Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 36 (1976)

Artikel: Anmerkungen zum zeitdiagnostischen Anspruch der Philosophie : ein Vergleich zwischen Xavier Zubiri und Jürgen Habermas

Autor: Widmer, Hans

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883218

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Anmerkungen zum zeitdiagnostischen Anspruch der Philosophie

Ein Vergleich zwischen Xavier Zubiri und Jürgen Habermas

von Hans Widmer

Vorbemerkung

Im folgenden geht es um eine interpretierende Analyse der Abschiedsvorlesung von Xavier Zubiri[1] und der Frankfurter-Antrittsvorlesung von Jürgen Habermas[2]. Obwohl die beiden Dokumente beinahe ein Vierteljahrhundert auseinanderliegen, einem ganz anderen soziokulturellen Kontext entstammen und sich von anderen Traditionen herleiten lassen – Zubiri kommt von der *philosophia perennis* und Habermas von der *kritischen Theorie* her –, wollen wir sie in einem Vergleich einander nahebringen. Dabei verzichten wir, weil unser Interesse nicht exegetisch-philosophiehistorischer Natur ist, sondern ausschließlich thematisch orientiert bleibt, darauf, die beiden

---

[1] Sie trägt den Titel *Unsere intellektuelle Situation* und wurde 1942 an der Universität Barcelona gehalten. Zubiri, 1898 geboren, zog sich damit von seiner Lehrtätigkeit an der Universität zurück, um bis heute als Privatgelehrter in Madrid zu wirken. Die Vorlesung wurde nie ins Deutsche übersetzt; sie liegt unter dem Titel *nuestra situación intelectual* in *Naturaleza, Historia, Dios* Madrid 1963[5], S. 3–31 vor. Die im folgenden angeführten Zitate wurden von mir übersetzt und tragen die Abkürzung NHD. Als Einführung in das Denken des bei uns wenig bekannten Philosophen mögen dienen: Fernando Inciarte *Reorientierung an der Physis aus Unbehagen am Logos*, in: Philosophische Rundschau, Bd. 14 (1967), S. 220–238 sowie mein Aufsatz *Das Strukturprinzip der Wirklichkeit, Aspekte des Wesensmodells nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri* in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 21 (1974), Heft 1, S. 67–138.

[2] Sie trägt den Titel *Erkenntnis und Interesse* und wurde erstmals publiziert in: Merkur, Heft 213, Dezember 1965, S. 1139–1153. Erneut abgedruckt wurde sie in: Jürgen Habermas, «Technik und Wissenschaft als *Ideologie*» Frankfurt a. M. 1969, S. 146–168. Die im folgenden angeführten und mit der Abkürzung HTW versehenen Zitate beziehen sich auf das zuletztgenannte Werk.

Texte im übrigen Opus der Autoren zu orten, wie auch darauf, Sekundärliteratur beizuziehen; die beiden Arbeiten sollen möglichst unvermittelt selber zu Wort kommen.

1. *Interpretierende Darstellung von Zubiris «Unsere intellektuelle Situation»*

1.1. Vom Unbehagen des Intellektuellen

Obwohl das Charakteristikum unserer Zeit, die Wissenschaft, neben der griechischen Metaphysik, dem römischen Recht und der jüdisch-christlichen Religion mit zu den hochstehendsten Kreationen der Menschheit gehört, befällt nach der Feststellung Zubiris den ehrlich und radikal genug denkenden Intellektuellen unserer Zeit ein tiefes Unbehagen. Nicht etwa die Grundlagenkrisen verschiedener Wissenschaften beunruhigen ihn, vielmehr ist es die Tatsache, daß die sogenannten *wissenschaftlichen Disziplinen* keinem inneren, formellen Ordnungsprinzip gehorchen, sondern einem rein äußerlichen, technischen Gebot, nämlich demjenigen *der intellektuellen Arbeitsteilung* (NHD, 6). Ungeachtet dessen, daß man nicht alle Wirklichkeiten in gleicher Weise vergegenständlichen kann, werden diese im Wissenschaftsbetrieb dennoch samt und sonders als vorgegebene Tatsachen im gleichen Sinne behandelt. So ist es denn nicht verwunderlich, daß dem Gesamt der Wissenschaften jegliche hierarchische Struktur fehlt. Ihre Anordnung hat nur den Schein von Ordnung; eigentlich aber erweist sie sich bloß als ein disperses Nebeneinander.

Die als Wissenschafter tätigen Intellektuellen haben sich in einer bestimmten sozialen Schicht etabliert, sind zur «Klasse der Intellektuellen» geworden, die, da sie keine *Welt* mehr haben, an einer beängstigenden Orientierungslosigkeit leidet. Angesichts der vielen einzelnen Wahrheiten und Forschungsergebnisse weiß man immer weniger, was man eigentlich will; man bedenkt nicht die Totalität der Situation, in der man sich befindet. Unter dem Druck des Überangebotes an *Wahrheiten* geht man des tiefen Bezuges zur *Wahrheit* verlustig und begnügt sich damit, bei der Selektion der Erkenntnisse die Kriterien der konkreten Nützlichkeit und Applizierbarkeit in Anschlag zu bringen. «Anstelle einer Welt (Zubiri versteht hier *Welt* als totales System menschlicher Entwürfe, Verf.) haben wir ein Chaos, und in ihm irrt auch die intellektuelle Funktion chaotisch umher.» (NHD, 7/8) Um in dieser Orientierungslosigkeit dennoch einen Halt

zu gewinnen, verwendet man bestimmte Ideen weiterhin, ohne sie von ihrer ehemaligen Welt her zu begreifen. «Man vergißt, daß die intellektuelle Funktion in eine Welt eingelassen ist . . . .» (NHD, 8)

Den echten Intellektuellen aber vermag ein Wissen, das nicht auf Evidenz und Wahrheit ruht, nicht zu befriedigen, die Beherrschung der vielen Einzelmethoden, die sich zu einer Metatechnik verselbständigt haben, genügt ihm nicht. Neugierde allein gäbe sich mit der Vielheit des Wissens zufrieden. Ihn aber drängt es nach Wahrheitserkenntnis. Da ihm diese jedoch verwehrt bleibt, beginnt er des vielen Wissens überdrüssig zu werden, ja, er empfindet gar, «in der Tiefe seines Wesens einen großen Überdruß an sich selber». (NHD, 10)

Zubiri skizziert hier gleichsam das Krankheitsbild des heutigen Intellektuellen. Dieser ist einer ursprünglichen Einheit (das wäre die Gesundheit) entfremdet, einer dispersen Vielheit ausgeliefert (darin besteht sein Kranksein). Diese Entfremdung charakterisiert ihn aber nicht nur als Person, sie zeichnet zutiefst die ganze Situation aus: die Verwirrung der Wissenschaften ist deren hierarchisch-einheitlichen Struktur entgegengesetzt, die Orientierungslosigkeit der Wissenschafter dem möglichen Verwurzeltsein in einer Welt und die Unzufriedenheit ob der vielen Wahrheiten der möglichen Zufriedenheit aufgrund des Geborgenseins in der einen Wahrheit. In dieser Diagnose wird das Thema der Einheit zentral: Einheit der Wissenschaft, der Welt, der Wahrheit. Woher weiß aber Zubiri um diese Formen der Einheit, wenn er sie doch in seiner Zeit nicht vorfindet? Ist sie ihm aus einer Art platonischer *Anamnese* bekannt? Vermittelt er sie über die verschiedenen Arten ihrer Absenz in der konkreten Situation, die er kritisiert?

1.2. Die dualistische Wahrheitsvorstellung als Grund der Entfremdung

1.2.1. *Die Bedingungen der dualistischen Wahrheitsvorstellung*

Die Verwirrung in der Wissenschaft, die Desorientierung der Intellektuellen und ihre Unzufriedenheit sind nach Zubiri keine bloßen Zufälle; vielmehr ist das intellektuelle Leben diesen Verzerrungen «konstitutiv ausgesetzt». (NHD, 13) Mit dieser Aussage überschreitet der spanische Denker die bloß phänomenologische Beschreibung; er betritt den Bereich des Ontologischen, wenn er feststellt, das intellektuelle Leben intendiere den Besitz der Wahrheit. Die Wissenschaften arbeiten seiner Meinung nach mit einem dualistischen Wahrheits-

modell: sie streben danach, menschliches Denken mit immer mehr Dingen in Übereinstimmung zu bringen.

Damit dies möglich werde, müsse mit Hilfe der Methode zuallererst der Weg zu den Dingen freigelegt werden, denn häufig verdecke die Gegenwart des einen Dinges die Präsenz des anderen. Dabei komme der bewußt erarbeiteten Fragestellung, die ihrerseits von der geschichtlichen Situation des Fragestellers geprägt werde, größte Bedeutung zu. «In einer konkreten Situation skizziert der Mensch einen Entwurf, einen Modus, wie er sich den Dingen annähert und sie befragt; nur so geben die Dinge jene Antwort, in der sich dann Wahrheit als die Übereinstimmung mit ihnen ereignet.» (NHD, 16)

1.2.1.1. Positivismus, Pragmatismus und Historismus als verfehlte Realisationsformen der Bedingungen dualistischer Wahrheit

Nach Zubiri muß das hierarchielose Nebeneinander von Daten, das die erwähnte Verwirrung der Wissenschaft zur Folge hat, dem Positivismus angelastet werden. Dieser beschränkt sich bekanntlich auf das, was er als das Gegebene betrachtet und deutet demzufolge das Wesen der wissenschaftlichen Wahrheit als Übereinstimmung unseres Denkens mit eben diesem Gegebenen. Der Pragmatismus, dem Effizienz in der Beherrschung der Welt zum zentralen Wert werde, und für den die Suche nach der Wahrheit biologische Notwendigkeit im Dienste des Überlebens sei, könne als «natürliche Verlängerung» (NHD, 17) des Positivismus gelten. Der Historismus thematisiere die Dynamik der geschichtlichen Situationen und lasse die Wissenschaft nur von diesen her ihren Sinn bekommen, wobei keine einzige Epoche dazu legitimiert sei, ihr eigenes Wertsystem absolut zu setzen.

Wie wir gesehen haben, müssen wir uns, damit sich Wahrheit im dualistischen Sinne ereignen kann, an die Dinge erst heranmachen, und zwar müssen wir sie aus einer bestimmten wissenschaftsgeschichtlichen Situation heraus befragen. Genau diese fragende Annäherung an die Dinge wurde vom Positivismus, vom Pragmatismus und vom Historismus einseitig aufgefaßt. «Die Wahrheit ist Ausdruck dessen, was es in den Dingen gibt; und wenn diese als rein empirische Daten verstanden werden, dann gleitet man leicht in Richtung Positivismus aus. Man erobert die Wahrheit nur mit Hilfe einer Befragung der Wirklichkeit; faßt man aber diese Fragestellung auf als das notwendige menschliche Bedürfnis, um die Dinge erfolgreich zu manipulie-

ren, dann bewegt man sich gegen den Pragmatismus. Die Wahrheit steht immer in einer bestimmten Situation; betrachtet man diese als einen objektiven Zustand des Geistes, dann verfällt man dem Historismus.» (NHD, 18–19)

1.2.1.2. Positivismus, Pragmatismus und Historismus in ihrem Bezug zum Unbehagen der Intellektuellen

Wenn auch die drei erwähnten Tendenzen der neueren Philosophie als ausschließliche Wissenschaftstheorien bereits der Geschichte angehören, so haben sie nach Zubiri dennoch Spuren hinterlassen, die unsere heutige Situation mitbestimmen: das Fehlen einer hierarchischen Struktur in den Wissenschaften resultiert aus dem Positivismus, die durch einseitigen Technizismus kompensierte Orientierungslosigkeit steht mit dem Pragmatismus in Zusammenhang und die Absenz eines radikalen intellektuellen Lebens folgt aus dem Historismus. Wenn nach dem Positivismus die Aufgabe des Intellektuellen darin besteht, möglichst viele Tatsachen zu ordnen, wenn der Pragmatismus in der Wissenschaft eine Technik der Ideen sieht, wenn der Historismus schließlich die Forschung als Frucht eines bestimmten Zustandes, nämlich der europäischen Neugierde interpretiert, dann verfehlen alle drei nach Zubiri das Wesen der Wissenschaft und bringen höchstens «die drohende Gefahr ihrer Auflösung zum Ausdruck.» (NHD, 20)

1.3.1. *Die Bedeutung eines an der Einheit orientierten Wahrheitsmodells*

Welches ist der tiefere Grund dafür, daß die genannten drei Strömungen modernen Philosophierens in der Frage nach dem Wesen der Wissenschaft nicht weiter kommen? Sie gehen nach Zubiri von der falschen Voraussetzung aus, der Mensch sei der Dinge beraubt, er sei ihnen von allem Anfang an entfremdet und müsse sich erst auf den Weg machen, um sie zu erobern. Der Spanier möchte aber diese Supposition hinterfragt wissen und so stellt sich ihm das nicht mehr von einer Einzelwissenschaft, sondern nur von der Philosophie lösbare Problem, ob menschliche Intelligenz ihrem Wesen nach den Dingen fern sei oder nicht. Fest steht für ihn, daß das Denken nicht einfach mit dem Entgegennehmen von Eindrücken identifiziert werden darf. Sein Wesen besteht vielmehr darin, daß es das von ihm Bedachte aufteilt in «das Ding, das ist, und dasjenige, was es (Verf. das Ding) ist». (NHD, 20) Während die Sinne «Eindrücke *haben*, versteht das Den-

ken, daß sie *sind*» . (NHD, 21) Erst nach diesem Verstehen führt das Denken auch zur Bildung von Ideen. Wäre nicht die menschliche Intelligenz «konstitutiv bei den Dingen» (NHD, 21), so gäbe es überhaupt keine Eindrücke und auch keine Ideen. Das vergessen zu haben, an der ursprünglichen Einheit des Denkens und der Dinge vorbeigesehen zu haben, ist nach Zubiri das, wie wir gesehen haben, folgenreiche Versagen der drei Tendenzen modernen Philosophierens, ein Versagen, das man als *das große Vergessen* charakterisieren kann.

Nur, wenn man die genannte Einheit anerkennt, vermag man, das Wesen der Wissenschaft zu erfassen. Diese ist nach Zubiri ein «immer tieferes und extensiveres Eindringen in eine Welt von Gegenständen, in die wir wesentlich immer schon eingelassen sind . . . sie ist die Entfaltung einer von der Wahrheit besessenen Intelligenz». (NHD, 22) Die Einheit des Denkens und der Dinge allein wird die verschiedenen unsere intellektuelle Situation so sehr belastenden Entfremdungserscheinungen aufzuheben vermögen.

1.3.2. *Von der Aufgabe eines authentischen intellektuellen Lebens*

Es ist daher die dringende Aufgabe des Intellektuellen, die vom positivistischen, pragmatischen und historistischen Wissenschaftsbetrieb verdrängte und vergessene Einheit sichtbar zu machen und an die zerfahrene Situation zurückzuvermitteln. Um diese Situation aber wirklich zu begreifen, dürfen wir uns nicht nur auf die Gegenwart konzentrieren, wir müssen vielmehr auch ihre innere geschichtliche Entwicklung studieren. Zubiri beschreibt die Bewegung des europäischen Denkens als eine solche progressiver Vereinsamung des Menschen: dieser verlor im Laufe der Zeit die Welt, Gott und schließlich sich selber. Dem absolut einsamen Menschen des XX. Jahrhunderts bleibt bloß noch der «ontologische Ort, an dem die Realität der Welt, Gottes und seiner eigenen Existenz Platz finden konnte». (NHD, 31) Die Flucht, sei es in die Vergangenheit, in den Rausch effizienter Technologie oder in den Aktivismus sowie der Verzicht auf «letzte und radikale Haltungen» (NHD, 31), seien die großen Versuchungen des heutigen Menschen.

1.4. Die befreiende Funktion der philosophischen Frage nach Sein, Welt und Wahrheit

Nur, wenn er sich auf sich selber zurückbeuge und die auf der Leerstelle seiner Person auftauchenden Fragen nach Sein, Welt und

Wahrheit nicht verdränge, werde ihm Rettung zuteil. Nur so komme er zu einem echten theoretischen Leben, einem solchen nämlich, das dem Wesen seiner Intelligenz entspreche. Auch, wenn uns die Reflexion auf uns selber gelinge, – Zubiri weiß, daß dies nur mit Hilfe einer ungeheuren Anstrengung möglich ist, – werde die erwähnte Einsamkeit zwar bleiben; allerdings verliere sie ihren absoluten und radikalen Charakter und komme in einem gewissen Sinne – eben weil sie die philosophischen Fragen nach Sein, Welt und Wahrheit hervorbringe – zum Klingen. Sie werde zur «soledad sonora» (NHD, 31). Die Philosophie – jedoch nicht nur sie, sondern auch die in unserer Zeit so oft verschüttete Anerkennung der religiösen Dimension – werde zur heilenden Kraft in der so kranken und zerfahrenen geistigen Situation. Natürlich dürfe die Philosophie im jetzigen Zusammenhang nicht als etablierte akademische Disziplin verstanden werden. «Sie ist vielmehr in einem jeden Menschen das, was er durch persönliche Anstrengung erst machen muß.» (NHD, 27) Zubiri sieht in ihr einen konkreten, aus langer Tradition schöpfenden und von einer konkreten Situation her zu vollziehenden Prozeß.

Wenn die Philosophie als ein transzendierendes Wissen sich mit der Thematik des Seins, der Welt und der Wahrheit beschäftige, dann müsse sie sich auch den Problemen, die mit der Geschichtlichkeit, mit der Technik und mit der Komplexität des modernen Lebens zusammenhängen, zuwenden; es werde jedoch eine besondere Behutsamkeit nötig sein, damit sie ob dieser Probleme nicht die ihr eigene Thematik außer Acht lasse. Das Bewußtsein, von den Dingen je schon getragen zu werden, die Anerkennung der Priorität der Einheit vor der Vielfalt ermögliche die Überwindung der unsere Situation sosehr belastenden Entfremdung.

1.5. Bemerkungen zum dialektisch-vermittelnden Vorgehen Zubiris

Zubiris Zeitdiagnose weist eine dialektische Struktur auf. Man kann sagen, daß er – gleichsam in vertikaler Richtung – von den Oberflächensymptomen (vgl. seine phänomenologische Beschreibung der Konfusion, der Desorientierung und der Unzufriedenheit) in tiefere Zusammenhänge vorstößt. Er bringt nämlich die genannten Zeitkrankheiten in Zusammenhang mit den geistigen Strömungen des Positivismus, Pragmatismus, Historismus, deren Voraussetzung – das dualistische Wahrheitsmodell – er freilegt. Seine Denkbewegung in der Vertikalen ist ein Weg von der Vielheit zur Einheit, wobei er die

Vielheit als solche nicht einfach verurteilt, sondern nur insofern, als sie nicht mehr auf die Einheit bezogen bleibt.

Wir können aber sein Vorgehen auch in horizontaler Perspektive betrachten. In diesem Fall beobachten wir in seinem Diskurs folgende Gegensatzpaare: dem konfusen Nebeneinander einzelner wissenschaftlicher Disziplinen steht ein innerlich strukturiertes System der Wissenschaften gegenüber, das weltlose Chaos wird durch eine Welt, verstanden als systematische Einheit von Entwürfen, kontrastiert, und der Unzufriedenheit ob des immensen Angebotes von z. T. miteinander rivalisierenden Wahrheiten wird eine Zufriedenheit gegenübergestellt, die von der Geborgenheit eines Lebens in Wahrheit getragen wird. Die *absolute* steht der *sonoren* Einsamkeit gegenüber, in der philosophische Fragen wiederum möglich werden und die den Blick auf Einheit freigibt, um so zum Ansatz der Überwindung der Entfremdung zu werden. Der intellektuellen, auf das dualistische Wahrheitsmodell zurückgehenden Entfremdung tritt eine intellektuelle, im Modell der Einheit zum Ausdruck kommende Verwurzelung gegenüber, und die bloß angedeutete existentielle Entfremdung kann durch die Anerkennung der religiösen Dimension (Religatio) aufgehoben werden.

Der bei der Diagnose unserer geistigen Situation zum Einsatz gebrachte Maßstab der Einheit wird nicht einfach direkt in seiner Letztheit gesetzt, sondern über verschiedene Stufen vermittelt: die erwähnte Verwirrung in der Wissenschaft wird zunächst (Schritt 1) mit einem verhältnismäßig einheitlichen Phänomen, dem Positivismus, in Verbindung gebracht. Erst über die Frage nach der Möglichkeitsbedingung dieser Geistesströmung stößt dann der Autor auf das dualistische Modell von Wahrheit (Schritt 2), wobei der Positivismus als eine verfehlte Realisierung der Voraussetzungen dieses Modells gezeigt wird (Ergänzung von Schritt 2). Danach wird gezeigt, daß das dualistische Modell der Wahrheit nur als Folge der ursprünglichen Einheit von Denken und Sein nicht zur Entfremdung führt (Schritt 3). Schließlich wird das in den vorausgehenden Gedankengängen Dargestellte auch noch aus der gesamten Entwicklung des europäischen Denkens heraus – sie wird als progressive Vereinsamung gedeutet – verständlich gemacht und vermittelt (Schritt 4).

Es wäre ein Leichtes, zu zeigen, daß auch die andern Krankheitssymptome unserer Zeit, die Orientierungslosigkeit und die sich daraus ergebende Unzufriedenheit ähnlich schrittweise vermittelt werden.

Dieses *Mediatisieren* zeigt, daß Zubiri den Maßstab der Einheit nicht einfach von außen her an die Dinge heranträgt – das wäre dogmatisches Setzen –, es macht aber auch deutlich, daß der jeweils nächstfolgende Schritt immer schon, wenn auch in einem dunklen Vorwissen[3] enthalten sein mußte, wobei aber das explizite Wissen und das Vorwissen gleichsam nahtlos ineinander übergehen. Insofern Zubiri die Ahnung als *Vorwissen* ernst nimmt, ist er setzend-positional, und insofern, als er seine Annahme in einem expliziten Wissen auszuweisen vermag, ist er bloß *relativ* positional.

1.6. Der Weg über die ambivalente Vielheit zur Einheit

Wie wir gesehen haben, betrachtet Zubiri seine Zeit kritisch. Er vermißt in ihr ein echtes intellektuelles Leben, warnt aber doch vor einem «allzu leichten Pessimismus» und betont, daß die Suche nach der verlorenen Authenzität des intellektuellen Lebens von unserer Situation auszugehen habe. Dennoch hebt der spanische Denker folgenden Sachverhalt zuwenig hervor: Philosophie ist als Zeitkritik auch Gegenbewegung zu der Zeit, die sie in Frage stellt; sie vermittelt sich aber gerade deswegen über die kritisierte Zeit und verdankt sich so indirekt derselben. Vieles an der diagnostizierten Situation ist zwar entfremdet und damit negativ, aber nicht alles. Die Einheit kann nur über das Positive in der Vielheit angegangen werden, und das Negative in ihr zeigt sich als solches nur im Horizont einer im Vorwissen antizipierten positiven Einheit. Die beiden geistigen Anstrengungen – auf der einen Seite das Sichten des Positiven in der Vielheit und auf der anderen das Vorlaufen auf die Einheit hin – gehören zusammen, was konkreter formuliert nichts anderes heißt als: die Wissenschaft kann auf die vorwissenschaftliche Lebenspraxis und auf philosophische Reflexion ebenso wenig verzichten wie diese letztere auf Wissenschaft und Lebenspraxis.

2. *Interpretierende Darstellung von Habermas' «Erkenntnis und Interesse»*

In seiner Frankfurter-Antrittsvorlesung legt Habermas ebenfalls, wenn auch nicht so direkt wie Zubiri, eine Kritik seiner Zeit vor[4]. Er

[3] Vgl. dazu E. Coreth, Metaphysik, Innsbruck 1964², S. 96ff.

[4] Die in der Antrittsvorlesung von Frankfurt vorgetragenen Gedanken hat

sieht sich in der Nachfolge von Horkheimer, der sich in seinem Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie*[5] vom unkritischen Theoriebegriff der Antike und der Phänomenologie[6] distanzierte.

2.1.1. *Der Objektivismus des antiken «Theoria-Verständnisses» und seine ambivalente Wirkung*

Zu Unrecht nahm der antike Mensch nach Habermas an, er könne jenseits sämtlicher Interessen *rein theoretisch* den Kosmos betrachten, während es doch dem kritischen Analytiker dieses Theorieverständnisses nicht entgehen könne, daß durch die scheinbar interesselose Kosmosbetrachtung bestimmte Faktoren, die früher als Götter verehrt worden waren, unbemerkt zu Kräften der Seele verinnerlicht wurden. «Die Philosophie hat sie domestiziert und als verinnerlichte Dämonen in den Bezirk der Seele gebannt.» (HTW, 153) Die antike *Theoria* sei also vom Interesse an Emanzipation geleitet worden. Das vom Glauben an die mythischen Kräfte befreite Bewußtsein habe dann auf einer neuen Ebene seinen Halt gefunden: es habe sich an die Einheitsvorstellung des Kosmos und an diejenige des unwandelbaren Seins gehalten. Objektivistisch könne es insofern genannt werden, als ihm der Zusammenhang zwischen der kosmologischen und der ontologischen Erkenntnis einerseits und der Befreiung vom Mythos nicht bewußt geworden sei. Allerdings sei dieses Nicht-Bewußt-werden auch von Vorteil gewesen, denn «der Schein reiner Theorie schützte vor dem Rückfall auf eine überwundene Stufe». (HTW, 154)

Die antike *Theoria* resultiere also zunächst aus einem Emanzipationsprozeß, sie habe sich dann aber in ihrem Objektivismus verselb-

---

Habermas 1968 in seinem Buch *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., neu aufgenommen und weiterentwickelt, weswegen wir im folgenden auch auf dieses Werk zurückgreifen werden. Im Vorwort zu diesem wichtigen Buch heißt es: «Die systematischen Gesichtspunkte, die sie (die Darstellung von Erkenntnis und Interesse Verf.) leiten, habe ich zuerst in meiner Frankfurter Antrittsvorlesung ... exponiert.» (Erkenntnis und Interesse, a.a.O., S. 9–10)

[5] Er wurde ursprünglich in der Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang 6, Heft 2, Paris 1937, S. 245ff. publiziert und später in den Sammelband *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt a. M. 1970, S. 12–64 aufgenommen.

[6] Vgl. dazu E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana, Bd. VI, herausgegeben von W. Biemel unter der Leitung von H. L. van Breda, Haag 1962², S. 1–17.

ständigt und damit auch der Befreiungspraxis entfremdet, wobei diese Entfremdung nach Habermas insofern ein Negativum ist, als sie eine Abspaltung beinhaltet, und ein Positivum insofern, als sie die Menschen vor der Regression auf eine überwundene Stufe bewahre. Seinen eigenen Ansatz, von dem aus auch er zeitkritisch zu werden vermag, führt er, transzendental-logische Fragestellung, Soziologie und Psychoanalyse zum Einsatz bringend, auf die positiven Potenzen des antiken *Theoria*-Begriffes zurück, während er die von ihm abgelehnten zeitgenössischen Strömungen der Wissenschaftstheorie, des Positivismus und der Phänomenologie mit dem Negativum jenes Begriffes verbindet.

2.1.2. *Zur Kritik an Husserls transzendental-kritischem Objektivismus*

Husserl wirft der sich positivistisch verstehenden Wissenschaft vor, gerade die Fragen auszuschließen, «die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins»[7]. Der Positivismus vergesse eben, daß die objektive Welt der Tatsachen nicht in sich selber ruhe, sondern transzendental im Bereich des Vorwissenschaftlichen gründe. Er übergehe die primäre Lebenswelt und das sinnstiftende Subjekt. Wie aber kann dieses Ungenügen überwunden werden? Nach Husserl nur dadurch, daß man zur reinen Theorie zurückkehrt, die nur dann, wenn sie konsequent durchgeführt wird, auch für die Lebenspraxis relevant werden kann. Eine unsaubere Trennung von Erkenntnis und Interesse führt nach Husserl zum verheerenden Unterbruch einer lebendigen Verbindung zwischen Theorie und Lebenspraxis. Nur eine von sämtlichen Lebensinteressen gereinigte Theorie vermöge unserer Zeit das Element «handlungsorientierende Bildung» (HTW, 151) zurückzugeben, eine neue Praxis, ja sogar ein neues Menschentum zu begründen.

Nach Habermas ist zwar die Beschwörung der therapeutischen Kraft phänomenologischer Analysen von Seiten Husserls verständlich, aber im Rahmen der Phänomenologie nicht begründbar. Husserl sei der Illusion verfallen, die Phänomenologie selber stehe, da sie die Verbindung der Wissenschaft mit den Lebensinteressen durchschaut

---

[7] Husserliana, Bd. VI, S. 4.

habe, jenseits dieser Interessen. Die antike Theorie sei tatsächlich als naiv-realistische und mimetische Betrachtung des Kosmos in den praktischen Lebensvollzug übergegangen; dieser Übergang in die Praxis aber könne heute von der Theorie deswegen nicht mehr erwartet werden, weil die Erkenntnis des Kosmologischen nicht mehr realistisch begriffen werde, sondern in einem transzendental-logischen Sinn. Zudem habe Husserl in seinem Rückgriff auf die antike *Theoria* deren emanzipatorische Genese übersehen. Die Verwurzelung der Wissenschaft in der Lebenswelt betont zu haben, sei eine anerkennenswerte Leistung Husserls, den *Theoria*-Begriff der Griechen unvermittelt in unsere Zeit übertragen und den inneren Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse nicht genügend beachtet zu haben, sei jedoch ein folgenschwerer Fehler innerhalb der phänomenologischen Theorie-Reflexion.

2.1.3. *Zur Kritik am unkritischen Objektivismus der positivistischen Wissenschaftstheorie*

Im Vergleich zu den Überlegungen der Phänomenologie fehlte denjenigen des Positivismus die transzendentallogische Perspektive. Habermas sieht einen solchen *naiven* Denkduktus in einem direkten Zusammenhang mit den Anfängen des Philosophierens überhaupt: man habe schon damals die theoretische, interessenfreie Einstellung betont und versucht, das Weltall in «seiner gesetzmäßigen Ordnung so (zu Verf.) beschreiben, wie es ist.» (HTW, 148) Nicht nur die empirisch-analytischen Wissenschaften seien dieser Naivität verfallen, sondern auch die historisch-hermeneutischen. Der Historismus sei durch seine Hypostasierung tradierter Sinngehalte zum Positivismus der Geisteswissenschaften geworden. Beide Wissenschaftstypen seien dem Objektivismus verfallen. Aber auch die Sozialwissenschaften hätten aufgrund ihrer These von der Werturteilsfreiheit für eine rein theoretische Haltung optiert und so den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse mißachtet. Ihre Unterscheidungen supponierten letztlich die Gegenüberstellung von Sein und Sollen, die nur auf dem Boden des «emphatischen Begriff(es Verf.) des Seienden, auf das einst Theorie ausschließlich gerichtet war» (HTW, 150) ermöglicht worden sei.

Auch der Pragmatismus sei auf das antike, den Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis verschleiernde Theorieideal zurück-

gegangen und habe diesen Rekurs damit gerechtfertigt, daß in der klassischen Philosophie das Methodische der theoretischen Einstellung sowie die vom Erkennenden unabhängigen Strukturen der Welt betont worden seien. Die Phänomenologie, der Positivismus und der Pragmatismus beriefen sich zu unrecht auf den klassischen *Theoria*-Begriff. In diesem Rekurs verfalle allerdings die Phänomenologie einer noch größeren Inkonsequenz, weil sie aufgrund ihrer transzendentallogischen Fragestellung noch weniger berechtigt sei, sich auf das Niveau des klassischen *Theoria*-Verständnisses zu stellen als die beiden andern Schulen (Pragmatismus und Positivismus), die immerhin die norminalistische Kritik am klassischen Begriff des Seienden in ihre Reflexion aufgenommen hätten.

2.2. Habermas und sein Versuch, den Objektivismus zu überwinden

Man kann im Anschluß an Hegels komplexes Verständnis[8] von Aufhebung das Verhältnis Habermas' zum antiken *Theoria*-Begriff zu verstehen suchen. Nach Habermas bleibt die «Philosophie ihrer großen Tradition treu, indem sie ihr entsagt.» (HTW, 167) Für ihn wird der *Theoria*-Begriff der Griechen zum Anlaß (aufheben im Sinne von conservare), die von diesem selbst verdrängte Einsicht in den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse der Vergessenheit zu entreißen. Mit Hilfe soziologischer und psychoanalytischer Kategorien gelingt es ihm, den Verdrängungsmechanismus zu durchschauen, der bereits in der Antike zu einem objektivistischen *Theoria*-Verständnis geführt hat, um selber diesem Objektivismus zu entgehen (aufheben im Sinne von negare).

Innerhalb des Gedankenganges von Habermas wird die Einheit von Erkenntnis und Interesse zum Maßstab für die Kritik an der positivistischen Wissenschaftstheorie und, da letztere die heutige intellektuelle Situation wesentlich bestimmt, auch an dieser Situation selbst. Die Einheit von Erkenntnis und Interesse wird aber wie bei Zubiri nicht einfach dogmatisch gesetzt, sondern thematisch und historisch vermittelt.

---

[8] Vgl. dazu bei H. Glockner, Hegel-Lexikon, Stuttgart 1957 (2. verbesserte Auflage) den Begriff «aufheben» (S. 150). Das Hegel-Lexikon figuriert als Band 23 und 24 der von H. Glockner herausgegebenen Werke Hegels.

2.3. Habermas und sein Vorschlag einer kritischen Wissenschaftstheorie

Aufgabe einer nicht-positivistischen Wissenschaftstheorie – sie kann als *kritische* bezeichnet werden – ist der Nachweis der verschiedenen Arten von Interessen, welche die einzelnen Wissenschaftsgruppen ermöglichen. So steht hinter den erfahrungswissenschaftlichen Theorien ein technisches Interesse; sie wollen erfolgskontrolliertes Handeln sicherstellen und erweitern. Das ist ihr «Erkenntnisinteresse an der technischen Verfügung über vergegenständlichte Prozesse». (HTW, 157) Die historisch-hermeneutischen Wissenschaften werden von einem praktischen Interesse geleitet, insofern nämlich, als sie sich um die «Erhaltung und . . . Erweiterung der Intersubjektivität möglicher handlungsorientierter Verständigung» (HTW, 158) bemühen. Den Handlungswissenschaften, Ökonomie, Soziologie und Politik, geht es um die Befreiung des Subjekts von den hypostasierten Gewalten, ihr Interesse hat also emanzipatorischen Charakter.

2.4. Die fundamentalen Interessen als Ermöglichung von Erkenntnis überhaupt

Nicht nur auf der Ebene wissenschaftlicher Forschungsprozesse, sondern auch auf dem Niveau vorwissenschaftlicher Erkenntnis erweist sich die Trennung von Erkenntnis und Interesse als inadäquat, wie die Psychoanalyse für den individuellen, die Ideologiekritik und die Wissenssoziologie für den kollektiven Bereich gezeigt haben. Leider aber sind diese drei soeben erwähnten Disziplinen bei der Erforschung partikulärer, erkenntnishemmender Interessen stehengeblieben, ohne zu den fundamentalen Interessen technischer, praktischer und emanzipatorischer Natur vorzustoßen, welche als Möglichkeitsbedingungen von Realitätserkenntnis überhaupt angesehen werden können. So kam es denn nach Habermas auch dazu, daß sie die tiefsten Beweggründe ihres eigenen Tuns nicht mehr gesehen haben, und so dem objektivistischen Schein verfielen. Nicht eine Synthesis der Erkenntnis bringt nämlich Subjekt und Objekt zusammen, sondern die fundamentalen Interessen des Menschen.

Um Wirklichkeit abbilden und beschreiben zu können, muß der Mensch von ganz bestimmten Standarts ausgehen. Diese müssen ausgewählt werden und haben der metalogischen Notwendigkeit von Interessen zu entsprechen. Diese letzteren kann man nicht einfach

festlegen und abbilden, man muß sie *treffen*, sich, will man sich nicht in ihr bloßes Abbild entfremden, mit ihnen identifizieren.

2.5. Totale Vernunft als Ort der Einheit von Erkenntnis und Interesse

Die Verbindung von Subjekt und Objekt über die Interessen kann durch Selbstreflexion zwar eingeholt, nicht aber aufgehoben werden. Subjekt dieser Reflexion ist die *totale Vernunft*, die im Sinne des deutschen Idealismus nicht nur Bewußtsein umfaßt, sondern «Wille zum Bewußtsein» (HTW, 163). Nach der griechischen, der positivistischen und der phänomenologischen Verengung des Erkenntnisbegriffes thematisiert die Selbstreflexion erstmals den grundlegenden Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Interesse an Befreiung. Dabei kann der Maßstab der Selbstreflexion, nämlich das Interesse an Mündigkeit *apriori* (HTW, 163) eingesehen werden. «Mündigkeit ist die einzige Idee, deren wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind.» (HTW, 163)

Man kann im Zusammenhang mit dem hier dargelegten Begriff der Selbstreflexion eine nur schwer durchschaubare Verknotung von Einheitsvorstellungen feststellen: einerseits verknüpft das Interesse Subjekt und Objekt; wir haben also eine Einheit, wenn auch nicht eine ursprüngliche, da von Verknüpfung die Rede ist, anderseits vollzieht sich in der Selbstreflexion eine Deckung von Erkenntnis und Interesse an Mündigkeit. Wenn also Erkenntnis und Interesse an Mündigkeit eins sind und das Interesse Subjekt und Objekt immer schon verknüpft, dann kann man auch sagen, daß die totale Vernunft (Wille und Bewußtsein), das ganzheitliche Subjekt, je schon eine Einheit mit dem Objekt bildet.

Von dieser Einheit wird in dem hier beigezogenen Text allerdings nichts Ausführlicheres gesagt, genausowenig wie Zubiri in seiner Abschiedsvorlesung über die «Einheit zwischen dem Denken und den Dingen» (NHD, 22) nähere Aussagen macht.

3. *Vergleichende Bemerkungen zu Zubiri und Habermas*

3.1. Die relative Positionalität ihrer nicht mehr weiter zu vermittelnden Standpunkte

Beide Autoren stellen nach vorsichtiger Vermittlung eine letzte Einheit fest, Zubiri zwischen dem Denken und den Dingen und

Habermas zwischen der Erkenntnis und dem Interesse an Mündigkeit, respektive zwischen Subjekt und Objekt. Für beide ist die von ihnen festgestellte Einheit von zentraler Bedeutung, denn sie bildet den Maßstab ihrer Zeitkritik. Dem Konstatieren dieses Maßstabes kann ein positionaler Einschlag nicht abgesprochen werden, und man wird an Erich Rothackers Gedanken zur Fruchtbarkeit dogmatischer Denkformen erinnert[9], denn tatsächlich wird ja bei den zwei Philosophen ein dogmatisches Moment (ihre Feststellung einer letzten Einheit) in ihren zeitkritischen Analysen fruchtbar.

Sind aber die soeben angeführten Einheitsvorstellungen nicht zu abstrakt, als daß sie als Kriterien bei der Beurteilung einer konkreten Zeit wirksam werden könnten? Diese Frage muß nur dann nicht verneint werden, wenn der abstrakt-formale Maßstab der Kritik tatsächlich mit dem konkreten Bereich des zu Kritisierenden verbunden werden kann. In diesem Fall muß ein Ansatz als umso wertvoller beurteilt werden, je mehr einzelne Phänomene von ihm her begriffen werden können. Wenn er, wie das bei Zubiri und Habermas der Fall ist, einen positionalen Einschlag hat, dann wird das Maß an Dogmatismus umso größer, je mehr einzelne Phänomene im Lichte dieses Ansatzes gesehen werden. Die Überlegungen von Zubiri, die sich auf den intellektuellen Aspekt seiner Zeit beschränken, weisen daher einen geringeren Positionalitätsindex auf als diejenigen von Habermas, der von seinem Ansatz her nicht nur den intellektuellen, sondern auch den politischen Aspekt seiner Zeit zu kritisieren versucht.

3.2. Die philosophische Kritik einer einzelnen Epoche steht im Horizont einer Diagnose der gesamten Denkgeschichte

Philosophische Reflexion ist allermeist ein kritischer Dialog mit der Philosophiegeschichte, und so wird sie, auch im Falle philosophischer Zeitkritik, zur kritischen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit. Daß dem so ist, haben die Referate beider hier herangezogener Autoren deutlich gezeigt, denken wir etwa an ihre Kritik der antiken

---

[9] Vgl. E. Rothacker, Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus. in: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1954, Nr. 6, S. 243ff. Zu beachten sind insbesondere die Ausführungen S. 259ff. zum Thema «Die Unentbehrlichkeit des dogmatischen Denkens».

Philosophie und wichtiger Denkströmungen der neueren und neuesten Zeit. Kritik an der Gegenwart muß notwendigerweise zur Kritik jener Tendenzen aus der Vergangenheit führen, auf die das an der Gegenwart zu Verwerfende zurückgeführt wird.

3.3. Von der Legitimation des zeitkritischen Anspruches der Philosophie

Oben wurde bereits darauf hingewiesen, daß der Rekurs auf eine letzte Einheit zum Maßstab und damit auch zur Legitimierung der zeitkritischen Bemerkungen von Zubiri und Habermas geworden ist, wobei dieser Rekurs von beiden Autoren über verschiedene Stufen von Vielheiten vermittelt wurde. Beide setzen mit dieser Vermittlung bei der eigenen Situation an, die sie zwar kritisieren, aber dennoch zum Ausgangspunkt ihrer Kritik machen und somit gar nicht total verneinen. Obwohl Zubiris Verhältnis zur eigenen Zeit als positiver und ungetrübter bezeichnet werden kann als jenes von Habermas, darf man doch für beide feststellen, daß für sie die gründliche Kenntnis der eigenen Zeit unabdingbare Voraussetzung für ihre zeitdiagnostischen Überlegungen wird. Heute, so heißt es bei Habermas, habe jegliche Diskussion über Bedingungen möglicher Erkenntnis «an dem von der analytischen Wissenschaftstheorie erarbeiteten Stand anzuknüpfen»[10]. Zubiri betont, daß es die allererste Aufgabe des Intellektuellen sei, «seine eigene ... Situation» (NHD, 11) als faktische Realität anzunehmen und sich mit den von ihr gestellten Problemen auseinanderzusetzen.

3.4. Gemeinsames und Verschiedenes bei Zubiri und Habermas

Trotz den bis anhin in den Vordergrund gestellten Gemeinsamkeiten beider Autoren – sie stoßen über verschiedene von der europäischen Denkgeschichte offerierte Ansätze zur Idee der letzten Einheit vor, die bei beiden allerdings inhaltlich verschieden gedeutet wird, und kritisieren dieselben für die philosophische Situation unseres Jahrhunderts bedeutsamen Strömungen des Positivismus, des Historismus, des Pragmatismus – gibt es verschiedene Unterschiede zwischen ihnen. Was das Inhaltliche der letzten Einheit betrifft, so interpretiert sie Zubiri als Einheit von Denken und Sein, weswegen er «vom konstitutiven Eingelassen-Sein der Intelligenz in die Dinge»

[10] Vgl. Erkenntnis und Interesse, a.a.O. S. 13.

spricht (NHD, 21). Bei Habermas ist es das Interesse an Mündigkeit, welches die Verknüpfung von Subjekt und Objekt (offenbar schon vor der Aktualisierung der Erkenntnis) garantiert (HTW, 163).

Neben dem Gedanken der Einheit wird bei den hier beigezogenen Denkern das Thema der Selbstreflexion relevant. Zubiri spricht vom «Eintreten des Menschen in sich selber» (NHD, 25), von einem «Sich-auf-sich-selber-Zurückbeugen» (NHD, 31), und Habermas verweist im Anschluß auf den deutschen Idealismus auf die Erkenntnis und Interesse an Mündigkeit in sich vereinigende «Kraft der Selbstreflexion» (HTW, 164).

Die Momente *Einheit* und *Selbstreflexion* werden allerdings in beiden Fällen verschieden aufgefaßt: Habermas unterscheidet die Einheit von Subjekt und Objekt von der Einheit von Erkenntnis und Interesse, wobei es sich bei dieser Differenzierung nicht eigentlich um zwei verschiedene Typen von Einheit handelt, sondern vielmehr um eine Nuancierung der Einheitsvorstellung. Diese charakterisiert sich eindeutig durch den Primat des Subjektes, welches die Einheit durch das in ihm immer schon vorhandene Interesse überhaupt erst konstituiert. Zubiri hingegen deutet die Einheit als eine solche zwischen dem Denken und den Dingen, wobei er aber den Dingen, welche die menschliche Intelligenz je schon tragen, den Primat zuschreibt. Die Funktion der Selbstreflexion ist bei ihm nicht die Stiftung von Einheit, sondern nur die Aufdeckung der ursprünglichen Einheit zwischen dem Denken und den Dingen, die in der verworrenen intellektuellen Situation von heute aus dem Blickfeld geraten ist.

Formal-methodisch gleichen sich beide Entwürfe in ihrem vermittelnd-dialektischen Regreß auf Einheit mit Hilfe des anstrengenden Prozesses der Selbstreflexion. Inhaltlich gehen sie von einer vorläufigen Bejahung des Positiven der zu kritisierenden Situation aus und distanzieren sich vom Negativum derselben. Die Wurzel des Übels lokalisieren sie in einem verfehlten, dualistischen Wahrheitsbegriff. Zubiri stellt die Kritik an der dualistischen Wahrheitsauffassung ins Zentrum seiner Ausführungen, während Habermas die Kritik an diesem Modell in der hier behandelten Vorlesung nicht thematisiert, wohl aber in seinem Buch *Erkenntnis und Interesse*, dem die Gedanken der Frankfurter-Antrittsvorlesung zugrundeliegen. Er wirft im genannten Werk dem Positivismus vor, die synthetische Leistung des Subjektes vergessen zu haben und so in eine vor-kantisch-naive Stufe zurückgefallen zu sein, einer Stufe, der die «Abbildtheorie

der Wahrheit» entspreche, «derzufolge die umkehrbar eindeutige Zuordnung von Aussagen und Sachverhalten als Isomorphie aufgefaßt werden muß»[11].

Die Entwürfe der beiden Autoren sind in erstaunlich vielen Punkten identisch, sie divergieren lediglich bezüglich jener Aussagen, die positional-metaphysischen Charakter haben. Zubiri supponiert, auf eine vereinfachende Formel gebracht, den Primat der Dinge, Habermas denjenigen des Subjektes. So nähert sich also der erste, auch wenn er sich durch die Annahme einer primären Einheit zwischen dem Denken und den Dingen um eine Überwindung der Alternative *Realismus-Idealismus* bemüht, dem realistischen Weltinterpretationsmodell mehr als der zweite, dessen Ansatz in den Bereich des Idealismus gehört.

3.5. Von der Bedeutung kritikermöglichender Orientierungspunkte

Da es uns im Vergleich zwischen Zubiri und Habermas vor allem um die Herausarbeitung der Möglichkeitsbedingungen von philosophischer Zeitkritik überhaupt geht, wollen wir die Erörterung über die inhaltlichen Differenzen der beiden abbrechen, um uns auf die Bedeutung des die Kritik bestimmenden festen Orientierungspunktes zu konzentrieren. Dieser wird, wie wir angedeutet haben, nur dann als Kritik ermöglichender Maßstab wirksam, wenn er nicht unvermittelt an die zu diagnostizierende Zeit herangetragen, sondern auf der einen Seite in sie hinein und auf der andern aus ihr heraus vermittelt wird. Die Gefahr einer unfruchtbaren, dogmatischen Kritik ist dann gegeben, wenn das Kriterium mit der zu kritisierenden Größe nicht genügend eng verbunden ist, oder wenn das Kriterium allzu konkret gefasst wird. Im ersten Fall wird der als Kriterium fungierende Orientierungspunkt zur Utopie, die einer Botschaft zu vergleichen ist, deren Inhalt von ihrem Adressaten nicht verstanden werden kann. Im zweiten Fall wird ein ganz bestimmter Teilbereich – etwa ein bestimmtes Gesetz oder eine bestimmte Wirtschaftsordnung – mit dem Ganzen verwechselt und wir haben es mit einer reaktionären, latente Möglichkeiten des Neuen übersehenden Kritik zu tun.

Daß die beiden hier beigezogenen Zeitdiagnosen gerade wegen ihrer profunden Zeitkenntnis und wegen ihres vorsichtig-vermittelnden Vorgehens weder utopisch noch reaktionär ausgefallen sind, dürfte das bisher Dargelegte genügend deutlich gezeigt haben. Ob-

[11] Ebd. S. 90/91.

wohl es ihnen gelungen ist, viele Phänomene der von ihnen kritisierten Zeit ins Gericht zu nehmen, kann man ihre Kritik keineswegs konkretistisch heißen, sie bleibt lediglich richtungweisend.

3.6. Die Funktion spezifisch philosophischer Zeitkritik

Wird aber eine solche Kritik nicht doch allzu unverbindlich, ist sie für den Praktiker überhaupt relevant, wird sie nicht zum bloßen Gedankenspiel? Die Art der Antwort auf diese Fragen hängt damit zusammen, welche Funktion man der Philosophie und damit auch philosophischer Zeitkritik zuschreibt. Zeitkritik von der Art, wie sie hier dargestellt wurde, wäre nur dann für Politiker, Wissenschafter, Erzieher etc. bloße Gedankenspielerei, wenn sie die für sie so bedeutsame Orientierung an der Einheit nicht durch konkrete Überlegungen aus dem Bereich geschichtlicher Vielheit ergänzte. Sie würde aber zur bloßen Addition einzelner Kritikmotive, wenn sie sich nicht der Mühe unterzöge, die einzelnen an der Vielheit inspirierten kritischen Einwände auf eine höhere Einheit hin zu vermitteln, eine Einheit, die mehr ist als die Summe einzelner Themen, eine Einheit mit eigener Gestalt und neuer Struktur.

Eine solche Einheit aber wird in ihrer inhaltlichen Bestimmung nur optativ erreicht und hat totalen Charakter. Das Positional-Optative spielt bei ihrer Findung deswegen eine Rolle, weil es dem Menschen bisher nicht gelungen ist, Totalität auf dem induktiv-vermittelnden Wege einzuholen und es ist deswegen berechtigt, weil dem Menschen ohne Ausrichtung auf Totalität Orientierungslosigkeit drohen würde. Claus von Bormann hat daher recht, wenn er schreibt: «Der Weg der Kritik (wird Verf.) uns weiterführen: immer größere Einheiten des Denkens setzen sich einander entgegen, von subjektiven Gefühlen über verbreitete Überzeugungen bis hin zu wissenschaftlich plausiblen Meinungen und streiten miteinander um ihr Recht und bestehen auf Evidenz. Wie wir in diesem Prozeß immer wieder Übereinstimmung im einzelnen finden, so ist es unausweichbar, im ganzen Wahrheit anzunehmen, die allen einzelnen kritischen Schritten zugrunde liegt und sie trägt[12].» Über die als feste Orientierungspunkte fungierenden letzten Einsichten kann nicht mehr wissenschaftlich verhandelt wer-

---

[12] Vgl. dazu Bormanns Aufsatz *Kritik* in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, herausgegeben von H. Krings u. a., München 1973, Bd. II, S. 821.

den, man kann sie höchstens daraufhin testen, ob sie sich in eine konkrete Situation hinein fruchtbar, d. h. in unserem Falle echte Kritik bringend, vermitteln lassen. Dazu scheint uns sowohl der realistische Orientierungspunkt von Zubiri wie auch der idealistisch ausgerichtete von Habermas fähig zu sein. Der beste Beweis dafür ist der von beiden Denkern trotz verschiedenartiger letzter Standpunkte gefundene Konsens in wichtigen konkreten Punkten ihrer Zeitkritik.

Die beiden Autoren gleichen zwei Therapeuten, die von verschiedenen psycho-analytischen Modellen her einem Kranken ungefähr dieselbe Diagnose stellen. Die Tatsache der Theorienpluralität darf aber nicht als Beweis für die Nutzlosigkeit von Theorie überhaupt gewertet werden, denn ohne eine bestimmte Theorie wäre eine differenziertere Diagnose völlig unmöglich.

Der Entscheid, welches der beiden dargestellten Modelle besser ist, fällt nicht leicht. Der Habermas'sche idealistisch orientierte Entwurf ist insofern wirkungsvoller, als er auch bestimmte Humanwissenschaften in seine Kritik einbezieht, die bei Zubiri nicht zur Sprache kommen, wie die Ideologiekritik, die Wissenssoziologie, die Psychoanalyse etc. Er ist aber insofern mangelhaft, als er die religiöse Dimension des Menschen nicht – wenigstens nicht explizit – reflektiert. Zubiri thematisiert aber diese Perspektive des Menschseins ausdrücklich, weswegen sein realistisches Modell in dieser Hinsicht wertvoller ist. Beide Ansätze haben also ihre starken und ihre schwachen Seiten; so ist es sicherlich eine folgenschwere Unterlassung – gerade in einer kleingewordenen und durch Aggression bedrohten Welt – die Thematik der Humanwissenschaften auszusparen, es ist aber ein ebenso schwerwiegender Mangel – gerade in einer Zeit technologischer Hybris –, das menschliche Verwiesensein auf ein Absolutes zu verschweigen.

3.7. Die Möglichkeit eines zeitkritisch engagierten relativen Skeptizismus

Es geht uns aber hier nicht darum, Vor- und Nachteile für die eine oder andere Position gegeneinander auszuspielen, sondern um die Feststellung der Tatsache, daß ein in der Option wirksam gewordener Orientierungspunkt Akzente setzt, d. h., daß er in selektiver Funktion dazu verhilft, bestimmte Wirklichkeiten besser als andere zu erklären, einzuordnen oder überhaupt bloß wahrzunehmen.

Wir müssen uns tatsächlich fragen, ob der Verzicht auf eine letzte metaphysische Perspektive nicht zu einer reicheren, differenzierteren, wenn auch nicht kohärenten Welterklärung befähigen würde als die Konzentration auf einen einzigen Ansatz. Die metaphysischen, immer auch Positionalität aufweisenden Grundsätze wären beim genannten Verzicht so etwas wie Welterklärungsarbeitshypothesen. Jener Ansatz würde sich vor seinen *Konkurrenten* durchzusetzen vermögen, der besonders beunruhigende und damit auch aktuelle Ausschnitte unserer Welt und unserer Situation adäquater zu erklären vermöchte, und zwar nicht nur in ihrem positivistischen Schein, sondern auch in ihren verdrängten und brachliegenden Möglichkeiten. Der Verzicht auf eine letzte Einheit der Perspektive und zugleich der Mut, trotz dieses Verzichtes die eigene Zeit engagiert zu reflektieren, sind sinnvolle Anforderungen an den heutigen Intellektuellen.

Wer sich nicht damit zufrieden gibt, von seiner Zeit bloß gelebt zu werden, sondern den Anspruch erhebt, – wenn auch in bescheidenem Rahmen – ihr als Subjekt gestaltend etwas mitzuteilen, der wird auf philosophische Zeitdiagnostik mit bewußt nur optionalem Anspruch nicht verzichten können. Zu diesem Zweck wird er die eigene Zeit gründlich kennenlernen müssen, um aus ihr heraus, sie auf ihre Möglichkeitsbedingungen hinterfragend, sie auf ihre Verdrängungen abhorchend, einen optionalen Orientierungspunkt zu vermitteln, der ihr aber, nachdem er in kritischer Rückbewegung mit ihr über einzelne Vermittlungsschritte wiederum verbunden worden ist, zu einem orientierenden Licht werden kann, wenn auch der Denkende als ein sich Orientierender weiß und sich darüber gar freuen kann, daß es noch andere Sterne am Himmel gibt, die das Dunkel, in dem er nach Klarheit sucht, erhellen. Als solche Sterne dürfen wir die Entwürfe von Zubiri und Habermas werten, die, obwohl sie zu verschiedenen Konstellationen gehören, einen Beitrag zu einer orientierenden Erhellung unserer Zeit liefern können.