

Von der formalen Semantik zur transzendentalen Pragmatik – Karl Otto Apels ursprüngliche Einsicht.

Jürgen Habermas

Professor Emeritus,
Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt am Main

Abstract

Unter den deutschen Philosophen der ersten Generation nach dem Zweiten Weltkrieg nimmt Karl-Otto Apel einen herausragenden Platz ein. Seine bahnbrechende Leistung, die zu sehr in den Schatten des hartnäckigen Disputs über die Problematik einer "Letztbegründung" der Ethik geraten ist, besteht in der Erschließung einer neuen Dimension der Sprachanalyse und einer entsprechenden Vervollständigung des 'linguistic turn'. Er hat den Übergang von der formalen Semantik, die sich auf die Struktur von Aussagen konzentriert, zur "transzendentalen", d.h. auf die formalen Eigenschaften der Verwendung und Interpretation von sprachlichen Ausdrücken konzentrierten Sprachpragmatik vollzogen. Auf diesem Wege hat er auch die Grundlagen für eine Diskursethik gelegt. Der Aufsatz verfolgt die Stadien dieser "Transformation der Transzendentalphilosophie", die vom späten Heidegger ausgehend zu der von Peirce angeregten, transzendental gewendeten Hermeneutik führen. Im Zuge der Fortsetzung eines lebenslangen Diskurses mit meinem Freund Karl-Otto greife ich am Ende auch einige Probleme auf, die sich aus meiner Sicht bei dieser Begründung der Diskursethik ergeben.

Stichworte: Philosophie im Nachkriegsdeutschland, Heidegger, Peirce, transzendente Pragmatik, Diskursethik.

From formal semantics towards transcendental pragmatics – The original insight of Karl-Otto Apel.

Among the German philosophers of the first post world war II generation, Karl-Otto Apel is an outstanding figure. His pathbreaking achievement, which happened to fall into the shadow of a persisting dispute about the problem of "Letztbegründung", is the disclosure of a new dimension in the analysis of language - and the corresponding completion of the linguistic turn . He has performed the transition from formal semantics which concentrates on the structure of propositions to a "transcendental" pragmatics, focussing on formal properties of the use and interpretation of linguistic expressions. In the context of this shift Apel has at the same time developed the basis for an ethics of discourse. This article pursues the steps of this transformation of transcendental philosophy, leading from the late Heidegger via Peirce to transcendental hermeneutics. In the course of a life-long discussion with my friend Karl-Otto, I tackle at the end also some difficulties in the transcendental mode of providing a foundation for discourse-ethics.

Keywords: Philosophy in Germany after 1945, Heidegger, Peirce, transcendental pragmatics, discourse ethics.

Karl-Otto Apels Lebenswerk repräsentiert eine der umwälzenden philosophischen Leistungen des 20. Jahrhunderts. Unglücklicherweise hat Apel selbst während der letzten Jahrzehnte seines aktiven Lebens die Aufmerksamkeit seiner Kollegen vom sprachphilosophischen Kernthema und dem Weg zur Diskursethik auf das Nebenthema von deren "Letztbegründung" verschoben. Ich möchte meine unkonventionelle Gewichtung dieser Themen in der Weise begründen, dass ich die wichtigsten Stationen von Apels Denkweg seit seiner Habilitation im Jahre 1959 bis zu der im zweiten Teil des zweiten Bandes der 1973 dargestellten "Transformation der Philosophie" nachzeichne; diese Stationen spiegeln die Transformation seines eigenen Denkens. Apels Grundgedanken sind das Ergebnis der Lernprozesse, die er in diesem Zeitraum vollzogen hat, auch wenn die *Ausarbeitung* seiner Diskursethik erst später erfolgt.¹ Ein Hinweis auf die Situation des Faches, in der sich Philosophiestudenten unserer Generation nach dem Zweiten Weltkrieg und während der ersten Hälfte der 50er Jahre befanden, mag hilfreich sein; denn an Traditionsorten wie Bonn begegneten sie, wie in der frühen Bundesrepublik allgemein üblich, den seit den 20er Jahren und der Nazi-Zeit *ungebrochen* fortgeführten Traditionen.

In der Lehre waren zwei Traditionen gegenwärtig, die ein systematisches Interesse befriedigen konnten: Zum einen die von Husserls Schülern produktiv fortgeführte Phänomenologie mit der in "Sein und Zeit" entwickelten Daseinsanalyse, der Martin Heidegger dann aber, wie man damals erst mit Verzögerung wahrnahm, in seiner sog. Spätphilosophie eine ganz andere, zeitdiagnostisch aufgeladene Wendung gegeben hatte; eine gewisse Aktualität besaß zum anderen auch die von Max Scheler und Helmut Plessner begründete philosophische Anthropologie, die seinerzeit eher von Arnold Gehlen (vermittelt durch die politisch gereinigte zweite Auflage von "Der Mensch") als von dem erst aus der Emigration zurückkehrenden Plessner vertreten wurde. Heidegger und Gehlen waren an deutschen Universitäten damals die systematisch herausfordernden Autoren. Karl Jaspers war zwar mit seiner dreibändigen "Philosophie" und späteren Schriften präsent; vor allem löste er mit seiner wichtigen, bald nach Kriegsende publizierten und begrifflich klärenden Schrift zur "Schuldfrage" eine Kontroverse aus und genoss bis zu seinem Tod sehr zurecht eine verbreitete Publizität; aber unter Studenten weckte er nicht wirklich philosophische Leidenschaft. Der Kontinent des Neukantianismus war versunken; und der in Personen wie Theodor Litt auch noch in Bonn präsente Neuhegelianismus konnte ebenso wenig wie die Lebensphilosophie gegenüber der vorherrschenden phänomenologisch-hermeneutischen Strömung ein eigenständiges Profil gewinnen. So ungefähr war die Szene, nicht nur in Bonn. Aber hier bildete Oskar Becker in persona ein Bindeglied zu Husserl und Heidegger, während Erich Rothacker in seinen Vorlesungen die Früchte der hermeneutischen Gelehrsamkeit der Historischen Schule von Ranke und Savigny bis zu Wilhelm Dilthey und Karl Bühler ausbreitete. In seinen psychologischen Seminaren behandelte er die einzelwissenschaftliche Literatur zur philosophischen Anthropologie, während die Themen aus Kultur- und Sprachphilosophie (wobei es sich stets um die sehr deutsche Tradition der auf Humboldt zurückgehenden und damals von Lohmann, Trier und Weißgerber vertretenen "inhaltlichen" Sprachwissenschaft handelte) vor allem im philosophischen Seminar zur Sprache kamen. Aber intelligente Studenten folgen nicht nur dem angebotenen Curriculum, sondern

¹ Im Vorwort zu Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie, 2 Bde Frankfurt/M 1973, Bd.I, 7kommentiert der Autor den Titel selbstironisch mit den Worten: "Der Leser wird freilich schon beim Studium des Inhaltsverzeichnisses beider Bände bemerken, dass die Position des Verfassers selbst eine Transformation durchgemacht hat."

entdecken darin auch die offensichtlichen Lücken. Sartre und Simone de Bouvoir kamen nur beiläufig vor. Was vollständig fehlte, war eine informierte Auseinandersetzung mit den beiden in den angelsächsischen Ländern vorherrschenden Denkrichtungen der analytischen Philosophie, an die Apel dann anknüpfen wird - und erst recht eine Diskussion der damals vor allem in Frankreich lebendigen oder aus der Emigration nach Deutschland zurückkehrenden Gesellschaftstheorie des westlichen Marxismus. Uns konnte die Abschottung des spezifisch deutschen Kanons von den in West und Ost, sei es vitalen oder, wie im Falle des Diamat, zur politischen Gewalt geronnenen Theorien nicht verborgen bleiben. Damit mussten wir uns aus eigener Initiative und auf selbständige Weise bekannt machen.

Apel war trotz seiner moralischen Erschütterung über die Augen öffnenden Nazi-Verbrechen zunächst ein eher unpolitischer Geist, sodass er die von der kritischen Gesellschaftstheorie fortgeführten philosophischen Impulse erst ernst nahm, nachdem wir beide den Kontakt, der nach unserer gemeinsamen Bonner Zeit abgebrochen war, in den späten 50er Jahren wieder aufgenommen hatten. Wie das *post festum*, also Anfang der 60er Jahre geschriebene Einleitungskapitel zu seiner Habilitationsschrift zeigt, war er zunächst daran interessiert, das von Heidegger und Gehlen bestimmte philosophische Gedankenuniversum mit den angelsächsischen Diskussionen in Verbindung zu bringen.² Dabei bildete für ihn die Tradition der Sprachphilosophie eine Brücke zwischen jenen beiden Kontinenten, die Apel aus historischer Sicht in Aristoteles und Kant auf der einen, dem italienischen Humanismus und Gianbattista Vico auf der anderen Seite verkörpert sah. Von hier aus zieht er grobe Linien zur logischen Semantik der Wiener Schule und zu Wittgenstein auf der einen, zu der von Wilhelm von Humboldt ausgehenden hermeneutischen Sprachphilosophie auf der anderen Seite. Und interessanterweise spielt Kant dabei zugleich die Rolle eines verbindenden Scharniers. Denn während dieser im Ergebnis der 1959 eingereichten Habilitationsschrift letztlich doch ein subalternes Glied in der Verkettung der abendländischen "Seinsgeschichte" bleibt, behält er nach der "Transformation" (1973), allerdings in sprachpragmatisch verwandelter Gestalt, das letzte Wort gegenüber der Heideggerschen Spätphilosophie. Auf diesem Wege hat sich Apel zunächst den Pragmatismus von Charles Sanders Peirce aneignet. Aus meiner Sicht besteht seine eigentlich originelle Leistung darin, auf dem Wege der Übersetzung des transzendentalphilosophischen Ansatzes aus dem Paradigma der Bewusstseinsphilosophie in das der Sprachphilosophie die Tür zum *Übergang von der logischen Semantik zur formalen Pragmatik* aufgestoßen zu haben. Damit hat er, hinausgehend über die Semantik, auch die Verwendung von Sätzen in Sprechhandlungen einer logischen Analyse zugänglich gemacht. Natürlich hatte schon Wittgenstein den Blick auf diese Tiefenstruktur von Sprechhandlungen gerichtet, wenn auch im "Tractatus" auf andere Weise als in den "Philosophischen Untersuchungen": dort hatte sich die transzendental begriffene sprachliche Struktur der Welt nur in sprachloser Evidenz "zeigen" sollen, während sich in den "Philosophischen Untersuchungen" die Einheit der Vernunft in der deskriptiv zu erfassenden Vielfalt der Sprachspielkontexte überhaupt aufzulösen schien. Auch der späte Wittgenstein hatte die Operationen der Vernunft, die der empirischen Pragmatik vollständig entgehen mussten, keiner *systematisch verallgemeinernden* Analyse unterzogen.

² Karl-Otto Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1963, 17-94.

Ich möchte Apels Weg zur Logik der Verständigung im Diskurs - schon Humboldt hatte ja zwischen dem grammatischen Aufbau der "Sprache", als *ergon*, und der im Gebrauch der Sprache wirksamen *energeia* des "Gesprächs" unterschieden - in den folgenden Schritten skizzieren. Zunächst charakterisiere ich die Ausgangsposition zum Zeitpunkt der Habilitation. Apel ist von Anfang an beunruhigt über den universalistischen Anspruch des aristotelischen Logos und der transzendentalen Apperzeption Kants; der Protest dieser Stimmen gegen das historische Denken der hermeneutischen Tradition und deren Neigung zum Relativismus rumort immer deutlicher in einem Denken, das zunächst von Heideggers Blick auf eine alles in sich begreifende, nämlich nach wie vor seingeschichtlich gedeutete Geschichte der abendländischen Metaphysik eingenommen war (1). Sodann werde ich kurz an die Theorie der Erkenntnisinteressen erinnern, mit der Apel das Gehlensche Erbe verarbeitet. Dieser erkenntnisanthropologische Ansatz und die Stoßrichtung der gleichzeitig an Gehlen geübten politischen Kritik hätten den schon deutlicher vernehmbaren universalistischen Anspruch der Vernunft aus dem Kontextualismus der Seinsgeschichte befreien können; aber in dieser Hinsicht blieb Apels Kritik noch in einer eigentümlichen Zweideutigkeit befangen (2). Zwar bahnt Apel einen methodologischen Weg zum pragmatisch ansetzenden Denken der Hermeneutik; aber der Durchbruch zur formalen Pragmatik gelingt ihm erst mithilfe einer transzendentalen Deutung der Semiotik von Charles Sanders Peirce - und zwar damit, dass er aus dem Diskurs der Forschergemeinschaft ein zugleich ethisch gedeutetes Apriori der sprachlichen Kommunikation überhaupt herausliest (3). Mit dem Schritt der Einbettung der "unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft der Forscher" in die Lebenswelt der "unbegrenzten Interaktionsgemeinschaft der Lebenswelt" verschiebt sich das Fundament der nicht-hintergehbaren Argumentation in die Alltagspraxis. Gleichzeitig erhält das "Ethos der Verständigung", das der schon im kommunikativen Handeln operierenden Verständigungsorientierung entspringen und jeder Argumentation innewohnen soll, einen transzendentalen Status (4). Gegen diesen Weg einer Letztbegründung spricht allerdings der Umstand, dass sich der starke Sinn moralischer Sollgeltung aus den idealisierenden Gehalten allgemeiner und notwendiger Diskursvoraussetzungen nicht gewinnen lässt. Apel befürchtet hingegen die relativistischen Konsequenzen einer auch von ihm uneingestanden vorgenommenen Detranszendentalisierung der Vernunft. Diesem Sog begegnet er mit einem später hinzugefügten Teil B seiner Ethik, der freilich nicht mehr unser Thema sein kann (5). Nach meiner Auffassung lässt sich die Frage, die sich in der säkularen Moderne aufdrängt, nämlich: warum wir *überhaupt moralisch sein sollen*, weder als sinnlos abweisen, noch *innerhalb* des Rahmens einer deontologischen Vernunftethik beantworten. Am Schluss will ich ganz kurz die Antwort skizzieren, die eine *Kant im ganzen* transformierende Philosophie darauf geben könnte (6).

(1) Der 1959 veröffentlichte Aufsatz über den philosophischen Wahrheitsbegriff³ verrät eine enge thematische Verwandtschaft zur Habilitationsschrift; er dürfte aber schon vor Abschluss der offensichtlich erst nachträglich - aus Anlass der Publikation im Jahre 1963 - geschriebenen Einleitung zu dieser Schrift *verfasst* worden sein. Jedenfalls spiegelt jener Aufsatz noch ungebrochen das Heideggersche Verständnis der Wahrheit als "Unverborgenheit", das vor der (mit dem Rothackerschen Ausdruck der "Richtigkeit" bezeichneten) Aussagenwahrheit Vorrang

³ K.O. Apel, Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft (1959), in: ders. (1973), Bd. I, 106-137.

genießen soll: Bei Vico, auf dessen *Scientia Nuova* die im Humanismus wurzelnde Sprachidee zuläuft, "fehlt nur noch ein Schritt bis zu der generellen Einsicht, dass die 'Richtigkeit' im Sinne des aristotelischen Wahrheitsbegriffs, sofern sie in konkreten, sachhaltigen Aussagen verifiziert werden soll, die Wahrheit als 'Offenbarkeit' (a-lätheia) des Seienden geschichtlich und systematisch voraussetzt" (ebd. 130). Allerdings beschäftigt Apel auch hier schon das Problem, wie unter dieser Voraussetzung dem Universalitätsanspruch des in der Aussagenwahrheit zur Geltung gelangenden Logos Rechnung getragen werden kann. Denn diese Vernunft ermöglicht erst die Übersetzung der Ausdrücke von einer Sprache in bedeutungsgleiche Ausdrücke einer beliebigen anderen Sprache. Jede Einzelsprache ist, indem sie "alle Dogmatik menschlicher Standpunkte" transzendiert, "im schlechthin allgemeingültigen Logos verwurzelt" (ebd. 132). Apel möchte an der von Aristoteles bis Kant in verschiedener Weise gedeuteten Universalität des Wahrheitsanspruchs nicht rütteln; und doch besteht er gleichzeitig darauf, dass letztlich das 'dogmatische' sprachliche Weltbild, das für eine jeweils historische Sprachgemeinschaft die objektive Welt erst "konkret erschließt", die Aufgabe hat, dieses weltentbergende seinsgeschichtliche Apriori mit dem "Bewusstseinsapriori", das auf Allgemeingültigkeit beharrt, zu integrieren. Diese paradoxe Leistung nennt er die "sprachliche Weltintegration", soll heißen: die Integration der in der Welt begegnenden Objekte in den jeweiligen sprachlichen Horizont. Der allgemeingültige Logos, der sich nur *innerhalb* eines sprachlich 'vorgesprochenen', aber *unrevidierbaren* Bedeutungshorizonts zur Geltung bringen kann, soll nämlich erst inhaltlich die Bedingungen festlegen, unter denen die Interpreten jeweils feststellen können, was der Fall oder nicht der Fall ist.⁴ Der systematische Vorrang der offenbar machenden, Welt erst erschließenden "Wahrheit" der sprachlichen Weltbilder vor der "Richtigkeit" der *in* dieser Sprache möglichen Aussagen erklärt, warum den Lernprozessen in der Welt apriori die Kraft fehlt, das "geschickte", von einer Art mythischem Sprachgeschehen festgelegte Weltbild selbst zu revidieren.

Mit dieser Prämisse gerät Apel bei der Durchführung seiner philosophiegeschichtlichen Untersuchungen zur Idee der Sprache freilich in Schwierigkeiten; denn für die Geschichte der Metaphysik sind keine *nationalen* Sprachgemeinschaften, sondern internationale Überlieferungen bestimmend; die Wirkungsgeschichte philosophischer Traditionen greift durch die nationalsprachlichen Weltbilder und die entsprechenden Kulturen hindurch. Zwar hält Apel auch in der später verfassten Einleitung zur Habilitationsschrift noch daran fest, "dass die Wahrheit der menschlichen Rede nicht primär auf einer logisch richtigen Zeichenrepräsentation vermeintlich vorgegebener Welt-Tatsachen beruht, sondern auf der eine Tatsachenordnung allererst offenbar machenden Deutung der Welt als bedeutsamer Situation des Menschen."⁵ Aber die historische Zielsetzung der Arbeit, die hermeneutische mit der "logozentrischen" Sprachauffassung zu konfrontieren, bringt dem Autor selbst auch das Recht der *traditionellerweise* betonten Vernunftallgemeinheit zu Bewusstsein und verbietet ihm ein *vorschnelles* Einschwenken von der anthropologisch *allgemeinen* Deutung der Existentialen (d.h. der in "Sein und Zeit" analysierten

⁴ "Diese sprachliche Weltintegration ist aber nun - bei aller transzendentalen Verwurzelung im Logos überhaupt und bei aller praktischen Allgemeingültigkeit für die zugehörige Sprachgemeinschaft - vom exzentrischen Standpunkt philosophischer Wahrheitsbesinnung her betrachtet, doch immer als dogmatisch zu bezeichnen, und zwar im Sinne einer zentrischen Bezogenheit auf das leibhaftige geschichtliche In-der-Welt-sein...einer Sprachgemeinschaft." (ebd. 132).

⁵ Apel (1963), 28.

Verfassung des Menschen) zur "Mythologie des geschichtlich-geschicklichen Seins" (ebd. 54). In Anspielung auf den Titel meiner Heidegger-Kritik von 1953⁶ betont er hier schon, "dass wir - notfalls *mit Heidegger gegen Heidegger denkend* - sowohl die sogenannte 'Kehre' von der Daseinsanalyse zur Seinsgeschichte wie insbesondere ...die Sprachphilosophie Heideggers aus dem Grundansatz einer 'transzendentalen Hermeneutik' verstehen" müssen (ebd. 55). Die methodologische Grundeinsicht dieser Hermeneutik ist insofern transzendentaler Art, als sie auf dem Wege der Explikation des hermeneutischen Zirkels die eigentümliche "Vor-struktur" der Abhängigkeit des Textverstehen vom Immer-schon-Verstandenhaben jenes kontingenten geschichtlichen Kontextes freilegt, worin sich der Interpret und sein Autor gemeinsam vorfinden. In dieser "Vorstruktur" des Verstehens spiegelt sich nämlich ein *Grundzug* der Existenz des Menschen - das "Verstehen" als ein Modus des In-der-Weltseins, das für die Möglichkeit des empirischen Zurechtkommens mit den Kontingenzen in der Welt *konstitutiv* ist.

Die Selbstreflexion des sprachlichen Verstehens und der *Verständigung* - soweit wir diese methodologisch als den Prozess eines forschenden Gesprächs zwischen Interpret und Autor auffassen - hatte aus Apels Sicht zu einer *transzendentalen Vertiefung* der hermeneutischen Einsichten geführt. Die Vernunft selbst scheint in dem für mögliche Erfahrungen überhaupt konstitutiven Charakter des Verstehens sowie in der begründeten Verständigung miteinander die Gestalt eines existentialen Modus menschlichen Daseins überhaupt anzunehmen. Aber zu dieser auf *methodologischem* Wege erreichten und auf den Vernunftkern der Verständigung abzielenden Interpretation kann sich Apel in der Einleitung zur Habilitationsschrift noch nicht durchringen. Dazu wird ihn erst die Lektüre des zweiten Teils von Gadammers "Wahrheit und Methode" (1960) inspirieren. Zwar tritt die allgemeine Theorie der Hermeneutik nicht selbst als ein Ergebnis hermeneutischer Bemühungen auf, sondern mit dem theoretischen Anspruch einer allgemeinen Reflexion auf ein solches Vorgehen; aber Apel macht gegen den inneren Zusammenhang von Verstehen und rationaler Verständigung zunächst noch den Einwand: "kann und muss die Philosophie nicht vielleicht in anderer Hinsicht Hermeneutik sein: nicht, sofern sie auf die Leistungen der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik formal reflektiert, sondern sofern sie sich selbst in das seit den Griechen im Abendland bestehende Gespräch der Philosophen hineinzustellen hat und dieses abendländische Gespräch der Philosophie in die heutige Begegnung den großen Weltkulturen; noch allgemeiner gefasst: sofern sie den Menschen der Gegenwart in die Situation seines sprachvermittelten In-der-Welt-seins einzurücken hat?" (ebd. 48) Apel fängt also den Allgemeinheitsanspruch der *methodologischen* Reflexion auf die "Vorstruktur des Verstehens", mit der der Logos die schicksalhafte Bindung an ein besonderes, *jeweils* hermeneutisch erschlossenes Vorverständnis des Seienden im ganzen doch zu transzendieren scheint, wieder historisch ein, indem er auch das Kantische "Bewusstseinsapriori" in den seinsgeschichtlichen Kontext der *für uns unüberschreitbaren* "abendländischen Metaphysik von Anaximander bis Nietzsche" (ebd. 57) *zurückholt*. Wie um jeden Zweifel an der historisch *gefangen nehmenden* Bestimmtheit dieses ausgezeichneten, aber partikularen, von dem anderer Weltkulturen schicksalhaft unterschiedenen Weltverständnisses zu beseitigen, fügt Apel an dieser Stelle hinzu: "Dergestalt vollzieht Heidegger...den uns Heutigen *zugemessenen* Zirkel der sprachlich-hermeneutischen Situation der Philosophie." Zugleich versucht er, mit Berufung auf den Indogermanisten Johannes Lohmann von

⁶ Wieder abgedruckt in: Jürgen Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt 1981, 65-72.

der abendländischen "Seinsgeschichte" zur "Sprachgeschichte" eine waghalsige Brücke zu schlagen.⁷

(2) Während der entscheidenden formativen Periode der 60er Jahre, also zwischen Habilitationsschrift und dem 1970 publizierten Aufsatz "Von Kant zu Peirce", hat sich Apel aus dieser Abhängigkeit vom späten Heidegger gelöst und die theoretischen Weichen für die Ausarbeitung des eigenen theoretischen Ansatzes gestellt. In diesem Zusammenhang ist ein 1962 publizierter Aufsatz zu Arnold Gehlen interessant, der sich vor allem mit der in "Urmensch und Spätkultur" entwickelten Institutionentheorie (dem inzwischen kulturanthropologisch aufgeklärten Ersatz für das in der zweiten Auflage des Hauptwerkes "Der Mensch" entfallene, noch faschistisch geprägte Schlusskapitel über "Führungssysteme") befasst. Apel knüpft mit einer erkenntnisanthropologischen Überlegung an Gehlens anthropologische Handlungstheorie an, um der welterschließenden Funktion der Sprache den idealistischen Sinn abzustreifen: "Um wirkliche Tatsachen 'als etwas' in der Welt zu entdecken, bedarf es der leibhaft von Menschen eingenommenen Standpunkte auf der 'Erde'."⁸ Dieser, in einem schwachen Sinne "naturalistische" Anschluss der transzendentalen Hermeneutik an das "Leibapriori" der Handlungsstruktur (und damit an die physische Ausstattung des Menschen mit Frühgeburt, aufrechtem Gang, Greifhand, Sprachwerkzeugen usw.) verrät von Anfang an Apels Bedürfnis, den transzendentalen Sinn der sprachlichen Weltauslegung einer Species zuzuschreiben, die ihr gesellschaftliches Leben *in der Welt* durch die Praxis ihrer eigenen Hände Arbeit reproduziert. Jedenfalls spürt Apel schon in der Habilitationsschrift die Folgeprobleme der *uneingestanden* Detranszendentalisierung eines in der Welt existierenden, weil als Sprachgemeinschaft begriffenen "transzendentalen" und doch nicht mehr *weltenthobenen* Subjekts. Aber drei Jahre später geht es bei der erneuten Beschäftigung mit Gehlen um die institutionelle Stabilisierung der Lebensführung des "weltoffenen", von tierischen Instinkten entbundenen Menschenwesens durch Gewalt habende Institutionen. Gegen diese These verteidigt Apel nun die These, dass auf der evolutionären Stufe der kommunikativen Vergesellschaftung handelnder Subjekte die Sprache selbst das funktionale Äquivalent für die beim Menschen fehlenden, auf artspezifische Umwelten bezogenen instinktiven Verhaltensprogramme bietet: An die Stelle der instinktiv gesicherten *Umweltbindung* soll die durch sprachliche Weltbilder dogmatisch erzeugte Bindung an die entsprechend *vorinterpretierten* Bahnen einer *kulturellen* Umwelt getreten sein. Der Kontrast zwischen dieser liberalen Vorstellung einer nur noch "sprachinhaltlichen" Umweltbindung und Gehlens starrer "institutioneller Feststellung" der vagierenden menschlichen Subjektivität soll deutlicher im Verlauf der gesellschaftlichen Modernisierung hervorgetreten sein: Hier soll, das ist nun Apels These, "die von den Institutionen freigesetzte Subjektivität des modernen Geistes auf die Metainstitution der Sprache" zurückfallen.

⁷ "Die in den Typen des Sprachbaus sich differenzierende Weltkonstitution erstellt und sichert dem Menschen für Jahrtausende gewissermaßen ein Analogon der tierischen 'Umwelt' (im Sinne von Uexkülls), bis dann im Bereich des indogermanischen Sprachtyps, der die 'ontologische Differenz' in der inneren Sprachform besonders deutlich zum Ausdruck bringt (genauer gesagt: 'vordenkt'), das philosophische Problem einer Wahrnehmung des Seienden vorausgehenden Seinsverständnisses (der Ideen des Wasseins, der Kategorien, des Seienden als solchen) aufbricht." Ebd. 62

⁸ Apel (1973), Bd. I, 133.

Diese Aussage ist für sich genommen nicht erstaunlich, ist sie doch noch mit Heideggers Seinsgeschichte vereinbar. Aber im unmittelbar anschließenden Satz fällt auf, dass Apel an der Metainstitution der Sprache gerade nicht die dogmatisch präjudizierende Kraft der *vorinterpretierenden Welterschließung* hervorhebt, also die Eigenschaft, die sie dazu qualifiziert, den im Laufe der gesellschaftlichen Modernisierung beklagten Verlust an Verhaltensstabilisierung auszugleichen; vielmehr rückt er nun den anti-autoritären Zug des *vernünftigen Diskurses*, d.h. der *Verständigung* gegenüber dem *hörigen Verstehen* in den Vordergrund: "So besteht etwa das Wesen der parlamentarischen Demokratie doch letztlich darin, dass die nicht mehr selbstverständlichen gesellschaftlichen Institutionen aus der Institution des vernünftigen Gesprächs allererst hervorgehen."⁹ Damit verschiebt sich die transzendente Rolle der intersubjektiven Verständigung von der dirigierenden Macht der *Vorverständigung* über die Welt im ganzen, die die Angehörigen einer Sprachgemeinschaft *von Haus aus* teilen, auf die antiautoritäre Kraft des vernünftigen Diskurses, mit dem die Teilnehmer selber, über Dissens und Widerspruch hinweg, eine begründete Einigung *erzielen*. In Humboldtschen Begriffen: Während Apel bisher im Zuge einer vertiefenden Analyse des hermeneutischen Vorverständnisses allein dem "sprachlichen Weltbild" eine transzendente Funktion zugeschrieben hatte, soll sich diese nun implizit auch auf die vereinigende Kraft erstrecken, die im Logos des "vernünftigen Gesprächs" operiert. Daher fährt er an dieser Stelle fort: "Zweifellos ist nun die Philosophie - seit den Tagen, da sie zum ersten mal *im Dialog einzelner Menschen* die Grundlagen der Staatsverfassung und der menschlichen Gesittung *diskutierte* - die eigentliche '*idee directrice*' einer vom Mythos und den ihm zugeordneten Institutionen entbundenen Meta-Institution der Sprache, die als 'Logos' ihrerseits alle anderen Institutionen der Menschen allererst begründen soll." Und damit dieser Satz von jedem geisteselitären Missverständnis bewahrt wird, heißt es weiter: "So gesehen, ist die parlamentarische Demokratie eine institutionelle Inkorporation des Geistes der Philosophie, und zwar einer ebenso wohl skeptisch ernüchterten wie generös optimistischen Philosophie, welche nicht etwa an der Wahrheit selbst verzweifelt..., sondern vielmehr deren partielle Auffindung unter den Bedingungen der Endlichkeit jedem einzelnen Menschen als Gesprächspartner zutraut."(ebd. 217f.)

In diesem großartigen Diktum des Jahres 1962 spricht sich die makellose Kantische Gesinnung eines großen Philosophen des 20. Jahrhunderts aus; es verweist auch schon auf die sprachpragmatische Verwurzelung von Logos und Geltungsreflexion in einer auf den diskursiven Austausch von Erfahrungen und Gründen spezialisierten Verständigung unter Angehörigen einer Kommunikationsgemeinschaft. Aber es dauert noch sechs weitere Jahre, bis Apel das Beispiel des parlamentarischen Diskurses verallgemeinern sowie aus dem Studium von Peirce die für die Einführung der formalen Pragmatik entscheidende Konsequenz ziehen wird. Denn noch ist ganz unklar, wie die transzendente Dimension der Ermöglichung von sprachlicher Verständigung überhaupt, also die im "Gespräch" operierenden *rechtfertigende Vernunft*, mit der in Verstehen und Applikation sprachlicher Äußerungen zur Geltung kommenden transzendentalen Vorstruktur der *die Welt im ganzen* auslegenden Sprache, also mit den im *sprachlichen Weltbild* gewissermaßen *hinterlegten* Interpretationsanweisungen *zusammenwirken* soll. Die Klärung dieser Frage wird

⁹ K.O. Apel, Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen und die Metainstitution der Sprache, in: des. (1973), Bd. I, 197-221, hier 217. Das war auch der Tenor meiner Rezension von "Urmensch und Kultur" gewesen: Jürgen Habermas, Zerfall der Institutionen, in Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. April 1956.

durch die erkenntnisanthropologische Ausarbeitung einer Wissenschaftstheorie, die Apel in der Mitte des Jahrzehnts in Angriff nehmen wird, eher erschwert.¹⁰ Denn im Begriffsfeld des komplementären Zusammenspiels von hermeneutischem Verstehen und Geltungsreflexion, von Sprachapriori und Bewusstseinsapriori, bringt das technische Erkenntnisinteresse der Naturwissenschaften, deren Empirie vom Leibapriori des zielgerichteten experimentellen Eingriffs in das Naturgeschehen abhängen soll, gerade nicht, wie doch zu erwarten wäre, die allgemeine Vernunft zur Geltung; paradoxerweise soll es die Erfahrungserkenntnis auf die Seite des welterschließenden Sprachaprioris rücken. Die Intuition, die Apel dabei leitet, ist die Vorstellung, dass mit dem Interesse an der Verfügbarmachung der Natur - in ähnlicher Weise wie mit den Perspektiven eines sprachlichen Weltbildes - eine *praktisch relevante* Hinsicht für mögliche Engagements in der Welt *vorentschieden* und ein für alle Mal *festgelegt* wird: "Der Sinn der Fragestellung der Physik lässt sich m.E. durch Rückgang auf 'einigende' (synthetische) Bewusstseinsfunktionen (Kategorien) allein nicht verständlich machen. Dazu ist weiter vorausgesetzt eine sprachliche 'Einigung' der Forscher im Sinnverständnis der Natur und außerdem die Möglichkeit einer Realisierung der Fragestellung durch einen instrumentellen Eingriff in die Natur..., der in jedem Experiment a priori vorausgesetzt wird. ...(In diesem) präzisiert sich gewissermaßen das leibhaftige Weltengagement der Sinnesorgane, das schon in der vorwissenschaftlichen Erfahrung vorausgesetzt wird: das 'Sich-Messen' des Menschen 'mit' der Natur wird zum 'Messen' der experimentellen Wissenschaft." (ebd. 96f.)

Kontraintuitiv ist nicht die pragmatistische Deutung des Experiments als solche, sondern die Vernachlässigung der entscheidenden Differenz zwischen dem im experimentellen Zugriff realisierten Leibapriori und dem sprachlichem Weltbild-Apriori; während dieses einen partikularistischen Blick auf die Welt entwirft, teilt doch das Leibapriori mit dem Bewusstseinsapriori den *allgemeinen*, universalistische Wahrheitsansprüche begründenden Charakter.¹¹ Demgegenüber beharrt Apel auf der vermeintlichen Analogie zwischen beiden: "Die Sprache weist ebenso wie der materiell-technische Eingriff auf ein eigenartiges, subjektives Apriori zurück, das in der traditionellen, von Descartes abhängigen Erkenntnistheorie nicht beachtet wurde ...Erkenntnis durch Reflexion und Erkenntnis durch Engagement treten polar auseinander." (ebd. 99) Erst die nähere Beschäftigung mit Peirce wird Apels Aufmerksamkeit auf die konstitutive Rolle Kommunikationsgemeinschaft der Naturforscher lenken, die ihre theoretischen Annahmen und die experimentellen Überprüfungen dieser Annahmen interpretieren. Damit wird sich sein Blick für die Fallibilität des sprachlich kanalisiertem Vorverständnisses und die *revisionäre*, auf das Bild von der Natur im ganzen ausgreifende *Kraft der innerweltlichen Lernprozesse* öffnen. Gleichzeitig werden sich damit auch die Gewichte zwischen einer Hermeneutik, die sich jeweils auf das geschichtlich relative Apriori eines grundsätzlich revidierbaren sprachinhaltlichen Vorverständnisses bezieht, einerseits, sowie dem grundsätzlich unbegrenzten Diskurs der Forscher andererseits verschieben.

¹⁰ Karl-Otto Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik (1966, 1968), in: Apel (1973), Bd.II., 96-127.

¹¹ So in J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968. Bei dieser Gelegenheit muss ich die scharfsinnige Kritik Apels erwähnen, von der ich wiederum belehrt worden bin. Diese hat sich gegen meine Konfusion von "Selbstreflexion" im Sinne der Emanzipation von einer *besonderen*, nämlich biographisch oder geschichtlich begründeten Illusion mit "Selbstreflexion" im Sinne der rationalen Rekonstruktion *allgemeiner* Kompetenzen gerichtet. Sie hat mir (siehe das Nachwort zu "Erkenntnis und Interesse" (1973)) sogleich eingeleuchtet und war für meine weitere Arbeit von großer Bedeutung.

Dieser stützt sich nämlich auf die quasitranszendentalen, in der Grundverfassung der kommunikativen Vergesellschaftung handelnder Subjekte wurzelnden Ermöglichungsbedingungen für die Kritik von Wahrheitsansprüchen. Mit dieser von Peirce inspirierten Einsicht wird Apel seine Abhängigkeit vom späten Heidegger endgültig überwinden.

3) Während Apel die "Geltungsreflexion" als Gegenpol zur Hermeneutik bisher mit Kantischen Assoziationen an ein "Bewusstseinsapriori" eher eingekreist als analysiert hatte, geht er nun daran, den bisher subjektphilosophisch gedachten "Logos" mithilfe der von Peirce vorgenommenen semiotischen Transformation der Kantischen Erkenntnistheorie in das Sprachparadigma zu überführen. Peirce hatte es nämlich unternommen, "die Frage Kants nach den Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erfahrungsurteile als Frage nach der Möglichkeit einer intersubjektiven Verständigung über Sinn und Wahrheit von Sätzen und Satzsystemen zu erneuern."¹² An die Stelle des transzendentalen Subjekts tritt nun die Gemeinschaft von Forschern. Diese führen Experimente durch, um Hypothesen zu prüfen; aber die Aufmerksamkeit des Erkenntnistheoretikers richtet sich auf den diskursiven Streit über die richtige Interpretation erklärungsbedürftiger Erfahrungen; die Forscher streiten über die Interpretation ihrer im Lichte von Hypothesen gesammelten Daten sowie im Lichte konkurrierender Theorien über die Hypothesen selbst. Die Dynamik des Erkenntnisprozesses liegt beim Diskurs über strittige Interpretationen. Peirce begreift die Forschergemeinschaft als Kommunikationsgemeinschaft, deren Teilnehmer sich an der universalistisch verstandenen Wahrheit grundsätzlich fallibler Aussagen orientieren. Im Bewusstsein dieser Fallibilität kann "Wahrheit" nichts anderes bedeuten als die gut begründete Anwartschaft der einstweilen für wahr gehaltenen Aussagen auf Inklusion in einen am Ende aller Tage zu erreichenden *final consensus*, der sich auf alles erstrecken wird, was überhaupt der Fall ist. Diese regulative Idee einer "letzten Übereinstimmung" spiegelt sich in entsprechenden *Idealisierungen* wider: Die Forschergemeinschaft muss als *unbegrenzt* und der Forschungsprozess selbst als eine *ins Unendliche* fortgesetzte Kette von Interpretationen gedacht werden. Als "Realität" gilt dann *die Gesamtheit der Tatsachen*, auf die sich diese Interpretationsgemeinschaft als *final consensus* eines Tages würde einigen können. Von diesem Konzept der Wirklichkeit wird zwar das "Ding an sich" liquidiert, aber der *transzendente Bezug* der erkennbaren Realität auf die mögliche Erkenntnis einer solchen unbegrenzten Forschergemeinschaft bleibt erhalten. Die philosophische Reflexion kann bei Peirce hinter den Argumentationsprozess der Forscher so wenig zurückgreifen wie bei Kant hinter die synthetischen Leistungen des transzendentalen Subjekts. Einer derart transformierten Transzendentalphilosophie "geht es primär um Reflexion auf den Sinn - und insofern auch auf die Sinnimplikationen - des Argumentierens überhaupt. Dies ist ...für den, der argumentiert - im Sinne welcher Position auch immer - offenbar das Letzte, Nichthintergehbare."¹³ Diese Konzeption hatte für Apel den Vorteil, jene Traditionen der zeitgenössischen Sprachanalyse, die das universalistische Vernunftverständnis von Aristoteles und Kant fortsetzen, mit der hermeneutischen Tradition in zwei Schritten zusammenzuführen.

¹² Karl-Otto Apel, Von Kant zu Peirce (1970), in: Apel (1973), Bd. II, 163.

¹³ Karl-Otto Apel, Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften, in: Apel (1973) Bd. II., 222.

Der erste Berührungspunkt ist der *pragmatische Aspekt*, unter dem der *Gebrauch der Sprache* sowohl für das hermeneutische Verstehen der Geistes- und Sozialwissenschaften wie nun auch für den Forschungsprozess der Naturwissenschaften zu einem relevanten Thema wird. Man erkennt die gleiche kommunikative Ausgangssituation, wenn man die hermeneutische Frage- und Antwort-Situation, die in den Geisteswissenschaften zwischen dem Interpreten und dem Autor eines auszulegenden Textes besteht, zum diskursiven Streit zwischen experimentierenden Forschern über ein entsprechendes Interpretandum erweitert. Spezifiziert wird diese Gemeinsamkeit aufseiten der Naturwissenschaften allerdings durch den methodischen Zugang zum Gegenstandsbereich, d.h. durch die auf physikalisches Messen und Experiment gestützte Hypothesenprüfung und Theoriebildung. Aber während das hermeneutische Verstehen auf die Explikation des *Sinnes* sprachlicher Äußerung abzielt, suchen die experimentierenden Forscher die *wahre* kausale Erklärung eines empirischen Phänomens und damit auch dessen korrekte Beschreibung. Diese Differenz zwischen *Bedeutungsklärung* und *Wahrheitssuche* lenkt die entsprechenden hermeneutischen und analytischen Sprachtheorien in verschiedene Richtungen. Die Erklärung der *Bedeutung* eines Textes im Gegenlicht eines gleichzeitig explizierten Vorverständnisses richtet den hermeneutischen Blick auf die *Semantik* der verwendeten Sprache, während die Auseinandersetzung um die theoretische Erklärung empirischer Phänomene die Aufmerksamkeit auf die Zusammensetzung und den *logischen* Aufbau einzelner Aussagen und auf die pragmatischen Aspekte der diskursiven Rechtfertigung ihrer *Wahrheit* lenkt. Peirce legt jedenfalls die Sprachanalyse von vornherein als Semiotik, d.h. als eine Theorie *des Gebrauchs* von Zeichen an, wobei die *dreistellige Relation* des Zeichens zum bezeichneten Gegenstand und zum Interpreten den Ausgangspunkt bildet. Diese Relation besteht schon für "Anzeichen" und für "Abbildungen", aber erst "Symbole" oder Satzzeichen haben einen selbsttragenden oder vollständigen Sinn. Ein assertorisch geäußerter Satz stellt für einen Interpreten eine Tatsache dar, indem er von einem "angezeigten" Referenten mit der Zuschreibung eines "abbildenden" Prädikats etwas aussagt.

Der andere Berührungspunkt der Hermeneutik mit dem Peirce'schen Pragmatismus ist die Art des *Zusammenhangs* von Wahrheit und Bedeutung, den beide in komplementären Richtungen untersuchen. Die Hermeneutik stößt auf diesen internen Zusammenhang, indem sie die *Möglichkeit des Für-wahrhaltens* einer Äußerung in gewisser Weise zum Maßstab seiner Interpretation erhebt. Ein Interpret kann erst dann seinen Text verstanden haben, wenn er grundsätzlich die Gründe angeben kann, die den Autor zum Für-wahr-Halten seiner Aussagen hätte rational motivieren können. Soweit es sich wie bei H. G. Gadamer in "Wahrheit und Methode (1960) um die hermeneutische Aneignung von klassischen Texten handelt, die - wie im Falle der theologischen oder juristischen Auslegungspraxis - kanonische Geltung beanspruchen, besteht die hermeneutische Herausforderung für den nachgeborenen Interpreten in erster Linie darin, den "Zeitenabstand" zum klassischen Autor zu "überbrücken". In dem Maße, wie der Interpret zum Hintergrundverständnis des Autors vorstößt, um zu begreifen, welche Gründe dieser für seine Aussagen gehabt haben kann, wird er sich dialektisch seines eigenen Vorverständnisses zunehmend klarer bewusst - wechselseitig wird das eine im Lichte des anderen explizit. Aus der Sicht des Nachgeborenen kann zwar die historische Aneignung eines kanonisch verbindlichen Textes auf diese Weise die Richtigkeit früherer Interpretationen in Frage stellen und relativieren, ohne aber den Wahrheitsanspruch des "besser verstandenen" Textes zu beschädigen. Genau darauf will Gadamer mit seiner Hermeneutik hinaus; diese richtet sich ja ausdrücklich gegen Nietzsches Kritik an der entkräftenden

Neutralisierung bindender Traditionen durch Historisierung. Gadammers Hermeneutik will erklären, warum die Überzeugungskraft *lebendig gebliebener* Traditionen, auch wenn sie zum Gegenstand der hermeneutischen Aufbereitung geistes- und sozialwissenschaftlicher Analysen werden, nicht leiden *muss*. Freilich bedeutet diese Engführung der Hermeneutik auf die wissenschaftlich reflektierte Fortsetzung *bildungskräftiger* Traditionen nur solange keine willkürliche Einschränkung der Hermeneutik, wie man davon ausgeht, dass sich jede Interpretation in den *vorgezeichneten* und *unkorrigierbaren* Bahnen eines sprachlichen Weltbildes oder einer entsprechenden "Geschichte des Seins" bewegt. Wenn diese Annahme eines vorgängigen, sprachinhaltlich gestifteten Zusammenhangs von Wahrheit und Bedeutung fallen gelassen wird, kann die Bedeutungstheorie nur noch einen *hypothetischen* Zusammenhang zwischen beiden Elementen herstellen. In diesem Sinne verstehen wir gemäß der These der Wahrheitssemantik einen Satz dann, wenn wir die Bedingungen kennen, unter denen er wahr ist: das Verstehen eines Satzes erfordert die Kenntnis seiner Wahrheitsbedingungen. Denselben hypothetischen Zusammenhang von Wahrheit und Bedeutung postuliert der (freilich von "Wahrheit" auf verschiedene diskursiv zu klärende Geltungsansprüche verallgemeinerte) Grundsatz der formalen Pragmatik, dass wir einen Sprechakt dann verstehen, wenn wir die Gründe kennen, die seinen Geltungsanspruch rational akzeptabel machen.¹⁴

Diese Bemerkung greift der Entwicklung, die Apel mit seiner Peirce-Rezeption erst möglich gemacht hat, vor. Apel zeigt, dass Peirce ähnlich wie die philosophische Hermeneutik den internen Zusammenhang von Wahrheit und Bedeutung *auf methodologischem Wege* untersucht. Dabei geht es Peirce freilich nicht um die hermeneutische Analyse des *Sinnverstehens*, sondern in komplementärer Richtung um die *Feststellung der Wahrheit* einer Überzeugung - the fixation of belief. Und zwar entwickelt Peirce seine pragmatisch angelegte Logik der Forschung auf dem Wege der Analyse jener Schlussverfahren, die bei der Entwicklung und empirischen Überprüfung von Gesetzhypothesen auf eine lehrreiche Weise ineinandergreifen. Ausgangspunkt ist die problematische Situation, in die sich vergesellschaftete Subjekte verwickeln, wenn ihre implizit handlungsleitenden Annahmen an der Realität scheitern. Denn die Forschung ist in ganz ähnlicher Weise auf die Problematisierung eingespielter und für wahr gehaltener Annahmen bezogen. Auch die Forscher gehen vom Problem eines erklärungsbedürftigen Phänomens aus, das ihre Hypothesen schaffende Phantasie zum Auffinden oder zur "*Abduktion*" einer möglicherweise besser geeigneten Hypothese herausfordert; diese spekulativ gefundene Gesetzhypothese wird dann anhand der entsprechenden experimentell erzeugten Fälle *induktiv* geprüft; und falls sie sich bestätigt, kann daraus auch das erklärungsbedürftige Phänomen als einer ihrer möglichen Fälle *deduziert*, also zutreffend erklärt werden. Indem schließlich auf die skizzierte Weise die problematisch gewordene Erklärung eines Phänomens durch eine *wahre* ersetzt wird, verändert sich entsprechend die Beschreibung und damit gegebenenfalls auch (wie Hilary Putnam am Beispiel der *natural terms* gezeigt hat) *die Bedeutung* des Phänomens. Während sich das Gelingen des *hermeneutischen Verstehens* eines Ausdrucks an den Bedingungen bemisst, unter denen dieser Ausdruck wahrheitsgemäß verwendet werden darf, zielt die *Logik der Forschung* in die komplementäre Richtung: Indem dieses Verfahren zur Korrektur der falschen Beschreibung eines

¹⁴ J. Habermas, Rationalität der Verständigung: Sprechakttheoretische Erläuterungen zum begriff der kommunikativen Rationalität, in: ders., Wahrheit und Rechtsfertigung, Frankfurt 1999, 102-137.

erklärungsbedürftigen Phänomens führt, verändern sich die an der Realität selbst geprüften Wahrheitsbedingungen für den richtigen Gebrauch eines Ausdrucks.

Für Apels Denkentwicklung war nun entscheidend, dass Peirce aufgrund der Logik und Dynamik des Forschungsprozesses auf *eine kumulativen Verbesserung der Beschreibung der Realität* schließt. Wenn sich nämlich die Forschungsprozesse, gleichviel von welchen Kontexten sie ausgehen, im Rahmen einer globalen Forschergemeinschaft auf den Konvergenzpunkt einer übereinstimmenden Beschreibung der Realität als solcher zu bewegen, muss sich damit fortschreitend auch das eingespielte *Vorverständnis* der Realität verändern, von dem die nächste Generation der Forscher jeweils ausgeht. Im Hinblick auf deren Ausgangspunkt ist ja auch Peirce insofern ein Hermeneutiker, als er der Hypothesen schaffenden Phantasie der Forscher die Abduktion einer neuen und wahren Gesetzhypothese nur in dem Maße zutrauen kann, wie sich das spekulierende Ausprobieren nicht nach dem Zufallsprinzip, sondern in den Bahnen einer intuitiv gewussten "Vorstruktur" vollzieht. Gleichzeitig können die Lernprozesse, ganz unabhängig von den verschiedenen Ausgangspunkten, auf dasselbe Ziel der Erkenntnis der Wirklichkeit nur deshalb konvergieren, weil sie die Kraft haben, *das jeweilige Vorverständnis zu revidieren*. Die Peirce'sche Konzeption bricht also mit dem Heideggerschen *Vorrang* der welterschließenden Funktion des sprachlichen Vorverständnisses vor der Wahrheit der Aussagen, die dieses erst ermöglichen sollte.¹⁵ Der Abduktion fehlt der zwingende Charakter der Deduktion und selbst die Wahrscheinlichkeit einer induktiven Schlussfolgerung; sie setzt uns nur auf die Spur einer *hypothetischen Sicht*, die der empirischen Bestätigung bedarf. Das letzte Wort behält daher der im Forschungsprozess einstweilen erreichte Konsens (auch wenn er im Lichte neuer Evidenzen und im Hinblick auf einen noch nicht erreichten *final consensus* in Frage gestellt werden kann). Im Lichte dieser Peirce'schen Auffassung stellt der Apel von 1969 dem Apel von 1959 in Kursivschrift die Frage, "was die Hermeneutik überhaupt daran hindert, sich dem regulativen Prinzip der Peirce'schen Sinnklärung (d.h. dem wissenschaftlichen Fortschritt J.H.) zu unterstellen"¹⁶ "Transzendental" soll nun die Hermeneutik nur noch in dem Sinne sein, dass sich Wissensfortschritte aufgrund der revisionskräftigen *Interaktion* zwischen dem jeweils sprachlich vorgeschossenen *Weltverständnis* und jenen *innerweltlichen Lernprozessen* ergeben, die in the long run ihrerseits das holistische Vorverständnis korrigieren und somit auch als ganzes verändern können. Statthalter der allgemeinen Vernunft sind letztlich die Lernprozesse, die sich am "regulativen Prinzip einer absoluten Wahrheit der Verständigung in einer unbegrenzten Interpretations- und Interaktionsgemeinschaft" (ebd. S. 217f.), d.h. an der *Nicht-Hintergebarkeit* eines in rationalen Diskursen grundsätzlich erzielten universalen Konsenses bemessen.

(4) Die im letzten Zitat schon stillschweigend vorgenommene Erweiterung der *Interpretationsgemeinschaft* der Forscher zur *Interaktionsgemeinschaft* der vergesellschafteten Subjekte in ihrer *alltäglichen* Kommunikation entspricht zwar dem Tenor jener drei berühmten

¹⁵ Vgl. Apel (1973), Bd. I, 43: "Da die von Heidegger entdeckte, allen subjektiven Erkenntnisoperationen zuvorkommende 'Erschlossenheit des Daseins' nicht schon selbst *Wahrheit* ist, wohl aber mögliche Wahrheit und Unwahrheit im Sinne eines Spielraums präjudiziert, liegt kein Grund vor, Heidegger in seiner 'Kehre' zu folgen und die Konstitutionsproblematik von der *Rechtfertigungs-Problematik* loszureißen."

¹⁶ Szientismus oder transzendente Hermeneutik (1959), in: Apel (1973), 208.

Vorlesungen von 1868,¹⁷ mit denen der junge Peirce die pragmatistische Tradition begründet hat: "Der Schluss- und Interpretationsprozess der zeichenvermittelten Erkenntnis wird jetzt in den Lebensprozess des erfolgskontrollierten Verhaltens eingebettet, und das Ziel dieses Prozesses scheint nicht mehr der Wahrheitskonsens in der unbegrenzten Gemeinschaft der Forscher zu sein, sondern lediglich diejenige 'Festlegung einer Überzeugung', welche die im Zweifel gestörte Verhaltenssicherheit durch die Etablierung einer neuen, sich praktisch (experimentell) bewährenden Verhaltensgewohnheit ('habit') wiederherstellt."¹⁸ Aber erst Apel selbst wird auf dem Wege der methodologischen Klärung der Unterschiede zwischen kausalem Erklären und hermeneutischem Verstehen eine wichtige Implikation dieses Übergangs von der Forschungs- zur Alltagspraxis herausarbeiten. In ihrer Alltagswelt müssen die Subjekte nicht nur mit einer Umwelt zurechtkommen, an der ihre instrumentellen und zweckrationalen Handlungen scheitern können; es geht nicht nur um die Wahrheit empirischer Annahmen, die, wenn sie problematisiert werden und nicht ad hoc verbessert werden können, in der Interpretationsgemeinschaft der Forscher weiter bearbeitet und geklärt werden müssen. In ihren gesellschaftlichen Interaktionszusammenhängen sind vielmehr die Handelnden auch mit normativen Fragen im weitesten Sinne konfrontiert - mit Fragen der kontroversen Bewertung von Gegenständen, Situationen und Erfahrungen, mit ethischen Fragen der Selbstverständigung von Individuen und Gemeinschaften, auch mit der Deutung ästhetischer oder religiöser Erfahrungen, aber vor allem mit der Lösung von drängenden moralischen, rechtlichen und politischen Handlungskonflikten. Diese im weiteren Sinne *normativen Fragen* können nicht nach dem Muster der Logik der Forschung thematisiert und gelöst werden. Zwar gibt es auch für sie jeweils Experten (auch wiederum philosophische sowie geistes- und sozialwissenschaftliche Experten); aber deren Reflexion bleibt enger mit der Alltagspraxis rückgekoppelt und in die "geschichtlichen Interaktionsgemeinschaften" eingebettet, als dies mit der theoretischen Bearbeitung naturwissenschaftlicher Fragen der Fall ist - jedenfalls dann, wenn diese sich methodisch zum Prozess der Forschung verselbstständigt.

Andererseits spiegeln sich auch in der auf Erkenntnisfortschritt programmierten Verständigungspraxis der Forschergemeinschaft dieselben allgemeinen, in der kommunikativen Vergesellschaftung überhaupt angelegten Strukturen der alltäglichen Umgangssprache. Eine Implikation dieser Überlegung ist die Verlagerung des Aprioris der nicht-hintergehbaren Basis der sprachlichen Kommunikation. Diese verschiebt sich, gleichzeitig mit der Einbettung des Diskurses der Forschergemeinschaft in die kommunikative Alltagspraxis, in die funktional noch nicht spezifizierte Lebenswelt. Daher vertritt Apel nun "die These, dass die Lebenswelt immer schon sprachlich ausgelegt ist und das Apriori der umgangssprachlichen Verständigung (sic!) im Kontext der Lebenswelt in einem präzisierbaren Sinne die nicht hintergehbare Bedingung der Möglichkeit und intersubjektiven Gültigkeit jeder denkbaren philosophischen oder wissenschaftlichen Theoriebildung und auch der... Rekonstruktion der Sprache selbst ist."¹⁹ Aus dieser Verschiebung des Apriori in die Verständigungspraxis der Lebenswelt scheint Apel nun zu schließen, dass normative Überzeugungen der Reflexionsstufe der funktional spezifizierten Forschungspraxis noch vorausliegen. Jedenfalls nimmt er in diesem 1970 veröffentlichten Text eine Weichenstellung vor,

¹⁷ K.O. Apel, Der Denkweg von Charles S. Peirce (1967), Frankfurt 1975, 73-105.

¹⁸ Apel (1973), Bd.II, 193.

¹⁹ K.O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: Apel (1967/72), in: ders. 1973 Bd. II, 358-435, hier 389.

die seine genuine Spielart einer Diskursethik mit dem Anspruch auf "Letztbegründung" möglich macht. Den Grund für diese Entscheidung sehe ich in einer gewissen Fixierung an die *Blickrichtung der Erkenntnistheorie*. Um das zu verstehen, möchte ich an dieser theoriestrategisch wichtigen Kreuzung kurz an eine Alternative erinnern, die ich seinerzeit stattdessen gewählt habe. Ich kann der faszinierenden Redlichkeit eines großen Philosophen, und erst recht eines Freundes wie Karl-Otto, der in seinem Leben alles der Konsequenz seiner Gedanken untergeordnet hat, nur dadurch gerecht zu werden versuchen, dass ich mir selbst, der ich so viel von ihm gelernt habe, über die verästelten Gründe unseres Dissenses - nicht in der Substanz, aber in der Begründung der Diskursethik - klar werde. Dabei nehme ich die unverdiente Gelegenheit des Überlebenden nur in dem Bewusstsein wahr, dass sich unsere Freundschaft stets im Modus des lernbereiten Diskurses vollzogen hat. Ohnehin kann niemand das letzte Wort behalten. Aber andere müssen mir nun, und werden mir, im Geiste von Karl-Otto widersprechen.

Für mich lag es damals nahe, den innovativen Weg, den Apel von der logischen Semantik zur formalen Pragmatik in Anknüpfung an die Peirce'sche Semiotik eingeschlagen hatte, auf der Grundlage der inzwischen von Frege durchgeführten Analyse von Aussagen in Richtung einer formalen Sprachpragmatik weiterzugehen. Die von J. L. Austin und John Searle entwickelte Theorie der Sprechakte bot sich für den Entwurf einer formalen Pragmatik an, die den Blick auf sprachliche Kommunikation im allgemeinen lenkt, d.h. *als Sprachtheorie* den kantischen Pfad der Erkenntnistheorie verlässt. Sie behandelt die illokutionär-propositionale Doppelstruktur der Sprechhandlungen und vor allem jene von einem kompetenten Sprecher performativ beherrschten Universalien, die - wie das System der referentiellen Ausdrücke und insbesondere das der Personalpronomina - für die Verwendung von Sätzen in Sprechhandlungen konstitutiv sind. Im Rahmen dieser formalen Pragmatik findet auch das Phänomen Berücksichtigung, auf das sich Apel aus dem erkenntnistheoretischen Blickwinkel konzentriert hatte: die Unterscheidung zwischen kommunikativem Handeln und rationalen Diskursen - aber jetzt in einer nicht auf Forschung spezialisierten Beschränkung. Die im Vollzug der Sprechakte für Aussagen erhobenen Geltungsansprüche können allgemein erst unter den anspruchsvollen *pragmatischen Voraussetzungen* eines rationalen Diskurses, d.h. des geregelten Austauschs von Argumenten pro und con, als solche thematisiert und geprüft werden. Im weiteren zehrt die Methode der Aufdeckung des idealisierten Gehalts notwendiger und allgemeiner, mithin "nicht hintergebar" Präsuppositionen von Apels eigener Analysestrategie. Dabei bildet die Kommunikation der Forscher aus dieser formalpragmatischen Sicht einen zwar ausgezeichneten, aber doch speziellen Fall. So wie die im Alltag naiv erhobenen und akzeptierten Wahrheitsansprüche problematisiert und zum Gegenstand von Diskursen gemacht werden - gleichviel, ob vorübergehend oder in der methodisch verstetigten Gestalt eines institutionalisierten Forschungsprozesses - so verhält es sich auch mit den praktischen Geltungsansprüchen. Die *diskursive Prüfung* der Geltung einer Aussage hat in allen Fällen denselben epistemischen Sinn einer mit Gründen gestützten Rechtfertigung. Demgegenüber differenziert sich *der Sinn der Geltungsansprüche* in verschiedenen Hinsichten, je nachdem ob sich die Aussage auf das Bestehen von Sachverhalten, auf die intersubjektive Anerkennungswürdigkeit von moralischen oder rechtlichen Normen, auf die "Schönheit" oder allgemein auf das appellative Potential von Natur und Kunst für eine *außeralltägliche* Affektion unserer Sinne oder schließlich auf die Vorzugswürdigkeit eingewöhnter, intersubjektiv geteilter Werte oder transitiv geordneten Wertehierarchien bezieht. Und weil sich die Geltungsansprüche für

deskriptive, moralische, ästhetische und (im engeren Sinne) ethische Aussagen jeweils auf etwas in der Welt oder - unter den erwähnten Aspekten - auf etwas in der ihrerseits schon symbolisch strukturierten Lebenswelt beziehen, variieren mit dem entsprechend spezifizierten Sinn der Geltungsansprüche auch die jeweiligen *Begründungsmuster*, die dem diskursiven Austausch der Argumente erst eine Richtung geben.

Je nach Geltungsanspruch variieren allerdings mit der Art der Begründungsmuster und mit der entsprechenden Sorte von Gründen auch deren diskriminierende Kraft. So verbinden sich weder mit ethischen Empfehlungen noch gar mit ästhetischen Urteilen Ansprüche auf universale Geltung. Nur moralische Aussagen (und - mutatis mutandis - juristische Aussagen) beanspruchen eine wahrheitsanaloge Allgemeinheit, sodass sich vor allem seit Hume's scharf gezogener Unterscheidung zwischen moralischen und deskriptiven Urteilen ein Vergleich zwischen diesen beiden korrespondierenden Begründungsmustern anbietet. Für die Prüfung empirischer und theoretischer Fragen hat Peirce mit seiner Logik der Forschung ein solches Begründungsmuster analysiert. Entsprechend bietet sich für die Begründung moralischer Urteile eine pragmatische Umformung des Kantischen Verallgemeinerungsprinzips an: Gültig sind nur die Normen, die in praktischen Diskursen die Zustimmung aller Betroffenen finden würden. Dieses diskursethische Verfahren verlangt eine Operation begründeter Interessenverallgemeinerung bei grundsätzlich inklusiver Beteiligung aller potentiell Betroffenen, sodass nur die Maximen zum Gesetz werden, die alle - sowohl mit gegenseitiger Berücksichtigung wie auch jeder und jede aus seiner bzw. ihrer Sicht - aus guten Gründen *wollen* könnten. Zwar hat Apel dieser Konsequenz nicht widersprochen, aber interessanterweise selber auf die Begründung eines entsprechenden Moralprinzips verzichtet. Denn unter seinen Prämissen ergab sich ein solches Desiderat nicht, konnte er doch ohne den vermeintlichen Umweg über eine formalpragmatisch ausgeführte Sprachtheorie auf dem erkenntnistheoretischen, *von vornherein transzendental ansetzenden* Wege zu einer Begründung moralische Grundsätze gelangen. Apel gewinnt moralische Antworten nicht erst aus der Reflexion auf die Frage: Was soll ich tun?, sondern *vor aller Unterscheidung zwischen theoretischen und praktischen Geltungsfragen* bereits aus einer vertiefenden *Fortsetzung der erkenntnistheoretischen Reflexion* selbst: Denn "die 'Objektivität' der wertfreien Wissenschaft (setzt) selbst noch die intersubjektive Geltung moralischer Normen voraus". (ebd. 395) Mit anderen Worten: Die praktische Vernunft *ist* der Kern der theoretischen, sodass bestimmte moralische Grundnormen schon den sprachpragmatischen Bedingungen der diskursiven Prüfung der Bedingungen möglichen Erfahrungswissens inhärent sind.

Wenn ich recht verstanden habe, lässt sich die Diskursethik aus Apels Sicht als Ergebnis einer linguistischen Transformation der kantischen Transzendentalphilosophie begreifen, weil die transzendente Hermeneutik in Verfolgung der erkenntnistheoretischen Grundfrage nicht nur auf die Argumentationspraxis der Forscher selbst stößt, sondern auf bestimmte moralische Implikationen jener Verständigungs- und Kooperationsbereitschaft, die die Kommunikation der Forscher ihrer Einbettung in das Verständigungshandeln der kommunikativen Alltagspraxis verdankt. Die Teilnahme am Diskurs der Forscher setzt ihrerseits die Bereitschaft zur Mitverantwortung für die kollektiv zu erzielenden Erfolge (oder Misserfolge), vor allem die Wahrhaftigkeit jedes an der Kommunikation Beteiligten und "die wechselseitige Anerkennung aller Mitglieder als gleichberechtigter Partner" (ebd. 400) voraus. Dem Einwand, dass diese normativen Erfordernisse für den speziellen Zweck des Unternehmens "Forschung" funktional und daher, bei

Licht betrachtet, bloß hypothetische Imperative seien, begegnet Apel sodann mit der These, "dass die Lebenswelt immer schon sprachlich ausgelegt ist und das Apriori der umgangssprachlichen Verständigung im Kontext der Lebenswelt in einem präzisierbaren Sinn die nicht-hintergehbare Bedingung der Möglichkeit und intersubjektiven Gültigkeit jeder denkbaren philosophischen oder wissenschaftlichen Theoriebildung und auch ...der Rekonstruktion der Sprache selbst ist."(ebd. 389) Die unbegrenzte Interpretationsgemeinschaft der Forscher ist in der lebensweltlichen "Interpretationsgemeinschaft einer unbegrenzten Interaktionsgemeinschaft" verwurzelt, sodass die noch einmal *lebensweltlich vertiefte* Reflexion der *erkenntnistheoretischen* Fragestellung erst in der Alltagspraxis auf das *schlechthin* nicht-hintergehbare Fundament eines geregelten Austauschs von Gründen stößt. Und dieses Apriori der *umgangssprachlichen* Kommunikation hat, wie man auf dem Wege der Verwicklung des Skeptikers in performative Widersprüche zeigen kann, seinerseits schon einen normativen Gehalt. Das wird Apel später in Anlehnung an Husserl den "primordialen Diskurs" nennen. Apel vertritt die fundamentalistische These, dass die rationalen Diskurse, in denen die im kommunikativen Handeln naiv erhobenen Wahrheitsansprüche reflektiert werden, selber schon ein starkes Ethos der Verständigung voraussetzen und - und ganz in Analogie zur Akkumulation des Wissens - sogar auf einen moralischen Fortschritt verweisen: "Bedenkt man nämlich, dass die reale Kommunikationsgemeinschaft, die der Argumentierende in der endlichen Situation voraussetzt, keineswegs dem Ideal der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft entspricht, vielmehr allen bewusstseins- und interessenmäßigen Begrenzungen der in Nationen, Klassen, Sprachspiele und Lebensformen geteilten Menschengattung unterliegt, so ergibt sich aus diesem *Kontrast zwischen Ideal und der Realität der Interpretationsgemeinschaft* auch bereits *das regulative Prinzip des praktischen Fortschritts, mit dem der Fortschritt der Interpretation verschränkt sein könnte und sollte.*"²⁰ Der kontrafaktische Vorgriff auf einen Endzustand zielt auch in diesem Fall auf einen consensus omnium - aber nicht auf eine Übereinstimmung der Forscher über die Gesamtheit der Tatsachen, sondern auf eine Verständigung der kommunikativ handelnden Angehörigen einer global erweiterten sozialen Lebenswelt über die Normen ihres Zusammenlebens.

(5) Nach meiner Auffassung bleibt der *Ansatz* der Diskursethik von der Überzeugungskraft dieser transzendentalphilosophischen *Begründungsstrategie* ebenso unberührt wie überhaupt Apels innovative Erweiterung der Hermeneutik zu einer Untersuchung der formalen Eigenschaften von *diskursiven* Verständigungsprozessen. Wie erwähnt, betrachte ich den kritischen Schritt von der logisch-semantischen zur formalpragmatischen Sprachanalyse (und zu dem darauf aufbauenden Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie) ohnehin als seine bahnbrechende Leistung. Aber an der Nahtstelle des Übergangs von der theoretischen zur praktischen Vernunft hält Apel auch nach dem vollzogenen Paradigmenwechsel an der erkenntnistheoretischen Fragestellung fest:²¹ Die theoretische Vernunft, und das ist der Schritt, dem ich nicht folgen kann, wird in der Reflexion auf die Verwurzelung des Forschungsprozesses in der

²⁰ Apel 1973, Bd. II, 215.

²¹ Das mag sich Apel umso mehr aufgedrängt haben, als er sich schon in seiner Bonner Dissertation aus *einer erkenntnistheoretischen* Perspektive mit "Sein und Zeit" beschäftigt hatte. In der Einleitung zu seiner Habilitationsschrift über die "Idee der Sprache" hat er sich sodann von Gadamer und Peirce, also von zwei Autoren anregen lassen, die ihre Begriffe von Sprache und Interpretation ebenfalls aus der *methodologischen* Sicht einer Hermeneutik bzw. einer Logik der Forschung entwickelt hatten.

Lebenswelt ihrer eigenen Grenzen inne. Dadurch entsteht eine Hierarchie von Stufen der Selbstreflexion der Erkenntnis, die auf einen gemeinsamen Ursprung der theoretischen mit der praktischen Vernunft zurückführt. Sodann will Apel, indem er die auf die Bedingungen der Objektivität möglicher Erfahrungen, d.h. den theoretischen Gebrauch der Vernunft beschränkte transzendente Reflexion Kants zur Analyse der notwendigen und allgemeinen Präsuppositionen des verständigungsorientierten Sprachgebrauchs im allgemeinen erweitert, ein Ethos freilegen, das der kommunikativen Vergesellschaftung *als solcher* innewohnt. Dazu bedient er sich seines originellen Verfahrens: Der ethische Gehalt dieser formalpragmatischen Voraussetzungen kann jedem Skeptiker, der daran, indem er sich auf einen rationalen Diskurs einlässt, zweifelt, durch Verwicklung in performative Selbstwidersprüche vor Augen geführt werden. Auf diesem indirekten Wege begründet Apel beispielsweise, dass von jedem Diskursteilnehmer mindestens Aufrichtigkeit und die Gleichbehandlung aller übrigen Teilnehmer erwartet werden muss. Die primordiale Verankerung in der lebensweltlichen Verständigungspraxis soll diesem Ethos, vor aller Verzweigung in Diskurse über Fragen theoretischer oder praktischer Natur, den fundamentalistischen Stellenwert einer "Letztbegründung" verleihen. Bei genauerem Hinsehen scheitert diese Konstruktion allerdings an der erkenntnistheoretischen Engführung der Begründungsstrategie und dem Verzicht auf eine explizit vollzogene Detranszendentalisierung der Vernunft, die sich, wie wir sehen werden, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen auch aus der Perspektive von Apels eigenen Untersuchungen nahegelegt hätte.

Wenn man den Gehalt jener allgemeinen und notwendigen pragmatischen Voraussetzungen, die jeder kompetente Teilnehmer an rationalen Diskursen vornehmen muss, auf dem indirekten Wege des Nachweises performativer Widersprüche unvoreingenommen rekonstruiert, stößt man auf eine normative Schicht *starker Idealisierungen*, die auf den epistemischen Zweck der Prüfung der Gültigkeit von Aussagen zugeschnitten sind, *aber nicht auf ethische Gehalte*. Denn den im Folgenden genannten Diskursvoraussetzungen lässt sich *der Sinn des moralischen Sollens* nicht entnehmen.²² In den Präsuppositionen, von denen kompetente Teilnehmer an Argumentationen bei ihren Beiträgen ausgehen müssen, spiegeln sich die epistemischen Ermöglichungsbedingungen für einen diskursiven Austausch von Themen, Gründen und Informationen, der (a) niemanden, der einen relevanten Beitrag machen könnte, *von der Teilnahme ausschließt*; der (b) allen Teilnehmern *die gleiche Chancen* einräumt, Beiträge zu leisten; der (c) die Teilnehmer *zur Aufrichtigkeit* verpflichtet: sie müssen meinen, was sie sagen; und der (d) von äußeren und inneren (!) Zwängen derart frei ist, dass sich die Ja-Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen *allein vom zwanglosen Zwang des besseren Arguments* bestimmen lassen. Wir erkennen in diesen Präsuppositionen, ohne die die Kommunikationsbedingungen für einen rationalen Diskurs nicht erfüllt sind, unter anderen auch die von Apel hervorgehobenen Normen der Wahrhaftigkeit und der Gleichbehandlung wieder; sie implizieren sogar eine "Mitverantwortung", wenn man darunter nur die Bereitschaft versteht, sowohl die einschlägigen und bestmöglichen Informationen und Gründe zu mobilisieren, die der Wahrheitsfindung dienen können, wie auch das fallible Ergebnis for the time being anzuerkennen. Schon diese spezifizierenden Einschränkungen erinnern an den

²² Ich lasse hier außer Acht, dass sich rationale Diskurse nicht nur auf die Prüfung von Wahrheitsansprüchen und moralischen Richtigkeitsansprüchen beschränken, sondern ebenso auf die der Geltungsansprüche von juristischen, ethischen und ästhetischen Aussagen beziehen.

ausschließlich *epistemischen* Zweck rationaler Diskurse. Als Reflexionsform des kommunikativen Handelns erbt der rationale Diskurs von diesem Handeln die "Verständigungsorientierung", auf der in der kommunikativen Alltagspraxis die handlungskordinierende Rolle sprachlicher Verständigung und die Bindungskraft der intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche beruhen. Dabei handelt es sich jedoch ausschließlich um die epistemische Bindungskraft der jeweils besseren Gründe, die zur Übereinstimmung hinsichtlich des Inhalts einer Aussage rational motivieren, ohne dass sich aus einer solchen Verständigung über Kommunikationsinhalte zwingende Motive für ein Zusammenhandeln *außerhalb* des Diskurses ergäben.

Das ist für die in theoretischen oder empirischen Diskursen geprüften Wahrheitsansprüche offensichtlich; denn hier beziehen sich die aus den Diskursvoraussetzungen folgenden "Verpflichtungen" zu Wahrhaftigkeit und Gleichbehandlung nur auf die Diskurspraxis selbst; sie müssen, wenn dieser nicht seinen Sinn verfehlen soll, *innerhalb* der Diskurses selbst befolgt werden. Es liegt auf der Hand, dass ein Verstoß gegen diese Diskursvoraussetzungen zwar dysfunktional, aber nicht in einem moralischen Sinne anfechtbar ist; denn er greift ja nicht per se in Handlungszusammenhänge ein und berührt *unmittelbar* keine Interessen, die in einem normativen Sinne verletzt werden könnten. *Von Haus aus* hat die Verständigungsorientierung, die sich mit der diskursiven Prüfung eines Wahrheitsanspruchs verbindet, einen rein epistemischen Sinn. Dieser bemisst sich daran, ob der Ausschlag gebende Grund für oder gegen das Bestehen des jeweils behaupteten Sachverhalts spricht. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit einem strittigen moralischen Geltungsanspruch für eine allgemeine Verhaltensweise oder (unter gegebenen Umständen und im Lichte moralisch anerkannter Normen) für ein bestimmtes Verhalten. Die Richtigkeit einer strittigen moralischen Norm hängt davon ab, ob die Gründe dafür sprechen, dass sie im gleichmäßigen Interesse aller möglicherweise Betroffenen liegt (und die Angemessenheit eines moralisch fragwürdigen Verhaltens hängt davon ab, ob es unter gegebenen Umständen einer moralisch anerkannten Norm entspricht). Zwar verlangen praktische Diskurse, da es sich hier um Handlungsnormen handelt, die Handlungssubjekte *in ihren verschiedenen Lebenslagen* betreffen, von den Diskursteilnehmern zusätzlich die Bereitschaft zur gegenseitigen Perspektivenübernahme. Aber auch in diesen Fällen geht es um den ausschließlich epistemischen Sinn der moralkognitiven Frage, ob eine Verhaltensweise oder ein Verhalten zu recht oder zu unrecht als moralisch verbindlich anerkannt werden soll. Dennoch besteht zwischen theoretischen und praktischen Diskursen ein unauffälliger, aber folgenreicher Unterschied. Weil die semantische Form einer deskriptiven Aussage schon auf den Sinn des Wahrheitsanspruches, das Bestehen von Sachverhalten verweist, scheint der assertorische Geltungsanspruch, der für Aussagen dieses Typs erhoben wird, nicht erst von außen in den Diskurs eingeführt werden zu müssen; Wahrheitsansprüche haben ausschließlich in Bezug auf die logischen Struktur von Aussagen, für die sie erhoben werden, einen Sinn; sie bilden einen gewissermaßen diskursimmanenten Bestandteil, auch wenn die nähere Erklärung der Bedeutung des Wahrheitsanspruches auf etwas in der objektiven Welt "Existierendes" bzw. "Bestehendes" Bezug nehmen muss. Demgegenüber lässt sich die Bedeutung des Sollgeltungsanspruches, der für moralischer Aussagen erhoben wird, nur mit Bezug auf *diskursextern schon bestehende* oder noch zu verwirklichende Geltungsansprüche erklären; denn ein solcher Geltungsanspruch *haftet*, bevor er im diskursiven Austausch von Aussagen als solcher thematisiert werden kann, *einer Norm an*, die nur im Modus anerkannter

Sollgeltung besteht oder Bestand finden kann. Moralische Normen können nur in der Weise Bestand haben, dass deren Geltung vonseiten kommunikativ vergesellschafteter Subjekten Anerkennung findet und aufgrund dieser intersubjektiven Anerkennung faktisch auf Befolgung rechnen darf. Anders als der für Aussagen erhobene Wahrheitsanspruch kann der problematisch gewordene Sollgeltungsanspruch einer moralischen Handlungsnorm oder einer entsprechenden Handlung im Diskurs erst zum Thema gemacht werden, nachdem er aus der Lebenswelt in den Diskurs *importiert* worden ist.

Daher können moralische Aussagen den Modus der Sollgeltung nicht aus dem idealisierten Gehalt irgendeiner Diskursvoraussetzung, sondern allein aus dem verpflichtenden Sinn und der sozial integrierenden Kraft von *gesellschaftlichen* Normen beziehen, die von handelnden Subjekten Nachachtung verlangen.²³ Der im Diskurs verhandelte Geltungsanspruch auf *moralische Richtigkeit* bezieht seinen Sinn nicht aus dem Diskurs selbst, sondern aus dem Anspruch auf Anerkennungswürdigkeit, mit dem die in einer Gesellschaft *bestehenden* oder *zu verwirklichenden* moralischen Grundsätze und Normen auftreten. Wenn sich aber, entgegen Apels Annahme, aus der Verständigungsorientierung, die kommunikativ handelnde Subjekte mit ihrem Eintritt in einen rationalen Diskurs voraussetzen müssen, kein *moralisch bindendes* Verständigungsethos herauslesen lässt, müssen die Beteiligten den Begriff der Sollgeltung, über den sie aus ihrer sozialen Lebenserfahrung schon verfügen, in Begründungs- und Anwendungsdiskurse erst einführen. Und anstelle einer transzendentalen Begründung, die die Ethik *unmittelbar* aus dem "Apriori" der lebensweltlichen Kommunikationsgemeinschaft entfaltet, verlangt eine diskursethische Begründung moralischer Aussagen, wie erwähnt, ein zur Begründung empirisch-theoretischer Aussagen analoges Verfahren.²⁴

(6) Auf meinen eigenen zuerst 1983 veröffentlichten Versuch der Begründung des an die Gesetzesformel des Kategorischen Imperativs angelehnten Universalisierungsgrundsatzes brauche

²³Ähnliches gilt für alle normativen Geltungsansprüche, die Gegenstand von Diskursen werden können. Denn einen sozialontologischen Status wie moralische Normen beanspruchen auch eingewöhnte, in Lebendformen verkörperte *ethische* Werte und sozial geltende *juristische* Normen; die Geltungsansprüche, die wir für *ästhetische* Aussagen erheben, leiten sich von einem im Kunstwerk selbst verkörperten Versprechen her, für einen sensiblen Betrachter oder Hörer ein Potential außeralltäglicher Erfahrung bereit zu halten. Im Falle der Naturschönheit wird ein solcher Anspruch vom empfindenden Subjekt für das Erleben einer Naturszene erhoben. Sowenig wie die anderen normativen Geltungsansprüche kann auch der Sinn der Geltung eines solchen Urteils dem Gehalt der allgemeinen und notwendigen Diskursvoraussetzungen entnommen werden.

²⁴Smail Rasic macht mich dankenswerterweise darauf aufmerksam, dass durch die von mir gewählte thematische Konzentration auf Apels "Durchbruch" zur Transformation der Transzendentalphilosophie ein unvollständiges Bild entsteht. Apel habe in den späten "Auseinandersetzungen" (K.O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt 1998, hier insbesondere S. 649-839) seine anfängliche Position zwar nicht im Hinblick auf den Letztbegründungsanspruch, aber - in Verfolgung des in der Tat fruchtbaren methodischen Prinzips der "Selbsteinholung" - den Kantischen Apriorismus zugunsten eines dialektischen Verhältnisses von Vernunft und Geschichte modifiziert. Die These, dass Apel am Ende mit einem Rekurs auf die Hegelsche Denkfigur der absoluten Reflexion (vor allem in: Karl-Otto Apel, *Transzendentalpragmatik - Drittes Paradigma der Ersten Philosophie*, in: Smail Rasic (Hg.), *Habermas und der Historische Materialismus*, 87-103), eine neue Theoriearchitektur anvisiert habe, würde den Stellenwert relativieren, den die frühe Begründungsstrategie im Rahmen der Biographie des Apelschen Werkes im ganzen einnimmt. Vgl. Smail Rasic, *Normativität und Geschichte, Zur Auseinandersetzung zwischen Apel und Habermas*, Freiburg 2019, insbes. Kap. VIII

ich hier nicht zurückkommen.²⁵ Diese Begründungsstrategie macht sich Apels Verfahren der Rekonstruktion des Gehalts der allgemeinen und notwendigen pragmatischen Voraussetzungen rationaler Diskurse zunutze, ohne freilich zu beanspruchen, auch noch den verpflichtenden Sinn des Sollgeltungsmodus selbst, mit dem bindenden moralische Normen in der Lebenswelt ihre Wirksamkeit entfalten, aus diesen Präsuppositionen selbst zu gewinnen. Eine moralische Verbindlichkeit kann sich aus der *gleichsam* transzendentalen Nötigung unvermeidlicher Argumentationsvoraussetzungen allein nicht ergeben; sie haftet vielmehr an den problematisch gewordenen, in moralisch-praktische Diskurse *eingeführten* Normen, auf die sich die in der Beratung mobilisierten Gründe pro und con beziehen. Wenn aber die Argumentationsvoraussetzungen die Bürde einer transzendentalen Begründung der moralischen Sollensqualität von Geboten nicht tragen können, kann auch der von Apel herausgearbeitete Status der Nicht-Hintergebarkeit von Argumentation überhaupt nicht mehr den starken Sinne eines *transzendentalen* Apriori beanspruchen. "Nicht-hintergebar" ist der diskursive Modus der Prüfung kritisierbarer Geltungsansprüche, die wir für Aussagen erheben, nur in dem schwächeren faktischen Sinne, dass es zu dieser Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen (Brandom) für kommunikativ vergesellschaftete Subjekte in keiner der uns bekannten soziokulturellen Lebensformen ein funktionales Äquivalent gibt. Ich meine, dass sich eine solche detranszendentalisierte Auffassung von "Nicht-Hintergebarkeit" auch aus Apels eigener anthropologischer Fundierung der Erkenntnistheorie ergibt. Vielleicht ist es dieses ungelöste Problem im Hintergrund seiner Theorie, die den konsequent denkenden Apel veranlasst hat, seiner Diskursethik später noch einen "Teil B" anzufügen, der eine Antwort auf die Frage gibt: Warum sollen wir überhaupt moralisch sein?²⁶ Diese teleologisch zu beantwortende Frage lässt sich innerhalb des Rahmens einer deontologischen Ethik gar nicht stellen, geschweige denn beantworten. Dieses Problem hat Apel zur Einführung einer Supernorm herausgefordert, die uns paradoxerweise auch noch das Moralisch-Sein selbst auferlegen will. Das kann nicht mehr unser Thema sein. Aber es lohnt sich, abschließend über den Grund für die Hartnäckigkeit zu spekulieren, mit der Apel an der transzendentalen Letztbegründung der Diskursethik festgehalten hat. Ich vermute diesen Grund in dem problematischen Verhältnis eines transzendentalen Begründungsanspruchs der praktischen Vernunft zu Geschichte und sozialer Evolution vergesellschafteter Subjekte, die in Raum und Zeit existieren.

Wenn die Kantische Frage, was wir tun *sollen*, ihren transzendentalen Hintergrund verliert und davon abhängt, dass es überhaupt verpflichtende Normen gibt, deren Sollgeltungsanspruch wir unter dem moralischen Gesichtspunkt kritisch prüfen können, drängt sich die beunruhigende Frage auf, ob es denn heute solche kategorisch verpflichtenden Normen noch gibt - *und überhaupt noch geben soll*. Können Normen, die unter gegebenen Umständen ihren Adressaten ein bestimmtes Verhalten unbedingt, also ohne Ansehung der Folgen gebieten, in den säkularen Gesellschaften der westlichen Moderne noch soweit "Bestand" beanspruchen, dass sie sich im Falle ihrer

²⁵ Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, 53-125, hier S. 93-108; vgl. auch die kurze systematische Zusammenfassung des Arguments in: ders., *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt 1996, 11-64, hier S. 56-64.

²⁶ Darauf gehe ich nicht mehr ein, weil das den zeitlichen Rahmen von Apels Entwicklung der Diskurstheorie bis 1973 sprengt.

Problematisierung als Gegenstand der Kritik und der Rechtfertigung überhaupt noch aufdrängen? Gewiss, als Sozialwissenschaftler können wir aus der Beobachterperspektive feststellen, dass auch noch in den weitgehend säkularisierten Handlungsbereichen moderner Gesellschaften, vor allem in Sozialisationsmustern, in den formalen Erziehungssystemen und informellen Umgangsroutinen fast aller Lebensbereiche, in den Rechtssystemen und den Verfassungsstaaten Gerechtigkeitsvorstellungen verkörpert sind, die vielfach einen deontologischen Kern unbedingter Verpflichtungen noch besitzen. Ein berühmtes Beispiel bietet die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 15. Februar 2006, dass der Inhalt von § 14, Absatz 3 des Luftsicherungsgesetzes, der staatlichen Behörden die utilitaristisch-numerische *Abwägung* des bedrohten Lebens einer *großen Menge* von bedrohten Personen gegen das zum Abschluss freigegebene Leben *einer überschaubaren Anzahl* anderer Personen *anheimstellt*, gegen die Menschenwürde (Art. 1 GG) und gegen das Grundrecht auf Leben (Art. 2 Abs. 2 GG) verstößt. Gerade die Ungewissheit, ob solche seinerzeit noch deontologisch begründeten Entscheidungen in Zukunft Bestand haben werden, ist ein Beleg dafür, dass sich die Philosophie nicht mehr wie Kant (der noch vom Gefühl der Pflicht als einem transzendentalen Faktum ausgegangen ist) auf diese "Selbstverständlichkeit" verlassen kann. Denn seit dem 17. Jahrhundert haben sich nicht nur philosophische Versuche der Rekonstruktion dieses Kerns religiöser Ethiken in Gestalt des Vernunftrechts und der Vernunftmoral durchgesetzt, sondern ebenfalls konkurrierende Ansätze non-kognitivistischer Art, die das strenge moralische Selbstverständnis verantwortlicher Personen entweder auf empiristische oder naturalistische Weise als Illusion abtun. Aus dieser Sicht ist das kategorische Sollen, das sich mit deontologischen Gerechtigkeitsvorstellungen verbindet, eine auf Selbsttäuschung beruhende Intuition. Es ist zwar schwer vorstellbar, dass Kinder, die in Familien oder entsprechenden sozialen Umgebungen durchgängig ohne das kategorische Sollen verpflichtender Imperative aufwachsen, nicht zu klinischen Monstern heranwachsen würden. Aber es ist schwer abzuschätzen, in welchem Umfang jene "aufgeklärten" Interpretationen im Zuge der weiteren kapitalistischen Modernisierung dazu beitragen werden, Gerechtigkeitsüberzeugungen deontologischer Art zu untergraben und diese in einer wachsenden Anzahl von Handlungssystemen durch wahlrationale oder spieltheoretische Nutzenkalkulationen (über den in staatlichen Gesundheitssystemen jetzt schon praktizierten Umfang hinaus) zu verdrängen.

Diese Andeutungen sollen nur auf die *burdens of argument* aufmerksam machen, die aus streng transzendentalphilosophischer Sicht gar nicht bestehen dürften. Wenn jedoch aus nachmetaphysischer Sicht moralische Normen als geschichtliche Bestandteile unserer soziokulturellen Lebensformen im Laufe der sozialen Evolution letztlich nur von den kommunikativ vergesellschafteten Handlungssubjekten selbst erzeugt worden sein können, ist es verständlich, dass sich im Zuge der Säkularisierung der Moral die Frage "Was *soll* ich tun?" in die reflexive Frage verwandelt: "Warum soll ich überhaupt moralisch sein?" Da diese Frage weder von der Hand zu weisen, noch innerhalb des Rahmens einer Sollensethik zu beantworten ist, habe ich im erweiterten Rahmen einer Geschichte der Philosophie verständlich zu machen versucht, aus welchen Gründen sich in der Konstellation von Hume und Kant das nachmetaphysische Denken gerade an dieser Frage in gegensätzlich argumentierende Traditionen verzweigt hat und auf welche Weise sich - nach der Detranszendentalisierung der Vernunft - eine diskursive Begründung der Vernunftmoral gegen den in ihr selbst brütenden Defätismus immer noch mit besseren Gründen verteidigen lässt. Eine dialektische Antwort gibt in gewisser Weise schon Kant selbst: Weil er das

Moralprinzip mithilfe eines Begriffs von Autonomie begründet, der den freien Willen des Einzelnen an genau die Gesetze bindet, die alle davon möglicherweise Betroffenen aus guten Gründen selber wollen könnten, kann jeder und jede die Frage "Warum überhaupt moralisch sein?" damit beantworten, dass es ihnen nur die affirmative Antwort erlaubt, sich als "autonom handelnde" Subjekte zu verstehen. Zwar verweisen Moral und Freiheit schon im Begriff der Autonomie selbst aufeinander; aber wenn es uns wie Kant primär um das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens geht, gibt es auch ohne transzendente Gewissheiten einen guten Grund, um - im deontologischen Sinn - "moralisch zu sein": denn nur dann können wir uns als autonom verstehen.²⁷

²⁷ Auch wenn wir nach der Detranszendentalisierung der Vernunft nicht mehr mit dem Pflichtgefühl als einem gewissermaßen angeborenen oder transzendentalen Faktum rechnen dürfen und stattdessen damit rechnen müssen, dass zunehmend "das Gefühl der Pflicht erst aus dem kategorischen Sollen der praktisch gesetzgebenden Vernunft hervorgeht, bleibt es zwar dabei, dass diese die Willkür allein mit der Kraft guter Gründe motivieren kann, sich an die vernünftigen Gesetze zu binden. Aber das Sollen wird nun (gemäß der vorgeschlagenen Lesart, wonach wir uns in der Folge geschichtlicher Lernprozesse als autonom verstehen *möchten*) von dem Selbstverständnis eines autonomen Vernunftwesens getragen, das sich in einem ausgedehnten Gewebe von Gründen artikuliert. So wollte Kant mit dem 'Vernunftglauben' dem an moralischer Überforderung Verzagten und auf Glückseligkeit Hoffenden ein vernünftig begründetes Äquivalent für den erschütterten Glauben an die Gerechtigkeit Gottes anbieten. Darüber hinaus hat er der Vernunft, damit sie nicht an dem in ihr selbst brütenden Defätismus verzweifelt, geschichtsphilosophische Brücken gebaut....Es ist ein komplexes Ganzes ineinander greifender Gründe, das zu dem gebotenen Selbstverständnis *ermutigend* soll." (J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* Bd. 2, 805) Anstelle der Gründe, die uns heute nicht mehr überzeugen, habe ich versucht, aus der Geschichte der Philosophie ermutigende Lernprozesse herauszulesen. Hinausgehend über die letztlich nur suggestiven Gründe einer solchen Lesart, habe ich im Postskriptum zu dieser Geschichte auch systematische Gründe entwickelt, die das fragile Vertrauen in die eigenen Kräfte stützen können. In einen Satz zusammengefasst: "Das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens kann vor allem aus den historischen Spuren jener moralisch-praktischen Lernprozesse Mut schöpfen, die sich im Zuwachs an institutionalisierten Freiheiten und heute vor allem in den Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfassungsstaaten verkörpern." (ebd. S. 806)