

Die „Neue Hermeneutik“ und ihre Kritiker

Habermas und Albert contra Gadamer

Ein erster Bericht „Zur hermeneutischen Diskussion in Philosophie und Theologie“ (HK, Juni 1972, 294–301) diente einer Bestandsaufnahme: Anhand einer kritischen Übersicht über Publikationen aus dem katholischen Bereich ließ sich einmal die — in sich sicher unumgängliche — Auseinandersetzung mit der Hermeneutik in Philosophie und evangelischer Theologie aufzeigen; zuvor hatte sich ja im katholischen Bereich kaum eine Diskussion speziell um jene Hermeneutik ergeben, die für den philosophischen Bereich durch Martin Heidegger und anschließend von Hans Georg Gadamer, für den evangelischen Bereich im Ausgang von Heidegger durch Rudolf Bultmann und anschließend vor allem von Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling konzipiert worden war. Der Bericht ergab, daß bislang, wenigstens insoweit die vorgestellte Literatur als repräsentativ angesehen werden kann und muß, im katholischen Bereich praktisch nur die „Neue Hermeneutik“ rezipiert wurde. Die sich schon des längeren abzeichnende Kritik an ihr blieb in dieser Rezeption unberücksichtigt, sieht man einmal von Edward Schillebeeckx ab, der auch allein auf die in wichtigen Punkten gleichfalls nicht ohne die Frankfurter Schule denkbare politische Theologie positiv eingegangen ist.

Seit der ersten Auseinandersetzung von Jürgen Habermas mit dieser Hermeneutik aus dem Jahre 1967 ist die Kritik rasch gewachsen; sie läßt sich nicht länger ignorieren. In folgendem soll daher eine Information über diese Kritik an der existentialen Hermeneutik erfolgen; sie wurde, wie nun genauer zu übersehen ist, vor allem von seiten der (seinerzeit sogenannten) „Kritischen Theorie der Gesellschaft“ durch Jürgen Habermas und von seiten des „Kritischen Rationalismus“ durch Hans Albert erhoben (I). Als Fundament für die Kritik nennt Habermas ausdrücklich die Sprachanalyse, auf die auch Albert hinweist, sowie die Psychoanalyse. Während aber diese Fundierung der Kritik und die kritische Weiterführung der hermeneutischen Diskussion mittels der Sprachanalyse faktisch noch aussteht, wurde die Konfrontation von Hermeneutik und Tiefenpsychologie inzwischen aufgenommen. Hiervon muß in einem späteren Bericht ausführlicher die Rede sein. Abschließend müssen dann allerdings kritische Anfragen an die vorgelegten Fundierungsversuche gestellt werden; sie sind daraufhin zu überprüfen, ob und inwieweit sie nicht trotz der in gewisser Hinsicht berechtigten Kritik an der Hermeneutik doch ihrerseits in einem Rah-

men verbleiben, der nicht grundlegend die Engführung der von ihnen kritisierten Hermeneutik überwindet.

Habermas' Kritik an Gadamer

Es geht also zunächst um einen kurzen Überblick über die Kritik, die in den letzten Jahren zunehmend an jener Hermeneutik geübt wurde, wie sie vor allem von Gadamer konzipiert worden ist. Überraschend genug ist — wenigstens auf den ersten Blick —, daß sich unter den Kritikern vor allem die beiden diametral entgegengesetzten Positionen der „Kritischen Theorie der Gesellschaft“ einerseits und des „Kritischen Rationalismus“ andererseits finden, als deren Repräsentanten Jürgen Habermas bzw. Hans Albert zu nennen sind¹. Während Habermas nicht zuletzt im Interesse des durch und seit Karl Marx relevant gewordenen Theorie-Praxis-Problems unter Zuhilfenahme der Psychoanalyse an der Hermeneutik Kritik übt, stützt sich Albert hierfür auf die Erkenntniskritik Karl Poppers; von diesem Ansatz her ist für Albert allerdings Hermeneutik und kritische Theorie der Gesellschaft nicht eben weit voneinander entfernt, mindestens insofern „Hermeneutik und Dialektik gemeinsam das Erbe der Theologie angetreten haben“². Beide Richtungen kritisieren, wenn auch aufgrund einander ausschließender theoretischer Ansätze, übereinstimmend die Vernachlässigung gesellschaftlicher Praxis durch die Hermeneutik.

Jürgen Habermas hat seine Auseinandersetzung mit Gadamer vor allem in zwei Arbeiten geführt, zunächst in seinem ausführlichen Literaturbericht „Zur Logik der Sozialwissenschaften“ (1967) und in seinem Beitrag zur Gadamer-Festschrift „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ (1970)³; beide Arbeiten dürfen als zwei verschiedene Etappen angesehen werden, da Habermas seine Kritik in durchaus verschiedener Weise fundiert. In der ersten Etappe, dem Bericht „Zur Logik der Sozialwissenschaften“, kritisiert Habermas die Engführung der Hermeneutik Gadamers, die in der Herauslösung der Sprache aus der Lebenspraxis und der durch sie ermöglichten *Dominanz der Tradition* besteht; indem Sprache und Tradition, die wechselseitig miteinander verbunden sind, dem menschlichen Handeln, menschlicher Lebenspraxis übergeordnet werden, da jeweilige Lebenspraxis nur im Rahmen von Sprache und Tradition erfolgen

kann, gibt es keine Möglichkeit mehr, die Tradition in Frage zu stellen. Der zentrale Vorwurf gegen diese Konzeption Gadammers lautet, daß in ihr die „Kraft der Reflexion“ verkannt wird (48). Die Tradition kann nicht unkritische Autorität sein, wie Gadamer will. Erkenntnis bricht vielmehr „dogmatische Gewalten“ (49f). „Das Recht der Reflexion erfordert die Selbsteinschränkung des hermeneutischen Ansatzes“ (50). In diesen Aussagen wird die *Reflexion als kritische Instanz* eingeführt, durch welche die Engführung der Hermeneutik überwunden wird, die in der Überordnung der Tradition über die Reflexion besteht. Diese falsche Überordnung läßt sich vermeiden, wenn man außer Sprache auch Arbeit und Herrschaft als Konstituenten des Verständnisses sozialer Handlungen begreift: „*Der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und Herrschaft zumal*“ (54)⁴. Mit dieser Trias sucht Habermas die Isolierung der Sprache zu überwinden und die empirischen Bedingungen deutlich zu machen, unter denen sich sprachliche Strukturen wandeln.

Habermas reklamiert damit gegen Gadamer die „lebenspraktische Bindung des Verstehens“, die freilich zu einem Vorgriff auf eine Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht nötigt (55)⁵. Durch die Einführung kritischer Reflexion in die Übernahme von Tradition sowie durch die Einbeziehung von Sprache in sich ändernde Lebenspraxis fundiert Habermas seine erste Auseinandersetzung mit der Hermeneutik Gadammers.

Psychoanalyse als Sprachanalyse

Als eine zweite Etappe muß die Auseinandersetzung mit dieser Hermeneutik in der Arbeit „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ angesehen werden; denn Habermas erweitert hier die Fundierung seiner Kritik in bezeichnender Weise durch Zuhilfenahme der Tiefenpsychologie. Es geht Habermas um die Bestreitung eben jenes Universalitätsanspruchs der Hermeneutik, den Gadamer inzwischen gegen ihn betont hatte⁶. Die Bestreitung dieses Universalitätsanspruchs läßt sich nach Habermas deutlich machen durch die Hinzuziehung der generativen Linguistik (bzw. *Ideologiekritik*) einerseits und der *Psychoanalyse* andererseits (132).

Die Annahme eines „tiefenhermeneutischen Verstehens“, die in der Entdeckung des Unbewußten im Menschen durch Sigmund Freud begründet ist, dient der Kritik jener Auffassung des Verstehens, die letztlich auf eine Ontologisierung der Sprache hinausläuft.

Mit dieser Berücksichtigung des tiefenpsychologischen Ansatzes wird ein neues Moment in die Hermeneutik-Diskussion eingeführt. Zuvor hatte sich Habermas in „Erkenntnis und Interesse“ (1968) erstmals ausführlicher mit der Tiefenpsychologie beschäftigt⁷, ohne einen ausdrücklichen Zusammenhang mit seiner Hermeneutik-Kritik

herzustellen. Wie immer stützt sich Habermas auch für die Zurückweisung des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik in seiner Freud-Interpretation faktisch ausschließlich auf *Alfred Lorenzer*, von dem in einem späteren Zusammenhang noch ausführlicher die Rede sein muß. Daher soll hier nur kurz auf die von Lorenzer inspirierte Auffassung der Tiefenpsychologie bei Habermas hingewiesen werden. Habermas versteht die Psychoanalyse als „Selbstreflexion“, genauer als eine auf Selbstreflexion abzielende „Sprachanalyse“: Habermas hat, wie er von sich selbst sagt, „an der Psychoanalyse als einer auf Selbstreflexion abzielenden Sprachanalyse zu zeigen versucht, wie die in systematisch verzerrter Kommunikation verkörperten Gewaltverhältnisse durch den Prozeß der Kritik unmittelbar angegriffen werden können, so daß in der methodisch ermöglichten und provozierten Selbstreflexion am Ende Einsicht und Emanzipation von undurchschauten Abhängigkeiten, d. h. Erkenntnis und die Erfüllung des Interesses an einer Befreiung durch Erkenntnis zusammenfallen“⁸. Von dieser Konzeption her ist es verständlich, daß die Selbstreflexion nach Habermas an die „Intersubjektivität einer sprachlichen Kommunikation“⁹ gebunden ist. Dementsprechend ist Unbewußtes „*der öffentlichen Kommunikation entzogen*“ (291). Die Psychoanalyse hat die Aufgabe, die Verdrängung, nämlich den Ausschluß aus der öffentlichen Kommunikation (274), rückgängig zu machen. In dieser Sicht erscheint die Neurose als „privatsprachliche Verzerrung“ (z. B. 285), als Kommunikationsstörung, genauer als „systematisch verzerrte Kommunikation“¹⁰. Diese Verzerrung soll die Psychoanalyse aufheben; sie ist eine an und mit der Sprache durchgeführte Operation¹¹, kurz, sie ist „Sprachanalyse“¹².

Auf die Problematik dieser Auffassung von Tiefenpsychologie bei Habermas werden wir noch zurückkommen. Hier beschäftigt uns die Berücksichtigung der Psychoanalyse als Mittel der Kritik am Universalitätsanspruch der Hermeneutik. Gegen den Universalitätsanspruch der Hermeneutik wird geltend gemacht, daß diese von einem „traditionsbestimmten Vorverständnis“ ausgeht, während ein in der Psychoanalyse realisiertes „tiefenhermeneutisches Verstehen“ sich auf ein „systematisches Vorverständnis“ bezieht, „das sich auf Sprachen im Ganzen erstreckt“ (148). Somit ist die Berücksichtigung eines tiefenhermeneutischen Verstehens umfassender als das kritisierte hermeneutische Verstehen, das dieses tiefenhermeneutische Verstehen unberücksichtigt läßt und sich somit in falscher Weise universal setzt. Eine von der Psychoanalyse aufgedeckte „systematisch verzerrte Kommunikation“ vermag „*das ontologische Selbstverständnis der Hermeneutik . . . in Frage zu stellen*“ (151, vgl. 156). Die Aufdeckung systematisch verzerrter Kommunikation und die Rückführung privatsprachlicher Verzerrungen in öffentliche Kommunikation durch die Sprachanalyse sprengen die mit der Ontologisierung der Sprache gegebene Verengung der Hermeneutik.

Die Problematik des Habermasschen Verfahrens

Freilich bedarf es nach Habermas zur Fundierung der von der Tiefenpsychologie aus geübten Kritik an der Hermeneutik Gadamer der Entwicklung einer „Theorie der kommunikativen Kompetenz“, um die theoretischen Implikationen der Tiefenpsychologie zu explizieren und dadurch zugleich die Tiefenpsychologie von ihrem wissenschaftlichen Selbstmißverständnis zu befreien (150). Dieses Mißverständnis besteht nach Habermas darin, daß die Psychoanalyse von Freud für eine Naturwissenschaft und nicht für eine „*Bewegung der Selbstreflexion*“ gehalten wurde¹³.

Überschauen wir noch einmal die Argumentation von Habermas: Ihre besondere Bedeutung liegt darin, daß unter ausführlicher Berücksichtigung tiefenpsychologischer Erkenntnisse die Bindung menschlichen Verstehens an menschliche Lebenspraxis hervorgehoben wird. Tatsächlich dürfte die Berücksichtigung der Tiefenpsychologie für die Weiterführung der Hermeneutik von ausschlaggebender Bedeutung sein. Daß Habermas sie berücksichtigt, ist keineswegs selbstverständlich oder auch nur naheliegend, wie ein Überblick über den Verlauf seiner Argumentation zeigt: Hatten tiefenpsychologische Überlegungen Habermas in seinen Aufsätzen der sechziger Jahre in „Theorie und Praxis“ noch nicht interessiert, hatte er auch in den Ausführungen „Zur Logik der Sozialwissenschaften“ seine Bemerkungen über die Tiefenpsychologie noch nicht in Zusammenhang mit seiner Kritik an der Hermeneutik gebracht, obwohl sich in anderem Zusammenhang schon hier die Bemerkung findet, daß die Psychoanalyse „anderes als nur Hermeneutik“ ist¹⁴, hatte er sich dann in „Erkenntnis und Interesse“ ausführlich mit der Tiefenpsychologie als „Tiefenhermeneutik“ beschäftigt, so bringt er diese Überlegungen in die zweite Auseinandersetzung mit Gadamer's Hermeneutik ein; hier wählt er von den beiden Möglichkeiten der kritischen Konfrontation mit der Hermeneutik, nämlich der Sprachanalyse und der Psychoanalyse, letztere aus. Freilich ist dann die Psychoanalyse im Rahmen einer noch zu entwickelnden „Theorie der kommunikativen Kompetenz“ auf ihre eigenen Voraussetzungen hin freizulegen. Überraschend und bezeichnend ist dann allerdings, daß Habermas in der Skizze zu dieser Theorie auf die Psychoanalyse nicht mehr eingeht¹⁵, sondern nur noch auf die Sprachanalyse. Auch in den folgenden Arbeiten, etwa denjenigen zur Auseinandersetzung mit *Niklas Luhmann* in dem Sammelband „Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie“ (1971) und in seinen zuvor schon angekündigten Ausführungen über „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus“ (1973), bleiben Erkenntnisse der Tiefenpsychologie praktisch ohne Bedeutung. Dies dürfte ein erstes Indiz dafür sein, daß die Tiefenpsychologie in die Auseinandersetzung mit Gadamer als Hilfstruppe eingesetzt wird, die aber dann im weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen mit anderen Positionen keine Verwendung mehr findet.

Dies scheint aber auch aus einem inneren Grund ganz konsequent; denn mit der Interpretation der Psychoanalyse als Sprachanalyse läßt sich Habermas auf die Psychoanalyse faktisch gar nicht ein, sondern reduziert sie auf eine Art Sprachanalyse, die auch anderwärts vertreten wird. Zwar dient die Berücksichtigung der „Tiefenhermeneutik“ der Überwindung der Hermeneutik Gadamer's; indem sie aber selbst lediglich als Rekonstruktion gestörter (sprachlicher!) Kommunikation verstanden wird, beraubt Habermas die Psychoanalyse jener Stoßkraft, die sie gegen die Hermeneutik Gadamer's nun wirklich haben dürfte und deren Habermas in dieser Auseinandersetzung bedürfte. Statt der bei Gadamer gegebenen Gefahr einer *Ontologisierung der Sprache* unter Verwendung tiefenpsychologischer Erkenntnisse zu wehren, droht die Sprache bei Habermas erneut jener Isolierung zu verfallen, die er bei Gadamer kritisierte. Nicht zufällig muß Habermas sich von einer ganz anderen Seite her, nämlich von *Niklas Luhmann*, verschiedentlich auf sein *verkürztes Verständnis von Sprache* ansprechen lassen¹⁶. Des näheren muß diese Kritik an Habermas in einem späteren Bericht belegt werden in der Auseinandersetzung mit Alfred Lorenzer, wo zu zeigen sein wird, daß Psychoanalyse wesentlich mehr als Rekonstruktion von Sprachstörung ist, daß Psychoanalyse, um die Terminologie bei Habermas aufzugreifen, wesentlich mehr und anderes ist als die Rückführung aus privatsprachlicher Einengung in öffentliche (Sprach)kommunikation.

Bleibt als Positivum für die Hermeneutik also zu vermerken, daß Habermas überhaupt tiefenpsychologische Ausführungen in die Hermeneutik-Diskussion mit einführt, so bleibt negativ durch die Verkürzung von Psychoanalyse auf Sprachanalyse letztlich doch noch jenes Stadium der Hermeneutik-Diskussion vorherrschend, das Habermas in seinen Auseinandersetzungen mit Gadamer zu überwinden suchte.

Die naturalistische Alternative von Hans Albert

Hans Albert geht für seine Kritik an der Hermeneutik Gadamer's von völlig anderen Voraussetzungen aus als den zuvor skizzierten. Sein gegenüber Gadamer kritischer Ansatz zeigt sich zunächst an dem Vorwurf, daß Gadamer keine anderen Auffassungen als die Heideggers in Rechnung stellt¹⁷. Da aber Heideggers Untersuchungen als Musterbeispiel für einen fragwürdigen Essentialismus anzusehen sind, „die sich als Relikt des vorgalileischen Denkstils in den Geisteswissenschaften ungewöhnlich lange gehalten haben“ (137), kann man bei Gadamer nichts anderes als unzureichendes Methodenbewußtsein und hiermit verbundenen Anti-Naturalismus (140) oder m. a. W. die Ablehnung der einzigen wissenschaftlichen Methode, nämlich der naturwissenschaftlichen Methode, sowie die falsche Unterteilung von Geisteswissenschaften

und Naturwissenschaften konstatieren. Indem aber die Hermeneutik Gadamer's (natur)wissenschaftlicher Methode enthoben wird, wird sie gegen Kritik immunisiert und damit „dogmatisch“; die Zuwendung Gadamer's zur juristischen und theologischen Hermeneutik belegt denn auch, daß dieser „das dogmatisch gebundene Denken . . . zum Modell der Hermeneutik überhaupt erheben“ will (141). Von diesem Dogmatismus ist vor allem die Behauptung einer Universalität der Hermeneutik und die allein von der Hermeneutik her mögliche Garantie von Wahrheit abhängig. Allerdings scheidet die Hermeneutik durch ihren Verzicht auf wissenschaftlich relevante Methode freiwillig aus dem Wissenschaftsspiel aus (141). Sie erscheint Albert gerade wegen der von Gadamer vorgenommenen ontologischen Wendung der Hermeneutik als „Fortsetzung der Theologie mit anderen Mitteln“, insofern sie das Objekt der Wissenschaft und den kritischen Impuls des kritischen Rationalismus „einer dogmatischen Denkweisen dienstbaren vernehmenden Vernunft zu opfern bereit ist“ (143).

Gegenüber einer solchen dogmatischen oder besser dogmatistischen Hermeneutik plädiert Hans Albert entschieden für „kritischen Rationalismus“, d. h. für kritisches Denken, das sich durch nichts an der Kritik hindern läßt. Nur so ist für ihn Annäherung an die Wahrheit möglich, wenn Wahrheit schon nicht garantiert werden kann (141). Methode dieses kritischen Denkens ist einzig und allein die naturwissenschaftliche Methode, die in ständiger kritischer Prüfung und ggfs. Revision von Hypothesen allein gesicherten Erkenntnisfortschritt gewährleisten kann. Dieses Verfahren gilt wie für die sogenannten Naturwissenschaften auch für alle anderen Wissenschaftsgebiete, etwa die Geschichte¹⁸.

Für seine Kritik greift Albert vor allem auf *Karl Popper* zurück; mit Popper kann es nach ihm keine letzte Gewißheit geben — diese anzunehmen wäre Dogmatismus im philosophischen Gewand —, sondern nur ständige kritische Prüfung; es kann keine endgültige Wahrheit geben, sondern nur Hypothesen. Nur so kann man „durch Versuch und Irrtum“ der Wahrheit näherkommen, ohne sie allerdings jemals zu erreichen (35).

Es kann nicht wundern, daß von diesem Standpunkt aus Kritik an der Hermeneutik in der protestantischen Theologie geäußert wird, demonstriert vor allem an der Theologie *Rudolf Bultmanns*. Inzwischen hat Gerhard Ebeling nach einem kurzen Hinweis¹⁹ eine (ziemlich polemische) Antwort an Hans Albert formuliert²⁰, die von diesem eine (noch polemischere) Erwiderung erhielt²¹.

Rückbindung der Hermeneutik an die Lebenspraxis

Seine Hermeneutik-Kritik hat Albert auch auf die Positionen von Jürgen Habermas und *Karl-Otto Apel* ausgedehnt. Albert ist der Ansicht, daß beide trotz ihrer Ver-

suche einer Rückbindung der Hermeneutik an Lebenspraxis in den Verkürzungen der Hermeneutik befangen bleiben; denn sie teilen mit der Hermeneutik eine mit transzendental-philosophischen Fundierungen gegenüber kritischem Denken bzw. naturwissenschaftlicher Methode immunisierte Konzeption hermeneutischer Wissenschaften, die sich allenfalls komplementär zu den im Grunde als inferior angesehenen Naturwissenschaften verhalten²². Auch hier findet sich also ein Anti-Naturalismus, der die theologische Abstammung hermeneutischen Denkens verrät (107). Die Immunisierung, man könnte auch sagen, der Dogmatismus solcher Hermeneutik zeigt sich für ihn vor allem in der These Apels von der ‚Unhintergebarkeit der Sprache‘²³, nach der man hinter die Sprache nicht mehr zurückgehen kann, so daß sie etwas bzw. das „Letzte“ ist: „Wie in der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts das Absolute, der Geist oder die Geschichte an die Stelle Gottes getreten sind, so nimmt in dieser neuen Version des Idealismus nun die Sprache diesen Platz ein“ (124).

Es kann hier nicht mehr auf die von Albert vertretene „naturalistische Alternative“ zur Hermeneutik eingegangen werden, derzufolge auch das „Verstehen“ „erklärt“ werden muß. So kommt es etwa für die historischen Geisteswissenschaften darauf an, in naturwissenschaftlicher Manier Hypothesen zu entwickeln und zu prüfen (142). Hier mußte Albert wegen seiner Hermeneutik-Kritik genannt werden. Auf die Problematik dieser Kritik ist allerdings noch hinzuweisen. Abgesehen nämlich davon, daß die Positionen von Habermas und Apel nicht so identisch sind, daß man von „Habermas-Apelsche(r) Interessenlehre“ sprechen könnte (148), wird man vor allem Habermas nicht so nahe an Gadamer rücken können, daß er einfach unter dessen Hermeneutik fällt²⁴. Dies trifft selbst dann nicht zu, wenn Habermas in bestimmter Hinsicht den Gadamer vorgehaltenen Fehler hinsichtlich der Einschätzung der Sprache selbst nicht hinlänglich vermeidet. Albert bringt sich mit solchen Pauschalisierungen um den Effekt einer mindestens Gadamer gegenüber nicht unberechtigten Kritik, Lebenspraxis zu sehr zugunsten einer ontologischen Wendung von Sprache vernachlässigt zu haben. Ob man die mit der sicherlich problematischen Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften angezielten Probleme durch das *Postulat einer Einheitswissenschaft*, die exklusiv auf naturwissenschaftlicher Methode basiert, zu lösen vermag, wird man bezweifeln dürfen.

Im Überblick auf das bisher Gesagte ergibt sich, daß von zwei entgegengesetzten Ansätzen aus die Hermeneutik Gadamer's kritisiert wird, vor allem wegen ihres Universalitätsanspruchs und ihres in der Ontologisierung der Sprache sich zeigenden Idealismus, der darüber die menschliche Lebenspraxis vergißt oder mindestens nichts für sie ergibt. Zu verzeichnen ist, daß sich Gadamer gegen diesen Vorwurf ausdrücklich zur Wehr gesetzt hat²⁵. Freilich lassen sich derzeit weder die Probleme einer an der Sprache orientierten Hermeneutik übersehen noch

— wovon in einem späteren Bericht zu sprechen sein wird — die Problematik der sich wiederum an der Sprache orientierenden Kritik der Hermeneutik.

Ernst Feil

¹ Zur Entgegensetzung vgl.: Der Positivismus in der deutschen Soziologie (= Soziologische Texte 58). Neuwied 1970. ² H. Albert, Kritischer Rationalismus und politische Theologie, in: ders., Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 1971, 45—75, 57. ³ J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften (= es 481), Frankfurt 1971; wenn nichts anderes vermerkt, wird der sich auf Gadamer beziehende Ausschnitt dieser Abhandlung zit. nach: Hermeneutik und Ideologiekritik (= Theorie-Diskussion), Frankfurt 1971, 45—55 (die Zahlen im Text beziehen sich hier wie im folgenden auf die jeweils besprochene Arbeit). Ders., Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, zit. nach dem Wiederabdruck in: Hermeneutik und Ideologiekritik, 120—159. — Alle Beiträge dieses genannten Bandes dienen der Auseinandersetzung mit der Hermeneutik Gadamers, ohne freilich gewisse Grenzen einer kritischen Auseinandersetzung zu überschreiten. ⁴ Die Trias von Sprache, Arbeit und Herrschaft vgl. schon J. Habermas, Erkenntnis und Interesse (= Theorie 2), Frankfurt 1969, 347, 350. ⁵ Zur Problematik einer solchen Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht vgl. Arbeiten von O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1973. ⁶ H. G. Gadamer Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik (1967), in: Hermeneutik und Ideologiekritik, 57—82. ⁷ J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 262—300. Daß Habermas sich erst von hier an mit tiefenpsychologischen Ausführungen beschäftigt hat, zeigt die Neuausgabe von: Theorie und Praxis (= st 9), Frankfurt 1971, wo Habermas auf seine zwischenzeitliche Beschäftigung mit Freud ausdrücklich hinweist, 16f; sonst ist hier von Freud des näheren nur in

Ergänzungen die Rede, vgl. 284 ff. ⁸ Theorie und Praxis, 17; diesen Charakter verkennt nach Habermas freilich Freud, vgl. Erkenntnis und Interesse, 286. ⁹ Erkenntnis und Interesse 290 Anm. 56; hierher auch die folgenden Zitate. ¹⁰ Universalitätsanspruch, 133 ff. ¹¹ Erkenntnis und Interesse, 294. ¹² Universalitätsanspruch, 139; hierher auch die folgenden Zitate. — Vgl. den ganzen Abschnitt 133 bis 150 sowie die Hinweise in Theorie und Praxis 17. ¹³ Erkenntnis und Interesse, 306. ¹⁴ Zur Logik der Sozialwissenschaften, 300. Auch hier erfolgt eine Berufung auf A. Lorenzer, ebd. 304 Anm. 238^a. ¹⁵ In: J. Habermas — N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung? (= Theorie-Diskussion), Frankfurt 1971, 101—141. ¹⁶ N. Luhmann, in: ebd. 2 B. 337 ff. ¹⁷ H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 140. Hierher auch die folgenden Zitate. ¹⁸ Vgl. dazu: Theorie, Verstehen und Geschichte, in: H. Albert, Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des Kritischen Rationalismus, Hamburg 1972, 195—220. ¹⁹ G. Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre, Tübingen 1971, 187 ff. ²⁰ G. Ebeling, Kritischer Rationalismus? Zu Hans Albert „Traktat über kritische Vernunft“ (= ZThK 79 [1973] Beiheft 3), Tübingen 1973. ²¹ H. Albert, Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973. ²² Vgl. H. Albert, Hermeneutik und Realwissenschaft, in: ders., Plädoyer für Kritischen Rationalismus, 106—149, hier 113—124; hierher auch die folgenden Angaben im Text. ²³ Ebd. 123; zu Apel und der auch von Albert, Plädoyer 109—112, angenommenen Parallelität der auf Heidegger wie auf Wittgenstein zurückgehenden Diskussionen vgl. den vorhergehenden Bericht HK, Juni 1972, 299 f. ²⁴ Vgl. gelegentliche Hinweise einer Distanzierung von Gadamer durch Habermas und Apel, ebd. 116 Anm. 26, 120 Anm. 33. ²⁵ Vgl. die Replik in: Hermeneutik und Ideologiekritik, 283—317, sowie: Hermeneutik als praktische Philosophie, in: M. Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie I, Freiburg 1972, 325—344.

Tagungsbericht

Thomas von Aquin: Autorität ohne Gewicht?

Zu einem Symposium aus Anlaß seines 700. Todestages

Unter dem obenstehenden Titel veranstaltete die Katholische Akademie in München am 16./17. Februar ein wissenschaftliches Symposium anläßlich des 700. Todestages des Thomas von Aquin. Träger des Unternehmens waren neben der Akademie das Grabmann-Institut der Katholisch-theologischen Fakultät, die Evangelisch-theologische Fakultät, das Philosophische Seminar I der Universität und die Philosophische Hochschule SJ in München. Die Vorträge und die Podiumsgespräche, die ein beachtliches Niveau erreichten, wurden von über 300 Zuhörern, die gelegentlich auch in die Diskussion eingriffen, mit Spannung verfolgt. — Eine auf ähnliche Weise von mehreren Institutionen getragene Festakademie fand am 7. März in der Philosophisch-theologischen Hochschule der Dominikaner in Walberberg statt; den von einer Podiumsdiskussion gefolgt Vortrag hielt Edward Schille-

beeckxs OP mit dem Thema „Erlösung und Selbstverwirklichung. Anthropologische Aspekte der Gnadentlehre des hl. Thomas von Aquin.“ — Ein großangelegter internationaler Kongreß ist vom 17.—24. April in Rom und Neapel geplant, für den als umfassendes Hauptthema gewählt wurde „Das Denken des Thomas von Aquin und die fundamentalen Probleme unserer Zeit“. Nach einer Mitteilung des Organisationskomitees haben sich über 1000 Teilnehmer angemeldet und sind etwa 600 Vorträge und Arbeitspapiere eingelaufen. — Daneben bereitet die römische „Accademia di San Tommaso d'Aquino“ eine dreibändige Festschrift vor. Ebenso wird die Quartalschrift der deutschen Jesuitenfakultäten „Theologie und Philosophie“ ein dem Aquinaten gewidmetes Doppelheft herausbringen, das sich damit befaßt, wie Thomas seine Vorgänger aufgenommen hat und wie