der jenen Zirkel der Erkenntnistheorie durchschaut, loben, und doch zugleich das problematische Verfahren, das aus ihm herausführen soll, verwerfen: jene »richtige Einsicht ändert die Beschaffenheit solchen Verfahrens nicht, sondern spricht das Unzureichende desselben sogleich aus«<sup>4</sup>.

3 Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttg. 1956, Einleitung, bes. S. 14 ff.

4 Enzyklopädie, a. a. O., S. 43 f.

## Nachwort zur Neuausgabe von *Erkenntnis und Interesse*

For there exists a great chasm between those, on one side, who relate everything to a single central vision, one system less or more coherent or articulate, in terms of which they understand, think and feel – a single, universal, organizing principle in terms of which alone all that they are and say has significance – and, on the other side, those who pursue many ends, often unrelated and even contradictory, connected, if at all, only in some *de facto* way, for some psychological or physiological cause, related by no moral or aesthetic principle. (...) The first kind of intellectual and artistic personality belongs to the hedgehogs, the second to the foxes (...).<sup>1</sup>

Isaiah Berlin

*Der Fuchs weiß viele verschiedene Sachen, der Igel aber nur eine.* – Isaiah Berlin unterschied intellektuelle Persönlichkeiten nach der antiken Fabel von Archilochos in Igel und in Füchse. Igel hängen der Vision der einen großen Theorie an, die sie in immer neuen Hinsichten erläutern. In Theorien und Begriffen, die ihr Interesse finden, suchen sie nach Bausteinen für ihr Projekt. Füchse dagegen sind vielseitig orientiert; ihre Gegenstände müssen keinen Bezug zueinander aufweisen, sie arbeiten am einen hier, am anderen dort. Nach dieser Unterscheidung wäre Habermas wohl sicher bei den Igeln zu Hause, zu denen Berlin Platon, Hegel und Proust rechnete, und eher nicht bei den »Füchsen« Aristoteles, Shakespeare und Goethe. Igel polarisieren, sie machen Gebrauch von Theorien mit spezifischen Absichten, sie rekonstruieren, indem sie konstruieren, und konstruieren, indem sie rekonstruieren. Das hat etwas von einer fröhlichen Wissenschaft, die strenge Hermeneutiker und postmoderne Füchse gleichermaßen irritiert.

1 I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, S. 17.

Habermas interpretiert nicht, er rekonstruiert und folgt dabei einem spezifischen Erkenntnisinteresse.

In einem Interview aus dem Jahr 1981 erläuterte Habermas rückblickend das zentrale Gedankenmotiv seines bis dahin vorgelegten Werks und seine »grundlegende Intuition«. Der »motivbildende Gedanke« sei »die Versöhnung der mit sich selbst zerfallenen Moderne«. Die auf die protestantische und jüdische Mystik zurückgehende Idee »unversehrte(r) Intersubjektivität«, die dieses Motiv trägt, teilt Habermas mit »Adorno, wenn er Eichendorff zitiert«, mit dem »Schelling der *Weltalter*«, dem jungen Hegel, Jakob Böhme und Brechts Erfahrung des »freundlichen Zusammenlebens«. Bemerkungen wie diese geben die Breite und Tiefe der Traditionen zu verstehen, in denen Habermas' Denken verankert ist. Wenn Habermas verschiedene Traditionen und Disziplinen zusammenführt, dann spricht daraus die Zuversicht, die Moderne könnte als allgemeines, Disziplinen übergreifendes Projekt der Aufklärung verstanden werden – »Wissenschaftsgläubigkeit« nannte er selbst diese Zuversicht.<sup>2</sup> Die Art und Weise, wie Habermas Theorien mit den eigenen Motiven und Theoriestrategien verband, hat sowohl Bewunderung als auch Vorbehalte hervorgerufen: Die Bewunderung derer, die verstanden, dass es bei der Aufklärung der Moderne über sich selbst darauf ankommt, alle erdenklichen Theorie-Ressourcen zu nutzen, und die Vorbehalte derer, die die Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie, zumal im Rückgriff auf Marx und Freud, für unzeitgemäß oder überhaupt verfehlt hielten. Die Theorie erkenntnisleitender Interessen, in der Habermas ein integrierendes Moment der mit sich selbst zerfallenen Moderne erkennt, ist eingebettet in eine wirkmächtige Figur der deutschen Spätaufklärung und Romantik. Inspiriert von Schiller und von Marx, genährt von Freud, vermittelt über Adorno und Horkheimer einerseits und Heidegger andererseits, ist die Vitalität dieser Figur bis heute ungebrochen: die Sorge um die Entfremdung und Selbstentfremdung des Menschen und ihre geschichtsphilosophische Kritik.

2 J. Habermas, »Dialektik der Rationalisierung«, S. 202 f.