

Jürgen Habermas

Erkenntnis

und Interesse

Mit einem neuen Nachwort
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1

Jürgen Habermas, geb. 1929, lehrte von 1983 bis zu seiner Emeritierung als Professor für Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt/M.

Im Suhrkamp Verlag sind u.a. erschienen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (stw 422); *Theorie des kommunikativen Handelns* (stw 1175); *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (es 2095); *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (stw 1361); *Die Einbeziehung des Anderen* (stw 1444); *Zeit der Übergänge* (es 2262); *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Erw. Ausgabe (stw 1723); *Der gespaltene Westen* (es 2383); *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (stw 1744); *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (2005).

Jürgen Habermas
Erkenntnis und Interesse

Mit einem neuen Nachwort

Suhrkamp

Dieses Buch wurde klimaneutral produziert.



18. Auflage 2022

Erste Auflage 1973

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1968, 1973

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-27601-3

www.suhrkamp.de

Inhalt

Vorwort	9
I. Die Krise der Erkenntniskritik	11
1. Hegels Kantkritik: Radikalisierung oder Aufhebung der Erkenntnistheorie	14
2. Marxens Metakritik an Hegel: Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit	36
3. Die Idee einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie	59
II. Positivismus, Pragmatismus, Historismus	88
4. Comte und Mach: Die Intention des älteren Positivismus	92
5. Ch. S. Peirce's Logik der Forschung: Die Aporie eines sprachlogisch erneuerten Universalienrealismus	116
6. Selbstreflexion der Naturwissenschaften: Die pragmatistische Sinnkritik	143
7. Diltheys Theorie des Ausdrucksverstehens: Ich-Identität und sprachliche Kommunikation	178
8. Selbstreflexion der Geisteswissenschaften: Die historische Sinnkritik	204
III. Kritik als Einheit von Erkenntnis und Interesse	234
9. Vernunft und Interesse: Rückblick auf Kant und Fichte	235
10. Selbstreflexion als Wissenschaft: Freuds psychoanalytische Sinnkritik	262
11. Das szientistische Selbstmißverständnis der Metapsychologie. Zur Logik allgemeiner Interpretation	300

12. Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie. Nietzsches Reduktion der Erkenntnis- interessen	332
---	-----

Verzeichnis der Namen

365

Nachwort

367

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.¹ 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

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.

zuerst in meiner Frankfurter Antrittsvorlesung vom Juni 1965 exponiert.² 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.³

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.

J. H.

Frankfurt, im April 1968

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 ein-

getreten 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 zusammengeschrumpft.

Erst die Metakritik, der die Erkenntniskritik durch eine unnachgiebige 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 Mitte 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 Erkenntnis-

theorie 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 Erkenntniskritik 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 Zusammenhängen¹ 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.

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

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«² . . .

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 dahingestellt 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

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

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.³ 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«⁴.

Hegels Argument ist schlüssig. Es richtet sich gegen die Intention der Ursprungsphilosophie. Denn der Zirkel, in den sich Erkenntnistheorie unvermeidlich verstrickt, gemahnt daran, daß die Erkenntniskritik nicht der Spontaneität eines Ursprungs mächtig ist, sondern als Reflexion auf ein Vorgängiges angewiesen bleibt, auf das sie sich richtet, indem sie zugleich selber daraus hervorgegangen ist. So knüpft die zur Nachträglichkeit verurteilte Erkenntniskritik an Bewußtseinsinformationen an, die sie zunächst empirisch antrifft; aber die Wahl des Anknüpfungspunktes ist nicht konventionell. Sinnliche Gewißheit ist der Titel für das natürliche Bewußtsein einer Alltagswelt, in der wir uns mit unvermeidbarer Kontingenz immer schon vorfinden. Sie ist objektiv in dem Sinne, daß die erinnernde Kraft der Reflexion von dieser Schicht der Erfahrung, deren Dogmatik sie durchschaut, selbst ausgeht. Reflexiv kann das Bewußtsein ohnehin nichts anderes transparent machen als den eigenen Entstehungszusammenhang. Der Zirkel, den Hegel der Erkenntnistheorie als schlechten Widerspruch vorrechnet, wird in der phänomenologischen Erfahrung als Form der Reflexion selber gerechtfertigt. Es

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

4 Enzyklopädie, a. a. O., S. 43 f.

gehört zur Struktur des Sich-Wissens, daß man erkannt haben muß, um explizit erkennen zu können: nur ein vorgängig Gewußtes kann als Resultat erinnert und in seiner Genesis durchschaut werden. Diese Bewegung ist die Erfahrung der Reflexion und ihr Ziel die Erkenntnis, die der Kritizismus unvermittelt behauptete.

Wenn es sich so verhält, kann Erkenntniskritik nicht länger beanspruchen, die Intention der Ursprungsphilosophie einzulösen. Nicht aber ist einzusehen, warum mit dieser Intention auch Erkenntniskritik selber sollte preisgegeben werden müssen: sie hat nur, metakritisch gegen sich gewendet, ein falsches Bewußtsein abzustreifen. Hegel indessen glaubt, daß sein Argument nicht nur dieses trifft, sondern den erkenntnistheoretischen Ansatz als solchen:

»Inzwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist. In der Tat setzt sie etwas und zwar manches als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei.«⁵

Mit Recht kritisiert Hegel die uneingestandenenen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie; allein, die Forderung, auch diese der Kritik zu unterziehen, erhebt er doch in Übereinstimmung mit der Strategie des unbedingten Zweifels. Sein Argument kann mithin das kritizistische Mißtrauen, die moderne Form der Skepsis, nicht etwa einschränken, sondern nur radikalisieren. Die Phänomenologie hätte den Standpunkt des Zweifels, den die Erkenntnistheorie einnimmt, als den beschrittenen Weg der Verzweiflung zu rekonstruieren: Hegel sieht das und behauptet doch im gleichen Atemzug die Furcht zu irren als den Irrtum selbst. Unter der Hand verwandelt sich darum, was als immanente Kritik angelegt ist, in abstrakte Nega-

5 Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, S. 64 f.

tion. Jenen Zirkel, an dem Erkenntnistheorie ihr falsches Bewußtsein kurieren soll und durch den sie zum Bewußtsein ihrer selbst als Reflexion gebracht werden kann, nimmt Hegel zum Zeichen der Unwahrheit des Kritizismus überhaupt. Indem er den Absolutismus einer auf unreflektierten Voraussetzungen ruhenden Erkenntnistheorie durchschaut, die Vermittlung der Reflexion durch ein Vorgängiges nachweist und so die Erneuerung von Ursprungsphilosophie auf der Grundlage des Transzendentalismus zerstört, vermeint er, Erkenntniskritik als solche zu überwinden. Diese Meinung schleicht sich ein, weil Hegel von Anbeginn eine Erkenntnis des Absoluten als gegeben unterstellt, deren Möglichkeit doch auch und erst recht nach Maßstäben einer radikalisierten Erkenntniskritik noch zu erweisen wäre.

So haftet denn der *Phänomenologie des Geistes* etwas Halbherziges an. Zwar soll aus der phänomenologischen Erfahrung der Standpunkt des absoluten Wissens sich immanent zwingend ergeben, aber als absolutes ist dieses Wissen der Rechtfertigung durch die phänomenologische Selbstreflexion des Geistes eigentlich nicht bedürftig – und strenggenommen nicht einmal fähig. Diese Zweideutigkeit der Phänomenologie des Geistes nimmt Hegels Kritik an Kant die Kraft, der es bedurft hätte, um eine reflektierte Erkenntnistheorie zu behaupten: die auf Transzendentalphilosophie beschränkte hat ihren positivistischen Widersachern nicht standgehalten.

Hegel wendet sich gegen die Organontheorie der Erkenntnis. Diejenigen, die das Geschäft der Erkenntniskritik als eine Überprüfung von Erkenntnismitteln auffassen, gehen von einem Erkenntnismodell aus, das entweder die Aktivität des erkennenden Subjektes oder die Rezeptivität des Erkenntnisvorganges betont. Die Erkenntnis erscheint entweder durch ein *Instrument*, mit dessen Hilfe wir die Gegenstände formieren, oder durch ein *Medium*, durch welches das Licht der Welt in das Subjekt eintritt, vermit-

telt.⁶ Beide Versionen kommen darin überein, daß Erkenntnis durch die Mittel möglicher Erkenntnis transzendental festgelegt ist. Das Modell des Erkennens als eines Mediums, durch das der an sich wahre Sachverhalt gebrochen zur Erscheinung gelangt, macht deutlich, daß auch das kontemplative Selbstverständnis der Theorie von der erkenntniskritischen Fragestellung, wenn es darin eingeht, im Sinne einer Organontheorie der Erkenntnis umfunktioniert werden muß. Für Hegel stellt sich nun die Aufgabe des Kritizismus so dar, daß er sich der Funktionen des Werkzeuges oder Mediums vergewissert, um im Urteil, dem Resultat des Erkenntnisprozesses, die unvermeidlichen Zutaten des Subjekts vom eigentlich objektiven Gehalt scheiden zu können. Der Einwand liegt dann auf der Hand:

»Wenn wir von einem formierten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran getan hat, so ist uns das Ding – hier das Absolute – gerade wieder so viel als vor dieser somit über-

6 Die Werkzeugversion des Erkenntnisprozesses gibt Hegel den Leitfaden für eine Interpretation der Kantischen Vernunftkritik an die Hand, welche Gesichtspunkte des Pragmatismus verblüffend vorwegnimmt. Vgl. vor allem die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a. a. O., S. 555: »Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument . . .; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art seines Instruments erkennen. Es ist tätig; man müsse sehen, ob dies fähig sei, das zu leisten, was gefordert wird – den Gegenstand zu packen . . . Es ist, als ob man mit Speißen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte.« Die transzendente Ästhetik kann dann instrumentalistisch so gedeutet werden: »Es ist die Sache so vorgestellt: Es sind da draußen Dinge an sich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtsein, und hat vorher Zeit und Raum in ihm, als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie, um zu essen, es Mund und Zähne usw. hat, als Bedingungen des Essens. Die Dinge, die gegessen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Essen antut, so tut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwischen Mund und Zähne legt, so in Raum und Zeit.« (ebd. S. 563.) Da hier »Werkzeuge« der organischen Ausstattung als Beispiel dienen, enthält diese Stelle bereits Anknüpfungspunkte für den gattungsgeschichtlich erweiterten Pragmatismus einer biologisch unterbauten Erkenntnisanthropologie. Vgl. die erkenntnistheoretischen Erwägungen in dem Beitrag von K. Lorenz, Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis, in: Lorenz, Ges. Abhandlungen Bd. II, München 1966, S. 255 ff.