

topologik

Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali
International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences
Fondata e diretta da / Founded and directed by Michele Borrelli

ISSUE N° 26
DECEMBER 2019 – JANUARY 2020

NUMERO SPECIALE / SONDERNUMMER / SPECIAL ISSUE

Karl-Otto Apel **Vita e pensiero / Leben und Denken** Volume 2





Topologik

Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali
International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences
Fondata e diretta da / Founded and directed by Michele Borrelli
Peer-Reviewed Journal

Numero / Issue n° 26
December 2019 – January 2020

NUMERO SPECIALE/ SONDERNUMMER/ SPECIAL ISSUE

Karl-Otto Apel
Vita e pensiero / Leben und Denken
Volume 2

Autori / Authors / Autoren

Edmund ARENS, Michele BORRELLI, Micha BRUMLIK/Hauke BRUNKHORST,
Edward DEMENCHONOK, Andreas DORSCHER, Rainer FORST, Jürgen HABERMAS,
Linda LOVELLI, Roberto MANCINI, Alessandro PINZANI,
Hans SCHELKSHORN, Rene VON SCHOMBERG, Piet STRYDOM

ISSN 2036-5462 (on line edition)
ISSN: 2036-5683 (printed version)

Semiannual Publication

Subject Category: Education, General Educational Theory, Educational Theory, Intercultural Educational Theory, Educational Theory for Schools, General Didactics and Special Education, Philosophy, Psychology, Religion; Philosophy (General).

Keyword: Education, Philosophy, Social Studies

Language of fulltext: German, English, Spanish, French, Italian

In collaborazione con/Cooperation with:
Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel

Web site: <http://www.topologik.net/>
e-mail: topologik.journal@gmail.com
Facebook page: <https://it-it.facebook.com/topologik/>



Copyright © 2019/2020
by Pellegrini Editore - Cosenza - Italy



EDITORIAL BOARD

*Direttore scientifico / Scientific Director /
Peer Review Coordinator*

Prof. Dr. Phil. Michele Borrelli, M.A.

Department of Humanities
University of Calabria
email: borrelli.michele@gmail.com
Website: www.micheleborrelli.net
Area of scientific research:
General Theory of Education and
Intercultural Education

*Co-direttore scientifico / Scientific Co-Director/
Web Content Manager*

Francesca Caputo, PhD

Area of scientific research:
Theories of Education, Ethics and Phenomenology

Scientific Committee and Refereeing

Prof. Em. Dr. Dr. h.c. mult.. Dietrich Benner

(Humboldt University of Berlin, Germany)
Area of scientific research:
General Theory of Education

Prof. Dr. Armin Bernhard

(University of Duisburg-Essen, Germany)
Area of scientific research:
General Theory of Education

Prof. Dr. Xu Binyan

(East China Normal University, Shanghai)
Area of scientific research:
Education Science

Prof. Dr. Ines Maria Breinbauer

(University of Vienna, Austria)
Area of scientific research:
General and Systematic Theory of Education

Dr. phil., Dipl.-Pad. Jutta Breithausen

(University of Wuppertal, Germany)
Area of scientific research:
Systematic and Historical Theory of Education

Prof. Dr. Rita Casale

(University of Wuppertal, Germany)
Area of scientific research:
Education Science / Theories of Education

Prof. Dr. Lucio Cottini

(University of Udine, Italy)
Area of scientific research:
Didactics and Special Education

Prof. Dr. Em. Franco Crespi

(University of Perugia, Italy)
Area of scientific research:
Sociology

Prof. Dr. Santo Di Nuovo

(University of Catania, Italy)
Area of scientific research:
Cognitive Psychology and Neuroscience

Prof. Dr. Philippe Foray

(J.Monnet University, Saint-Etienne, France)
Area of scientific research:
Education Science

Prof. Dr. Dr. h.c. Raúl Fernet-Betancourt

(Università of Brema / Aachen, Germany)
Area of scientific research:
Intercultural Philosophy

Prof. Dr. E. Ángel Garrido-Maturano

(Geohistorical Research Institute, Conicet, Resistencia,
Argentina)
Area of scientific research:
Theoretical and Practical Philosophy



Prof. Dr. Reinhard Hesse
(University of Freiburg, Germany)
Area of scientific research:
Philosophy and Ethics

Prof. Dr. Helmut Heid
(University of Regensburg, Germany)
Area of scientific research:
Philosophy of Education

Prof. Dr. Paolo Jedlowski
(University of Calabria, Italy)
Area of scientific research:
Sociology

Prof. Dr. Walter Müller
(University of Würzburg, Germany)
Area of scientific research:
General Theory of Education

Prof. Em. Dr. Dr. h.c. mult. Fritz Oser
(University of Fribourg, Switzerland)
Area of scientific research:
General Theory of Education and
Educational Psychology

Doc. PhDr. Nadezda Pelcová, CSc
(Charles University in Prague, Czech Republic)
Area of scientific research:
Philosophy of Education

Prof. Dr. Roland Reichenbach
(University of Basel, Switzerland)
Area of scientific research:
General Theory of Education

Prof. Ph.D. Alfredo Rocha de la Torre
Pedagogical and Technological University of Colombia
(UPTC)
Area of scientific research:
Philosophy

†**Prof. Em. Dr. Dr. h. c. Jörg Ruhloff**
(University of Wuppertal, Germany)
Area of scientific research:
Systematic and Historical Theory of Education

Prof. PhDr. Jan Sokol, Ph.D., CSc
(Charles University in Prague, Czech Republic)
Area of scientific research:
Philosophy of Education

Prof. Dr. Antonella Valenti
(University of Calabria, Italy)
Area of scientific research:
Didactics and Special Education

Prof. Dr. Christopher Winch
(King's University College London, England)
Area of scientific research:
Educational Philosophy and Policy

Prof. Dr. Anatoliy Yermolenko
(National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv)
Area of scientific research:
Practical and Social Philosophy / Ethics

Prof. Dr. Santiago Zabala
(ICREA / University of Barcelona, Spain)
Area of scientific research:
Theoretical Philosophy

Prof. Dr. Peter Zedler
(University of Erfurt, Germany)
Area of scientific research:
General Theory of Education



Mission

TOPOLOGIK, fondata e diretta dal Prof. Michele Borrelli (Università della Calabria), è una rivista internazionale, *peer reviewed*, con cadenza semestrale. La Rivista pubblica ricerche e studi che riguardano gli ambiti delle *discipline umane* e delle *scienze sociali*, della *teoria filosofica* e della *teoria dell'educazione*. La Rivista intende, in questo modo, intervenire con propri specifici contributi nel dibattito teorico sia nazionale sia internazionale, ponendosi come luogo di interazione e di incontro tra specialisti e figure del pensiero contemporaneo. Gli autori che collaborano alla Rivista sono individuati tra professori universitari ordinari, associati, ricercatori e dottori di ricerca, qualificati negli ambiti dei settori disciplinari specifici, o tra studiosi con particolari competenze scientifiche nei *curricula* fondamentali previsti. Tra le figure del pensiero contemporaneo, la rivista si è avvalsa finora di contributi di autori quali: Luhmann, Apel, Lévinas, Panikkar e altri. Il Comitato Scientifico e di *Referees*, con rappresentanti di primissimo piano del mondo accademico e scientifico sia a livello nazionale sia a livello internazionale, costituiscono il Comitato dei Revisori, coordinato dal Prof. Michele Borrelli. La rivista si avvale anche di un team di *referees* (esperti revisori) esterni.

TOPOLOGIK è strutturata in sezioni, destinate ciascuna ad ospitare contributi di natura specifica nell'ambito di riferimento delle direttrici costituenti materia della Rivista. I membri del Comitato Scientifico, in stretta collaborazione con il Direttore scientifico, possono proporre iniziative editoriali (numeri monografici, atti di convegni, etc.). La Rivista si avvale, inoltre, della collaborazione della Rivista 'Concordia - International Journal of Philosophy', fondata e diretta dal Prof. Raúl Fernet-Betancourt (Università di Aachen) e del 'Centro Filosofico internazionale Karl-Otto Apel'. La Rivista accetta contributi in italiano, tedesco, inglese, francese e spagnolo. Gli articoli spontanei pervenuti saranno valutati da *referees* anonimi secondo una procedura anonima di referaggio cosiddetto *doppio cieco* (*double blind peer review*). Responsabile del processo di valutazione è il Direttore scientifico della rivista. La Rivista è pubblicata sia a stampa (issn: 2036-5683) che in versione on line (issn: 2036-5462). In versione on line, ispirandosi alla Dichiarazione di Berlino, è ad accesso aperto per i lettori: l'accesso alla lettura dei documenti è completamente gratuito per garantire la massima diffusione dell'informazione scientifica.

TOPOLOGIK, founded and directed by Prof. Dr. Michele Borrelli, is an international peer reviewed journal published twice a year. The Journal contains researches and studies regarding the ambits of Human and Social Sciences and of Theoretical Philosophy and of General Theory of Education. The Journal emphasises the interdisciplinary debates and brings forward the national and international discourse. It represents a place of meeting and interaction between scientists and leading figures of contemporary thoughts. The authors which collaborate with the Journal can be identified as ordinary and associated university professors, lecturers,

post-graduate researchers and doctors of research, highly qualified in the field of the specific disciplines according to curricula of the Journal. Among the figures of the contemporary thoughts who already have collaborated with the Journal can be mentioned authors such as: Luhmann, Apel, Lévinas, Panikkar and others. The Scientific Committee and Referee of leading representatives of the academic and scientific national and international community, constitute the Committee of Reviewers, coordinated by Prof. Dr. Michele Borrelli. The journal also relies of an team external expert referees.

TOPOLOGIK is structured into different sections, each designed to accommodate to the specific attitude of the disciplines referring to the direct constituents of the Journal. The members of the Scientific Committee, in close collaboration with the Scientific Director, can propose publishing initiatives (monographic numbers, conference proceedings, special issues, etc.). Topologik also collaborates with the Journal 'Concordia - International Journal of Philosophy', founded and directed by Prof. Raúl Fernet-Betancourt (University of Aachen) and the 'International Centre of Philosophy Karl-Otto Apel'. The Journal accepts contributions in Italian, German, English, French and Spanish language.

The spontaneous articles received will be evaluated by anonymous referees, according to the anonymous "double blind" peer review procedure. The Scientific Director is responsible for the peer review process. The Journal is published as print version (ISSN: 2036-5683) and as online version (issn: 2036-5462). The online version, corresponding to the Declaration of Berlin, includes open access to current and all available backfiles. The charge-free online access guarantees the maximum dispersion of scientific information.

Peer review process

La qualità scientifica degli articoli pubblicati è garantita da una procedura di peer review ad opera di qualificati *referees* anonimi. I *referees* (esperti revisori) sono sia interni che esterni alla rivista.

I contributi possono essere su invito o spontanei. Gli articoli su invito, scritti da esperti di sicuro prestigio o di fama internazionale, non sono soggetti al processo di referaggio e sono indicati come "invited articles" da una nota speciale. I contributi spontanei (saggi scientifici) verranno preliminarmente vagliati dal Direttore scientifico della Rivista, Prof. Dr. Michele Borrelli, per una prima valutazione della qualità scientifica e dei requisiti formali. Nel caso in cui il contributo non soddisfi tali elementi, gli autori saranno informati sui motivi della non accettazione del contributo. Se la valutazione preliminare è favorevole, i contributi saranno valutati secondo una procedura anonima di referaggio cosiddetto *doppio cieco* (*double blind peer review*) articolata nelle seguenti fasi:

- Si invia lo scritto ad anonimi *referees*, insieme ad un questionario per valutarne la qualità scientifica. Il Direttore scientifico della rivista sceglie gli esperti anonimi sulla base delle rispettive competenze e interessi di ricerca.



- I valutatori restano anonimi e all'Autore non sono rivelati i nomi. A garanzia dell'anonimato, la Redazione cancellerà i nomi degli autori dal testo del file, utilizzando stringhe varie (in bibliografia e nelle note) al posto del nome dell'autore. Nei documenti di Microsoft Office o equivalenti verranno, inoltre, rimossi gli elementi di identificazione presenti nelle proprietà del file.

- I valutatori devono fornire un giudizio da eccellente a molto scarso per ogni criterio stabilito per la pubblicazione (1. originalità; 2. pertinenza al contenuto; 3. valenza scientifica; 4. rigore; 5. argomentazione/stile). Dovranno essere considerati, inoltre, i seguenti aspetti: pertinenza della Bibliografia in relazione all'argomento esposto; adeguatezza della discussione e delle conclusioni. Il questionario per i valutatori comprende le seguenti possibili risposte: a, *eccellente: da pubblicare*; b, *buono: necessita solo di piccoli aggiustamenti*; c, *lacune correggibili: da rivalutare per la pubblicazione*; d, *gravi e sostanziali lacune: da rigettare*. A seguire: eventuali commenti e suggerimenti da inoltrare all'Autore.

- L'esito del questionario di valutazione redatto dai referees, favorevole o sfavorevole alla pubblicazione, con le eventuali modifiche suggerite, viene inviato all'Autore, in forma anonima.

- L'Autore a cui siano chieste modifiche nel suo articolo avrà un termine di 15 giorni per realizzarle. Il Direttore della Rivista formulerà il parere definitivo.

The scientific quality of published articles is assured by a peer-review process conducted by qualified anonymous referees. The expert referees are both internal and external to the journal.

The contributions can be sent on request or spontaneously.

The contributions on request to authors of sure prestige or international fame are not subject to the refereeing process and are shown as being "invited articles" by a special footnote. Spontaneous contributions submitted to the Journal (articles) will be preliminarily examined by the Scientific Director Prof. Dr. Michele Borrelli for a first evaluation of the scientific quality and the formal standards. In case the article does not meet the requirements, authors will be notified with a specification of the reasons why the article was not accepted. If the first judgment is positive, the contributions will take part in the anonymous "double blind" peer review procedure:

- The contribution, accompanied by a questionnaire to proof its scientific quality, is sent anonymously to anonymous referees. The Scientific Director of the Journal will choose anonymous referees on the base of their expertise.

- The evaluators remain anonymous and the author names are not revealed. To guarantee anonymity, the editors will delete the names of the authors of the text file, using various strings (in bibliography and notes) in place of the author's name. In Microsoft Office documents or equivalent ones the identification elements present in the file properties will be also removed.

- The evaluators must provide a judgment from excellent to very poor for every criterion established for pub-

lication (1. originality; 2. relevance to the content; 3. scientific significance; 4. rigor; 5. argument/style). Moreover, the following issues should be considered: the relevance of bibliography in relation to the topic exposed; adequacy of discussion and conclusions. The questionnaire for assessors comprises the following possible answers: a, *excellent: to be published*; b, *good: needs only small adjustments*; c, *from reevaluating correctable deficiencies for publication*; d, *serious and substantive gaps: by reject*. Any comments and suggestions must be forwarded to the author.

- The outcome of assessment questionnaire drawn up by the referee, favorable or unfavorable to the publication, with the modifications suggested, is sent to the author, anonymously.

- The author is requested to send the revised version of the article within 15 days. Final acceptance or rejection rests with the Scientific Director of the Journal.

Submission

Gli articoli (saggi scientifici) dovranno essere inviati in formato elettronico al Direttore scientifico della Rivista: Prof. Dr. Michele Borrelli
e-mail address: borrelli.michele@gmail.com

Ogni saggio spontaneo pervenuto alla nostra rivista sarà valutato da anonimi referees. Il referaggio è in doppio cieco (i referees non conoscono l'identità dell'autore e a sua volta l'autore non conosce l'identità di chi valuta il suo saggio). A garanzia dell'anonimato, la Redazione cancellerà i nomi degli autori dal testo del file, utilizzando stringhe varie (in bibliografia e nelle note) al posto del nome dell'autore. Nei documenti di Microsoft Office o equivalenti verranno, inoltre, rimossi gli elementi di identificazione presenti nelle proprietà del file.

Il contributo è inizialmente esaminato dal Direttore scientifico.

Ovviamente, se il contributo non soddisfa gli standard di Topologik e/o non rientra nelle sue aree di interesse, sarà respinto fin dall'inizio. Se la valutazione iniziale è positiva, il contributo sarà sottoposto al sistema di valutazione della double-blind peer review. Il Direttore sceglie gli esperti sulla base della loro documentata esperienza nella materia oggetto dell'articolo.

Le recensioni di libri non sono valutate con il sistema della double-blind peer review.

I contributi devono essere accompagnati da una lettera di presentazione indirizzata al Direttore scientifico che deve contenere i seguenti dati: indirizzo postale completo dell'autore, telefono/fax e il nome della Struttura di provenienza. La presentazione di articoli implica un impegno da parte dell'autore a pubblicare in questa rivista. Pertanto, gli autori che inviano articoli devono astenersi dal presentarli, contemporaneamente, ad altre riviste, a meno che Topologik non rifiuti formalmente di pubblicarli. Materiale proveniente da lavori precedentemente pubblicati deve essere indicato esattamente e con adeguati riferimenti.



In generale, la posta elettronica è il mezzo di comunicazione preferito dalla Rivista.

La rivista non richiede tariffe né per la sottomissione di articoli né per la loro revisione.

First submission of articles should be in electronic format to the Scientific Director:

Prof. Dr. Michele Borrelli

e-mail address: borrelli.michele@gmail.com

Every spontaneous article submitted to our journal will be submitted to anonymous referees. The refereeing process is double-blind, in that the identity of the author remains anonymous to the referees and vice versa. To guarantee anonymity, the editors will delete the names of the authors of the text file, using various strings (in bibliography and notes) in place of the author's name. In Microsoft Office documents or equivalent ones the identification elements present in the file properties will be also removed.

The article is initially seen by the Scientific Director. If the submission obviously does not meet the exacting standards of Topologik and/or falls out of its area of interest, the paper will be rejected from the outset. If the first judgment is positive, the article will be submitted to the evaluation system of double-blind peer review. The Director choose the reviewers that seem appropriate and competent for the task.

The Book Reviews not will be evaluated by double-blind peer review.

The cover letter addressed to the Scientific Director should include the corresponding author's full postal address, telephone/fax numbers and the name of their institute(s). The submission of articles implies a commitment on the part of the author to publish in this journal. Thus, authors who submit articles to this journal should not simultaneously submit their articles to other journals. Work must not be submitted to another journal unless and until the Topologik formally declines to publish it. Material from previously published work must be quoted exactly and adequately referenced.

Correspondence with Authors will be by e-mail whenever possible.

The journal has neither article processing charges nor submission processing fees.

INDICE / CONTENTS / INHALT / SOMMAIRE

Aufsätze / Artículos / Articles / Contributions

- 3 **Premessa / Premise**
Michele Borrelli, Francesca Caputo, Reinhard Hesse
- 5 **Nota introduttiva / Introductory Note**
Cambiamento di paradigma – Dall’etica del discorso di Karl-Otto Apel all’etica della responsabilità planetaria
Change of paradigm – From the Karl-Otto Apel's discourse ethics to the ethics of planetary responsibility
Michele Borrelli
- 9 **Ein großer Geist und gesprächiger Gelehrter. Karl-Otto Apel zum Gedächtnis**
A great Intellectual and a communicative Scholar – Commemorating Karl-Otto Apel
Edmund Arens
- 20 **Kontingente Identität und historische Haftung.**
Ein Gespräch mit Karl-Otto Apel 1990 - revisited
Contingent identity and historical liability.
A Conversation with Karl-Otto Apel 1990 - revisited
Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst
- 33 **Karl-Otto Apel’s Ethics of Dialogue and of Planetary Co-Responsibility**
Edward Demenchonok
- 50 **Einen Gegenstand durchdenken. Gespräch in Padua**
Thinking through a subject matter: Dialogue in Padua
Andreas Dorschel
- 60 **Letzte Gründe**
Karl-Otto Apel zum Gedenken – persönliche und philosophische Bemerkungen
Ultimate reasons
In Memory of Karl-Otto Apel – personal and philosophical remarks
Rainer Forst
- 66 **Von der formalen Semantik zur transzendentalen Pragmatik –**
Karl Otto Apels ursprüngliche Einsicht.
From formal semantics towards transcendental pragmatics –
The original insight of Karl-Otto Apel.
Jürgen Habermas
- 89 **Why be moral?**
On the ultimate ground and the ultimate sense of the “moral point of view”
(with and beyond Apel)
Linda Lovelli

- 97 **Dalla globalizzazione alla società del dialogo.**
Il senso storico-politico dell'opera di Karl-Otto Apel
From Globalization to Dialogue Society.
The Historical-Political Meaning of Karl-Otto Apel's Work
Roberto Mancini
- 109 **Diskurs und menschliche Evolution**
Discourse and human evolution
Alessandro Pinzani
- 120 **Dialogische Vernunft und die Grundlagen interkultureller Ethik.**
Thesen zu einer Revision der Diskursethik
Dialogical reason and the foundations of intercultural ethics.
Some Theses on a Revision of Discourse Ethics
Hans Schelkshorn
- 153 **In Memory of Karl-Otto Apel: the challenge of a universalistic ethics of co-responsibility**
Rene von Schomberg
- 165 **From Transcendental Pragmatics to Cognitive Sociology:**
An Architectonic Comparison in Memory of Karl-Otto Apel
Piet Strydom
- 185 Istruzioni per gli autori / Author Guidelines
- 186 Codice etico – Dichiarazione etica/Code of Ethics

PREMESSA

Importanti filosofi di rilievo mondiale, valenti studiosi, estimatori del pensiero filosofico apeliano, allievi e amici hanno reso possibile la realizzazione dei due numeri monografici che, per profondità e ampiezza dei temi dibattuti, costituiscono una grande introduzione al pensiero di Karl-Otto Apel.

Questo secondo volume si avvale anche del contributo di Jürgen Habermas, stretto amico e compagno di viaggio nel percorso filosofico di Apel.

In collaborazione con Habermas, Apel ha elaborato l'etica del discorso (o della comunicazione), segnando assieme a lui, in modo indelebile, il pensiero filosofico contemporaneo.

Altre grandi personalità del mondo filosofico contemporaneo avevano accolto l'invito a partecipare a questo secondo volume (Smail Rapic, Carleton Christensen, Holger Burckhart); cogliamo qui l'occasione per ringraziarli, consapevoli che la consegna dei loro contributi non è avvenuta per mancanza di volontà, ma per tutta una serie di ragioni che l'hanno resa impossibile.

L'insieme dei contributi che compongono il presente volume si pone, pertanto, non soltanto come strumento di omaggio rigoroso e appassionato del grande pensatore tedesco – uno dei massimi e più discussi pensatori della filosofia contemporanea – ma anche e soprattutto come disamina critica della sua originale filosofia.

Avvicinarsi al pensiero di Apel ha il grande vantaggio di non legarsi a una scuola che professa il pensiero unico, al contrario: il pensiero di Apel è apertura al pensiero secondo gli specifici approcci di riappropriazione del linguaggio e di fondazione etica del discorso. È una sfida al pensiero filosofico che, ogni studioso, ogni filosofo, può portare avanti dalla sua prospettiva, come, non da ultimo, ha fatto e fa Habermas.

La sfida è implicita al termine stesso etica del discorso. Dialogo (*dialegesthai*) nella sua genesi e semantica significa: scontro/dissenso/contrasto/contraddizione. Questi due volumi monografici comprovano la bellezza e la ricchezza di un dialogo etico-discorsivo che si avvale di una pluralità di accessi teorici tutt'altro che convergenti, che cercano anzi di portare al Discorso, come tracciato da Apel, varianti importanti¹.

Cogliamo, inoltre, l'occasione per formulare un appello: che si creino internazionalmente Centri etico-discorsivi ispirati al lavoro filosofico di Karl-Otto Apel. Il mondo attuale ne ha estremo bisogno, se si vuole veramente dare una svolta al vuoto nichilistico in cui sta precipitando.

Michele Borrelli/Francesca Caputo/Reinhard Hesse

¹ Il contributo sul cambiamento di paradigma, in questo secondo volume, è il tentativo di portarsi con Apel oltre Apel, avvalendosi delle due dimensioni apeliene: parte A e parte B dell'etica del discorso, ma deducendone un'etica minima che qui si ritiene universalmente valida.

PREMISE

Important world-renowned philosophers, talented scholars, estimators of Apelian philosophical thought, disciples and friends have made possible the realization of the two monographic issues that, for depth and breadth of the discussed topics, constitute a great introduction to the thought of Karl-Otto Apel.

This second volume also avails on the contribution of Jürgen Habermas, strong friend and travelling companion in Apel's philosophical path.

In collaboration with Habermas, Apel has developed the discourse ethics (or ethics of communication), marking with him, in indelible manner, contemporary philosophical thought.

Other personalities of great stature of the contemporary philosophical world had welcomed the invitation to participate to this second volume (Smail Rasic, Carleton Christensen, Holger Burckhart); we take this opportunity to thank them, aware that the delivery of their contributions did not take place to lack of will, but for a whole series of reasons that have made it impossible.

The whole of contributions that compose this volume arises, therefore, not only as a rigorous and passionate tribute to the great German thinker – one of the greatest and most discussed thinkers of contemporary philosophy – but also, and above all, as a critical examination of his original philosophy.

Approach at the thought of Apel has the great advantage of not being tied to a school that professes unique thought, on the contrary: Apel's thought is openness to thought according to the specific approaches of re-appropriation of language and ethical foundation of discourse. It is a challenge to philosophical thought that every thinker, every philosopher, can carry forward from his perspective, as, last but not least, did and does Habermas.

The challenge is implicit to the same term “discourse ethics”. Dialogue (*dialegesthai*) in its genesis and semantics means: clash/dissent/contrast/contradiction.

These two monographic volumes confirm the beauty and richness of an ethical-discursive dialogue that avails on of a plurality of theoretical accesses that are anything but convergent, and that seek, rather, to bring to the Discourse, as traced by Apel, important variants¹.

We also take this opportunity to formulate an appeal: need to be created, internationally, ethical-discursive centres inspired by the philosophical work of Karl-Otto Apel. The world today needs this very much, if we really want to give a turn to the nihilistic void into which it is falling.

Michele Borrelli/Francesca Caputo/Reinhard Hesse

¹ The contribution about the *change of paradigm*, in this second volume, is the tentative to go with Apel beyond Apel, availing on of the two Apelian dimensions: part A and part B of the ethics of discourse, but deducing a minimal ethics that here is considered universally valid.

**Cambiamento di paradigma –
Dall’etica del discorso di Karl-Otto Apel
all’etica della responsabilità planetaria**

Michele Borrelli

Università della Calabria
(micheleborrelli.phil@libero.it)

Abstract

Questa nota introduttiva, a cui abbiamo dato il titolo *Cambiamento di paradigma*, è la sintesi conclusiva di un lungo lavoro storico, uscito nel 2016 presso l’Editore Asterios col titolo *Nuovo Umanesimo o Nichilismo*, un testo che si ispira all’idea dell’etica del discorso di Karl-Otto Apel. L’idea fondamentale del libro è quella di dimostrare che per cogliere e comprendere la storia umana o dell’umanità bisogna portarsi oltre la lettura (importante) dell’idealismo di Hegel e oltre, l’altrettanto importante lettura storica del materialismo di Marx. Proponiamo di leggere la storia dell’uomo come storia dell’Umanesimo: l’alternativa all’umanesimo è il nichilismo di cui parlava giustamente Nietzsche. Trovare una risposta al nichilismo significa capirsi sul concetto di *anthropos* o di *humanum*. La lettura storica che si propone in *Nuovo Umanesimo o Nichilismo* dimostra questa possibilità di intendersi intersoggettivamente sull’essenza stessa del paradigma di umanesimo e che questo nuovo paradigma deriva la sua essenza storica dall’unione di due umanesimi sviluppatasi all’interno del pensiero occidentale: dall’unione di Umanesimo dell’appartenenza e Umanesimo dell’emancipazione il cui risultato porta al paradigma di etica della responsabilità planetaria e nello specifico a un’etica minima universale fondata su una duplice valenza: sull’evidenza filosofica (etica del discorso), da un lato, e su una valenza empirica (la realtà), dall’altro.

Parole chiave: umanesimo, nichilismo, etica del discorso, etica minima, responsabilità planetaria.

***Change of paradigm –
From the Karl-Otto Apel's discourse ethics
to the ethics of planetary responsibility***

This introductory note, entitled *Change of paradigm*, is the concluding synthesis of a long historical work, published in 2016 at Asterios Publisher under the title: *New Humanism or Nihilism*, a text inspired by the idea of Karl-Otto Apel's discourse ethics.

The fundamental idea of the book is to demonstrate that to grasp and understand human history or of humanity one must go beyond the (important) reading of Hegel's idealism and beyond, the equally important historical reading of Marx's materialism.

We propose to read the history of man as the history of Humanism: the alternative to humanism is nihilism, of which Nietzsche rightly spoke.

Finding an response to nihilism means understanding the concept of *anthropos* or *humanum*. The historical reading that is proposed in *New Humanism or Nihilism* shows this possibility of intended intersubjectively on the very essence of the paradigm of humanism and that this new paradigm derives its historical essence from the union of two humanisms which have developed within Western thought: from the union of Humanism of belonging and Humanism of emancipation, the result of which leads to the paradigm of ethics of planetary responsibility and specifically to a minimal universal ethics based on a dual valence: on the philosophical evidence (ethics of discourse), on the one hand, and on an empirical valence (reality), on the other hand.

Key-words: humanism, nihilism, discourse ethics, minimal ethics, planetary responsibility.

Che si sia consumato (e sempre ancora si consumi) tanta carta e tanto inchiostro per discutere sulle possibilità e sui limiti della ragione ci poteva e ci può ben stare (se non è bastato il lavoro di Kant); quello che non ci sta affatto è che, mentre queste discussioni continuano, *in infinitum*, i problemi che definiscono l'attuale *conditio humana* come il *rischio della società globale* (Beck) e il *rischio per la globalità della terra* (si pensi solo al cambiamento climatico, che mette a repentaglio il futuro dell'intero pianeta terra) rimangono irrisolti, se non aggravati da politiche ed economie che non pensano alla *casa comune*, che per Heidegger sarà pure l'*essere*, ma per noi, qui ed ora, è, semplicemente, la *terra, dimora* della nostra esistenza e luogo della vita in generale. Né è dato *emanciparci* da questa dimora o casa comune a meno che non si voglia, certo, far uso del diritto al suicidio che, ragionevolmente, non dovrebbe essere vietato a nessuno. È la nostra casa e siamo obbligati a *curarla e difenderla*. Con *nostra* non dobbiamo intendere un *possesso* o una *proprietà*, ma soltanto il nostro *abitarvi umanamente in responsabilità*. Un'abitazione che è riservata a tutti e che vincola tutti perché dimora di ogni presente e futura generazione. La *paideia* (del presente e del futuro) non può essere una *paideia* solo dell'*emancipazione*. Il contrario sembra essere vero: più che emanciparci, dovremmo *far ritorno* alla casa alla quale noi *apparteniamo*, a quella casa comune che è la *terra*, senza la quale non solo non c'è futuro, ma non c'è nemmeno presente. Si nota che l'*umanesimo della responsabilità planetaria* non è nessuna *teoria*, nessuna nuova *ideologia*, nessun'altra *astrazione* da affiancare alle tante altre astrazioni del passato e del presente, piuttosto una *necessità*, un *grido*, un'*invocazione* inesorabile che scaturisce dall'attuale *conditio humana*. Uno scenario, quello odierno, in cui regna implacabile la potenza inesauribile della tecno-scienza o della scienza-tecno con tutti i suoi vantaggi, i suoi interessi, i suoi rischi e i suoi fini illimitati che possono riservarci tanto bene ma anche tanto male¹. Non siamo più, come spesso nel passato, dinanzi a una teoria (idealismo, materialismo, liberalismo e altri -ismi) che cerca la prassi per realizzarsi; siamo di fronte, invece, a una *prassi* che cerca e invoca la teoria sotto forma di un unico imperativo: l'*imperativo della responsabilità planetaria* per il diritto di tutti i popoli alla casa comune. È la prassi comune che, nel senso di Marx², cerca questo concetto. È la prassi comune che spinge inesorabilmente verso un cambiamento radicale che più che cambiamento (nel senso rivoluzionario della tradizione) è *conservazione, appartenenza, riconquista* del senso delle origini e di un futuro possibile che è, innanzi tutto e primariamente, l'interesse per la propria vita e la vita di tutti, la loro difesa, la loro cura. È la *prassi comune*, quotidiana, che si ribella alla *conditio humana* del crescente nichilismo, al suicidio nascosto di una umanità che ha trasformato il senso della vita in godimento indi-

¹ Come rimarca U. Beck, riguardo allo scenario dei pericoli attuali, le minacce sono tante: "Innanzitutto nascono conflitti intorno a quelli che potremmo definire 'mali' (in opposizione ai 'beni'), vale a dire la distruzione ecologica *indotta dalla ricchezza* e i pericoli tecnologici-industriali, quali il buco nello strato di ozono, l'effetto serra o le siccità regionali, come pure i rischi imprevedibili legati alle ricerche di ingegneria genetica su piante ed esseri umani" (*La società globale del rischio*, cit., p. 47). Un'ulteriore minaccia deriva dalle "armi di distruzione di massa NBC (nucleari, biologiche e chimiche) [...] Anche dopo la fine della contrapposizione tra Est ed Ovest il pericolo dell'autodistruzione regionale o globale con le armi NBC non è stato affatto esorcizzato; anzi, è sfuggito alla struttura di controllo del 'patto atomico' tra le superpotenze" (ivi, p. 48).

² In *Contributo alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, Marx scrive: "Non è sufficiente che il pensiero cerchi la realizzazione, bisogna anche che la realtà cerchi il pensiero" (K. Marx (1844), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Hrsg. v. K. Marx, A. Ruge, Deutsch-Französische Jahrbücher, 1ste und 2te Lieferung, Paris, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 80). E Lyotard, commentando la frase di Marx, aggiunge: "È solo se la realtà viene al pensiero, se il mondo viene alla parola, che il pensiero e la parola possono essere vere" (J.-F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, p. 70).

vidualistico anche a danno degli altri e nel disprezzo anche assoluto delle cose. Un nichilismo alimentato dalla *dimenticanza* non di un concetto di *essere* astratto e vuoto, ma dal *misconoscimento* di alcuni punti essenziali, esistenziali, irrinunciabili a garanzia del bene comune di tutti e delle cose, ai quali nessuno può sottrarsi, poiché l'*imperativo della responsabilità* planetaria non lascia più scappatoie e non fa sconti a nessuno, imponendosi, piuttosto, sulle coscienze di tutti. Questi punti essenziali-esistenziali sono raccolti nei passaggi sequenziali riportati di seguito, delineando un quadro che solleva l'ipotesi di un'*etica minima*, dettata più dall'evidenza empirica che dall'evidenza della ragione che, in questo caso, della prima sembra essere solo un riflesso. Etica polarizzata sull'evidenza che per vivere, e vivere bene, è necessario, innanzitutto, che siano garantite le condizioni di possibilità di questo vivere, cioè le condizioni materiali o fisiche dell'esistenza a cui ognuno ha diritto. Queste condizioni pongono, anzi impongono, al loro centro non l'*uomo*, ma la *terra*: quella casa comune insostituibile (non ce n'è una seconda) entro la quale si consuma l'esistenza dell'uomo in tutte le sue ragionevoli forme:

1. Vivere è un diritto di tutti gli esseri umani e tutti gli esseri umani devono poter vivere nella maggiore dignità possibile³. Dall'attribuzione di questo *diritto* consegue il primo *imperativo*:

Una buona politica e una buona economia lavorano congiuntamente nell'interesse globale affinché questo diritto venga globalmente promosso e realizzato a favore di ognuno (come singolo) e di quanti (i popoli) abitano e abiteranno in futuro la terra.

1.1 A nessun essere umano è dato il diritto di impedire o ostacolare questo vivere di ognuno, in dignità, la propria vita.

2. L'evidenza empirica e l'evidenza ragionata dimostrano che ogni vivere la propria vita, in dignità, presuppone il mondo materiale (terra). Così la *cura* e la difesa del pianeta sono presupposti ineludibili per rendere possibile questa condizione del diritto alla vita.

3. Il diritto alla vita è riservato a tutte le specie viventi e non solo a tutti gli umani. Nessun essere umano può violare questo diritto. Da tutto ciò consegue il secondo *imperativo*:

Una buona politica e una buona economia lavorano assieme nell'interesse globale in difesa del pianeta terra e nella cura del pianeta terra.

3. In quanto riservato a tutti, questo diritto alla vita diventa anche un *obbligo* per tutti⁴.

3.1 Tutti gli esseri umani sono obbligati alla cura e alla difesa del pianeta terra.

3.2 Nel perseguire gli interessi privati, è un obbligo attenersi anche agli interessi di tutti.

3.3 Gli interessi privati non possono ledere gli interessi di tutti.

3.4 Gli interessi di tutti sono prioritari⁵ rispetto agli interessi dei singoli. Da questi obblighi deriva un terzo *imperativo*:

³ Scrive Beck: "Non solo è cresciuto il divario tra ricchi e poveri, ma sempre più persone stanno cadendo nella trappola dell'indigenza. Le politiche economie liberiste, imposte dall'Occidente ai paesi indebitati, non fanno che peggiorare la situazione costringendo gli stati a sviluppare l'industria specializzata per rifornire i ricchi piuttosto che a proteggere, istruire o prendersi cura dei più deboli. Attualmente i paesi più poveri spendono di più per pagare il proprio debito con i paesi più ricchi che fornire assistenza sanitaria e istruzione ai propri cittadini" (U. Beck, *La società globale del rischio*, cit., p. 15).

⁴ Il giusto diritto di un'impresa a produrre e a trarre profitto da una determinata attività imprenditoriale non dà all'imprenditore il diritto di saccheggiare il territorio (bene di tutti) creando fonti di inquinamento.

⁵ La priorità è data dal fatto molto semplice che mentre gli interessi di tutti includono anche e sempre gli interessi di ogni singolo, l'interesse di un singolo non include affatto o necessariamente l'interesse di tutti.

Una buona politica e una buona economia lavorano assieme, globalmente, affinché la paideia della responsabilità planetaria diventi l'orizzonte di senso comune condiviso da tutti i popoli sulla terra nell'interesse reciproco di tutti i popoli attualmente presenti e futuri della terra.

Ein großer Geist und gesprächiger Gelehrter. Karl-Otto Apel zum Gedächtnis

Edmund Arens

Universität Luzern / Schweiz
(edmund.arens@unilu.ch)

Abstract

Im Folgenden kommen biographisch gefärbte Erinnerungen an Karl-Otto Apel zur Sprache. Sie beginnen bei der Beschäftigung mit dessen Schlüsselaufsatz „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“ an der Universität Münster sowohl bei dem Theologen Helmut Peukert als auch dem Philosophen Willi Oelmüller. Es schließt sich ein Blitzlicht auf Apels ebenso leidenschaftliche wie präzise Lehre an der Universität Frankfurt an. Als Beispiel für einen unvergesslichen transatlantischen Diskurs wird ein gemeinsames Seminar mit Jürgen Habermas und Charles Taylor zur Sprachphilosophie angeführt. Sodann sind Begegnungen mit der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie im Fokus, in denen die Protagonisten Apel und Enrique Dussel um Geltungsansprüche angesichts von Hegemonie und Peripherie ringen. Den Schluss bildet eine Kurzcharakterisierung des Unikats Apel.

Schlüsselwörter: Diskursethik, Geltungsansprüche, Kommunikationsgemeinschaft, Universalität, Transzendentalpragmatik, Wahrheitstheorien.

A great Intellectual and a communicative Scholar. Commemorating Karl-Otto Apel

In the following, biographically coloured memories of Karl-Otto Apel are discussed. They begin with his essay on the “apriori of the communication community”, which was dealt with by the theologian Helmut Peukert and by the philosopher Willi Oelmüller at the University of Münster. This is followed by a flash of light on Apel’s passionate and precise teaching at the University of Frankfurt. A joint seminar together with Jürgen Habermas and Charles Taylor on the philosophy of language is cited as an example of unforgettable transatlantic discourse. Then the encounter with Latin American philosophy of liberation will be illuminated, in which the protagonists Apel and Enrique Dussel struggle about validity claims in the face of hegemony and periphery. The conclusion consists of a brief characterization of Apel as a unique person.

Keywords: discourse ethics, validity claims, communication community, universality, transcendental pragmatics, theories of truth.

Der im Juni 2017 verstorbene Frankfurter Philosoph Karl-Otto Apel war ein Phänomen. Seine Vorlesungen boten rhetorische Leckerbissen und forderten viel. Seine Seminare erschlossen neue Welten des Geistes. Seine Kolloquien waren rigoros kritische Analysen philosophischer Kurzschlüsse und Fehlschlüsse. Apels ausgreifende transzendentalpragmatische Reflexionen luden ein, sich auf das Abenteuer einer rücksichtslos ehrlichen und unbeugsamen Wahrheitssuche einzulassen und die Brisanz und Bedeutung einer konsequent gedachten und performativ immer schon in Anspruch genommenen Ethik wahrzunehmen und ernst zu nehmen.

Münsteraner Ouvertüre

Wer in den 1970er Jahren an der Universität Münster Katholische Theologie studierte, kam im Fach Fundamentaltheologie fast unweigerlich mit Apels Philosophie in Berührung. Helmut Peukert, dessen wissenschaftstheoretische Grundlegung fundamentaler Theologie in „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung“¹ alsbald nach der Veröffentlichung 1976 für Furore sorgte, bot in diesen Jahren an der Theologischen Fakultät Seminare an, die im interdisziplinären Diskurs mit Philosophie, Sozial-, Kommunikations- und Sprachwissenschaften die Grundstrukturen wissenschaftlicher Theoriebildung und Praxis handlungstheoretisch zu eruieren und zu reflektieren suchten.

In Peukerts Hauptseminaren begegnete uns Studierenden Apels Ansatz als eine die Wissenschaftstheorie des 20. Jahrhunderts auf den ethischen und also praktischen Punkt bringende transzendentalpragmatische Reflexion auf die Konstitution von Wahrheit und Wissenschaft. Apel hat mir gegenüber später verschiedentlich seine hohe Wertschätzung für Peukerts Rekonstruktion der Geschichte der Wissenschaftstheorie des 20. Jahrhunderts zum Ausdruck gebracht, wengleich er dessen Aufweis der Aporetik von Apels und Habermas' Ansatz nicht teilte.

In Peukerts Seminar „Interaktionspostulate – Grundlagen einer theologischen Wissenschaftstheorie“ habe ich im Wintersemester 1975/76 ein Referat gehalten zum Thema: „Karl-Otto Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“. Das Durcharbeiten des Schluss- und Schlüsselaufsatzes der zwei Jahre zuvor erschienenen zweibändigen „Transformation der Philosophie“² hat mich mit dem Apel-Virus infiziert, der mich nach dem theologischen Diplom in Münster zum Weiterstudium nach Frankfurt führte.

In Münster besuchte ich an der Philosophischen Fakultät regelmäßig Lehrveranstaltungen des Philosophen Willi Oelmüller, der 1978 einen Band „Transzendentalphilosophische Normenbegründungen“³ herausgab, in dem die Ansätze von Apel, Habermas und Krings zusammen mit deren Protagonisten sowie unter anderem von Vertretern der Ritter-Schule äußerst kontrovers diskutiert werden.

Oelmüller gab in den 1970er und 1980er Jahren eine Vielzahl von UTB-Büchern, darunter „Philosophische Arbeitsbücher“ und eine „Diskurs“-Reihe heraus, die zum Teil in seinem Doktorandenkolloquium, dem ich 4 Jahre, allerdings ohne die Absicht, bei ihm zu promovieren, angehörte, verschiedentlich eingehend besprochen und erprobt wurden. In einen Band zum

¹ Zuerst 1976; 3., mit einem neuen Nachwort versehene Ausgabe Peukert 2009.

² Apel 1973a; 1973b.

³ Oelmüller 1978a.

„Diskurs: sittliche Lebensformen“⁴ hätte der Herausgeber Oelmüller gerne Apels Aufsatz „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“ aufgenommen, hielt diesen Text allerdings wegen dessen Länge für nicht verwendbar. Ich habe Oelmüller daraufhin angeboten, eine mit den Arbeitsbüchern kompatible Kurzfassung des im Original gut 70 seitigen Apriori-Aufsatzes zu erstellen, da ich Apels Ansatz auch in diesem „Diskurs“ für unverzichtbar hielt.

Der Komplexität des Apel'schen Textes konnte die Kurzfassung zwar nicht gerecht werden, dafür passte sie in den von der Buchreihe vorgegebenen Rahmen von etwa 20 Druckseiten, wodurch zumindest die Grundzüge von Apels Reflexionen zum Diskurs, zur realen und idealen Kommunikationsgemeinschaft und zum performativen Selbstwiderspruch als Weg zur Begründung einer Ethik, die wir, wenn wir argumentieren, immer schon voraussetzen und in Anspruch nehmen, in dieses Arbeitsbuch Eingang gefunden haben.⁵

Im Auge des Taifuns

Bei Karl-Otto Apel zu studieren, war ein elementares Erlebnis und eine ungeheure intellektuelle Bereicherung. In seinen Vorlesungen, Seminaren und Kolloquien sprühte der Philosoph vor Leidenschaft und Begeisterung, konnte die Zuhörenden mitreißen und sowohl bei philosophischen Höhenflügen als auch bei akademischen Tiefenbohrungen mitnehmen.

Apels mehrsemestrige Vorlesung über die Paradigmen Erster Philosophie⁶, die er als jeweils eine Epoche bestimmende Modelle philosophischer Reflexion verstand, wobei er das in der Antike sowie im Mittelalter paradigmatische Sein, das mit Descartes und bei Kant zum Dreh- und Angelpunkt gewordene Bewusstsein und schließlich die besonders durch Peirce und Wittgenstein bedachte Sprache als nichtarbiträre Sequenz nur dreier möglicher Stufen aufzuweisen suchte. Die transzendente Semiotik bildet Apel zufolge die dritte und letzte Stufe der Ersten Philosophie. Diese zeige nicht nur im Hegelianischen Sinne, dass in der Geschichte des menschlichen Denkens Fortschritt möglich sei, sondern stelle mit einigen Differenzierungen durch Sub-Paradigmen den Anspruch, dass damit Erste Philosophie im Kern auf den Begriff gebracht und entfaltet worden sei.

Zu den herausragenden Lehrveranstaltungen gehörten solche, in denen Apel, der Wesentlichen zum Brückenschlag zwischen kontinentaler hermeneutischer und anglo-amerikanischer analytischer Philosophie beigetragen hat, den von ihm dem deutschsprachigen Denken erschlossenen Charles Sanders Peirce präsentierte. Auf der Basis und in Weiterführung seines bahnbrechenden Werkes „Der Denkweg von Charles S. Peirce“⁷ erkannte Apel in Peirces Semiotik der dreistelligen Zeichenrelation den zentralen Anknüpfungspunkt für seine Transformation der Transzendentalphilosophie. Peirce hatte für ihn mit der relationslogischen Deduktion der drei Fundamentalkategorien Erstheit, Zweitheit und Drittheit, mit seiner Kategorienlehre und Interpretantenlehre den Weg zu einer prinzipiell dreistelligen transzendentalen Semiotik gewiesen. Mit seinem sinnkritischen Realismus, der das Reale als das Erkennbare begreift, hat er den höchsten Punkt der Kantischen Philosophie durch die dessen Funktion bei der Konstitution objektiver Geltung übernehmende, „in the long run“ zu erreichende „ultimate opinion“ der „community of

⁴ Oelmüller et al. 1978b.

⁵ Apel 1978, S. 321-343.

⁶ Vgl. Apel 2011.

⁷ Apel 1975.

investigators“⁸ ersetzt. Durch diese habe er Kants transzendentes Subjekt historisiert und den unbegrenzten Forschungsprozess in der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft an die Stelle des Kantischen Bewusstseins überhaupt gesetzt.

Auf der Grundlage des Peirce'schen Erweises der prinzipiellen Dreistelligkeit der Zeichenrelation, welche jedes Zeichen konstituiert sieht als eines, das etwas für einen Interpreten bezeichnet, konnte Apel die „reductive fallacy“⁹ jeder von einer dieser Zeichendimensionen abstrahierenden Wissenschaftstheorie und Philosophie aufzeigen. Dabei verstand er seine Philosophie zugleich als ideologiekritische Entlarvung solcher *fallacies*, die er mit Verve und genüsslich betrieb. Die Peirce'sche Einsicht in die normative Grundlage des Erkenntnisprozesses als einer von dem letzten Ziel der Verständigung aller geleiteten konsensuellen Wahrheitssuche ließ Apel zudem die szientifischen Restriktionen von Peirces Konzeption durchschauen. Von daher vermochte Apel den szientifisch verengten Begriff der *scientific community* einer vom *self-surrender* der Wissenschaftssubjekte getragenen *community of investigators* mit Josiah Royce aufzuheben in den Begriff der universalen „community of interpretation“¹⁰, nämlich der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft aller vernunftbegabten Wesen.

Bald nachdem ich zum Sommersemester 1978 von Münster nach Frankfurt gekommen war, lud mich Apel ein, an seinem Doktorandenkolloquium teilzunehmen. Darin traf ich unter anderen auf den ehemaligen Apel-Assistenten Wolfgang Kuhlmann, auf Joachim Leilich, Matthias Kettner sowie den kongolesischen katholischen Priester und Philosophen Ignace Marcel Tshiamalenga Ntumba¹¹.

Apel, dem ich davon erzählt hatte, dass ich in Münster bei Johann Baptist Metz im Fach Fundamentaltheologie promovieren wollte, bot mir dann an, stattdessen bei ihm meine Doktorarbeit zu schreiben, da Theologie doch keine Wissenschaft sei, sondern etwas fürs Herz. Er habe selbst ja einmal in Bonn eine beeindruckende Gastvorlesung bei Karl Barth gehört, die seine Auffassung bestätigt habe. Als ich ihm einige Jahre später meine Dissertation zum Thema „Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie“¹² überreichte, kam er auf die Idee, ich könne doch den ausführlichen philosophischen Teil zur Geschichte pragmatischer Theoriebildung von Peirce bis Apel und Habermas zu einer philosophischen Dissertation ausbauen.

Für meine Dissertation habe ich bei Apel viel gelernt und vermochte manche Überlegungen im Doktorandenkolloquium einem Härtetest zu unterziehen. Im Kolloquium konnten die Teilnehmenden Apel bei der Verfertigung und Verteidigung seiner neusten Gedanken, Kontroversen und intellektuellen Volten erleben. Der geradezu diskussionssüchtige und stets diskursbereite Apel war ein glänzender und gnadenlos auf seiner Version der Diskurstheorie insistierender Diskutant, der sich in seinen ellenlangen, monologisierenden Ausführungen de facto immer auch als diskurshemmender Meister der Diskurstheorie erwies. Denn er verwickelte sich

⁸ Apel 1975, S. 58 und öfter.

⁹ Apel 1975, S. 21 und öfter.

¹⁰ Royce 1968, p. 315.

¹¹ Vgl. Kuhlmann / Böhler 1982; Kuhlmann 1985; Leilich 1983 ; Apel / Kettner 1992; Apel / Kettner 1996; Kettner 2018; Tshibilondi 2003.

¹² Arens 1982; eine englische Übersetzung des philosophischen Teils der Dissertation findet sich in Arens 1994a.

damit in eben jenen „zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruch“¹³, dessen Aufdeckung er unermüdlich als Clou der Transzendentalpragmatik herausstellte.

Frankfurter Gipfeltreffen

In Frankfurt waren in den 1980er Jahren gemeinsame Seminare der beiden Freunde, philosophischen Partner und Kontrahenten Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas zu erleben. Im Wintersemester 1983/84 wurde „Zum Problem der Sprechhandlungen“ reflektiert und gestritten, im Sommersemester 1986 standen „Wahrheitstheorien“ auf dem Programm. Dazwischen wurden im Sommer 1984 zusammen mit Charles Taylor „Probleme der Sprachphilosophie“ traktandiert und im folgenden Jahr mit John R. Searle „Probleme der Sprechakttheorie“ behandelt. 1988 folgte ein Seminar von Apel und Habermas zusammen mit Richard Bernstein über „Beyond Objectivism and Realism“. 1989 endete die Tripple-Besetzung gemeinsam mit Hubert Dreyfus in einem semesterlangen Kolloquium zur „Controversy on Heidegger’s later Philosophy“.¹⁴

Zu diesen Veranstaltungen, die in Fachkreisen als Gelegenheiten für philosophische *peak experiences* galten, kamen fortgeschrittene Studierende, Doktorierende und Habilitierende aus halb Deutschland angereist, um die Matadoren der Kommunikations- und Diskurstheorie im minutiösen und manchmal mikrologischen Diskurs miteinander bei der Feinarbeit an ihren Konzeptionen zu erleben.

Das Dreierseminar mit Apel, Habermas und Taylor zur Sprachphilosophie war nicht nur für mich ein *highlight*. Charles Taylor fokussierte seine Ausführungen auf die welterschließende Funktion der Sprache.¹⁵ Er legte dar, dass und inwiefern die Sprache eine konstitutive Funktion für menschliche Handlungen, Gefühle und gesellschaftliche Verhältnisse habe, die er unter den Leitbegriffen der Artikulation und des expressiven Verhaltens fasste. Artikulation bezog er zum einen auf die Artikulation von Gefühlen, Weltansichten und Meinungen, zum anderen auf die Stiftung des gemeinsamen Raumes, der sich von intimen Räumen bis zum öffentlichen Raum erstreckte. Artikulation beziehe sich drittens auf identitätsstiftende Werte, welche menschliche Beziehungen wie Freiheit, Familie etc. konstituieren.

Taylor unterstrich mit Wittgensteins Sprachspiel die Kontextualität von Sprache, die zugleich mit Humboldt ein Gewebe darstelle. Auf die zwischen ihm, Apel und Habermas strittige Frage, wie Kontext zu verstehen sei, gab er die Antwort: dabei müsse man anthropologisch verfahren. Denn jede Gesellschaft habe ihre eigene Art von Räumen. Apel und Habermas hätten die Hoffnung, es ließen sich allgemeine Züge dieser Räume erarbeiten in einer universalen Topologie illokutionärer Kräfte. Diese Auffassung teile er nicht. Hinter Habermas’ dreiköpfiger Typologie stecke Max Webers These, dass sich in der modernen Gesellschaft drei Geltungsansprüche unterscheiden lassen. Taylor erklärte Habermas’ universale Typologie aus anthropologischen Gründen für nicht haltbar. Da Gesellschaften sehr verschieden seien, müsse man bei jeder einzelnen hermeneutisch verfahren. Die Trennung von drei Geltungsansprüchen sei gerade nicht universal, sondern gesellschafts- und kulturbezogen.

¹³ Apel 1987, S. 184 und öfter.

¹⁴ Die Zeit-, Titel- und Besetzungsangaben bei Müller-Dohm 2014, S. 697-699. An den ersten 4 angeführten Seminaren habe ich teilgenommen und z.T. eigene Mitschriften erstellt.

¹⁵ Vgl. seine neuesten, umfassenden Analysen und Reflexionen in Taylor 2017.

Habermas replizierte, Taylors expressivistische Sprachauffassung, die allein auf die Darstellungsfunktion abhebe, sei nicht in der Lage, die Bedeutung der Sprache für das Welt- und Selbstverständnis zu explizieren und dem öffentlichen Rahmen von Sprache gerecht zu werden. Habermas machte auf die Differenz zwischen der Mannigfaltigkeit verbal realisierter illokutionärer Akte als Oberflächenstruktur und der Tiefenstruktur der drei grundlegenden Geltungsansprüche aufmerksam. Er erkannte die Kontextabhängigkeit an, aber es sei auch nicht auszuschließen, dass man an Lebenswelten universale Aspekte entdecke. Normative Begriffe seien zwar kultur- und gesellschaftsbezogen und insofern partikular, hätten indes einen universalen Kern. Und die Tatsache, dass wir uns einer endlichen Sprache bedienen müssen, nötige uns gleichsam transzendental, das mit auszudrücken, was jenseits der partikularen Sprache universal genannt werden müsse. Für Habermas ist kraft des Universalismus der Geltungsansprüche in diese eine Dynamik auf das Universale hin eingebaut.

Später unterschied Taylor drei Weisen der Universalität: das für universal Halten einer Norm, die universal gilt, die universale Anwendung sowie die universale Geltung. Apel legte dar, noch fundamentaler als die drei Geltungsansprüche sei der auf interpersonale Sinngeltung. Vor unseren Augen spiele sich eine Konvergenz zwischen dem Pragmatismus und der Hermeneutik ab mit der Betonung des Partikularen und Subjektiven gegenüber universalistischer Gleichmacherei. Die Konstitution und Welterschließung führe einen unweigerlich zurück auf konkrete, beschränkte Perspektiven und Lebensformen. Diese individuellen Lebensformen seien heute zu schützen, aber um dies zu tun, müsse man Geltungsansprüche deutlich machen. Wir bräuchten heute eine universalistische Makroethik, gerade um die Partikularität zu verteidigen und zu schützen.

Als Apel, Habermas und Taylor sich gegen Ende des Semesters im Seminar über die wahrheitstheoretischen Modelle der Korrespondenz-, der Kohärenz-, der Evidenz-, sowie der Konsentstheorie in die Haare gerieten, habe ich mich zu Wort gemeldet und den drei Protagonisten die Frage gestellt: Was würden Sie tun, wenn jetzt jemand hier herein käme und behauptete: „Ich bin die Wahrheit“. Apel sprang wie eine Furie von seinem Sitz auf und sagte nur: Der gehört in die Psychiatrie. Habermas beließ es nicht bei diesem Verdikt, sondern antwortete sinngemäß: Ich würden diesem Herrn versuchen zu erklären, dass wir heute in einer Zeit der Differenzierung der Geltungsansprüche leben, in der der Anspruch der Wahrheit sich auf Aussagen bezieht, aber nicht auf Ich-Äußerungen. Der besagte Herr könne wohl sagen, er sei wahrhaftig, aber nicht, er sei die Wahrheit. Taylor machte es kurz und bündig und erklärte: *this is the disclosure of a new reality.*¹⁶

Begegnungen mit der Befreiungsethik

Ab Ende der 1980er Jahre gab es eine Reihe von interkontinentalen Tagungen, die der in Deutschland lebende kubanische Philosoph Raúl Fornet-Betancourt organisierte und hernach

¹⁶ In meinem Habilitationsvortrag habe ich die Habermas'sche Konsentstheorie der drei Geltungsansprüche und Apels an Peirce anschließende Explikation von Wahrheit als Konsens über die Evidenz der Kohärenz der Korrespondenz (Apel 1983) in Verbindung gebracht mit dem differenzierten Wahrheitsverständnis des Johannesevangeliums, demzufolge Jesus die Wahrheit sagt, sie tut, wahrhaftig ist und selbst die Wahrheit ist (Arens 1990; 1992a, S. 30-36). Zum Verhältnis von Wahrheit und Wahrhaftigkeit vgl. Apel (2018).

dokumentierte.¹⁷ Bei diesen, als Seminare bezeichneten transatlantischen Diskursen trafen Karl-Otto Apel und Leute aus seinem Umfeld mit Exponenten der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zusammen.

Apel stand in Lateinamerika in hohem Ansehen. Er wurde geschätzt als überaus profunder Gesprächspartner, der sich auf für ihn unbekannte Denkweisen vorbehaltlos einließ und der seinen europäischen und angeblich eurozentrischen Auffassungen entgegengebrachten heftigen Kritik argumentativ glänzend Paroli bot. Der Protagonist der Diskursethik wurde wegen seiner Ernsthaftigkeit, seines Engagements und seines nimmermüden Ringens um die möglichst überzeugende Darlegung der theoretischen Erkenntnisse und praktischen Konsequenzen der Transzendentalpragmatik, welche im Kern auf die Gleichheit aller Menschen und die Gerechtigkeit aller Kommunikationsverhältnisse abhebt, enorm geachtet.

Der argentinische Protagonist der Philosophie der Befreiung, Enrique Dussel, übte auf diversen Tagungen einerseits scharfe Kritik an Apels, der Aufklärung und Moderne verpflichtetem, eurozentrischen Ansatz, eignete sich indes gleichzeitig zentrale Begriffe und Konzepte des Frankfurter Philosophen kongenial an, um damit die übersehene Rückseite der Transzendentalpragmatik deutlich zu machen und zur Geltung zu bringen.

Dussel buchstabierte etwa die sprechakttheoretischen Begriffe anhand des Sprechakts der Interpellation in der Weise aus, dass er deren auf der ethischen Ebene der Proximität angesiedelten, von den Anderen, Armen und Ausgeschlossenen vorgebrachten Geltungsanspruch dem geltenden Recht konfrontierte, wobei er den in Form von Forderung und Anklage artikulierten Geltungsanspruch der Interpellation begründet sah „aus den transzendentalen ethischen Ansprüchen selbst, die der Würde der Person des Armen zugrundeliegen“¹⁸.

Gegenüber Apels auf der Sprachlichkeit basierenden Konzeption der realen wie idealen Kommunikationsgemeinschaft stellte Dussel die Wirtschaftlichkeit und mit Blick auf die Armen und Ausgeschlossenen die „leidende Körperlichkeit“¹⁹ heraus. Beide seien Gegenstand einer transzendentalen Ökonomie. Die Apel'sche Kommunikationsgemeinschaft müsse materialisiert und erweitert werden um die Lebens- und Produzentengemeinschaft. „Wer arbeitet (...), kann zur Einsicht geführt oder durch Selbstreflexion davon überzeugt werden, dass er als Produzent notwendig bereits eine ethische Norm anerkannt hat!“²⁰ Wer arbeitet, habe damit anerkannt, dass „der Anspruch auf Gerechtigkeit erfüllt werden kann und muss durch nicht nur technisch angemessene, sondern auch praktisch gerechte Arbeitsakte“²¹. Laut Dussel denkt die Philosophie der Befreiung von der Exterritorialität jenseits jeden Systems aus. Sie müsse imstande sein, „ihren Diskurs vom Elend und der Unterdrückung der Peripherie eines weltweiten Kapitalismus her zu entfalten“²².

¹⁷ So 1989 in Freiburg i. Br., 1991 in Mexico City, 1993 in São Leopoldo (Brasilien), 1995 in Eichstätt; dazu: Fornet-Betancourt 1990; 1992; 1994; 1996a; 1996b. An den Tagungen Mexico City und São Leopoldo habe auch ich teilgenommen und referiert (Arens 1992b; 1994b).

¹⁸ Dussel 1992, S. 103. Zum Diskurs zwischen Apel und Dussel vgl. Schelkshorn 1997, zum ethiktheoretischen Umfeld Mendieta 2002; Nazarchuk 2009; Buddeberg 2011.

¹⁹ Dussel 1992, S. 119.

²⁰ Dussel 1993, S. 395. Hier zitiert Dussel einen Satz von Apel, in dem er dessen Wort „argumentieren“ durch „arbeiten“ ersetzt.

²¹ Ebd.

²² Dussel 1993, S. 396.

Dem Anliegen Dussels zollte Apel Respekt; in dessen Ausführungen erkannte er „erstaunliche und imponierende Beweise seines Willens und seiner Fähigkeit zur verstehenden Aneignung des Sprachspiels der Diskursethik“²³. Apel gab zu, die Armutproblematik nicht genügend berücksichtigt zu haben; er wies indes die von Dussel behauptete Transzendentalität der Lebensgemeinschaft und der Ökonomie zurück, sah aber das Anliegen der Befreiungsethik „als eine aktuelle Anwendungsdimension der Diskursethik“²⁴ innerhalb ihres Teils B. Dussel hat sich mit dieser Einordnung nicht zufrieden gegeben und auf die „Priorität der Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik“²⁵ insistiert.

Ungeachtet aller Kontroversen und Kritik war Apel bei den Debatten mit Exponenten der Befreiungsphilosophie in seinem Element. Er wurde respektiert, geachtet und verehrt als „hombre auténtico“²⁶, als ein Denker, der in seinen Diskursen mit der Befreiungsethik seine Diskursethik auch performativ praktizierte und zur Geltung brachte. An diesen Auseinandersetzungen, die nicht nur dem besseren Argument, sondern auch der gerechteren Praxis verpflichtet waren, hatte Apel seine helle Freude.

Ein Unikat

Jürgen Habermas hat Apels Persönlichkeit treffend auf den Punkt gebracht: „Apel verzehrte sich im philosophischen Gespräch; er verkörperte bis in die Sprache seiner lebhaften Gesten hinein das, was man damals ‚engagiertes Denken‘ nannte.“ Was den Freund an Apel band und viele seither faszinierte: „dass sich in seiner Person die Sache der Philosophie selbst verkörpert“²⁷.

In seiner einzigartigen Kombination von philosophischem Scharfsinn, rheinischer Fröhlichkeit, unbändiger Lebenskraft und transzendentalpragmatischer Penetranz habe ich den nun in die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft aufgenommenen Karl-Otto Apel nicht einfach verehrt, sondern vielmehr geliebt.²⁸

²³ Apel 1994, S. 17.

²⁴ Apel 1996, S. 23.

²⁵ Dussel 1995, S. 113.

²⁶ Fornet-Betancourt 2018.

²⁷ Habermas 1997, S. 86.

²⁸ Aus meinem Nachruf Arens 2017.

Literatur

- Apel, Dorothea (2018): In Erinnerung an meinen Vater. Ergänzung eines autobiographischen Berichtes, in: *Topologik* Issue N° 24, S. 12-24.
- Apel, Karl-Otto (1973a): *Transformation der Philosophie*. Bd. 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1973b): *Transformation der Philosophie*. Bd. 2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1975): *Der Denkweg von Charles S. Peirce*. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1978): Gekürzte Fassung: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in: Willi Oelmüller et al. Hg.: *Diskurs: sittliche Lebensformen*, Paderborn: Schöningh, S. 321-343.
- (1983): *C. S. Peirce and Post-Tarskian Truth*, in: Eugene Freeman (ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle, Ill.: Hegeler Institute, pp. 189-223.
- (1987): *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* Hg.: *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 116-211.
- (1988): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1992): *Die Diskursethik vor der Herausforderung der „Philosophie der Befreiung“*. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel, in: Raúl Fornet-Betancourt Hg.: *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen: Augustinus, S. 16-54.
- (1994): *Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, in: Raúl Fornet-Betancourt Hg.: *Konvergenz oder Divergenz?* Aachen: Augustinus, S. 17-38.
- (1996): „Kann das Anliegen der ‚Befreiungsethik‘ als ein Anliegen des Teils B der Diskursethik“ aufgefasst werden? in: Raúl Fornet-Betancourt Hg.: *Ethik, Armut, Befreiung*. Aachen: Augustinus, S. 13-43.
- (2011): *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- / Matthias Kettner (1992) Hg.: *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- / Matthias Kettner (1996) Hg.: *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arens, Edmund (1982): *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf: Patmos.
- (1990): *Zur Struktur theologischer Wahrheit. Überlegungen aus wahrheitstheoretischer, biblischer und fundamentaltheologischer Sicht*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 112, S. 1-17.
- (1992a): *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg: Herder.
- (1992b): *Diskursethik, ein Spiel für Philosophen der ersten Welt?*, in: Raúl Fornet-Betancourt Hg.: *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen: Augustinus, S. 55-69.
- (1994a): *The Logic of Pragmatic Thinking. From Peirce to Habermas*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- (1994b): *Diskursethik, Befreiungsethik, Religion. Fundamentaltheologische Anmerkungen zu einer philosophischen Debatte*, in: Raúl Fornet-Betancourt Hg.: *Konvergenz oder Divergenz?*, Aachen: Augustinus, S. 39-52.
- (2017): *Karl-Otto Apel. Ein Nachruf*, in: feinschwarz.net vom 16. Mai 2017.

Buddeberg, Eva (2011): Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas, Berlin: De Gruyter.

Dorschel, Andreas / Matthias Kettner / Wolfgang Kuhlmann / Marcel Niquet (2003) Hg.: Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dussel, Enrique (1992): Die Vernunft des Anderen. Die „Interpellation“ als Sprechakt, in: Raúl Fornet-Betancourt Hg.: Diskursethik oder Befreiungsethik?, Aachen: Augustinus, S. 96-121.

- (1993): Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog. Einige Diskussionspunkte zwischen der „Diskursethik“ und der „Philosophie der Befreiung“, in: Andreas Dorschel et al. (Hg.), Transzendentalpragmatik, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 378-396.

- (1995): Die Priorität der Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik, in: Edmund Arens Hg.: Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg: Herder, S. 113-137.

Fornet-Betancourt, Raúl (1990) Hg.: Ethik und Befreiung, Aachen: Augustinus.

- (1992) Hg.: Diskursethik oder Befreiungsethik?, Aachen: Augustinus.

- (1994) Hg.: Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik. Aachen: Augustinus.

- (1996a) Hg.: Ethik, Armut, Befreiung. Interpretations- und Handlungsmodelle in der Nord-Süd-Perspektive. Aachen: Augustinus.

- (1996b) Hg.: Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag, Aachen: Augustinus.

- (2018): Karl-Otto Apel: Recuerdos de un hombre auténtico, in: Topologik Issue N° 24, S. 40-43.

Habermas, Jürgen (1997): Ein Baumeister mit hermeneutischem Gespür. Der Weg des Philosophen Karl-Otto Apel, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 84-97.

Kettner, Matthias (2018): Nach den Nachrufen. Zum Gedenken an Karl-Otto Apel, in: Topologik Issue N° 24, S. 146-158.

Kuhlmann, Wolfgang (1985): Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg-München: Alber.

-/ Dietrich Böhler (1982) Hg.: Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Leilich, Joachim (1983): Die Autonomie der Sprache. Ein Grundgedanke Wittgensteins, München: Profil-Verlag.

Mendieta, Eduardo (2002): The Adventures of Transcendental Philosophy. Karl Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Müller-Dohm, Stefan (2014): Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin: Suhrkamp.

Nazarchuk, Alexander W. (2009): Ethik der globalen Gesellschaft. Eine Analyse im Lichte der sozialetischen Konzeption von Karl-Otto Apel, Freiburg-München: Alber.

Oelmüller, Willi (1978a) Hg.: Transzendentalphilosophische Normenbegründungen, Paderborn: Schöningh.

Oelmüller, Willi / Ruth Dölle / Rainer Piepmeier (1978b) Hg.: Diskurs: sittliche Lebensformen, Paderborn: Schöningh.

Peukert, Helmut (2009): Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem Vorwort zur Neuauflage und einem neuen Nachwort, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Royce, Josiah (1968): The Problem of Christianity, with a new introduction by John E. Smith, Chicago-London: University of Chicago Press.

Schelkshorn, Hans (1997): *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Amsterdam: Rodopi.

Taylor, Charles (2017): *Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*, Berlin: Suhrkamp.

Tshibilondi Ngoyi, Albertine (2003): M. Tshiamalenga Ntumba. A Philosopher Attentive to the Problems of African Theology, in: Bénédet Bujo / Juvénal Illunga Muya eds.: *African Theology in the 21st Century. Vol. 2, The Contribution of the Pioneers*, Nairobi: Paulines Publications Africa, pp. 163-181.

Kontingente Identität und historische Haftung. Ein Gespräch mit Karl-Otto Apel 1990 - revisited¹

Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst

Emeritus Professor at the Goethe-University,
Frankfurt am Main, Germany
(kilmurb@t-online.de)

Professor at Europa-Universität Flensburg
(brunkhorst@uni-flensburg.de)

Abstract

Das Interview belegt die lebensgeschichtlichen Quellen von Karl Otto Apels radikal universalistischer praktischer Philosophie, die wesentlich durch seine Zeit als Soldat der nationalsozialistischen deutschen Wehrmacht und seine frühe Begegnung mit dem Universalismus von Weltbürgern. Wie nur wenige seiner Generation hat er auch philosophisch Konsequenzen aus dem Versagen der deutschen Philosophie angesichts des Nationalsozialismus gezogen.

Schlüsselwörter: Deutsches Volk, geschichtliche Identität, Auschwitz, Ethik, Universalismus.

Contingent identity and historical liability. A Conversation with Karl-Otto Apel 1990 - revisited

The interview confirms the life history sources of Karl Otto Apel's radical universalist practical philosophy, which was largely shaped by his time as a soldier of the National Socialist German Wehrmacht and his early encounter with universalistic cosmopolitanism. Like few of his generation, he has also drawn philosophical consequences from the failure of German philosophy in the face of National Socialism.

Keywords: German people, historical identity, Auschwitz, Ethics, Universalism.

¹ Das vorliegende Gespräch mit Karl Otto Apel wurde bereits zweimal in kleiner Auflage publiziert: das erste Mal im Herbst des Jahres 1990, dann – ein zweites Mal – im Herbst des Jahres 2107 – siebenundzwanzig Jahre später. Das erstemal in der von Micha Brumlik mitherausgegeben Zeitschrift „Babylon- Beiträge zur jüdischen Gegenwart“, (Heft 7, das zweite Mal anlässlich von Apels Tod am 15. März des Jahres 2017 in der ebenfalls von Brumlik mitherausgegebenen Zeitschrift „Jalta –Positionen zur jüdischen Gegenwart.“ Dort in Heft 2, Seiten 105-120. 1990 erschien das Gespräch unter dem Titel „Kontingente Identität und historische Haftung. Ein Gespräch mit Karl-Otto Apel, siebenundzwanzig Jahre später unter dem Titel: Universalistische Moral und deutsche Identität,„Karl-Otto Apel (1922-2017).

Auch nach Jahrzehnten wird aus diesem Gespräch deutlich, in wie starker Weise eine der stärksten Positionen universalistischer Moral in kontingenten, historischen Erfahrungen wurzelt.

In den letzten Monaten sind Deutschland und die Deutschen in aller Munde. Zu vernehmen ist sowohl gehemmter Chauvinismus: „Nicht mehr am deutschen Wesen, aber immerhin an der deutschen Wirtschaft soll die Welt genesen“, als auch negativer Größenwahn, der in der Vereinigung die Wiederauferstehung des Leibhaftigen vermutet, und last not least pragmatisch besorgter Agnostizismus: „Wir wollen weder etwas mit der deutschen Vergangenheit noch mit Deutschlands Zukunft zu tun haben. Uns interessiert nur unser Wohlstand.“

Deutschlands künftige Potenz und Größe ruft Angst vor einem Wiederholungszwang in der Geschichte hervor. Ist er berechtigt? Gibt es überhaupt mehr als zu vernachlässigende Zusammenhänge zwischen damals und jetzt? Sterben mit den Tätern (und Opfern) auch historische Verantwortung, psychologische und andere Probleme, die nationalsozialistische Verbrechen aufgeben? Die folgenden Beiträge setzen sich mit dieser Frage, nämlich dem Verhältnis deutscher Identität und der Wirkungsgeschichte der Nazi-Verbrechen, auseinander.

Hauke Brunkhorst: Da unsere geschichtliche Identität nicht in dem Sinne etwas Zufälliges ist wie unsere Geburt, ergeben sich aus dieser Identität auch Verantwortlichkeiten, die in die Vergangenheit zurückreichen. Aber reichen sie auch vor die eigene Geburt zurück? In welchem Sinne kann von einer Haftung der jetzigen Generation für Auschwitz die Rede sein? Ich möchte eine weitere Frage anschließen. Ich denke, daß sich diese besondere Verantwortlichkeit vielleicht auch gerade heute zeigt. Blickt man nun auf den deutschen Kontext, so ist die Freude über den Fall der Mauer, über die Befreiung von der stalinistischen Diktatur in Ost-Berlin und über das sich abzeichnende Ende dieser entsetzlichen Pathologie des Ost-West-Konflikts sicherlich ziemlich ungeteilt. Aber auf der Linken gibt es spätestens an dem Punkt skeptische Fragen, an dem die Befreiungsbewegung zu einer nationalen Bewegung wird und die deutsche Frage in einen Vorrang vor der Frage nach der Demokratie, der Freiheit, der Gerechtigkeit hineinzurutschen beginnt. Meine Frage ist nun, sollte es, und wenn ja, warum sollte es eine besondere Sensibilität und vielleicht sogar Berührungsangst vor der nationalen Frage gerade in Deutschland geben? Anders formuliert: Ist nicht vielmehr das Besondere, was wir aus der deutschen Katastrophe gelernt haben könnten, daß es keine Rückkehr zur nationalen Normalität mehr geben kann, hinter die *postkonventionellen* Ideen von 1789...?

Karl-Otto Apel: Ich würde zunächst einmal sagen, daß die jetzige Situation eine Probe darstellt für das, was ich eigentlich gemeint habe mit: „Was könnten wir Besonderes gelernt haben?“ Im positiven Sinne bedeutet das jetzt, unserer Identität gerecht zu werden. Nämlich einerseits der *postkonventionellen* Identität – früher hätte man mit Kant gesagt, eines Vernunftwesens – ich würde ja lieber im Sinne der Diskursethik sagen, eines Mitglieds der postkonventionell gedachten idealen Kommunikationsgemeinschaft aller Menschen. Andererseits kommt es aber auch darauf an, den andern Modi der Identität gerecht zu werden, die nach wie vor für uns gültig sind: Wir haben auch eine *kontingente* Identität. Wir sind geboren als diese bestimmten Individuen, damit ist auch eine kontingente Identität gegeben; das steht im Paß, wie Herr Lübke immer sagt. Daß ich als ein Deutscher geboren bin (als Sohn z.B. des Kaufmanns Otto Apel und seiner Ehefrau Elisabeth geborene Gerritzen), ist schon der Einstieg in die kontingente Identität. Das besagt eben auch, daß ich ein Sohn dieses Volkes bin und daß ich in die Tradition dieser sozio-kulturellen, geschichtlichen Tradition dieses Volkes hineingeboren bin. Ich habe aber auch durch mein weiteres Leben diese

Tradition als Kulturerbe angenommen und verdanke ihr meine kulturelle Sozialisation. Darauf beruht es, daß ich eine Haftung trage. Auch dann, wenn von einer individuellen Schuld keine Rede sein kann, kann ich nicht verleugnen, daß ich mit haften muß für das, was da angerichtet worden ist von diesem Volk. Gemäß meiner angenommenen kontingenten Identität als Sohn dieses Volkes bin ich in diese Haftung mit hineingeboren und hineingewachsen. (In meinem Fall gilt zum Beispiel, daß ich auch noch lange hineingewachsen bin, z.B. daß ich fünf Jahre lang Soldat gewesen bin; das kann ich nicht mehr rückgängig machen. Die zweite Geburt als Philosoph habe ich sozusagen erst danach erfahren.) Damit sind schon zwei Modi der Identität genannt, denen man meines Erachtens Genüge tun muß: der posttraditionalen Identität des Vernunftwesens als des Weltbürgers und der soziokulturellen Identität im Sinne einer nationalen Tradition. Man könnte zweifellos die Differenzierung auch noch weitertreiben: Ich bin z.B. auch ein Europäer, und es freut mich sogar, daß ich Europäer bin; aber da gibt es – wie bei der nationalen Identität – auch Gefahren einer Verabsolutierung dieser kontingenten Identität, die in einigen Jahren sehr aktuell werden könnten, wenn sich hier die große neue Wohlstandssphäre EG gegründet hat und wir dann in die Versuchung kommen könnten, das zu tun, was die Amerikaner jetzt machen. Die bauen ja, wie man hört, eine Art Mauer am Rio Grande gegen Mexiko, gegen die armen Vettern.

Micha Brumlik: Läßt sich denn philosophisch plausibilisieren, warum wir Haftung übernehmen müssen für die kontingenten Kollektive, in die wir kontingentermaßen hineingeboren sind? Man kann ja sagen, wenn das wirklich kontingent ist, dann ist das eben kein vernünftiger Grund.

Apel: Das ist gar keine leichte Frage. Man muß sehr genau überlegen, wie das zu begründen ist. Nehmen wir einmal an, ich wäre zufällig als Deutscher geboren worden, dann sofort mit meinen Eltern emigriert und in einem anderen Land aufgewachsen, wäre nie deutscher Soldat geworden, hätte mit diesem Schicksal gar nichts zu tun. Dann, würde ich glauben, würde die kontingente Tatsache, daß ich hier als Deutscher geboren bin, kaum eine Rolle spielen, dann könnte man auch nicht von Haftung reden. Aber so ist die Sachlage ja nicht. Ich bin ja wirklich in dieser Tradition groß geworden, bin auch Nutznießer dieser deutschen Kultur gewesen. Ich bin darin erzogen worden, habe kraft dieser Tradition einen gewissen Standard der kulturellen Überlieferungen übernehmen können. Da waren ja auch viele positive Werte, die ich da benutzt, ausgebeutet, exploitiert habe, an denen ich Anteil gehabt habe. Und weiterhin habe ich mich damit bewußt identifiziert. Ich, mit meiner ganzen Klasse, bin z.B. freiwillig Soldat geworden – das ist nun mal so – und damit habe ich mich natürlich schon gewaltig engagiert. Das heißt zwar alles noch nicht, daß ich individuelle Schuld auf mich genommen hätte, obwohl das in dem Zusammenhang leicht hätte sein können. Aber ich denke doch, daß ich so mit diesem Volksschicksal verwachsen bin und daran im Guten wie im Bösen so teilhabe, daß ich nicht leugnen kann, daß ich diese Haftung habe. Ich glaube, wenn ich z.B. in meinem späteren Leben um meines Fortkommens willen, wie ja manch einer nach '45, ausgewandert wäre, selbst dann, würde ich meinen, bleibt etwas davon übrig. Aber ich bin ja hiergeblieben nach '45, hab' ja hier auch studiert und bin ja schließlich hier Hochschullehrer geworden. Ich will damit nur andeuten, daß mit dem Hineinwachsen in meine kontingente Identität auch die Haftung gewachsen ist. Also, würde ich sagen, stehe ich heute – um das wieder zusammenzufassen und zum Ausgangspunkt zurückzukehren – wie viele Deutsche vor der Aufgabe, jetzt gewissermaßen die postkonventionelle Identität des Mitglieds der idealen Kommunikationsgemeinschaft der Menschheit – auch der realen Kommunikationsgemeinschaft der

Menschen insgesamt, das ist davon nochmal zu unterscheiden – in das richtige Verhältnis zu setzen zu der Kontingenz der natürlichen und vor allem der geschichtlich-traditionellen Identität, deren ich teilhaftig bin als ein Deutscher. Nun käme sozusagen das Problem, wie man dieser Aufgabe angesichts der jüngsten Ereignisse der Geschichte besonders in der DDR – in Osteuropa insgesamt, aber vor allem in der DDR –, wie man dieser Aufgabe gerecht zu werden hätte.

Ich gehe Probleme gerne so an, daß ich mir erstmal die extremen, polarextremen Lösungsmöglichkeiten rein fiktiv vor Augen führe. Ich würde meinen, daß da zwei Extreme sofort sichtbar werden. Auf der einen Seite wäre da ein luftiger Idealismus, der völlig in den Wind schlagen würde, daß man eben Deutscher ist und diese Haftung nicht nur im Sinne eines Verantwortlich-Seins für Negatives trägt, sondern auch, daß man dieser nationalen Tradition etwas verdankt und dem gegenüber eine Identifikationsverpflichtung trägt. Also das eine Extrem wäre, sich jetzt nur auf die postkonventionelle Vernunftidentität oder die Identität des Mitglieds einer idealen Kommunikationsgemeinschaft berufen zu wollen. Das würde einfach ins Komische, ins Lächerliche geraten und würde die ganze Idee der Transzendentalpragmatik und der Diskursethik in Mißkredit bringen. Auf der anderen Seite aber gibt es die Gefahr, die Sie schon angedeutet haben, nämlich daß jetzt die Gefühle mit einem durchgehen: die patriotischen und nationalen Gefühle, die bei mir z.B. durchaus da sind. (Ich muß da ganz ehrlich sein: Damit habe ich als Älterer noch mehr zu tun, das ist nun mal so, man ist ja schließlich Soldat gewesen, und man hat sich ja enorm dafür engagiert, und man hat das alles in einer Weise erlebt, wie das andere vielleicht nicht erlebt haben, und das ist nicht rückgängig zu machen.) Da droht natürlich jetzt auch die Gefahr der Rückkehr zu einer Normalität, die für uns eigentlich nicht mehr in Frage kommen sollte, nämlich mit einer gewissen Naivität wieder zu einem Patriotismus und Nationalismus zu gelangen, wie er im 19. Jahrhundert für alle Völker Europas selbstverständlich war. Man hat ja damals diesen Chauvinismus von 1914 die „Ideen von 1914“ genannt. Fast bei allen europäischen Nationen war das in erstaunlicher Weise so, bis in die erlauchtesten Kreise der Intellektuellen. Dazu sollte es nicht mehr kommen...

Brunkhorst: Kaum ein deutscher Professor hat die Kriegszielpolitik des Kaiserreichs nicht unterschrieben...

Apel: Ja. Ja... und auch chauvinistische Wörter in den Mund genommen, grotesk, im Mund eines Intellektuellen...

Brunkhorst: Die „Ideen von 1914“ standen gegen die Ideen von 1789.

Apel: Obwohl – das hat Lyotard recht schön herausgearbeitet in einem Aufsatz in der Zeitschrift *Critique* – die Ideen von 1789 sehr bald mit der „levée en masse“ in nationalistische Ideen umgeschlagen sind. Aber es ist gewiß übertrieben, wie Lyotard darin gleich schon das völlige Scheitern dieser Ideen sieht. Jedenfalls habe ich die zwei Extreme der Gefährdung jetzt aufgezeigt. Nur dazwischen kann m.E. der Weg für uns liegen, die Reaktion, die jetzt von uns erwartet wird – von denen von uns mindestens, die das alles bewußt geistig verarbeitet haben und die damit auch entsprechende Verantwortung tragen. Ich will hier nicht sagen, daß ich nun etwa dem Gedanken der nationalen Wiedervereinigung in schroffer Weise entgegentreten wollte. Das halte ich auch nicht für ein Erfordernis. Unsere Haltung muß auch natürlich sein, in dem Sinne, wie es für andere Völker Europas auch verständlich ist, daß die Deutschen jetzt ihre Selbstbestimmung ausüben

wollen. Dazu haben sie auch ein Recht. Aber natürlich sollten sie jetzt auch zeigen, daß sie etwas gelernt haben und daß sie sich voll der Verantwortung bewußt sind, die man hier mitten in Europa als Mitglied eines fast 80 Mill. Volkes trägt, vor dem die Welt eine historisch begründete Angst hegt hinsichtlich der Möglichkeit neuer Machtbestrebungen.

Brumlik: Ich will nochmal nachfragen. Sie haben ja die eine Möglichkeit gleichsam für lächerlich erklärt, wenn man sich nun im Sinne einer postkonventionellen, universalistischen Ethik nur noch auf die Identität als Vernunftwesen zurückziehen würde. Aber bestünde nicht die Möglichkeit, sich in einer, sagen wir, internationalistischen oder kosmopolitischen Art und Weise als Mitglied einer im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft zu begreifen, in der dann natürlich Verantwortungen noch einmal ganz anders sortiert werden? Und ist es nicht doch so, daß die Idee der Nation an ein bürgerliches Zeitalter geknüpft ist, das nun eben doch allmählich seinem Ende entgegengeht? Könnte es nicht sein, daß eine derartige Debatte über die Nation noch einmal Schlachten schlägt, die, sagen wir, objektiv bereits vorüber sind?

Apel: Ja, das ist meines Erachtens eine Frage, die man differenzierter behandeln müßte. Sehen Sie, ich bin ja zuerst mal gelernter Historiker gewesen, bevor ich Philosoph geworden bin; und solche Situationen bringen mich immer dazu, konkreter werden zu wollen. Zunächst einmal, um an dem einen Pol anzufangen: Ich bin der Letzte, der heute keine Menschheitsaufgaben sieht. Ich sehe z.B. auf dem Gebiet der ökologischen Verantwortung für die Auswirkungen unserer industriell-technischen und auch ökonomischen Aktivitäten heutzutage Probleme und Aufgaben, die einen planetaren Charakter haben, und ich habe in diesem Sinne gerade in der letzten Zeit viele Aufsätze über planetare Makroethik geschrieben. Aber es ist im schlechten Sinne abstrakt, diese universalistische Perspektive nun völlig abtrennen zu wollen von den Gegebenheiten konkreterer Art, von dem Umstand etwa, daß man eben Europäer ist und nicht Türke oder Chinese, und dann des Weiteren, daß man Deutscher ist und damit Angehöriger eines Volkes, das eine gewisse technische, wirtschaftliche Potenz – auch z.B. zum Helfen – hat und deswegen eine spezifische Verantwortung trägt. Ich bin der Meinung, daß den Deutschen gewisse Dinge heutzutage sehr gut anstehen, es steht ihnen z.B. gut an, sich an der weltweiten Verantwortung für Ökologisches im Maße der Ressourcen oder Kompetenzen, über die man hier verfügt, zu beteiligen. Das ist eine Verantwortungsaufgabe, die *uns* zufällt. So ist es meines Erachtens unanständig, um das zu erwähnen, wenn man sich heute bei uns auf eine Polis-Ethik zurückzieht, die bei Aristoteles maßgebend war – obschon sie auch damals schon halbwegs anachronistisch war, im beginnenden Hellenismus. Ich denke hier an gewisse skeptisch-pragmatische Abwiegelungssparolen gegen jede universalistische Ethik. Man argumentiert, als ob man sagen wollte: „Was geht uns das alles an“, „die Üblichkeiten hier sind doch genug“, „redet nicht so geschwollen von einer postkonventionellen Moral“, „folgt den Straßenschildern“... Das ist nämlich die großartigste neo-aristotelische Metapher, die überhaupt kreierte worden ist – mit einem Akzent gegen Kant, der den Kategorischen Imperativ mit einem Kompaß für die Menschheit verglichen hat. Man braucht angeblich keinen Kompaß in der Ethik, da man ja – in einer guten Polis – den Straßenschildern folgen kann. Ich bin der Meinung, daß man die neuen Menschheitsaufgaben ernsthaft ins Auge fassen muß, denn es gibt heute – erstmals übrigens in einem nicht utopistischen, sondern sehr ernsten und ganz nüchternen Sinn – täglich Menschheitsaufgaben. Wir sind täglich gezwungen zu Konferenzen, zu Gesprächen zusammenzukommen, wo es um internationale Regelungen geht: Z.B. Süd-Nord-Konflikt,

Entschuldungsfragen und natürlich die ganzen ökologischen Fragen, was die Wälder, die Atmosphäre, die Stratosphäre, das Wasser usw. anlangt. Doch gerade in Bezug auf diese Menschheitsfragen kommt man nicht darum herum, sich klar zu machen, daß man ein Deutscher ist, diesem Volk angehört und auch wieder als Deutscher für die Lösung der Menschheitsfragen mitverantwortlich ist. Ich würde sagen, daß man einen Ehrenpunkt darin suchen sollte, daß die Deutschen jetzt ihre Kompetenzen und ihre Ressourcen zur Geltung bringen – im Sinne des Mithelfens, der Mitverantwortung in dieser Weltgesellschaft. Man ist ja schließlich derjenige, der man ist, und kann ganz bestimmte Dinge leisten, die vielleicht nicht jeder leisten kann. Ja, das hat immer zwei Seiten. Es ist natürlich gefährlich, wenn die Seite des Stolzes gegen die der Verantwortung hervorgekehrt wird. Dennoch meine ich, um endlich die Antwort auf Ihre Frage zu geben: Die von Ihnen zu Recht apostrophierten Menschheitsanliegen lassen sich nicht abstrakt trennen von den nationalen Stellungnahmen, zu denen man gezwungen ist; z.B. auch hinsichtlich solcher Fragen wie der, wie das europäische Haus zu bauen ist und wie die Deutschen einen Platz finden sollen in dem europäischen Haus.

Brumlik: Herr Apel, läßt sich heute philosophisch überhaupt noch etwas Belangvolles zum Begriff der Nation sagen? Sie haben vorhin immer auf den Begriff der kontingenten Schicksalsgemeinschaft abgehoben, und zudem haben Sie in einem Aufsatz über die Situation des Menschen als ethisches Problem geschrieben: „Jeder von uns muß als Lebewesen auch moralisch für Selbstbehauptungssysteme eintreten. So für sich selbst, für seine Familie, für seine sozialen Interessengruppen. Schließlich insbesondere als Politiker für ein staatliches Selbstbehauptungssystem.“ Meine Frage ist nun: Sind eigentlich Sprachgemeinschaften und Völker in diesem Sinne Selbstbehauptungssysteme?

Apel: Nein, natürlich nicht. Wir Deutsche haben als Volk oder Nation ja verschiedene Grenzen, die wir ins Auge fassen können. Natürlich gibt es da ganz andere Zusammengehörigkeiten als die des Staates. Ich betrachte z.B. einen Österreicher immer noch als Mitglied der deutschen Kulturnation. Ich habe aber in dem Kontext, den Sie eben zitiert haben, ganz bewußt vom Staat gesprochen, denn der ist ja – bis jetzt, bis heute – sozusagen das umfassendste Selbstbehauptungssystem, das immer noch den großen Akzent als Selbstbehauptungssystem trägt, und ein Politiker muß für einen solchen Staat eintreten. Das kann man nicht als obsolet ansehen, denn bislang ist ja der Staat auch der *Rechtsstaat*. Es wäre allenfalls zu fragen: Ist der Staat – ja, da klebt Hegelsches Pathos dran – die höchste Verkörperung des Rechtes? Auch wenn man, auf Kantischen Denkbahnen, über den Staat hinausblickt? Es gibt da ja einiges im Sinne einer weltbürgerlichen Rechtsordnung, es gibt einige völkerrechtliche Bestimmungen, die rechtskräftig sind, aber noch mit schwachen, sehr schwachen Sanktionen ausgerüstet sind, so daß ihre Durchsetzung schwierig ist. Auf diesem Weg sollte man natürlich weitergehen. Ich denke, daß man sehr wohl der regulativen Idee der weltbürgerlichen Rechtsgesellschaft im Sinne Kants verpflichtet ist, daß das unser Ziel sein muß. Es braucht das aber kein Weltstaat zu sein. Ein solcher wäre wohl für die Freiheit zu gefährlich, wie Kant sagte. Es müßte eine Art Föderation sein, die es aber mehr und mehr unmöglich machen sollte, daß Konflikte durch Krieg und nicht durch Verständigung oder allenfalls Verhandlungen gelöst werden. Im Sinne des Rechtsstaats also ist der Staat nach wie vor ein hohes Gut, für das man unter Umständen sich einsetzen muß – als Politiker ganz selbstverständlich, aber auch als Bürger. Freilich, das Problem, das gestellt war, ist ja eher dies:

Muß unbedingt die Zusammengehörigkeit im Sinne einer Nation oder einer Kulturnation zusammenfallen mit der Zusammengehörigkeit im Sinne eines staatlichen Selbstbehauptungssystems, also des Rechtsstaates? Kann das nicht anders geregelt werden? Ganz gewiß kann das anders geregelt werden. Wir werden ja demnächst z.B. in Europa eine überstaatliche Organisation mit weitgehenden rechtlichen Vollmachten wahrscheinlich haben.

Brumlik: Noch eine Rückfrage. Ich will noch einmal den *Advocatus Diaboli* spielen. Die neuen Nationalisten, die würden etwa, wie Bernard Willms, unter Bezug auf Fichtes *Reden an die deutsche Nation*, behaupten, daß gerade das Volk das Selbstbehauptungssystem ist, das sich im Staat verfaßt und sich damit selbst wählt. Eine Frage ist jetzt nur, mit welchen Argumenten man solchen Leuten entgentreten und sagen würde, ihr habt hier einen Kategorienfehler begangen, das Volk ist natürlich in diesem Sinne kein Selbstbehauptungssystem.

Apel: Es ist eine charakteristische, für viele unbedingt plausible Idee des frühen 19. Jahrhunderts, daß Volk und Staat auf einen Nenner gebracht werden müßten. Im Namen dieser Idee ist ja z.B. die Donau-Monarchie zerschlagen worden, ist das zerschlagen worden, was der Fürst Metternich als eine Friedensordnung gegenüber der Idee, daß jedes Volk auch seinen Staat haben muß, vertreten hat. Ich denke, es ist nicht leicht, prinzipiell zu sagen, wie es sein muß. Es war und ist bei vielen Völkern so, daß sie ihren Staat begründet haben. Aber es muß nicht so sein; es wäre z.B. eine Beraubung meiner Idee der Kulturnation, wenn es bei uns so sein müßte. Ich meine, eben als Kulturnation, von der Sprache her, gehören wir auch noch zusammen mit den Österreichern und den Deutsch-Schweizern. Man müßte die ja ganz abhängen, wenn man darauf bestehen wollte, daß wir als Volk nun unbedingt mit den Menschen der DDR einen Einheitsstaat haben müßten. Diese besondere Einheit ist ja erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch Bismarck zustande gekommen. Vorher gab es viele deutsche Territorialstaaten, vor allem Preußen und Österreich als politische Machtzentren. Ehrlich gesagt (das ist jetzt ganz in Parenthese gesagt): Ich persönlich habe niemals bei dem Streit zwischen Friedrich dem Großen und Maria Theresia, im Siebenjährigen Krieg und davor in den zwei Schlesischen Kriegen, das Gefühl gehabt, daß ich unbedingt in die Identität der Preußischen Geschichte einzutreten hätte, wie uns das so lange eingeredet wurde, insbesondere durch Historiker wie Treitschke, aber auch vorher schon durch Ranke. Maria Theresia hat sehr viel mehr Wert auf deutsche Sprache und deutsche Kultur gelegt als Friedrich der Große. Und an Wien hängt auch der Ruhm unserer Musik, und darauf möchte ich als Angehöriger der deutschen Kulturnation nicht gerne verzichten, wenn ich das auch mal sagen darf. Freilich können auch Völker in die Lage kommen, sich als Sprachgemeinschaften behaupten zu müssen, und das wiederum kann den Willen zum Nationalstaat wecken – wie heute z.B. in Armenien und Georgien.

Brunkhorst: Es gibt ja auch eine Sache, die wir vielleicht gelernt haben könnten aus dieser katastrophalen Geschichte des Deutschen Reiches. Seit Bismarck und eigentlich schon davor. Daß eben für die Frage, wie sich jetzt in diesem Bereich, im deutschen Sprachraum, die Staaten zusammensetzen, nicht unbedingt eine solche nationalstaatliche Lösung die beste ist, wie sie etwa in Frankreich oder in Spanien bestanden hat, sondern das gerade in diesem speziellen historischen Raum ja immer viele Staaten zusammengelebt haben in einer Sprachgemeinschaft, die ja diese ganze Kultur erst hat entstehen lassen, und sehr viel später, durch Kriege von außen ist dann unter dem Druck eines sehr chauvinistischen Nationalismus dies entstanden, und das ist natürlich auch eine dieser Besonderheiten, die man heute berücksichtigen muß.

Brumlik: Kommen wir vielleicht jetzt zu einem weiteren Punkt. Einige amerikanische Politikberater, besonders etwa Francis Fukuyama, ein Rechtshegelianer, meinen, daß eine gleichsam alternativenlose Posthistoire eingeleitet worden sei: Der Faschismus ist auf den Schlachtfeldern besiegt worden. Der Marxismus, Sozialismus ist im wirtschaftlichen Wettbewerb besiegt worden. Die Welt wird gleichsam eintönig und linear. Vor allem aber hat das Modell einer liberalen Politik den Kalten Krieg gewonnen, und Fukuyama fragt jetzt, haben wir tatsächlich das Ende der Geschichte erreicht? „Have we reached the end of history? Are there, in other words, any fundamental ‘contradictions’ in human life, that cannot be resolved in the context of modern liberalism, that would be resolvable by an alternative political-economic structure?“ Werden wir eine solche Einschätzung teilen, daß die Weltgeschichte, mindestens was die Frage einer effizienten ökonomischen und politischen Organisation angeht, alternativenlos geworden ist? Und daß gleichsam nur noch Restanten übrig bleiben, die geschichtlich zu bearbeiten sind?

Apel: Also das letztere wäre mir zu stark. Das, was durch das Wort Alternativenlosigkeit ausgedrückt ist. Davon kann keine Rede sein, es wird wieder Alternativen geben. Aber ich bin schon der Meinung, daß tatsächlich der bürokratische Sozialismus ausgespielt hat. Es hat sich da etwas gezeigt, was anthropologisch von tiefster Bedeutung ist: Ein Sozialismus, der auf bürokratische Verwaltung und Planwirtschaft gestützt ist, vermag die Kräfte der Menschen nicht zu mobilisieren, und das ist nun mal eine unabdingbare ökonomische Notwendigkeit. Er vermag also, ganz brutal und populär gesagt, keinen Kuchen zustande zu bringen, der dann verteilt werden kann, der hinreichend groß ist. Er vermag die Kräfte der Menschen nicht zu mobilisieren und muß das dann ausgleichen, kompensieren, durch mehr oder weniger Gewaltausübung von oben. Das ist die Tragödie des marxistischen Sozialismus, daß er durch Gewaltausüben von oben, was schon von allein mit der bürokratischen Planung einhergeht, das ausgleichen muß, was dieses System an motivierenden, mobilisierenden Stimulanzen entbehrt. Die Menschen brauchen einen gewissen Wettbewerb, das sieht man schon am Sport. Die Leute wollen sogar, daß da einer ist, der besser Fußball spielt als die anderen, und akzeptieren, daß der dann eine Million verdient. Es ist sehr interessant, daß die armen, erwerbslosen Neapolitaner bereit sind, Maradona ein solches Gehalt neidlos zuzugestehen. Das ist anthropologisch interessant. Es ist eine falsche Einschätzung, den Menschen zu unterstellen, daß sie unbedingt in jeder Hinsicht Gleichheit wollen. Nein, sie wollen auch eine gewisse Farbigkeit, eine gewisse Chancenmöglichkeit. Die Story aus der Zeit Nixons ist ja bekannt: Als Nixon mit Mehrheit zum Präsidenten der USA gewählt wurde, hat man hinterher einen kleinen Mann gefragt, warum er denn seine Stimme dem Nixon gegeben hätte und nicht dem McGovern, obwohl der doch die Steuern erhöhen wollte zugunsten der Sozialgesetzgebung usw. Das wären doch seine Interessen gewesen. Da soll der Mann empört ausgerufen haben: „Was, dem McGovern? Der wollte uns doch noch die letzte Chance nehmen, daß einer aus unserer Familie mal ganz groß nach oben kommt.“ Hier geht es also um den typischen amerikanischen Traum vom Tellerwäscher, der zum Millionär aufsteigt; diesen „American Dream“ wollte ihm der McGovern stehlen. Das ist natürlich überspitzt, übertrieben, aber es zeigt doch etwas, dasselbe, was die neapolitanische Story mit dem Maradona zeigt: Die Menschen wollen eine gewisse Mobilität im Sinne auch der Aufstiegschancen, des sich Auszeichnens, des Wettbewerbs und des Sieger-Seins. Ein gewisses Quantum dieser Mobilität, dieser Chancen des Wettbewerbs muß realisiert werden, sonst kann man keine Effizienz erzeugen. Schon aus diesem Grunde bin ich wirklich der Meinung, daß das Marktsystem eine evolutionäre Errungenschaft ist, die bislang im Kern nicht ersetzt werden

konnte und deshalb tatsächlich gesiegt hat, sich im Weltmaßstab durchgesetzt hat gegenüber der Idee des bürokratischen Sozialismus. Hinzu kommen viele andere Gründe, vor allem die bislang nicht ersetzbare Steuerungsfunktion des Geldes der naturwüchsigen Preisbildung – bei der Vermittlung von Angebot und Nachfrage. Aber das alles bedeutet meines Erachtens nicht, daß jetzt nur noch *ein* alternativenloses Konzept im Sinne des westlichen Liberalismus übriggeblieben wäre. Es bedeutet z.B. nicht, daß von Hajek nun in jeder Hinsicht recht hätte, etwa mit seiner These, daß alles, was soziale Gerechtigkeit betrifft, schon Ideologie sei. Das folgt keineswegs. Es folgt also nicht, daß es nicht „sozialdemokratische“ Wege der Politik geben kann. Es folgt nicht, daß es kein soziales Netz geben darf. Das soziale Netz kann sehr groß und engmaschig sein. Es können auf diesem Gebiet Experimente gemacht werden, wie die Schweden sie gemacht haben. Ich habe einen Bekannten, der schon seit zehn oder zwanzig Jahren prophezeit, daß Schweden ökonomisch zusammenbrechen wird; es ist aber bisher noch nicht zusammengebrochen. Es sind auch noch nicht alle Chefärzte aus Schweden ausgewandert, wie er vorausgesagt hat. Ich sehe da durchaus ein Spektrum von Möglichkeiten, und man kann auch versuchen, sich vorzustellen, was dann alles möglich sein würde. Das wird natürlich nach jeweiligen Gegebenheiten in verschiedenen Regionen der Welt verschieden sein müssen. Ich sehe vor allem, daß wir in der Süd-Nord-Dimension der Weltpolitik zweifellos noch vor großen Aufgaben im Sinne der Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit stehen. Es ist natürlich kein Zufall, daß in Mittel- und Südamerika nach wie vor ein sehr starkes sozialistisches Engagement bei anständigen Menschen sozusagen selbstverständlich ist, und daß man da auch nach wie vor vom Marxismus viel hält, was ich zum Teil freilich nicht mehr für berechtigt ansehe.

Brunkhorst: Aber das ist vielleicht genau das Problem, das der Fukuyama in seiner Neuauflage dieser Posthistoire-Thesen herunterspielen muß...

Apel: ... was Sie mir eben sagten, von diesem Fukuyama, erinnert mich in mancher Hinsicht an das Buch *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg* von Hanno Kesting, der ein Schüler von Koselleck war und inzwischen gestorben ist. Er bezog sich in seinem Buch auf das Zeitalter, das in seiner geistigen Signatur durch Geschichtsphilosophie bestimmt ist, also ungefähr auf das Zeitalter von der Französischen Revolution oder von Hegel bis zu dem, was jetzt gerade allem Anschein nach zu Ende gegangen ist. Er würde gesagt haben, der Weltbürgerkrieg sei jetzt zusammen mit der spekulativen Geschichtsphilosophie zu Ende gegangen. Um mit den Franzosen zu reden, mit Glucksmann und Lyotard, sind ja die großen *meta-narrations* oder *méta-récits* der Philosophie heute tot, d.h. die großen sogenannten utopischen Geschichtsphilosophien – vor allem Hegel und Marx. Ich wäre allerdings im Gegensatz zu Lyotard nicht der Meinung, daß etwa die Fortschrittsidee von Kant ausgespielt hätte, wohl aber die Idee eines Wissens vom notwendigen Gang der Geschichte. Die ist wirklich tot, und die damit verbundene Utopie ist tot.

Brunkhorst: Das ist selbst nur eine Variante von Geschichtsphilosophie, zu sagen, das Ende von Geschichte ist da...

Apel: ... Ich muß ja ehrlich sagen, daß ich diese These vom Ende der Geschichte nie richtig verstanden habe, so wenig wie diese Parolen vom Ende des Menschen oder vom Ende des Subjekts. Es schienen mir immer typisch paradoxe französische Übertreibungen zu sein.

Brunkhorst: Die Idee vom Ende der Ideologie...

Apel: ... ja, das hört sich schon besser an. Obwohl auch das ziemlich phantastisch ist.

Brunkhorst: ... meint eigentlich das Ende der Ideen im Hegelschen Sinne, weil die Idee verwirklicht ist im westlichen Liberalismus. Deswegen gibt es keine alternativen Ideen mehr zu dieser westlichen Mischung, amerikanischen, europäischen Mischung aus...

Brumlik: ... Marktwirtschaft, parlamentarischer Demokratie und Öffentlichkeit.

Apel: Das halte ich für eine modische Übertreibung. Wir könnten ja in ganz anderen Dimensionen wieder zu neuen Alternativen kommen. Da wird manches vereinfacht, wenn man glaubt, daß ein ganz bestimmter Wirtschaftsliberalismus endgültig sich durchgesetzt hätte. Es besteht ja auch bereits zwischen – sagen wir mal – dem Hajekianischen Wirtschaftsliberalismus und der Idee und Konzeption der sozialen Marktwirtschaft bereits ein Unterschied, und dieser Unterschied kann auch weiterentwickelt werden. Und es gibt manche Möglichkeiten genossenschaftlicher Organisation, die nach wie vor nicht tot sind. Aber ich bin da kein Fachmann, und andere könnten gewiß besser darüber reden.

Brumlik: Vielleicht könnten wir ja in der letzten Runde nochmal zum Anfang zurückkehren. Nämlich zu diesem Problem der Verantwortung für die kontingenten, kollektiven Gemeinschaften, in die man geboren ist. Da haben Sie sehr deutlich gemacht, daß sich für Sie, der Sie auch noch als erwachsener Mann an dieser Schicksalsgemeinschaft teilhatten, daß sich daraus für Sie besondere Verpflichtungen ableiten. Nun gibt es natürlich auch eine große Diskussion über die historische Verantwortung der künftigen deutschen Generationen. Gelten da ähnliche Argumente? Kann man also sagen, daß künftige deutsche Generationen, sei es auch im versicherungsrechtlichen Sinne, noch eine Haftung haben für dasjenige, was das Deutsche Reich in Europa und auf der Welt angerichtet hat?

Apel: Nun, man kann hier nicht etwas vorwegnehmen wollen für die Zukunft. Aber von uns aus gesehen kann man wohl sagen: Wir sind schon verpflichtet, die Erfahrungen und Lernergebnisse, die wir glauben gemacht zu haben oder gewonnen zu haben, auch unseren Nachkommen weiterzugeben, sie also zu tradieren; und in dem Sinne werden wir auch diese Verantwortung, die wir Deutsche haben, an unsere Nachkommen weitergeben. Wie das sich dann ändern wird in Bezug auf die jeweiligen Lagen und Verhältnisse, das können wir natürlich gar nicht voraussehen. Es könnte ja eine Katastrophe eintreten, die zur Katastrophe für die Menschheit, für Europa oder für die Deutschen wird. Wenn die aber nicht eintritt, wird man unterstellen müssen, daß sich die Entwicklung – ceteris paribus – kontinuierlich fortsetzt, und daß dann diese Haftung und diese Verantwortung nicht abbricht.

Brumlik: Was sagt man denn den jungen Leuten, wenn die sagen: „Na Gott, ich bin jetzt gerade vor 18 Jahren geboren worden, warum in drei Teufels Namen soll ich die Bringschulden übernehmen, die ihr angerichtet habt?“

Apel: Nun, ich würde dasselbe sagen, was ich für mich persönlich schon vorher geltend gemacht habe. Ich muß den jungen Leuten natürlich zunächst klarmachen, daß einer nicht 18 Jahre alt

werden kann in einem bestimmten Volk, und d.h. bestimmte Schulen besuchen, bestimmte Bildungstraditionen übernehmen kann, ohne damit nicht auch gewisse Verpflichtungen dieser Gemeinschaft gegenüber zu übernehmen, und zwar mit der Zeit immer mehr und mehr. Je länger er an dem allem teilnimmt, der Güter teilhaftig wird, die ein bestimmter Sozialisierungsprozeß in einer bestimmten Nation für ihn bereitstellt, in dem Maße wächst er auch in die ganz bestimmten Verantwortlichkeiten und Haftungen dieser Gemeinschaft hinein. Das muß einer schon akzeptieren. Und er hat es auch implizit akzeptiert, wenn er im Lande bleibt. Es gibt natürlich überhaupt den Typ, der, wenn's brenzlig wird, lieber abhaut. In dem Sinne ist ja noch nicht mal gesagt, daß alles Auswandern aus der DDR immer sehr ehrenhaft war. Es ist von Fall zu Fall sehr verschieden, und man kann sich verschiedenste Gedanken darüber machen. Ich hielte es jedenfalls nicht für richtig, daß jemand z.B. irgendwo eine Eliteerziehung bekommt oder überhaupt irgendeiner Bildung teilhaftig wird, Bildung und Ausbildung, und dann glaubt, hinterher, er schulde dieser Gemeinschaft nichts. In dem Sinne würde ich die Antwort etwa anlegen. Ich würde allerdings gerne noch in einem ganz anderen Sinne von einer Fortsetzung in Bezug auf die Weitergabe an die nächste Generation reden, da Sie diese Frage gestellt haben. Wenn ich die Frage aufgeworfen habe: „Könnten wir etwas Besonderes gelernt haben?“ –, dann war damit auch eine gewisse Vermutung verknüpft, die nicht nur in dem Sinne zu verstehen ist, daß ich von einer besonderen Haftung oder Verantwortlichkeit der Deutschen rede, sondern es war damit auch ein etwas vermessener Gedanke verbunden – vielleicht hat mancher ihn durchgeschmeckt. Ich bin auch insgeheim der Meinung, wir könnten etwas gelernt haben, das noch lange nicht jeder gelernt hat. Darüber könnte man viel sagen. Wenn ich noch einmal auf das zurückkommen darf, was wir erlebt haben mit der totalen Niederlage von 1945. Diese Niederlage war wirklich total, ganz anders als 1918, als die Leute eigentlich nicht viel gelernt hatten, sondern nach Hause gingen, „im Felde unbesiegt“. Aber 1945 war es ganz anders: Wir haben damals eine Niederlage unseres nationalen Lebenskonzeptes erlebt, die – ich muß mir das immer wieder sagen – weltgeschichtlich einmalig war. Für den, der das zu Ende denken konnte, ist meines Erachtens auch eine Möglichkeit gegeben, den Schritt ins Postkonventionelle in einer Radikalität zu tun, auch als Philosoph zu tun, wie es vielleicht nicht sonstwo auf der Welt jemand tun kann. Es ist gefährlich, solchen Gedanken nachzuhängen, ich weiß. Es schleicht sich da natürlich auch jener tiefe Stolz ein, der sagen möchte: wir sind doch etwas Besonderes, wir sind philosophisch tiefer als alle anderen. Das war bei Fichte so, und das ist heute wieder so.

Brumlik: „Jeder Untergang ist ein Aufgang“?

Apel: Ja. Ja. Dieser Gedanke ist auch damit verbunden. Ich würde das aber mindestens soweit ernstnehmen wollen, daß ich, was ich glaube, philosophisch gelernt zu haben, auch gerne weitergeben möchte, als Lehrer an die Studenten und als Vater an die Kinder und an die nächste Generation. Je tiefer diese Niederlage sich ausgewirkt hat, umso größer ist doch auch irgendwo die Chance, etwas philosophisch Wesentliches gelernt zu haben.

Brunkhorst: Sicher, es ist auch eine gewisse Chance. Ich habe das aus Ihren Aufsätzen und dem, was Sie gesagt haben, herausgespürt und sympathisiere damit auch. Nur, kann man das nicht doch etwas schwächer formulieren, indem man, und das ist immerhin auch schon viel, sagt, daß es in diesem Land ja tatsächlich eine bestimmte Form von Entwicklungsprozessen nicht gegeben hat, bestimmte Formen von Revolution, von Demokratisierung usw. nie kulturell verankert waren, und

daß erst diese totale Niederlage es tatsächlich möglich gemacht hat, daß demokratische Institutionen entstanden sind?

Apel: Ich wollte das ja gerne etwas esoterischer ausdrücken, im Sinne des weltgeschichtlichen Geschehens des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Das ist ja der Untertitel meines letzten Buches. Das ist für mich noch ein bißchen was anderes, als einfach der Weg zur Demokratie. Demokratie ist ja auch nur ein kontingentes geschichtliches Ergebnis, wozu wir bisher keine Alternative kennen – nämlich zur parlamentarischen Demokratie, zur Parteiendemokratie. Aber das besagt ja nun nicht, daß das schon identifiziert werden muß mit dem höchsten Ziel der Ethik, sondern es ist eine politische Realisierungsform, die wir bisher für die beste ansehen.

Brunkhorst: Ich darf noch einmal auf den einen Punkt zurückkommen. Ganz am Anfang waren wir bei der Frage der kontingenten Identität. Ich glaube ja, daß es etwas unglücklich ist, von kontingenter Identität zu reden, und daß das nicht zufällig bestimmte funktionalistische Implikationen hat, die sich bei Lübbe dann auch durchsetzen. Wenn die Identität wirklich kontingent wäre, dann könnte man ja gewissermaßen genau das machen, was man nicht machen kann: Man könnte gewissermaßen ein Atom aus dem Verband der Moleküle trennen, es in einen anderen verpflanzen, und daß es in dem früheren Verband war, spielt in der neuen Position des Atoms überhaupt keine Rolle mehr. Aber genau das kann man mit der Identität nicht machen, deswegen ist sie in diesem Sinne nicht kontingent. Man kann eben nicht 18 Jahre leben, ohne gewisse Verpflichtungen oder wenigstens schwache Verantwortlichkeit zu übernehmen, gegenüber Sachen, die man selber nicht angerichtet hat.

Apel: Ich sehe nicht, warum man das nicht *kontingent* nennen kann oder sogar muß. Ich persönlich bin ja nun freilich, das muß ich vorausschicken, einer der weißen Raben, die glauben, daß es überhaupt *nicht-kontingente* Voraussetzungen gibt. Nämlich z.B. nicht-kontingente Präsuppositionen des Denkens oder des Argumentierens. Es gibt ja viele Leute, wohl die meisten heutzutage, die würden überhaupt nur kontingente Voraussetzungen anerkennen. Ich bin aber der Meinung, daß wir Vernunftwesen sind und daß die Prädispositionen, die dazu im engen Sinne gehören, nicht kontingent sind. Als Transzendentalpragmatiker meine ich, daß es kontingente und nichtkontingente Voraussetzungen gibt, und daß ich ein Deutscher bin, das würde ich nicht zu den in dem Sinne transzendentalen Voraussetzungen rechnen.

Brunkhorst: Aber doch etwas mehr als kontingent, man kann seine Identität verändern, das ist richtig, man kann sie auch total verändern im Extremfall, aber wenn man als Amerikaner mit 18 Jahren, nehmen wir mal an, nach China auswandert, dann wird man doch mit höchster Wahrscheinlichkeit immer in gewisser Hinsicht ein Amerikaner bleiben. Ich würde einmal sagen, soweit wir unsere kontingente Identität nicht wählen können, ist sie vollkommen zufällig. Aber insoweit wir *auch* eine Haftung für diese Identität übernehmen *müssen* und uns, wie Sie sagen, für sie engagieren müssen, kommt bereits ein *nichtkontingentes* Moment zur Geltung, und zwar in genau dem (mehr oder minder starken) Maße, in dem wir für unsere geschichtliche Identität *auch* selbst verantwortlich werden.

Apel: Ja, das meine ich gerade. Ich meine mit kontingenter Identität, was ich mal bei Heidegger gelernt habe, daß die Faktizität des menschlichen Daseins selber ein existentielles Apriori ist. Für

den Einzelnen, der sein faktisches Dasein als dieser Mensch übernehmen muß, ist es dann ein existentielles Problem, ob bzw. in welchem Maße er sich der Forderung der Selbstübernahme stellt, d.h. „eigentlich“ existiert. Natürlich verschärft sich dieses Problem in dem Maße, in dem ein Mensch sein bloß faktisches Dasein schon als sein existentielles Apriori übernommen hat. Das Moment der bloßen Zufälligkeit seines Daseins als dieser Mensch wird sozusagen immer geringer, und der existentielle Widerspruch der „Uneigentlichkeit“, der in der Verleugnung seiner kontingenten Identität liegt, wird immer größer. Aber es bleibt doch – auf der Ebene des Denkens – immer eine Vermittlung zwischen Vernunftidentität und kontingenter Identität. Denn man behält ja als Vernunftwesen auch die Fähigkeit zur exzentrischen Selbstdistanzierung. In der hier zu leistenden Vermittlung dürfte heute ein schweres existentielles Problem für viele Vertreter der bisherigen Führungsschicht der DDR liegen.

Karl-Otto Apel's Ethics of Dialogue and of Planetary Co-Responsibility

Edward Demenchonok

Fort Valley State University, USA
(demenche@usa.net)

Abstract

Dialogical philosophy, which emerged in the early twentieth century, elaborated on a view of human beings and society based on the principles of communication and dialogue. One of its leading theorists, Mikhail Bakhtin, emphasized the moral underpinning of dialogue and the dialogism of language. These characteristics were later also articulated in Karl-Otto Apel's discourse ethics, which can be called "ethics of dialogue." This essay highlights Apel's contribution to the transformation of philosophy as well as to the theory of dialogue and its practice as a participant in the North-South philosophical dialogue. Apel's planetary ethics of co-responsibility is very relevant to the search for the solution to, or at least mitigation of, global problems. He shows that the transcendental-pragmatic foundation of morality can provide the ultimate basis for the universal conception of law (e.g. human rights). In the current situation of global disorder, Apel's arguments in defence of the rule of law, including international law, are particularly important and challenge a "hegemonic international law" and imperial designs. As an alternative to both the state-centred international system and the hegemon-centred "world state," Apel argues for a cosmopolitan world order of law and peace.

Keywords: Apel, Bakhtin, co-responsibility, cosmopolitanism, dialogue, discourse ethics, international law.

In today's global disorder, as we search for the root causes of world problems and their possible solutions, we can find wisdom and inspiration in Karl-Otto Apel's philosophy. He was prophetic in his in-depth analysis of the world situation, warning even in the early 1970s about a paradox of the predominance of instrumental rationality that has almost obliterated the possibility for the development of ethics. The dangerous consequences of this paradox are reflected in individualistic atomization and the fragmentation of society as well as the man-made global problems of underdevelopment, the ecological crisis, and nuclear proliferation, which threaten the future of humanity. However, Apel's critical assessment did not end in despair; he rather calls for an awakening of the global consciousness and asserts the necessity and possibility of the amelioration and transformation of philosophy and of society. As the only reasonable path toward coexistence in today's diverse and interconnected world, he suggested ethical and dialogic relationships, offering the theory of discourse ethics, which can also function as the basis for a "planetary macroethics of co-responsibility," which is so needed when facing social and global problems. He envisioned a viable alternative for humanity: a transition from an international to a cosmopolitan order of law, justice, and peace.

1. *It's a small world!*

I have been interested in Karl-Otto Apel's philosophy for a long time and have met him in person at several conferences. The first time I met him was at the XX World Congress of Philosophy in August 1998 in Boston. He gave a presentation on "Global Responsibility" at the round table on the theme of "Philosophical Dialogue North-South," and Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Yolanda Angulo, James Marsh, and I participated at the same panel. In 2002, I saw him at the Ninth International Seminar of the Program of North-South Dialogue in Mexico City. In 2005, we attended a conference in Helsinki, Finland, at which he gave a keynote presentation titled "Discourse Ethics, Democracy, and International Law: Toward a Globalization of Practical Reason." During that conference, we traveled to a beautiful lake, where there was a traditional wooden Finnish sauna. Apel said that his dream had always been to have such a sauna on a lake. He took a long look at the blue sky mirrored in the still water and said: "Serenity..." enjoying the transcendent moment of eternity

We have also had opportunities for personal conversations in informal settings. During one such conversation, he asked me about my birthplace, and I told him that I was born during World War II in the winter of 1942 in the then-occupied city of Vitebsk, Belorussia. Apel responded that at that time he was also in Vitebsk as a twenty-year-old soldier in the German army. Thus, although we were on opposite sides of the war, both of us survived it, and this sparked a kind of solidarity and friendship.

Apel's mention of his war experience helped me to better understand his deeply motivated philosophy, because witnessing the horrors of war and being in the existential *Grenzsituation* ("borderline situation") between life and death always remains with one and is conducive to a deeper and more meaningful understanding of life, to developing an opposition to war and violence, to intense soul-searching and an inner awakening, to a sharpened sensitivity and an interest in philosophical questions, and to the transcendent "beyond." Apel's philosophy is personally motivated – it is not just "cerebral," but comes from the heart, with a sensitivity and spirituality that gives an especially convincing power to the thought, and the currency of his words is backed by gold of his life experiences.

As philosophers, we came together at conferences, united by a "love of wisdom" and by sharing similar concerns about the situation of human beings in today's world and about problems that concern all human beings on our globe. While sharing conference panels and publications, together with other like-minded philosophers, we discussed philosophical topics and world problems, striving for intellectual and spiritual resources in search of possible solutions to these problems, and hoping for peace and justice.

The city of Vitebsk is also associated with the philosopher Mikhail Bakhtin. A century ago, it was one of the places of the emergence of the Russian avant-garde (Marc Chagall and Kazimir Malevich). Bakhtin worked there in 1919-1924 with "Bakhtin's Circle," and in around 1920 he wrote his seminal philosophical work *Toward a Philosophy of the Act*, which was the underpinning of his dialogical philosophy.

In my opinion, Bakhtin's dialogical philosophy resonates with Apel's discourse ethics, although it is not the aim of this short essay to explore the similarities and differences between them. The two philosophers were of different generations, were not familiar with each other, and worked in different intellectual milieus. Nevertheless, I would like to briefly outline some of the main aspects

of Bakhtin's dialogical philosophy, sketched mainly in the first half of the twentieth century, which found their further creative development in the second half of the twentieth century by a new generation, including Apel in his discourse ethics.

2. Moral responsibility, a double-voiced word, and dialogue: Mikhail Bakhtin's dialogical philosophy

Bakhtin, in his work *Toward a Philosophy of the Act* (1993), provided an original response to the philosophical problems faced by neo-Kantianism, Wilhelm Dilthey's historical knowledge, and Georg Simmel's philosophy of life in their efforts to find a firm basis for the human sciences. He pointed out the main, *ethical* deficiency of the "philosophy of life," writing that life can be consciously comprehended only as an ongoing event within the context of concrete responsibility: "A philosophy of life can be only a moral philosophy" (Bakhtin 1993, 56). He was primarily interested in philosophical personology, which is based on the metaphysics of freedom and responsibility (or answerability). This work on the philosophy of the act is focused on the metaphysics of morality and personological ontology.

Bakhtin's ideas were similar to those of Martin Heidegger, although they were elaborated about five years earlier than Heidegger's *Sein und Zeit* (*Being and Time*; 1927). Both thinkers, without knowing each other, were working in the same philosophical area. Both focused on the question of "being-in-the-world," on human individuality, defending it from depersonalizing ideology and power in "mass society."

Bakhtin's work was at the same time a philosophical reflection on the crisis of Europe, which had been devastated by World War I, social revolutions, and civil wars – it was an effort to articulate the rational and moral ground for people's dialogical communication as a means for mutual understanding and collaborative solutions to problems. Two interrelated themes – morality and dialogue, i.e. dialogue and its moral underpinnings – were the leitmotifs of Bakhtin's (dialogical) philosophy.

Bakhtin saw the shift from the monologic framework of idealistic classical philosophy to contemporary *dialogical* philosophy as the main event in twentieth-century thought. According to him, "Dialogic relationships ... are an almost universal phenomenon, permeating all human speech and all relationships and manifestations of human life—in general, everything that has meaning and significance" (Bakhtin 1984, 40). Dialogical relationships form the very foundation of all human activities. Dialogue is the main category for describing intersubjective relations. This view is supported by conceptual pairs such as self-other, dialogic-monologic, and border zone-outsideness.

The distinctive characteristic of Bakhtin's dialogism is its ethical dimension. He elaborated on the conception of an individual who actively participates in "Being-as-event" and in self-realization, and who has a moral obligation to assume a responsibility (answerability) for personal uniqueness in being. A position of a responsibly acting person is defined within the moral realm. The imperativeness of choice and responsibility for deed are rooted in the "fact of *my non-alibi in Being*" (Bakhtin 1993, 40).¹

¹ In this and other quotations all emphases are from the original authors.

Although Bakhtin's ideas of dialogue were initially interpreted mainly in terms of communication theory, more recently, in his philosophy, dialogue is better understood as a metaphysics of human Being as "co-being." His dialogical philosophy addresses the conception of the other and I-other relationships. Dialogical relationships between I and the other (and ultimately between I and the Absolute Other) constitute the structure of Being understood as an event, "the unitary and once-occurrent event of Being" (ibid., 12). This ontological structure determines the forms of existence and cultural meaning as such. Characterizing existence as the unique and unified event of Being, Bakhtin also emphasizes the plurality of perspectives of the participants of dialogue. He views "I" and "the other" in opposition within the unity of the event of Being, yet each retains its uniqueness and equality of value. At the same time, he underscores the dialogical co-existence of I-and-other as co-participants in the event of Being: "I-for-myself, the other-for-me, and I-for-the-other" (ibid., 54).

Bakhtin held that true understanding requires two or more consciousnesses to participate, and that the process is dialogical: it can never be achieved only from the point of view of the self, and it requires the outside perspective of the other. I see myself mirrored in the other, for whom I am also a mirror. Dialogue should respect differences, and interactions with others should be conducted in an ethical manner. Unlike ethical systems in which "I" is considered more important than "other," Bakhtin suggests the primary orientation of moral consciousness and deed should be toward the other rather than toward the self. He cites Christianity as an example of an altruistic relationship:

In Christ we find a synthesis of unique depth, the synthesis of *ethical solipsism* (man's infinite severity toward himself, i.e., an immaculately pure relationship to oneself) with *ethical-aesthetic kindness* toward the other. For the first time, there appeared an infinitely deepened *I-for-myself* ... that renders full justice to the other as such... Hence, in all of Christ's norms the *I* and the *other* are contraposed: for myself—absolute sacrifice, for the other—loving mercy. But *I-for-myself* is the *other* for God. ... What I must be for the other, God is for me. (Bakhtin 1990a, 56)

Dialogue lies at the heart of Bakhtin's philosophy of language. As a mode of human communication using natural language, dialogism refers to relationships among persons engaged in that communication. Dialogic relationships are expressed in many ways, ranging from a real dialogue between individuals to its artistic use in literary works, especially in the polyphonic novel. A dialogic orientation is a property of any word, and it is the natural orientation of any living word: "On all its various routes toward the object, in all its directions, the word encounters an alien word" and inevitably enters in a living interaction with it. "The word is born in a dialogue as a living rejoinder within it; the word is shaped in dialogic interaction with an alien word that is already in the object. A word forms a concept on its own object in a dialogic way" (Bakhtin 1990b, 279).

Bakhtin developed his innovative approach to the philosophy of language in contrast to formalism and structuralism.² He focused on the speech acts of individuals in which interactive

² Unlike the semiology rooted in F. de Saussure's structuralism and the semiotics related to C. Peirce's pragmatism, one of the sources that influenced Bakhtin's ideas was a theory of the sign system called "deep semiotics," based on the presumption of the fundamental role of an individual as a source of meaning, in giving a meaning and in understanding. That theory was related to the tradition represented, for example, by W. von Humboldt, W. Wundt, and A. Marty,

communication occurs. Here, within the individual consciousness of speakers and their communication with listeners (others), dialogical relationships emerge.

He argued that multifaceted dialogic relations cannot be the subject only of linguistics and its methods, but rather need a multidisciplinary approach. He conceived language as living dialogue, which is the realm of metalinguistics, or the study of language in its relationship to other aspects of culture. For Bakhtin, “dialogical relations among utterances that also pervade individual utterances from within fall into the realm of metalinguistics” (1986, 114). This expresses the trans-linguistic or meta-linguistic character of the understanding of a word (or an utterance). Dialogic relations need to be studied as semantic relations among utterances, as the relations of utterances to reality and to the speaking author in the larger dialogue of speech communication (ibid., 118).

Bakhtin viewed dialogic relations as the interplay among the *voices* of its participants as integral personalities. He was interested in the dialogic life of words as expressed in novels as a window to understanding the inner world of consciousnesses, motives, and the actions of individuals in their relationships with themselves and with others. The word can have a dialogic meaning only if it expresses the position of the person behind it, to which it is possible to react dialogically. Dialogic relationships can permeate utterances and even an individual word, if it expresses another person’s position, and if within it two voices clash and interact dialogically (Bakhtin 1984, 184).

The relationships within a real dialogue are fairly obvious as an exchange of syntactically independent remarks between at least two participants, the rejoinders of which are syntactically independent. Much more difficult to grasp and explain linguistically is the dialogic relationship between two voices within the same utterance, a double-voiced word in Bakhtin’s terminology, which is a single syntactic unit. Within the double-voiced construction, both voices must, by definition, be syntactically interrelated, while at the same time remaining two distinctly different voices.

He extended the theory of the double-voicedness of the word, which had been shown to be present in novels, into the entire sphere of language. Bakhtin used the term “indirect speech” (*nepriamoe govorenije*): utterances expressing indirect (not literal) meaning. This implies that there is a certain meaning that is expressed indirectly, while it is expressed through speaking as a linguistic process. Attention is focused on the conscious processes of creating and understanding speech, on the speech “acts” of consciousness. In the Bakhtinian approach, language is always a hybrid noematic-noetic phenomenon, which makes it possible to express indirect meanings.

In *Problems of Dostoyevski’s Poetics* (1984), Bakhtin showed that in the double-voiced word, there are two subjects – “author’s voice” and “another’s speech” – and two predicates, coming from different speakers. The other’s voice has its own direct referent. The author’s voice, which is directed to this referent, also has an additional referent, namely the “another” word itself, which is the “subject” of the author’s speech and its additional “referent,” and is different in its nature. He wrote about the element of *address*, inherent in any word in Dostoevsky, as being directed to and connected with another word: “there is only the word as address, the word dialogically contacting another word, a word about a word addressed to a word” (1984, 237). Everything is said in response to other statements and in anticipation of future statements, and everything has a meaning as a part

which, in Russia, was further developed by A. A. Potebnya and L. S. Vygotsky. To this tradition also belong such Russian philosophers as G. G. Shpet, P. A. Florensky, S.I. Bulgakov, and A. F. Losev, and the poet O. E. Mandelstam (Tulchinsky 2011, 143).

of a greater whole within a constant interaction between meanings. The roots of novelistic dialogues “always reach deep down into the internal dialogic essence of language itself” (Bakhtin 1990c, 405). Bakhtin holds that dialogism, and all linguistic phenomena related to it, is a constitutive characteristic of language.

One of the key Bakhtinian categories is “outsideness” (*vnenakhodimost*), which means an ability to distance oneself from any object of reflection and to see it from the outside and from a different perspective. “For one cannot even really see one’s own exterior...; our real exterior can be seen and understood only by other people, because they are located outside us in space and because they are *others*” (Bakhtin 1986, 7).

Similarly, in the realm of culture, “It is only in the eyes of another culture that foreign culture reveals itself fully and profoundly” (ibid., 7). The dialogical relations of cultures can create a deeper understanding: “A meaning only reveals its depth once it has encountered and come into contact with another, foreign meaning: they engage in a kind of dialogue, which surmounts the closedness and one-sidedness of these particular meanings, these cultures” (ibid., 7). Of note is that the expression “dialogue of cultures” is a metaphor, although one which is heuristically rich as a concept, describing the mutual influence of cultures. The actual dialogue takes place among individuals or groups, as representatives of different cultures.

Bakhtin stresses that a dialogic encounter of two cultures does not result in merging or mixing: “Each retains its own unity and *open* totality, but they are mutually enriched” (ibid., 7). He dialectically grasps both the diversity of unique cultures and their common aspects as “the differentiated unity of the culture of the epoch in which it was created,” and “its fullness is revealed only in *great time*” (ibid., 5).

Dialogic philosophy contributes to elaborating a view of human beings and society based on the principles of dialogue and communication on all their levels: individual, intersubjective, social, and intercultural. It offers an alternative to a conflicted world of individualism, monologic authoritarianism, and hegemonic globalization. The principles of dialogic philosophy can be considered as a kind of theoretical basis for a new, dialogical civilization (Horujy 2012, 2).

3. *Toward a Transformation of Philosophy*

After World War II, the breakdown of civilization led Theodor Adorno to proclaim that “To write poetry after Auschwitz is barbaric” (Adorno 1983, 34). He criticized philosophy as the “Western legacy of positivity,” and called on philosophy to reflect on its own failure and its own complicity in such events (Adorno 1973, 380). Adorno’s statements reflected the concerns of many intellectuals about the role of philosophy, its failures in the past, and the need for its transformation in order that it could fulfill its potential for humanity in the wake of the Holocaust and the atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki.

Karl-Otto Apel was one of those philosophers who boldly responded to this call with his systematic project to transform philosophy. His manifold philosophical works are intrinsically united as aspects, interwoven in polyphony, of this project. Among the developments made in European philosophical currents in response to the postwar quest for change, Apel’s project stood out, and his *Transformation der Philosophie* (1973, 1976) “has registered the seismic transformations across the whole span of these philosophical currents, on many occasions already

mapping the new horizons and tasks for a newly awakened philosophical consciousness and responsibility” (Mendieta 2002, xxii).

The answer to philosophy’s challenges to itself also implies a response to the existing moral crisis, and, accordingly, the need for a normative and binding morality requires a clarification of rationality’s own status. Thus, Apel elaborates simultaneously on the theory of the types of rationality and on discourse ethics. The intensification of social and global problems in the current climate makes the quest for a planetary ethics of co-responsibility extremely urgent.

Apel was a thinker who was sensitive to the problems of the contemporary world. In his paper titled “The *a priori* of the Communication Community and the Foundations of Ethics: The Problem of a Rational Foundation of Ethics in the Scientific Age,” first presented in 1971, he expressed these problems in the form of a paradox: “On the one hand, the need for a universal ethics, i.e., one that is binding for human society as a whole, was never so urgent as now – a time which is characterized by a globally uniform civilization produced by the technological consequences of science. On the other hand, the philosophical task of rationally grounding a general ethics never seems to have been so difficult as it is in the scientific age” (Apel 1996, 1). Contrary to the narrow “scientific” and positivist outlook, Apel argues for the importance of ethics and normative principles as criteria or yardsticks for judging the consequences of human activities in the age of globalization, and the discourse ethics offers the comprehensive and rationally grounded foundation for establishing such normative criteria.

Apel’s statement was prophetic: now, almost a half a century on, this paradoxical gap between the urgent need for a public, normative, and binding ethics for our globally interrelated world and its absence is even more glaring, because the emergence of such ethics is not only obstructed by the conditions of the predominance of instrumental rationality but also by the unfettered power of corporate money and hegemonic globalization, which are dehumanizing and polarizing the world’s societies.

Apel’s project to transform philosophy was focused on a semiotical-pragmatic-hermeneutical transformation of Kantian transcendental philosophy, and in light of such a transformation, he elaborated a practical philosophy in terms of a theory of discourse ethics. In contrast to the tendency toward “detranscendentalization,” he maintained the relevance of Kant’s ethics while avoiding his metaphysical suppositions through a transformation of classical transcendentalism. As his innovation, instead of the Cartesian *ego cogito* in the sense of “transcendental solipsism,” he used the transcendental presupposition of “I argue” as a member of a communication community, which implies the use of language and intersubjective discourse. Apel was the first since the early 1970s to articulate the main arguments of a theory of ethics, in terms of an ethics of the ideal communication community, as discourse ethics. The strict transcendental-pragmatic reflection on the presuppositions of arguing reveals the structure and functions of the arguer’s membership in a real (historically determined) argumentation community, “and simultaneously in a counter-factually anticipated unlimited *ideal argumentation community*, which alone can assume the role of a transcendental subject of a possible redemption of universal validity claims” (Apel 1996, viii). This implicitly postulates universal acceptability. “The regulative principle of consensus formation in practical discourse is a *universalization principle* that – on the level of discourse ethics – can be considered as [an] equivalent of Kant’s ‘categorical imperative’” (Apel 2001, 49).

Discourse ethics is characterized as post-metaphysical, formal, cognitivist, deontological, and universalistic. Its most obvious feature is its antipositivist or postempiricist stance. This ethics is

also post-individualistic by pointing to the linguistic-communicative constitution of intersubjectivity, and to the historical character of communication as real practical discourses. Apel affirms the primacy of intersubjectivity that is prior and more primordial than the “I.” In contrast to Kantian ethics, discourse ethics is focused on discourse, thus transforming moral theory into a theory of practical argumentation. As Apel explains, philosophically relevant thought always has the structure of public argumentation, and as such, “it *transcendentally* presupposes a *public language* and, together with this, a *communication or discourse community*” (2001, 46). The categorical imperative is reformulated into a principle of argumentative universalization (U) (*ibid.*, 49). Apel distinguishes between level A of ethics, which refers to the transcendental pragmatic justification of the principles of universalization (U), and level B, which refers to the justification of situational norms of practical discourse (*ibid.*, 90-93). Mediating between them is a complementary principle of application and action.

As he states, we cannot dispute, without committing a performative self-contradiction, that in serious argumentation we have already necessarily acknowledged certain fundamental norms of discourse ethics. Since argumentation presupposes the unrestricted cooperation of co-subjects of thought, it also presupposes fundamental ethical norms, and among the normative conditions of argumentative discourse “there are *formal and procedural principles of discourse ethics* that can be uncovered through *transcendental-pragmatic reflection*” (*ibid.*, 46-47). He outlined the noncontingent presuppositions of argumentative discourse that aimed at reaching toward a consensus: the claims to sharing an intersubjectively valid *meaning* with partners, to *truth*, to the *truthfulness* and *sincerity* of speech acts, and to the *morally relevant rightness* of speech acts (Apel 1993, 509). As he states, “All possible discourse partners must acknowledge each other as having *equal rights* in representing their interests by arguments. All possible discourse partners are supposed to bear *equal co-responsibility* for identifying and solving problems of the life world through argumentative discourse” (Apel 2001, 48). In this way, the fundamental norms require us to seek solutions for moral problems as well, but only by arguments and not by open or concealed violence.

4. Apel’s contribution to the North-South philosophical dialogue

Apel not only developed the theory of discourse ethics, he also contributed to the practice of intercultural North-South philosophical dialogue. He and Enrique Dussel initiated this dialogue in a series of seminars coordinated by Raúl Fonet-Betancourt. Two main philosophical currents came to the forefront of the dialogue: discourse ethics and the liberation philosophy. The first seminar, entitled “Philosophy of Liberation: Foundations of Ethics in Germany and Latin America,” took place in 1989 at the Catholic Academy of the Archdiocese of Freiburg. The second seminar on the theme of “Discourse Ethics and Ethics of Liberation” took place in Mexico City in 1991 at the Metropolitan Autonomous University (Iztapalapa) and the National Autonomous University of Mexico. This was the beginning of a series of seminars in response to the need for intercultural dialogue in philosophy, which would help to overcome the traditional dominance of Eurocentric discourse and to show the achievements of Latin American philosophy. These seminars were beneficial for the theoretical development of both discourse ethics and liberation philosophy. They were novel in that they were organized with the clear intention of comparing and confronting these

two currents, which represent two philosophical models and are culturally different due to their origins. They were important for the clarification of the strategy and the realization of the project of intercultural philosophical dialogue. The seminars soon evolved into the International Congresses of Intercultural Philosophy, which are still held on a regular basis.

I myself was a participant at the Ninth International Seminar of the Program of the North-South Dialogue, which took place from March 12-15, 2002 in Mexico City. Its general theme was “Theory and Praxis of Democracy in Cultures,” and I presented a paper titled “Democracy and Culture in Russia” (Demenchonok 2003). Karl-Otto Apel, Raúl Fonet-Betancourt, Enrique Dussel, Luis Villoro, Franz J. Hinkelammert, Hans Schelkshorn, George Labica, Carlos Cullen, Fidel Tubino, Jean-Adalbert Nyeme Tese, and Sang-Bong Kim, among others, also participated at the seminar. Apel gave a presentation titled “Is a political conception of ‘overlapping consensus’ an adequate basis for global justice?” (Apel 2003). On March 15, coinciding with the closing of the seminar, Karl-Otto Apel turned 80, and we celebrated his jubilee. At that time, he was officially presented with a gift of a special monographic issue prepared in his honour of *Concordia: International Journal of Philosophy*.³

The dialogue between the intellectuals of the developed and developing countries provided an excellent opportunity for both sides to express their viewpoints, as well as to listen to the opinions and arguments of the others. Face-to-face dialogue is also a mirror in which the participants were able to see their own image. Apel demonstrated a remarkable openness and ability to listen to others. He recognized that, from these dialogues, he could enrich himself with new information from the Latin American perspective. At the same time, for the Latin Americans, it was valuable to learn the opinions of this prominent representative of European critical thought.

Another important aspect of this North-South dialogue was that it addressed the global theme of the interrelations between the industrially developed “center” and the developing nations of global “periphery.” It drew attention to the problem of the socio-economic underdevelopment of Latin America, as well as of the other regions of the so-called “Third World.” This global problem of underdevelopment was one of the themes that was precisely addressed by Apel’s “planetary ethics of co-responsibility.” This made him an important figure for the debate with Latin American philosophers about global issues, especially about underdevelopment in countries that are burdened by poverty.

Regarding Apel’s discourse ethics, the question arises about whether it is about discourse or dialogue. Both notions mean a conversation, but dialogue conveys more: “a frank exchange of ideas or views on a specific issue in an effort to attain mutual understanding” (The Living Webster Encyclopedic Dictionary of the English Language, Chicago 1973-1974 ed.). “Frank” is a moral criterion of the exchange of ideas, and the goal is “to attain mutual understanding” about problems and their mutually acceptable solutions. Dialogue is a conversation that implies engagement and an interpersonal dimension.

Fonet-Betancourt provides a clarification of the distinction between dialogue and discourse. He criticizes the view that discourse is a much broader concept than dialogue and that dialogue is a

³ *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 41 (2002), special issue: “Karl-Otto Apel y la filosofía en América Latina”. For more on the seminar, see Raúl Fonet-Betancourt, “Karl-Otto Apel: Recuerdos de un hombre auténtico,” *Topologik* 24, Special Issue Karl-Otto Apel – Leben und Denken, Band I: 40-43.

“special form of discourse” (2012, 41). In contrast to this tendency toward the subordination of dialogue to the dynamic of discourse, Fernet-Betancourt argues for an account that distinguishes between dialogue and discourse “through the question of its relationship with truth or, in other words, through the question of the possibility of universal comprehension in diversity” (ibid., 42). According to him, dialogue has a higher status than discourse: it means a conversation that characterizes “an intermediate space in which both diversity and unity are present: a differentiation and encounter with differences, and *at the same time* a call for a ‘gathering’ of the expressed diversity”; it also means that “an existential and interpersonal dimension rooted in the life world is always present in dialogue” (ibid., 42).

Apel’s discourse ethics includes responsibility, which implies obligations toward others and “planetary co-responsibility” for issues that affect the human race. Obligation implies a far higher level of personal engagement and commitment than that which is merely defined as “discourse,” and it requires relations of *dialogue*. Therefore, Apel’s theory of discourse ethics is not only about discourse, but in its most developed form is about ethical conditions and the possibility of a dialogical relationship, and thus it can be fairly called the “ethics of dialogue.”

5. *Philosophy facing global problems: planetary ethics of co-responsibility*

Apel’s philosophical thought is concerned about global problems that affect all human beings. Since the early 1970s, he has addressed the problems of the ecological crisis and of nuclear proliferation from a philosophical perspective. This resonated with the work of the Club of Rome and the social movements for the protection of the environment and nuclear disarmament. In the 1990s, he warned about the escalation of global problems and addressed them in the broad, civilizational context of “the present crisis situation of humanity and the situation of humankind in general” (Apel 1996, 174). For him, these problems were not just ethical challenges, but also philosophical problems that demand serious attention. Apel’s search for the foundation of a universally valid ethics was in keeping with his quest for a rationally grounded universal normative base for the solution to, or at least a mitigation of, contemporary world problems.

Discourse ethics is an ethics of responsibility for our activities in the increasingly interconnected planet, in which the acts of one (especially invested with power) affect all. This new *conditio humana* demands that individuals assume responsibility for the effects of their actions. Apel wrote that humanity faces new challenges as result of interconnected socio-cultural processes and human activities: for example, there is the constant growth of the range and efficacy of human scientific-technological power, which is out of control; its use is regulated neither by moral nor legal means, and thus it is abused by profit-seeking corporations and the military-industrial complex, causing damage to human beings and to the environment. As examples, he mentions the dropping of atomic bombs on Hiroshima and Nagasaki, the ecological effects of industrial pollution, and the unfair global system of trade between the West and the “Third World,” which results in unjust exploitation and the impoverishment of millions of people. This situation in which humankind finds itself, with the danger of a catastrophic nuclear war or climate change, poses novel challenges to ethical responsibility, “for both the danger of nuclear war and of an ecological crisis concern *humankind as a whole*: here, for the first time in world history, a situation is visible in which, in the face of a

common danger, men and women are called upon to assume a common moral responsibility” (ibid., 174).

The novel problems of bearing co-responsibility for the effects of collective actions pose an ethical problem that cannot be solved by traditional types of ethics, such as theories of the social contract, which are limited by the strategic rationality of self-interest. These problems require a common, universally valid foundation of an ethics of co-responsibility. Apel approaches this issue through a post-metaphysical transformation of Kantian transcendental universalism and adjusting it for “*discourse ethics in a transcendental-pragmatic key*” (1993, 506). He elaborates on “the transcendental-pragmatic foundation of discourse ethics as a response to the global problems of justice and co-responsibility” (ibid., 506).

The transcendental-pragmatic conception of co-responsibility is the novel feature of discourse ethics. Apel shows how discourse ethics fulfils three interrelated tasks. First, it gives a rational foundation of its claim to universal validity without recouring to the traditional type of grounding, but through the use of a transcendental-reflexive and communicative type of rationality. Second, discourse ethics provides “a foundation not only for an ethics of global justice and solidarity but also for an ethics of co-responsibility beyond the individually accountable responsibility we suppose within functional contexts of institutions or social systems” (ibid., 507). It also provides a foundation for “everybody’s co-responsibility on the level of those discourses of a communication-community that functions as a meta-institution with regard to all human institutions and functional-structural systems” (ibid., 507). Third, the transcendental-pragmatic foundation of discourse ethics provides “a regulative principle for acting or decision-making in such situations where we have to mediate between ethical and strategical rationality,” which refers to “part B” of ethics (ibid., 507).

Apel noticed that the norm of co-responsibility may generate the feeling of powerlessness that may overcome and paralyze an individual “who tries to take over, in a personally accountable way, responsibility for what we have to collectively initiate and organize in order to cope with the phenomena of global crises” (ibid., 511). He explains this from the point of view of discourse ethics: “On the level of argumentative discourse, which is indeed the metainstitutional level with regard to all institutions,” every member of the argumentation community “has acknowledged a kind of responsibility – or, rather, co-responsibility – that a priori joins us together through grounding in an original solidarity with all the other possible members of the argumentation community. This original solidarity of co-responsibility relieves single persons from being overburdened without allowing to shirk their part of responsibility by way of escapism or parasitism” (ibid., 511).

But one may still wonder how we should conceive the transfer of the original co-responsibility by means of practical discourses toward the solution of the concrete problems, such as the underdevelopment and the ecological crisis. According to Apel, “the characteristic novel task of discursively organizing and practicing co-responsibility for complex actions or activities has rather to be fulfilled in our day by the growing worldwide network of formal or informal dialogues and conferences, commissions, and boards on all levels of national and especially international politics, including of course economical, cultural, and educational politics” (ibid., 511). As he further explains, “the function of these means and media of discursively organizing humankind’s collective responsibility is nothing else than a generalization and projection of the function of *democracy* – insofar as democracy in its essence can be grounded by discourse ethics” (ibid., 511).

The discourse ethics of co-responsibility is supported by an emerging public sphere, which is partially actualized in the form of the United Nations, non-governmental organizations, and transnational social movements, which are the platforms of discussions conducive to the implementation of a planetary ethics of co-responsibility for the effects of our activities in the world. At the same time, Apel critically remarks on politicians today: “because the ethics of responsibility must be applicable to the realm of politics, one cannot expect an unconditional compliance with the principle of publicity.” In the age of mass media, he notes, the public appeals of politicians merely conceal the strategic interests that they could not openly declare, and they use rhetorical manipulation. Politicians, in the interests of their success, are looking for public support, and this pressures them to “at least create the impression that they have opened their concerns to a test of discursive consensus formation” (Apel 1997, 101-102).

The possible solutions to existing problems require social transformation: they demand that our mediations of the strategic and consensual-communicative rationality of acting should not only be limited to the service of effective crisis-management, but “should moreover be motivated by the regulative principle of contributing to a change of the human reality—a change, that is, toward realizing the applicability conditions for discourse ethics or, in other words, toward realizing the ideal communication community within the real one” (Apel 1993, 513).

Despite Apel having addressed global problems of underdevelopment, the environmental crisis, and nuclear proliferation almost half a century ago, his warnings and those of some other thinkers were largely ignored. No attention was paid to their voices of reason, and now we are reaping what we have sown with what can be called the “collective irresponsibility” of the inhabitants of planet Earth, with the obvious and undeniable consequences of climate change and with the new cold war arms race. Imperial designs and neototalitarian tendencies are two sides of the same coin. The escalating global problems threaten the future of humanity. The decisions on domestic and foreign policies are made by the governments, which have their vested interests and do not necessarily act adequately in the best interests of the nations. However, this cannot be an excuse for the citizens: in a formally democratic society with elections, citizens have voting rights and thus co-responsibility for state politics. People get the government they deserve.

Those who are mindful and want to prevent a potential catastrophe can find in Apel’s philosophy – with its ideas of dialogue and a planetary ethics of co-responsibility – wisdom and inspiration for striving for dialogical relationships and collaboration in the joint efforts of all peoples to mitigate global problems. The transformation of society and of the international system has become a categorical imperative for contemporary humankind.

6. From an international to a cosmopolitan order of law and peace

Apel examines the foundational relation law (which should not be equated with “foundationalism”) between discourse ethics, positive law, democracy as a constitutional state of law, and international law. By taking issue with Richard Rorty and John Rawls, he shows that a rational foundation of ethics, as well as a rational approach to the problems of international law, is possible through a critical transformation of Kant’s approach by a transcendental-pragmatic conception of discourse ethics. Apel makes a discourse ethical argument that there is a normative priority to the discursive foundation of morality as it applies to the law. This foundation shows that

positive law must not contradict morality as long as it is an institution of justice. The normative constitution of positive law presupposes the prior constitution of ideal moral norms through domination-free discourses, secured by the moral co-responsibility of the discourse community. The foundational role of such a community is institutionalized in a democratic state. Discourse ethics as an ethics of social and political responsibility can provide a foundation for the supplementation of its own function by that of the law. The norms of positive law are based on moral and pragmatic reasons and on the authority of the state enforcing them.

The transcendental-pragmatic foundation of morality (i.e. the norms of an ideal communication community) serves as the ultimate basis for the universal conception of law (e.g. of human rights). A transcendental-pragmatic approach can provide a moral foundation for human rights and thereby for the law of a liberal democratic state, as well as for international law. It establishes the transcendental basis of the idea of a democracy, and at the same time establishes a regulative principle for the critical evaluation of any state, including a democratic one, “from the outside,” from the perspective of universal law. For example, human rights as universally valid law must have a status above all positive law. The philosophical justification of the universal regulative principle for the evaluation of the states is vital for their self-improvement and for the politics of human rights. This perspective makes it possible to distinguish between the democratic state as a particular institution with its power system and “the primordial discourse of humanity” as a “meta-institution” and as a realm of concern of a global “reasoning public” (Apel 2001, 109).

Apel acknowledges the role of a democratic state, which can provide the necessary conditions for citizens to discuss moral and legal norms freely in pursuit of consensus. Democracy is a necessary condition for discursive deliberations on and the constitution of universally valid law; however, universally valid law (such as international law) cannot be reduced to the legislation of any particular democratic state. Apel emphasizes this distinction as an argument against the tendency of the hegemonic superpower, i.e. the United States, to universalize its own values and rules. This distinction is important when considered against the background of the global asymmetry of power. The superpower appeals to international law when it suits it, but at other moments treats it cavalierly, as a burdensome constraint on its own power. It also tries to legislate “hegemonic international law” (Vagts 2001, 843), coupled with its attempts at a hegemonic “capture” of international organizations (Alvarez 2005).

In commenting on Kant’s philosophy of law and his sketch of “perpetual peace,” Apel notes that republican constitutional states and representative democracies have provided “a model of a legal order based on the type of positive rights and constitutions that point toward their development in a cosmopolitan order” (1997, 100-101). At the same time, he characterizes the global political impact of republican constitutional states on the international arena as “extremely ambivalent” because they also share responsibility “for the emergence of nationalism, which produced total, nationalistic, and ideologically driven world wars” (ibid., 100). In fact, constitutional democracies can be (and some are) imperialistic, dominating other nations, including through the imposition of their own laws upon them. Thus, contemporary democratic theories demand the democratization of international relations as well. As Apel writes, “One should not simply equate the model of the republican ‘principle of democracy’ and its principle of ‘national sovereignty’ with the global realization of the ‘principle of law’ postulated by Kant” (ibid., 101). Instead, he continues, in the current global situation, the tension underlying domestic and foreign policies is marked by “the tension between the plurality of particular states as self-maintaining systems and universal

‘principles of law’ such as human rights whose moral justification and legal positivization directs us to a cosmopolitan legal order” (ibid.). The republican constitutional state by itself does not guarantee peace: it only “opens up a world-historical opportunity to act on the ‘moral duty’ to realize a cosmopolitan order of law and peace” (ibid.). Therefore, the realization of these opportunities depends on people and is related to moral duty and co-responsibility.

Indeed, the world’s nation-states represent a diversity of cultures and political systems; each state, as a self-maintaining system, has its own political and economic interests, and there is also the limitation of the cognitive point of view of each state, so that a hegemon as a self-appointed world leader cannot know whether or not their actions are good for all. No one particular democratic state can claim an impartial and disinterested representation of the interests of the other sovereign states, nor could its legislation be a pure expression of universal “principles of law.” Therefore, the claim of a hegemonic state to legislate for the world is ethnocentric pseudo-universalism with the pretensions of universalizing its own values. The universal conception of law (e.g. human rights) cannot be adequately realized either by particular democratic states or by a “world state” as hegemonic superpower.

At the same time, Apel points out the problems with international law and institutions as they relate to the asymmetry of power. In the international society, its less powerful members hope that the rule of law will protect their sovereign equality and shield them from the abuse of power by the hegemonic superpower. But the latter’s treatment of international law is capricious, sometimes viewed as a burdensome constraint on its own power, and it tries to replace it with its own global hegemonic law. Apel holds that the United Nations (which still needs to be properly reformed) is an adequate institution for the current debate regarding the issues of global peace and human rights, as it is the meta-institution of global discourse and the political representation of international law.

Apel’s analysis of humanity’s current situation leads him to the conclusion that there is a need for the transformation of society and of the international system. He points out there is a certain dualism in international law’s normative orientation, which is also reflected in the UN Charter. On the one hand, there is a primary orientation in international law toward the preservation of peace by prohibiting the violation of the sovereignty of individual states (historically, this follows from the 1648 Treaty of Westphalia). On the other hand, there is also a concern for human rights and, in the case of their brutal violation, law enforcement through a mandate from the UN Security Council (thus limiting the sovereignty of states). Kant, in his political philosophy, has already addressed the tension between these two orientations. Initially, in “Theory and Practice” (1793), Kant thought of an analogy for the civil state among individual human beings: all states should freely submit themselves to the “universal state of all people.” But later he abandoned his idea of a “world republic,” modeled after a state, for fear that the hegemony of a powerful state would be like a despotic “universal monarchy” and a danger to human freedom. In *Toward Perpetual Peace* (1795), he made an important step in the development of his cosmopolitan ideal. Instead of a world republic, he advocated for a *federalism* of free states, a voluntary league of peace among nations, called a *pacific league* (*foedus pacificum*) (Kant 1996, 327). As a solution to the dualism in the law’s orientation, he called for a basic shift from an international to a cosmopolitan law. The latter unifies peoples globally, thus yielding strong pacifying effects.

Apel emphasizes “the relevance of the Kantian project at this moment of world history” (1997, 80), and writes: “Kant’s ‘Toward Perpetual Peace’ now once again merits great attention. The failure of the League of Nations was, according to Kant’s expectations a ‘pathologically compelled’

result of World War I. The analogous project that followed World War II became the United Nations. Having survived the Cold War, the UN now faces a new test that will confirm its staying power” (ibid., 79). He also believes in “making possible the next phase in approximating the ideal order of peace and law founded on a federation of free people. It has become clear that the causal efficacy of conflict resolution and the prevention of war in the transitional phase between the international ‘state of nature’ and cosmopolitan law can be established only through cooperation of the major powers” (ibid., 80).

The peaceful end of the Cold War opened new opportunities for a world order of peaceful international relations and cooperation in the search for solutions to existing social and global problems. In the decade of the 1990s, there was the activization of the United Nations and the rise of the human rights and ecological movements, as well as nuclear nonproliferation treaties and measures toward disarmament. It was a time of a rebirth of the ideals of cosmopolitanism and of striving toward their practical implementation. The wave of publications and discussions on cosmopolitanism reflects an interest that is not merely academic or theoretical, but one containing fruitful ideas for progressive changes. Cosmopolitanism expressed a quest for changes moving from the world of divisions and wars toward a more peaceful, dialogical and collaborative world. It envisioned a long-range democratic transformation of societies and international relations aiming for the freedom and equality of each human being as a “citizen of the world.” Karl-Otto Apel, along with Jürgen Habermas, James Bohman, Ulrich Beck, Seyla Benhabib, Fred Dallmayr, Richard Falk, Daniele Archibugi, and David Held, significantly contributed to this transformative movement. They view cosmopolitanism as a normative philosophy that enhances the universalistic norms of discourse ethics. Habermas characterized the global situation as being at a crossroads: “the contemporary situation can be understood in the best-case scenario as a period of transition from international to cosmopolitan law, but many indications support regression to nationalism” (1997, 130).

Unfortunately, at the same time, political forces that were interested in the preservation of the status quo and the vested interests of power and privilege were actively undermining the conditions for the transformation. Since the beginning of the twenty-first century, the “neoconservative revolution” has shifted world politics even further to the right, to militaristic hegemonism and nationalism, triggering a new cold war arms race and the exacerbation of global problems which threaten the future of humanity.

Against the background of increasing hegemonic chaos, which generates despair, the cosmopolitan project shows a hopeful alternative – a possibility of a world beyond global disorder. Apel made an original contribution to cosmopolitan philosophy, which offers a new approach to the contemporary world order and an alternative to both the anarchic state-centric international system and the hegemon-centred “world state.” As I have mentioned elsewhere, in response to the challenges of hegemonic globalization, the concept of cosmopolitanism has evolved significantly, with distinctive characteristics such as being rooted, reflexive, critical, democratic, dialogic, and transformative (Demenchonok 2017, 255-259).

Apel’s philosophy is akin to a new cosmopolitanism in enhancing intersubjective and intercultural dialogue of people with different ethnic-cultural backgrounds and who are at the same time citizens of the world. It is conducive to peoples’ mutual understanding and collaboration for the solution to social and global problems. The cosmopolitan project envisions the process of dehegemonization and the democratic self-transformation of societies and

international relations as steps on the long path of transition from an international to a cosmopolitan order of law, justice, and peace.

References

- Adorno, Theodor W. 1973. *Negative Dialectic*. New York: Continuum.
- Adorno, Theodor W. 1983. *Prisms*. Translated by Samuel and Shierry Weber. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Alvarez, José E. 2005. *International Organizations as Law-Makers*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Apel, Karl-Otto. 1973. *Transformation der philosophie, Band I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto. 1976. *Transformation der philosophie, Band II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto. 1993. "Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Coresponsibility," *The Journal of Religion* 73, no. 4 (1993): 496-513.
- Apel, Karl-Otto. 1996. *Selected Essays, Volume Two; Ethics and the Theory of Rationality*. Edited by Eduardo Mendieta. New Jersey: Humanities Press.
- Apel, Karl-Otto. 1997. "Kant's 'Toward Perpetual Peace' as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty." In *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, edited by James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann, 79-110. New Baskerville: MIT Press.
- Apel, Karl-Otto. 1998. *Towards a Transformation of Philosophy*. Translated by Glyn Adey and David Fisby. Milwaukee: Marquette University Press.
- Apel, Karl-Otto. 2001. *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today*. Leuven: Peeters.
- Apel, Karl-Otto. 2003. "Is a political conception of 'overlapping consensus' an adequate basis for global justice?" In *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen: Dokumentation des IX. Internationalen Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd*, edited by Raúl Fonet-Betancourt, 15-30. Frankfurt: IKO-Verlag.
- Bakhtin, Mikhail M. 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Translated by Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bakhtin, Mikhail M. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. Translated by Vern W. McGee. Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail M. 1990a. "Author and Hero in Aesthetic Activity." In *Art and Answerability: Early Philosophical Works by M. M. Bakhtin*, translated by Vadim Liapunov, edited by Michael Holquist and Vadim Liapunov, 4-256. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail M. 1990b. *The Dialogic Imagination*. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Edited by Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail M. 1990c. "Discourse in the Novel." In *The Dialogic Imagination*, translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, edited by Michael Holquist, 258-422. Austin: University of Texas Press.

- Bakhtin, Mikhail M. 1993. *Toward a Philosophy of the Act*. Translated by Vadim Liapunov. Edited by Michael Holquist and Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press.
- Bohman, James and Matthias Lutz-Bachmann, eds. 1997. *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. New Baskerville: MIT Press.
- Dallmayr, Fred and Edward Demenchonok, eds. 2017. *A World Beyond Global Disorder: The Courage to Hope*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Demenchonok, Edward. 2003. "Democracy and Culture in Russia." In *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen: Dokumentation des IX. Internationalen Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd*, edited by Raúl Fornet-Betancourt, 185-216. Frankfurt: IKO-Verlag.
- Demenchonok, Edward. 2017. "World in Transition: From a Hegemonic Disorder toward a Cosmopolitan Order." In *A World Beyond Global Disorder: The Courage to Hope*, edited by Fred Dallmayr and Edward Demenchonok, 183-270. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2012. *Interculturalidad, crítica y liberación*. Aachen: Mainz.
- Habermas, Jürgen. 1997. "Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight." In *Perpetual Peace*, edited by James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann, 113-153. New Baskerville: MIT Press.
- Horujy, Sergey. 2012. *Contribution of the Eastern-Orthodox Tradition to the Formation of the Dialogical Civilization*.
[http:// synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/03/hor_dialog_cicvlization.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/03/hor_dialog_cicvlization.pdf) (accessed October 1, 2019).
- Kant, Immanuel. 1996. "Toward Perpetual Peace". In *Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor, 311-352. New York: Cambridge University Press. //
- Mendieta, Eduardo. 2002. *The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.
- Tulchinsky, Grigory L. 2011. "Bakhtin: proverka bol'shim vremenem. Uroki retseptsii bakhtinskogo naslediiia" [Bakhtin: Standing the test of time. The lessons of the reception of Bakhtin's heritage]. *Filosofskie Nauki*, 2011, no. 10: 143. (In Russian).
- Vagts, Detlev F. 2001. "Hegemonic International Law". *American Journal of International Law* 95 (October 2001): 843-848.

Einen Gegenstand durchdenken. Gespräch in Padua¹

Andreas Dorschel

Kunstuniversität Graz
(andreas.dorschel@kug.ac.at)

Abstract

Was heißt es, einen Gegenstand zu durchdenken? Die aufmerksame Lektüre einer Monographie mag als Modell dafür dienen. Klammert man Wiederholtes und Überflüssiges aus, dann können die Aussagen eines solchen Buches, erstens, so verstanden werden, daß sie je einen eigenen, selbständigen Beitrag leisten, gleichsam als Atome der Wahrheit. Oder, zweitens, läßt sich die Folge der Aussagen wie eine Kette auffassen, deren Glieder ineinander greifen. Drittens gleicht das Durchdenken der Sache, wie es sich im Prozeß des Lesens manifestiert, möglicherweise einer Fahrt, deren zweifacher Charakter ja ist, daß einer etwas voranbringt und etwas zurücklegt, mithin hinter sich läßt. Alle drei Auffassungen vom Durchdenken einer Sache – die atomistische, die kumulative und die prozessuale – unterliegen Einwänden. Doch jede von ihnen enthält auch eine Einsicht.

Schlüsselwörter: Durchdenken, Sprache, Satz, Subjekt, Prädikat, Argumentation, Zeit.

Thinking through a subject matter: Dialogue in Padua

What does it mean to think a subject matter through? An attentive reading of a monograph can serve as a touchstone. The propositions of such a book, repetitions and redundancies aside, might either, first, be understood as each making a distinct contribution, constituting atoms, as it were, of truth. Or, secondly, they might be seen as links of a chain that interlock; the reader who goes along with it would have to carry an ever heavier weight. Thirdly, one might conceive of thinking a matter through as a journey where, at the same time, something is carried forward and something is left behind. All three accounts of the issue – atomistic, cumulative, processual – meet with criticism. Yet each of them contains an insight, too.

Keywords: Thinking something through, language, proposition, subject, predicate, argument, time.

¹ Kapitel VII von Karl-Otto Apels *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (3. Aufl., Bouvier, Bonn 1980), insbesondere der Abschnitt b) ‚Entfaltung und Grenzen der Sprachidee des ‚umanesimo volgare‘ in Italien‘ (S. 201–224), regte diesen philosophischen Dialog an.

Auf den friedliebenden Trojanerkönig Antenor, der etwa zwölfhundert Jahre vor der gemeinen Zeitrechnung lebte, führt die Stadt Padua ihren Ursprung zurück. Sie hat freilich wenig Trojanisches an sich. Doch einem Ursprung sollte man, wie das Wort schon sagt, Sprunghaftigkeit nachsehen. Paduas Entspringen muß nicht logisch, stetig, folgerichtig gewesen sein wie das Denken in der großen Universitätsstadt. Unter ihren Denkern ragte einst Sperone Speroni hervor, geschätzt ob seiner Rede, die mit erstaunlicher Virtuosität durch alle Register lief. Seine Leidenschaft galt jeglichem, das zu verstehen ihn Mühe kostete, den gelehrten Büchern und den Frauen. Er war keiner jener Männer, denen man nachsagt, sie dächten nur an das eine; Speroni dachte auch an das andere, das Denken selbst. Da die Kurtisanen der Renaissance, sofern sie auf sich hielten, belesen waren, gelang es ihm zuweilen, seine beiden Leidenschaften zu verbinden. So geschah es auch eines schönen Frühsommertags – es war um das Fest des Sant’Antonio di Padova herum – bei Speronis Zusammentreffen mit Chiara da Camposampiero, Lucia degli Obizzi und Tullia da Peraga im Innenhof des Palazzo Bò. Von dessen oberer Loggia her war eines der neumodischen Gravicembali zu hören; jemand spielte darauf einen munteren Saltarello. Eine Saite des Instruments mußte gerissen sein, denn immer wenn eine bestimmte Stelle kam, entstand ein Loch in der Melodie.

TULLIA: So steht es um die Lustigkeit der Scholaren. Lachen sie, dann starren einem ihre Zahnlücken entgegen. Sie starren aus ihren Mäulern und aus ihren Witzen. Selbst ihre Tanzweisen sind, wie ich eben vernehme, perforiert.

SPERONE: Und doch, die Universität! Republik der Gelehrten ...

CHIARA: Wirklich, sie sind eines Geistes, die Universität und die Republik. Jene verbannt die Frauen aus ihren Hörsälen, diese aus ihren Ratsstuben.

SPERONE: Falls ihr euch wieder nach der Monarchie sehnt, tut es flüsternd. Für die Serenissima lauern auch in Padua allerorten Spione.

CHIARA: Sperone, pardon, Messer Speroni, seid ihr vielleicht auch einer von ihnen?

SPERONE: Agent der Republik bin ich keiner, wenngleich mir eure weibliche Vorliebe für die Monarchie schlecht begründet vorkommt. Bedenkt, daß auch der Kaiser des heiligen römischen Reiches noch nie eine Frau war.

TULLIA: Weil man ihn wählt. Selbst das ist noch zu republikanisch. Oft regieren Frauen in der rechten Monarchie, der hereditären. Denkt an Eleonore von Aquitanien, Margarethe von Dänemark, Isabella von Kastilien. In wahrer Alleinherrschaft erbt das Blut sich fort, also die Natur, und nur diese, selbst ein Weib, meint es gut mit ihrem Geschlecht.

SPERONE: Ich gebe mich geschlagen, soweit es die Führung der Staaten betrifft. Doch daß euch die Universität ihre Hörsäle versperrt, solltet ihr leichter verschmerzen. Sie ist eine kleine, enge Welt, unwürdig solch berühmter und berüchtigter Damen, wie ihr es seid. Selbst Berüchtigtsein ist ja ein zu großes Ding, als daß Gelehrte es je erreichten. Allenfalls eine *Accademia della Fama* könnte euch ...

CHIARA (*unterbrechend*): *Infamia!* Kaum besitzt ein Mann ein Vorrecht, sucht er es schon als wenig wünschenswert hinzustellen, ja verlästert es.

SPERONE: Ihr wißt vielleicht, daß hier noch vor ein paar Jahren ein feister Wirt ein Gasthaus betrieb, welches das gußeiserne Schild eines Ochsen zierte. Ja, die mittlere Aula dieses finsternen Baus soll einmal ein Ochsenstall gewesen sein. Bis heute nennen die Studenten den Palast der Universität

„Il Bò“. Seit jeher schien es mir ein bedeutsames Zeichen, daß gerade denkfaules Vieh für die hohe Schule dieser Stadt steht.

CHIARA: Ihr übertreibt es wahrlich nicht mit eurem Lob der Gelehrtenrepublik.

SPERONE: Hat nicht Tullia bereits zart angedeutet, daß hier ab und an die vierbeinigen Ochsen lediglich durch zweibeinige von schnöder Lustigkeit ersetzt wurden? Übrigens betreibt die Universität eine eigene Vieharzneischule.

LUCIA: Wenn schon Europa sich in einen Stier verliebte, würde ich indes ganz gerne einmal den Paduaner akademischen Ochsenstall inspizieren.

SPERONE: Sowohl lieben als denken – trägt uns das Wort Philosophie nicht, dann ist beides verwandt –, könnt ihr, edle Lucia, auch außerhalb der Hörsäle, ja weit besser als drinnen. Wer vermag zu lieben, wenn einer Haare spaltet? Wer vermag zu denken, wenn einer paukt? Sogar schlafen ist unter solchen Umständen leichter, wie ich gerade in unserer Paduaner *Universitas scholarium* oft genug beobachtete.

CHIARA: Doch jemand muß uns lehren zu denken. Richtete man nicht eben dazu die Universitäten ein?

SPERONE: In den Universitäten habt ihr die Lehrer einer Zeit und eines Ortes; doch in den Büchern findet ihr Lehrer aller Zeiten und aller Orte.

TULLIA: Aldus' Söhne in Venedig, hört man, bezahlen es euch in Zechinen, daß ihr so werbend umherzieht. Ihr Verzeichnis der neuesten Bücher lugt aus eurer Tasche.

CHIARA: Jedenfalls kaufen wir nichts, ehe ihr uns nicht erklärt habt, wie ein Buch zum Gefäß unseres Denkens wird.

SPERONE: Das weiß ich nicht besser als ihr Leserinnen; vielleicht finden wir gemeinsam die rechten Worte dafür.

LUCIA: Soviel steht fest: Das Buch denkt nicht für die, welche es lesen. Wer es liest, muß mit dem Buch denken.

SPERONE: Als Muster vor Augen stehen sollte uns ein Buch, das einen Gegenstand durchdenkt, kein solches, das zwischen allerlei hin und her springt. Wer unterhalten will, wechselt oft das Thema; *varietas delectat*. Aber denken wird nur, wer, ausdauernd, geduldig, beharrlich an einer Sache bleibt.

TULLIA: Monarchie ist eben auch im Geist der natürliche Zustand: Eines waltet über dem Mannigfaltigen. Diese Einheit läßt bei Büchern manchmal schon der Titel erkennen, etwa der des *Livre de Prudence*.

SPERONE: Christine de Pizan? Gerade diese kluge Venezianerin soll ja dem Unterhaltsamen geneigt gewesen sein.

TULLIA: Am Denken hinderte sie das nicht, wie wir bezeugen können. Wir übersetzen gerade ihr Buch von der Klugheit, der fürstlichen Tugend, ins Florentinische.

SPERONE: Dann wißt ihr, wovon ihr redet. Wie gelingt es, daß das Buch, als in Schrift verkörpertes Denken, einen Gegenstand festhält?

CHIARA: Das Buch und diejenigen, die es lesen.

SPERONE: Allerdings. Vermögen wir das zu erklären?

CHIARA: Wäre das Denken ein Geistesblitz, dann bestünde das Problem nicht. Ein Augenblick fällt nicht in vieles auseinander, sonst wäre er keiner. Das Problem rührt von der Zeit als Dauer her.

TULLIA: Und doch ist, wovon das Problem stammt, zugleich die Lösung: Indem die Zeit die Wahrheit streckt, verdünnt sie diese, und macht sie so, in Phasen, dem Denken erst verdaulich.

- CHIARA: Wie verschieden aber kann Zeit ablaufen: hier in Disparates zerstückelt, dort, in konzentriertem Denken, ins Stetige gebunden.
- LUCIA: Sind Bücher nicht seltsame Dinge, weil sie eben dies, Stetigkeit als errungene, vergessen lassen? Alles an ihnen ist gleichzeitig da, jedes Kapitel, jeder Absatz, jedes Wort.
- CHIARA: Daß ununterbrochener Zusammenhang der Anstrengung des Denkens bedarf, vermag ein Buch vergessen zu machen, weil in ihm, und nur weil in ihm Zeit zu Raum verwandelt ist. Die Sätze, aus denen sich ein Gedanke aufbaut, stehen in ihm ja neben-, über- und untereinander wie irgendein geistfernes Material, wie Blöcke, die einer aufgestapelt hat.
- TULLIA: Wir sagen, verräterisch genug: Im Buch ‚steht‘ das und das, und wirklich ‚steht‘ es da, bewegt sich nicht; doch Denken ist Bewegung.
- SPERONE: Ihr habt recht; die räumlichen Beziehungen, die das Buch zeigt – das Daneben, Darüber, Darunter –, symbolisieren bloß jenen zeitlichen Vorgang, den wir Denken nennen.
- TULLIA: Leser müssen kommen: Leute, welche die Symbole entschlüsseln, damit Raum wieder Zeit werde, wie umgekehrt der Autor Zeit zu Raum machte.
- LUCIA: Stellen denkende Leser sich ein, beginnt das Buch zu leben; tot bleibt es, falls sich keine finden.
- SPERONE: Die Leser machen die Schrift zur Rede, zur lautlosen Rede der Seele mit sich selbst, wie der göttliche Platon das Denken nannte. Ist nun das Denken ein Sprechen, dann ist es auch Satz. Jeder vollständige Satz aber besteht aus Subjekt und Prädikat. Und nun werdet ihr verstehen, warum es mir darauf ankam, daß uns ein Buch, das einen einzigen Gegenstand durchdenkt, als Muster vor Augen stehe. Unser gemeinsamer Freund Lattanzio Benucci sagte einmal, ein solches Buch, obschon aus vielen Sätzen bestehend, sei wie ein einziger großer Satz. Sein Gegenstand, zum Beispiel die Klugheit im Fall des *Livre* der Christine de Pizan, ist das Subjekt dieses großen Satzes. Das ganze Buch aber entfaltet ein höchst verwickeltes, an Facetten und Nuancen reiches Prädikat dieses einen Subjekts. Je reicher das Prädikat, desto besser ist das Buch, vorausgesetzt, die Unterscheidungen sind keine bloße Wortklauberei, sondern treffen etwas an der Sache.
- TULLIA: Als Monarchistin ...
- SPERONE: Denkt an Venedigs Spitzel und dämpft eure Stimme!
- CHIARA: In unserer Stadt zu leben heißt ohnehin, jederzeit dem Verdacht ausgeliefert zu sein.
- TULLIA (*ebenso laut wie zuvor*): Als Monarchistin erlaube ich mir darauf hinzuweisen, daß das eine ‚Subjekt‘ hier ganz das Gegenteil dessen darstellt, was dieses Wort bedeutet: Untertan. Eher Superstrat als Subjekt, regiert es den Satz. Das Prädikat kommt ihm zu. Seinen Reichtum besitzt das sogenannte Subjekt.
- SPERONE: Die wahre Leistung eines Autors, so glaube ich gezeigt zu haben, finden wir allein im Prädikat. Die Subjekte liegen auf der Straße, selbst die höchsten: ‚Über die Wahrheit‘, ‚Von der Ehre‘, ‚De amore‘. Solche Titel braucht man nur auflesen. Aber sie zu erfüllen mit einem reichen Prädikat, das gelingt nur wenigen, wie allerdings der mit ihrem Geist so generösen Christine. Wobei es, um der Gegenwart die Ehre zu geben, gerade im Verzeichnis von Aldus’ Söhnen ...
- CHIARA: Nichts mehr von diesen, nur zur Sache! Geht euer Streit nicht ins Leere, da kein Subjekt ohne Prädikat und kein Prädikat ohne Subjekt etwas sagen würde, das wahr sein könnte?
- SPERONE: Allerdings ist eins so nötig wie das andere. Das Subjekt gewährleistet die Einheit des Denkens, das Prädikat seine Fülle.
- LUCIA: Doch die Einheit des Denkens des Autors, dann des Gedankens des Buches, und endlich wieder des Denkens des Lesers: Besteht sie nicht einfach aus vielen Gedanken?

SPERONE: Das wäre republikanisch: Die vielen Stimmen in der Ratsversammlung führen zu einem großen Entschluß.

TULLIA: Etwa zu dem, die Paduaner zu bespitzeln.

LUCIA: Ich denke es mir so: Daß sie alle dazu beitragen, den einen Gegenstand des Buches zu bestimmen, haben die vielen Gedanken allerdings gemeinsam. Und doch trägt jeder einzelne von ihnen Unterschiedliches bei. Bloß Wiederholtes und Überflüssiges lasse ich natürlich aus dem Spiel, wenn ich es so beschreibe. Und je besser ein Autor ist, desto weniger unterläuft ihm Wiederholtes und Überflüssiges. Sehen wir von solcher Spreu ab, dann ist jeder Gedanke ein Weizenkorn für sich, auch wenn man aus allen am Ende eine einzige Ciabatta bäckt.

SPERONE: Ich würde mich bedanken für eine Ciabatta, bei der man noch auf die einzelnen Körner bisse. Damit ein Brot aus ihnen werde, müssen sie beim Mahlen untergehen. Im Buch aber treffen Leser doch, gerade nach eurer republikanischen Auffassung, Lucia, auf die einzelnen Gedanken.

LUCIA: Wie widrig mir eure Anspielungen auf die Republik sein müssen, wißt ihr wohl. Was bedeutet das Wort in unserer Stadt anderes, als daß die Venezianer Padua unterjochen – ‚schützen‘ nennen sie es.

SPERONE: Politische Spitzen will ich euch von nun an ersparen. Soweit ich sie mir verkneifen kann.

LUCIA: Der Diplomat Speroni ist euer besseres Ich.

SPERONE: Mein angenehmeres jedenfalls.

LUCIA: Zuweilen ist das Angenehmere das Bessere, zuweilen nicht. Das Bild, das ich gebrauchte, gab mir mein Appetit ein, dieser Diversant des Denkens. Es war schief und ich wähle ein anderes, nicht vom niederen Appetit eingeflüstert, sondern vom hohen Geist des Lukrez: Die einzelnen Gedanken sind Atome der Wahrheit – einfach, in sich geschlossen, selbständig. Was immer das Buch zu sagen hat, etwas sehr Schwieriges vielleicht, wird aus diesen Bausteinen gebildet. Ein Haus ist es eher denn ein Brot.

SPERONE: Nun ist in sich folgerichtig, was ihr sagt; aber es stimmt nicht, will mir scheinen. Denn jeder einzelne Gedanke wäre dann den anderen äußerlich. Sie hängen jedoch in ihrem Inneren zusammen. Wie sie zusammenhängen, darüber instruieren uns die Logiker, mit ihrer Lehre von der Implikation, Konsequenz, Kontradiktion, Kontrarietät und so weiter.

LUCIA: Wir müßten also doch in den Ochsenstall, in den man uns nicht läßt.

SPERONE: Es wäre schön, wenn ihr für jetzt mit mir vorlieb nähmet. Zumal wir gerade dem Ochsenstall so nah sind.

TULLIA: In seinem Dunstkreis gewissermaßen. Ich rieche ihn förmlich.

SPERONE: So kommt die Sinnlichkeit der Logik zuhilfe. Dann bedarf es, scheint mir, gar nicht mehr der Logiker der Schule, und der gemeine Menschenverstand kann die Sache richten.

CHIARA: Wenn nur nicht der Männerverstand gemeint wäre ...

SPERONE: Der Verstand ist kein Geschlechtsorgan.

CHIARA: Wie merkwürdig, daß dann Einrichtungen, die der Pflege des Verstandes gewidmet sind, wie Universitäten und Akademien, sich unserem Geschlecht verschließen.

LUCIA: Das läßt wohl den Schluß zu, sie seien noch ganz anderen Zwecken gewidmet als der Pflege des Verstandes. Das ist indes nicht Messer Speronis Schuld. Gönnen wir ihm und uns, daß er für eine kurze Weile den Universitätsdozenten für Damen spielt.

SPERONE: Wie kurz- oder langweilig mein Privatissimum wird, dafür verbürge ich mich nicht. Zuweilen greife ich mir an den Schädel, um zu erfühlen, ob mir Hörner gewachsen sind – so ochsenhaft komme ich selbst mir an manchen Tagen vor.

LUCIA: Das erhebt euch über den Verdacht. Kein wirklicher Ochse greift sich an den Schädel.

SPERONE: Gesteht ihr mir soviel zu, Lucia, dann halte ich meine Belehrung nicht länger zurück. Nur das Thema, das gleichsam über ihnen steht, laßt ihr die Gedanken eines größeren Ganzen, etwa eines Buches, verbinden. Sonst erklärt ihr sie entweder als bloße Wiederholungen für überflüssig oder für in sich geschlossen und selbständig. Alles eigentlich Bemerkenswerte am Leben der Gedanken findet aber zwischen Wiederholung und Isolation statt, in den Momenten, in denen sie in einander verschlungen sind. Das Sujet ist bedeutsam; das einzige Band zwischen den Gedanken ist es nicht.

CHIARA: Auf ein Neues! Ich will versuchen, die Vorgänge anders zu erklären. Es wird nun allerdings verwickelter. Zunächst: Wer eine Sache durchdenkt, also durch bis zum Ende denkt, der arbeitet sich zu dem Ziel vor, sie vollständig zu bestimmen.

TULLIA: Was hieße hier ‚vollständig‘? Als die edle Christine den letzten Federstrich unter ihr Buch von der Klugheit setzte, vergaß sie gewiß keinen Augenblick, daß immer noch Weiteres über die Klugheit zu sagen wäre. Und man hat selbstverständlich immer noch Weiteres über die Klugheit gesagt in den hundert Jahren, seit Christine schrieb.

CHIARA: Das ist wahr. Ich meine indes nicht Vollständigkeit schlechthin. Sie kann kein Mensch erreichen. Verhältnismäßig meine ich das Komplette. Der bestimmten Argumentation, welche das Buch ausmacht – jenseits blumiger Vorreden und sonstigem schmückenden Beiwerk –, darf kein Glied fehlen. Die Gedanken einer wirklichen Abhandlung bilden nämlich eine Kette. Ihr, Messer Speroni, bemerkt gerade, sie seien ineinander verschlungen; ich möchte sagen, daß sie ineinander greifen. Eine Kette aus Eisen kann auf kein Glied verzichten. Würde auch nur eines zerschlagen, wäre die ganze Kette gerissen. Der Zweck, das eine Ende an das andere zu binden, wäre damit zunichte gemacht. Wer von einem Argument den ersten Gedanken in der Hand hat, der hat auch wirklich nur den ersten in der Hand; aber wer den siebzehnten in der Hand hat, der muß auch den ersten, den zweiten, den dritten und so fort tragen bis zum siebzehnten.

SPERONE: Meinem Einwand gegen Lucias Atome trugt ihr Rechnung.

CHIARA: So wärt ihr zufrieden mit meiner Erklärung?

SPERONE: Das nicht; ich habe einen anderen Einwand.

TULLIA: Der Übereifer meiner beiden Freundinnen verhilft euch zur bequemen Rolle des Schiedsrichters.

SPERONE: Ich werde mich redlich mühen, euch, Tullia, Recht zu geben, sofern ihr eine dritte Erklärung der Verhältnisse vorbringt. Und zwar dann, wenn ihr Recht habt.

TULLIA: Bevor wir zu diesem krönenden Abschluß schreiten, erst euer Einwand gegen Chiara.

SPERONE (zu Chiara gewandt): Wie ihr, Chiara, es auffaßt, akkumulieren die Gedanken.

CHIARA: Falls das Wort dafür sich so gelehrt spreizen muß – meinethalben.

SPERONE: Wer, sagt ihr, beim siebzehnten Gedanken einer Argumentation angekommen ist, dem müßten auch die sechzehn vorangehenden, von denen er abhängt, gegenwärtig sein.

CHIARA: Wem sie es nicht sind, den nennen wir zerstreut.

SPERONE: Aber schaut näher zu, was euer Anspruch mit sich brächte. Die Last, die einer zu schleppen hat, würde mit jedem Absatz, den er liest, schwerer. Wer dem Gedankengang einer Schrift folgte, wühlte sich dann in einen Zustand der Erschöpfung hinein; am Ende des Buches wäre er total. Aber so erfahren wir die Lektüre ja nicht. Im Gegenteil benötigt man eher am meisten Energie, um in eine Argumentation hineinzukommen, also nah dem Anfang des Buches; ist man einmal hineingelangt, wird die Sache minder schwer.

TULLIA (*in die Runde*): Die Bürde, zu der Chiara die Gedanken macht, ist erratisch. Aus dem Blick geriet ihr, daß Denken Bewegung ist.

CHIARA (*zu Tullia*): Ich vermutete gleich, du würdest dir die Sache leicht machen.

TULLIA: Nicht mir, sondern uns. Und auch weniger leicht als lebendig. Wir sprechen doch von einem Gedankengang und von Schritten einer Argumentation.

LUCIA: Manche fahren lieber als zu Fuß zu gehen.

TULLIA: So oder so: Ihre Bewegung hat eine Richtung. Ohne Unterbrechung bewegt sie sich auf ein Ziel hin, den Schluß. Bei jeder Bewegung auf ein Ziel wird etwas vorangebracht, etwa die Passagiere und die Ladung eines Schiffes. Zugleich ist Bewegung auf ein Ziel aber auch wirklicher Übergang, das heißt, ein Weg wird zurückgelegt. Man läßt etwas hinter sich. Weil letzteres der Fall ist, sind wir am Ende nicht erschlagen, wie es der Fall sein müßte, hätte Chiara recht. Zugleich ist die ununterbrochene Folge der Gedanken als solche geordnet, statt daß von allen Seiten die Gedankenatome herschössen, wie du, Lucia, meintest, geeint nur durch das übergeordnete Thema, zu dem sie etwas beisteuern.

CHIARA: An deinem Selbstlob fehlt allein der Hinweis, du habest die goldene Mitte zwischen Lucia und mir getroffen.

SPERONE: Ob sie so golden ist, möchte ich gern erwägen. Würde ich in einem Boot von der Gegend nördlich Vicenza zur Adria fahren, dann bewegte ich mich auf ein Ziel hin. Der Brenta führte mich von Tezze über Valgadana, San Nazario, Campolongo sur Brenta, Bassano del Grappa und Bocchiero nach Rosara – in eben dieser Reihenfolge; ich kann sie nicht drehen und wenden. Doch solch eine Bewegung ist selbst das genaueste Durchdenken einer Sache nicht. Es ist stets freier. Daß es von vorne anfangen solle, sagt ihm nichts; es bestimmt selber erst, was vorne ist. Jede Sache hat unbestimmt viele Aspekte, und selbst wenn manche als Ausgangspunkt der Überlegung wenig taugen, blieben genügend viele andere, die geeignet wären. Und ist der Ausgangspunkt verschieden, wird es auch der Weg sein, den man dann nimmt.

TULLIA: Die bequeme Rolle des Schiedsrichters, sagte ich vorhin, habt ihr euch zugeschanzt. Ich hätte mir nicht träumen lassen, welche Beschönigung darin lag. Ihr tretet vielmehr als ein Grobian auf, der jedes zarte Pflänzchen einer Theorie des Denkens, das wir gesät haben, mit dem Stiefelabsatz zerstampft. Vermutlich sind wir nach eurem Plan nur zusammengekommen, euch diese rohe Freude zu bereiten.

SPERONE: Die Zerstörung Trojas, sagt Christine im Buch vom Wechsel des Glücks, war eine List der Götter; nur weil die Trojaner gezwungen waren auszuwandern, kam es zur Gründung so herrlicher Städte wie Padua. Auch in unserem Fall liegt, wo ihr nur Zerstörung seht, ein Fund.

TULLIA: Heil dem Finder.

SPERONE: Der Fund ist in Wahrheit eher der eure als der meine. Entzieht sich das Denken einer einzigen, es gleichsam monarchisch regierenden Formel, dann ist es offenbar etwas Freieres, als wir bei unserer Suche nach einer Formel unterstellten; und etwas kann durchaus in dem Maße besser sein, in dem es freier ist.

CHIARA: Es muß ja nicht die sogenannte republikanische Freiheit sein.

SPERONE: Frei jedenfalls beuge ich mich vor euch, ihr Seherinnen und Hetären, als vor einer dreifachen Diotima, wie Sokrates vor seiner einzigen im *Gastmahl* des ihn verklärenden Platon. Denn an jedem eurer Bilder – Atome, Kette, Fahrt – ist, scheint mir, etwas Wahres. Manche Sätze, die ein Autor sagt, sind ja wirklich voneinander unabhängig. Man kann sie herausnehmen

und möglicherweise in anderem Zusammenhang wieder verwenden. Die selbständigen Elemente trifft, Lucia, euer Bild der Atome.

CHIARA: Habe ich recht gehört, dann winkt auch mir das Almosen von Kompliment, ein wenig Recht zu haben.

SPERONE: Von Almosen aus meiner Hand kann hier keine Rede sein, da ich nun nicht – nicht mehr – mit eigener Stimme rede. Die Wahrheit der Sache selbst spricht aus mir. Was ein Autor sagt, muß zusammenpassen – dies Wort liberaliter verstanden, da es auch manch andere Weise gibt, in der sich eins zum anderen fügt, als die eines logischen Schlusses. Doch zusammenpassen müssen die einzelnen Gedanken. Das Ergebnis einer Untersuchung resultiert nicht aus der vorletzten Behauptung, die der Autor aufstellte, sondern, in einer durchdachten Abhandlung ohne nutzlosen Aufputz, aus allem, was er sagte. Das ist, Chiara, deine Kette, die sich hindurchzieht. Wir dürfen sie nur dem Leser nicht mit ihrem ganzen Gewicht aufbürden; er würde erdrückt, ehe er das Ende erreicht. Kein Mensch vermag sich jegliches zu merken, das in einem Buch steht; dessen Schluß kann man auch verstehen, ohne sich alles Vorhergehende gemerkt zu haben. Die Kette ist ja da – im Text –; im Bewußtsein vollzieht sich nur mit, wie jeweils ein Glied ins andere greift. Bloß in diesem Mitvollziehen haben Leser genau zu sein. Der Überblick über das Ganze, der dabei nach und nach entsteht, ist befreit von der Anforderung an den Leser, sich der Einzelheiten entsinnen; denn es gibt keinen Überblick ohne ein Maß an Ungenauigkeit.

TULLIA: Ob es sich nun um eine milde Gabe aus eurem Schatz handelt, Messer Speroni, oder um den Richtspruch der Wahrheit selbst: Bang erwarte auch ich ein paar gute Worte über das Scherflein, das ich zur Erkenntnis dessen, was das Denken eigentlich sei, beizutragen vermochte. Es wird wohl doch nur ein Atom sein.

SPERONE: Treibt eure Sarkasmen mir gegenüber nicht zu weit, sonst werde ich wirklich noch zu jenem Grobian – und diesmal wäre es inniger am Herzen Liegendes als bloße Theoriepflänzchen, das mir unter die Absätze geriete.

CHIARA: Es fällt mir schwer zu erraten, was das sein könnte. Nicht vergreifen solltet ihr euch an unserer Würde, als Autor des Buches *Della dignità delle donne*, übrigens bei Aldus' Söhnen erschienen. Töchter hatte Aldus wohl keine.

LUCIA: Wir wollen uns indes hüten, euch, Messer Speroni, so weit zu enragieren, daß Tullia bei der Verteilung der Anteile an der Wahrheit leer ausgeht.

CHIARA: Allerdings. Uns Kurtisanen, die jeden Tag so viel Zeit in der Schönheitskonkurrenz verschwenden, bietet Wahrheitskonkurrenz eine willkommene Abwechslung. Ja, weit mehr als Abwechslung. Eine schöne Frau empfindet, sich im Spiegel betrachtend, zugleich die Schmach, ihr Selbst, dies unendliche Wesen, das alles bedenkt, sogar das Denken selbst, auf eine so enge Fläche beschränkt zu sehen. Über die Ränder des Spiegels, die Schranken der Schönheit, führt nur die Wahrheit hinaus.

SPERONE: Nun gut. Es ist doch auch wahr – ein Teil der Wahrheit –, daß wir denkend unterwegs sind. Reichen die Überlegungen weit, dann befinden wir uns auf Reisen; manchmal war das nicht geplant, sondern passierte uns. Dabei kommen wir in die Nähe mancher Dinge und entfernen uns von ihnen, wenn wir weiterfahren. Beim Entferntsein muß es nicht bleiben, wir können auf schon Berührtes zurückkommen, wie auf Reisen manchmal die schönste Route der Rundweg ist. Und wie auf Rundwegen der Reisenden sieht man auch denkend etwas zumeist in anderem Licht, wenn man es zum zweiten Mal erblickt. Ich bleibe dabei, die Bewegung des Denkens sei freier, weniger an Vorgegebenes gebunden als eine Bootsfahrt; aber das ist lediglich ein Unterschied des

Grades. Wer beliebig abspringt von einem zum nächsten, der denkt nicht, sondern spinnt; nur wer bei der Sache bleibt, also auf der Route, vermag sie zu durchdenken.

CHIARA: Was es heißt, eine Sache zu durchdenken, rätselten wir. Wir drei, Amateurrinnen der Philosophie, Liebhaberinnen dieser seltsamen Liebe, gerieten, indem wir des Rätsels Lösung suchten, auf drei Bilder: Atome, Kette, Reise.

TULLIA: Christine hätte ganze Allegorien aus ihnen gesponnen.

CHIARA: Von unseren Bildern hat sich herausgestellt, daß sie sowohl falsch als auch wahr sind; vielleicht sogar eher falsch als wahr. Ihr aber, Messer Speroni, geltet als Meister des Faches und könnt uns nun sicher jene Frage ohne Umschweife beantworten, indem ihr statt halbwahrer Bilder den richtigen Begriff angebt: Was heißt es, eine Sache zu durchdenken?

SPERONE: Eure Frage ist obszön.

CHIARA: Erstaunlicher Vorwurf! Sucht ihr am Ende unser so ungewohnt ernsthaftes Gespräch ins Lächerliche zu ziehen? Oder gar in den Schmutz?

SPERONE: ‚Obszön‘ rührt, wie Varro erklärt, von ‚scaena‘, der Bühne, her und nicht etwa von ‚caenum‘, Kot, wie viele meinen. Ihr zerrt mich auf die Szene. Gerade hier, im Hof der Universität, sieht man mich nackt und bloß vor eurer Frage. Über keinen Begriff, der das Denken erklärt, verfügt die Philosophie, obschon, oder vielleicht gerade weil Denken, als Nachdenken, ihr eigenes Tun ausmacht. Sie steht da, ohne irgend Besseres im Angebot zu haben als eure Bilder. Nicht Gefangener eines einzigen Bildes für das Denken zu sein, wie manche Metaphysiker früherer Zeiten, sondern mehrere zur Hand zu haben, wie wir, gewahr dessen, was sie jeweils treffen und wo sie jeweils versagen, ist nichts Geringes. Möglicherweise ergänzen diese Bilder einander sogar, indem jeweils das eine trifft, wo das andere versagt.

CHIARA: Die *Cité des Dames* genügt sich selbst. Daß uns die Artistenfakultät der Universität verschlossen bleibt, schadet uns offenbar wirklich nicht. Was sie dort zustande bringen, das können wir schon lange.

LUCIA: In eine der höheren Fakultäten würde ich jedoch gerne schleichen.

TULLIA: In welche?

LUCIA: Die theologische sicherlich. Denn wissen die Menschen nicht, was Denken ist, so wird Gott es wohl wissen.

CHIARA: Alles zu wissen ist in der Tat sein Beruf. In der theologischen Fakultät lehrt allerdings nicht Gott, sondern Theologen.

LUCIA: Teufel, das vergaß ich. Und die Juristen sind erst recht keine Hilfe. Den süßen Geschmack der Wissenschaft – „le doux goust de science“, wie Christine schreibt – verheißen uns wohl nur die Paduaner Mediziner. Sie finden wohl eines Tages das Denken, wenn sie eines Menschen Schädel aufsägen und sein Hirn sezieren.

SPERONE: Schade, daß ihr nicht das eigene anbieten könnt. Ich hätte den sägenden Kollegen gern bescheinigt, daß es vorzüglich denkt. Aber man kann eben nicht denken und das eigene Denken beobachten.

TULLIA: Auch daß ein totes Hirn nicht denkt, ist mißlich.

LUCIA: Wie man ein lebendiges Gehirn beim Denken beobachtet, wird eines Tages ein Paduaner Physikus entdecken und uns vorführen. Sobald dies gelingt, haben wir das Denken unmittelbar zu fassen bekommen. All die Worte um es herum, deren wir heute so viele wechselten, werden dann von uns abfallen.

SPERONE: In einem Tempel, fern von hier, bewahrte man lange Zeit ein Gefäß mit einem wunderbaren Fluidum. Eines Tages trat ein schlauer Mann auf und wies die Verehrer des Grals zurecht: „Ihr Blinden! Götzendiener! Weshalb küßt ihr die Schale? Bloß ihr Inhalt, nicht das Gefäß, ist kostbar. Zerschlagt das Glas! Dann erst wird euch das Fluidum unmittelbar Leben spenden.“ Der Scharfsinn des Mannes war nicht zu bestreiten; man schritt zur Tat. Doch die Flüssigkeit rann zwischen den Scherben zu Boden und verdunstete auf der Stelle. Jenes Fluidum ist das Denken. Sein kostbares Gefäß aber ist die Sprache.

Eine Stadt, in der Sperone Speroni die Sprachen und, ein Jahrhundert später, Galileo Galilei die Bewegungen der Himmelskörper auf neue Art begreifen lehrten, sollte es entbehrlich finden, ihren Ruhm auf Uraltes zu stützen. Von Antenor ist ohnehin keine Spur auszumachen als die schiere Behauptung seiner Gründungstat. Denn daß im sogenannten Grabmal des Antenor bei San Lorenzo die sterblichen Überreste von Priamus' Bruder und Aeneas' Gefährten ruhen, glaubten bereits zu Speronis Zeiten nicht einmal mehr die treuherzigeren unter den damals zahlreichen Verehrern des Altertums. Etwas Trojanisches, freilich nur aufs schlimme Ende der Stadt hindeutend, findet sich indes ausgerechnet im Palazzo della Ragione – letztere bedeutet hier Recht (*juris Basilica*, meldet die Inschrift), darf aber auch den Philosophen als Grund, Verstand, Vernunft lieb und teuer sein. Auf das hölzerne Modell eines Pferdes, welches eine Nachbildung des trojanischen für einen Karnevalsscherz sein soll, trifft man im großen Saal des Palastes. Die Tollheit unter das Dach der Ragione geholt zu haben, wäre allerdings tiefsinnig. Doch neuerdings heißt es, die Sache verhalte sich ganz anders; in dem Holztier sei lediglich das Pferd der Reiterstatue Erasmo da Narnis auf der Piazza del Santo vergrößert nachgebildet, dieses Unheiligen – Gattamelata, gefleckte Katze, nannte man den venezianischen General und Diktator von Padua seiner Verschlagenheit halber. So oder so erinnert der Gaul daran, daß die Dinge nicht sind, was sie scheinen. Ob zu Padua oder anderswo, stets sind es solche gefleckten Verhältnisse, in denen Philosophen ihr Metier finden.

Letzte Gründe **Karl-Otto Apel zum Gedenken – persönliche und philosophische Bemerkungen**

Rainer Forst

Goethe-Universität, Frankfurt am Main
(forst@em.uni-frankfurt.de)

Abstract

Mit Karl-Otto Apel ist nicht nur einer der wichtigsten deutschen Philosophen unserer Zeit verstorben, sondern auch ein großer Lehrer, dem ich viel verdanke. Und ein Denker, der uns eine nicht leicht zu lösende Aufgabe hinterlassen hat, nämlich zu bestimmen, was „letzte Gründe“ in der Philosophie sein können. In meinen kurzen Bemerkungen lasse ich zunächst sein Werk Revue passieren, erlaube mir anschließend einige persönliche Reminiszenzen, um etwas zu der erwähnten Aufgabe zu sagen, die vielleicht entdramatisiert werden sollte.

Stichworte: Karl-Otto Apel, Transzendentalpragmatik, Letztbegründung.

Ultimate reasons *In Memory of Karl-Otto Apel – personal and philosophical remarks*

Karl-Otto Apel was one of the most influential philosophers of his time. He was also a great teacher to whom I owe a lot. And he bequeathed a philosophical task to us that we need to tackle: to determine what it means to speak of “ultimate” reasons in philosophy. In my short personal and philosophical remarks, I suggest a less dramatic way to understand this question.

Keywords: Karl-Otto Apel, transcendental pragmatics, ultimate foundations.

1. *Ein Leben der Philosophie*

Am 15.03.1922 in Düsseldorf geboren, studierte Apel Geschichte, Germanistik und Philosophie (bei Erich Rothacker) in Bonn, wo er auch die Bekanntschaft mit dem sieben Jahre jüngeren Jürgen Habermas machte, seinem wichtigsten philosophischen Weggefährten, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verband. 1950 wurde er mit einer Arbeit über *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers* promoviert, 1961 folgte die Habilitation in Mainz mit einer Arbeit über *Die Idee der Sprache in der Tradition des*

Humanismus von Dante bis Vico. Nach Professuren in Kiel (1962-69) und Saarbrücken (1969-72) lehrte Apel von 1972 bis zu seiner Emeritierung 1990 an der Goethe-Universität in Frankfurt/Main. Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen zählen *Transformation der Philosophie* (1973), *Diskurs und Verantwortung* (1988) und *Auseinandersetzungen* (1998).

Berühmt wurde Karl-Otto Apel durch die Entwicklung der sogenannten „Transzendentalpragmatik“, die im Kern besagt, dass der menschliche Sprachgebrauch an *unhintergehbare* Normen der kommunikativen Vernunft und des gegenseitigen Respekts geknüpft ist. Dabei griff er Peirces Idee¹ einer prinzipiell unbegrenzten Interpretations- und Rationalitätsgemeinschaft auf und konfrontierte die an Heidegger anknüpfende hermeneutische Philosophie mit der sprachanalytischen Sinnkritik; auf dieser breit gefächerten Grundlage entfaltete er eine neue Transzendentalphilosophie, die er „im Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ begründet sah. Damit verband sich für ihn einerseits der Anspruch, das bis zum 20. Jahrhundert vorherrschende Paradigma der Subjektphilosophie durch das Paradigma einer Philosophie intersubjektiver Verständigung zu überwinden, und zum anderen eine „Letztbegründung“ nicht nur der theoretischen, sondern auch der praktischen Philosophie zu leisten. An deren Notwendigkeit und Möglichkeit hielt er auch in seinen zuletzt erschienenen Aufsatzsammlungen *Paradigmen der ersten Philosophie* (2011) und *Transzendente Reflexion und Geschichte* (2017) fest. Denn fundamental geprägt durch die historische Erfahrung mit dem Nationalsozialismus, wollte Apel gerade in der praktischen Philosophie jede Form von Relativismus vermeiden. Er insistierte darauf, dass es etwas gibt, das wir immer schon voraussetzen, wenn wir eine Frage ernsthaft stellen, nämlich eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, innerhalb der sich der wissenschaftliche wie der moralische und politische Diskurs vollzieht und, sofern rational, vollziehen *muss*.

Die Bereitschaft zum ernsthaften Argumentieren impliziere dabei immer schon die Anerkennung der ethischen Grundnorm, nach der „alle Sinn- und Wahrheitsansprüche von Menschen im Prinzip in einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft durch Argumente – und nur durch Argumente – einlösbar sein müssen“.² Nur, wenn jede(r) am Diskurs Beteiligte sich bemühe, so weit wie möglich die Diskursregeln einzuhalten, bzw. sich verpflichte, für deren Etablierung und Realisierung zu sorgen, lasse sich die argumentative Praxis aufrechterhalten und zur Konfliktlösung einsetzen. Auf dieser Grundnorm aufbauend, die die Achtung aller anderen als „gleichberechtigte Partner“ einschließt, hat Apel seine Diskursethik – im Dialog mit Jürgen Habermas - entwickelt.

Insgesamt haben Apels Untersuchungen zur Sprach- und Erkenntnisphilosophie wie auch zur praktischen Philosophie die philosophischen Debatten der letzten Jahrzehnte nicht nur in Deutschland entscheidend mitbestimmt. Unser Verständnis dessen, was Transzendentalphilosophie nach der sprachpragmatischen Wende heißen kann, wurde durch ihn wesentlich geprägt.

2. Philosophie lernen

Ich erinnere mich noch sehr gut an den ersten Moment, als ich Karl-Otto Apel kennenlernen durfte. Ich begann mein Studium in Frankfurt im Sommersemester 1985, was ein Glücksfall war, denn nach der Rückkehr von Jürgen Habermas und durch die Zusammenarbeit der beiden war das

¹ Siehe dazu insbesondere Karl-Otto Apel, *Der Denkweg des Charles S. Peirce*, Frankfurt/M. 1967.

² Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M. 1988, S. 46.

dortige Institut für Philosophie in der Dantestraße ein Magnet, der interessante Geister aus aller Welt anzog, berühmte Gastprofessoren wie Charles Taylor, Richard Rorty oder John Searle eingeschlossen. Das Feuer des philosophischen Enthusiasmus, das Apel in seinen Veranstaltungen lodern ließ, war einzigartig. Er konnte eine Energie des Denkens entfalten, das den ganzen Menschen einbezog, weil die Person, die dessen Quelle war, selbst vollständig aus dieser Energie zu bestehen schien, und niemand wird diese Seminare je vergessen. Der Schriftsteller Andreas Maier hat ihnen ein literarisches Denkmal gesetzt.³ Apel schaffte es, dass alle in seinem Seminar mitdachten und mitfieberten. Er hatte eine unnachahmliche Weise, Anwesende in sein Denken einzubeziehen, etwa durch direkte Anrede, die aber oft so gestaltet war, dass er einem etwas in den Mund legte, um es dann selbst zu entfalten und zu widerlegen. Das war ein großes Diskursschauspiel.

Ich lernte in diesen Seminaren unendlich viel, das mich nie wieder losließ, und die Spannbreite war groß; sie reichte von Aristoteles über Kant und Heidegger bis zu Rawls. Selten kamen wir über die einleitenden Kapitel der zu besprechenden Werke hinaus, und schon das erste Referat zog sich über viele Wochen, da Apel sich nach wenigen Sätzen einschaltete und ganze philosophische Universen entstehen ließ, während wir (und noch mehr die Referenten) staunten. Ich hatte das Privileg, über mehrere Semester studentischer Tutor für Apels Husserlseminare zu sein, was ich sehr genoss, inklusive der Parallelen in Bezug auf den Seminarablauf, den man mancher Anekdote über Husserl entnehmen kann - etwa der, dass Husserl seinem Assistenten Heidegger beim Rausgehen zuraunte, das sei eine sehr gute Diskussion gewesen, da ein Student eine Frage gestellt hatte, die Husserl zum Anlass nahm, sie für den Rest der Stunde zu beantworten.

Besondere Highlights waren die gemeinsamen Seminare, die Apel mit Habermas und den erwähnten Gästen, etwa auch Richard Bernstein, abhielt. Es waren Feste der Philosophie, samt einer Dynamik unter den drei Lehrenden, die überaus spannend war. Es ging um viele philosophische Grundprobleme, aber immer auch ums Ganze – die Möglichkeit einer rationalen Kritik an Lebensformen, der Begründung der Ethik und von Standards des Wissens. Wir Studierenden spürten das; und auch, wenn die Kritische Theorie dabei nicht immer explizit im Zentrum stand, war sie doch als Hintergrund und als lebendiges Projekt anwesend – auch als politisches, wie uns der damals tobende „Historikerstreit“ zeigte, in dem Habermas insbesondere den Finger auf so manche Wunde des konservativen Zeitgeists legte.

Neben dem philosophischen Enthusiasten Apel gab es aber auch den lebenswürdigen, etwas scheuen und nach einer Weile Vertrauen fassenden Menschen Apel, der diese wunderbaren Momente produzieren konnte, in denen er sich mit einer Welt konfrontiert sah, die ihm eine pragmatische Orientierung abverlangte, welche ihm nicht immer leichtfiel. Der suchende Blick, den er dann aufsetzen konnte, war berückend. Und genauso die Intensität, mit der er Gespräche führte, auch wenn es einmal nicht um Philosophie ging. Später, als ich wieder nach Frankfurt zurückgekehrt war und selbst dort lehrte, fuhren wir gelegentlich zusammen in den Taunus, weil er in Niedernhausen lebte, was nicht weit von der Stadt liegt, in der ich wohnte. Dann sprachen wir über alles Mögliche, Fußball eingeschlossen.

Das Glück, besondere Lehrer zu haben, ist ein gänzlich unverdientes. Karl-Otto Apel war so ein Lehrer, der freigiebig sein Wissen teilte und gerne von anderen lernte. Meine Dissertation *Kontexte der Gerechtigkeit* (1994), die ich bei Jürgen Habermas schrieb und an der Apel regen Anteil nahm

³ Andreas Maier, *Die Universität*, Berlin 2018, S. 3ff.

und mir ein wunderbares Gutachten schrieb, regte ihn immer wieder zu Fragen über die zeitgenössische politische Philosophie (insbesondere in den USA) an. Apel hatte ein besonderes Gespür für die politisch-historischen Hintergründe von Diskurskonstellationen und wollte stets Genaueres erfahren, was andernorts so gedacht wurde. Inklusive meines eigenen Denkens, das er sehr beeinflusst hat.

3. *Letztbegründung*

Es gehört zum Schicksal großer PhilosophInnen, dass ihr Denken auf wenige Theoreme oder nur auf einen Gedanken (wie Heidegger es vorgab) reduziert wird – und dieser dann auch nur einseitig interpretiert wird. Das ist auch bei Apel so, woran er aufgrund der Verve, mit der er die philosophische Letztbegründung vertrat und einforderte, nicht ganz unschuldig ist.

Hier aber gilt es, genauer hinzuschauen. Denn allzu oft wird die Apelsche Variante der Letztbegründung auf eine Weise verstanden, die ihn an Descartes, Fichte oder Husserl heranführt, also auf metaphysische „letzte“ und genauso „erste“ Begründungen verweist, die dem sprachpragmatischen Paradigma, das Apel entfaltet hat, nicht gerecht werden. Denn was heißt innerhalb dieses Paradigmas „Letztbegründung“? Dazu nur ein vorsichtiger, viel zu knapper Deutungsversuch.

Mir scheint es sinnvoll, die Apelsche Variante der Letztbegründung nicht als eine Art der Fortsetzung der metaphysischen Begründungsversuche im Rückgang auf erste und letzte Gründe zu sehen, sondern anders herum als *Kritik* solcher Versuche. Dazu sei an die formative Periode der Apelschen Theorie und die Texte erinnert, in denen er von einer „Transzendentalhermeneutik“ spricht, versammelt in den Bänden zur Transformation der Philosophie. In der Auseinandersetzung mit Wittgenstein insbesondere arbeitet Apel heraus, dass die Philosophie keine reine Beobachter-, sondern stets eine Teilnehmerperspektive einnehmen muss, der zufolge wir uns nicht aus unseren sprachlich verfassten Lebensformen objektivierend herausdrehen können. Aber aus genau der Perspektive zeigt sich noch etwas – dass TeilnehmerInnen an Sprachspielen und Lebensformen sich zu diesen *kritisch* verhalten können. Bei aller Regelbefolgung innerhalb gegebener Sprachspiele „muß es für den Einzelnen möglich sein, neue Regeln einzuführen, die eventuell in einer bestehenden Kommunikationsgemeinschaft aufgrund der ‚Paradigmata‘ des bestehenden Sprachspiels (...) faktisch nicht überprüft werden können“.⁴ Da diese Innovation aber, um nicht zu einer „Privatsprache“ zu werden, sich kommunikativ bewähren muss, ist der kritische Geist darauf angewiesen, dass er oder sie an eine „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ und ein Sprachspiel innerhalb solch einer Gemeinschaft appellieren kann. Dieses nennt Apel ein „transzendentes Sprachspiel“, was zeigt, dass dieser Begriff nicht eine Argumentationspraxis mit „letzten“ Gründen abschließen, sondern gerade *offenhalten* will, und zwar *prinzipiell*. Die Wucht der Vorstellung von einer „letztbegründeten“ oder besser: „letztbegründenden“ Gemeinschaft idealer Kommunikation hat die Aufgabe, vorschnelle „letzte“ Begründungen, die diesen Namen nicht verdienen und Sinn, Bedeutungen und normative Standards reifizieren bzw. vor der kritischen Frage, ob sie begründet sind, konservativ schützen, zu überwinden. Das ist die *antidogmatische* Pointe der Letztbegründung in Apels Sinne: keine „letzten“ Begründungen zuzulassen, die unter Wesen, die sich der Vernunft

⁴ Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 2, Frankfurt/M. 1973, S. 348.

bedienen können, um sich selbst zu hinterfragen, den Horizont möglicher Geltungsansprüche unzulässig begrenzen. Sie ist Teil eines Programms der „Metaphysikkritik“.⁵ So gesehen sind die „letzten“ Gründe immer die, die denen überlegen sind, die sich als die „vorletzten“ erweisen.

Auf dieser Ebene besteht auch die Nähe zu den diskurstheoretischen Weichenstellungen innerhalb der Kritischen Theorie, die Jürgen Habermas vorgenommen hat, in dessen Theorieentwicklung die (faktisch nie ganz auszuschöpfende) kontrafaktische Idee rationaler Begründung unter Gleichen an die Stelle traditioneller Vorstellungen von Ideologiekritik und von „falschem Bewusstsein“ getreten ist.⁶

Wie aber kann ein solches Denken der Nichtfestlegung auf konventionelle Standards der Geltungsfeststellung anscheinend umschlagen in die Behauptung, selbst „letztbegründet“ zu sein? Hier tun sich viele Fragen auf, die nicht zuletzt in der Differenz von Transzendental- und Universalpragmatik zu diskutieren wären, was ich hier nicht leisten kann.⁷ An dieser Stelle ist jedoch zu bedenken, dass eine selbstkritische Vernunft nicht darauf verzichten kann, ihre Selbstkritik an Standards der Begründung und Rechtfertigung auszurichten, die sie vor Reifizierungen schützen sollen – was heißt, dass sie stets auf eine Transzendierung ihrer eigenen Einseitigkeiten hin angelegt sein muss. Zudem ist zu beachten, was dabei „Letztbegründung“ allein heißen kann. Es kann nicht heißen, auf ein *fundamentum inconcussum* in dem Sinne bauen zu können, dass sich dieses Fundament aus einer absoluten, gottgleichen Perspektive als unverrückbar zeigen würde. Eine solche Perspektive ist uns nicht gegeben. Vielmehr muss diese Transzendierung, wie Habermas es ausdrückt, eine „von innen“ sein.⁸ Dennoch nennt Apel sie „transzendental“, aber eben „transzendentalpragmatisch“ – was heißt, dass sie strikt aus der Reflexion endlicher Vernunftwesen vollzogen wird, die nicht umhin können, sich einer sprachlich verfassten Vernunft zu bedienen, um ihre eigenen Blindheiten und „letzten“ Festlegungen zu prüfen. Aus dieser endlichen Perspektive zeigt der performative Selbstwiderspruch lediglich, was für Wesen dieser Art als unumgänglich bzw. „nichthintergebar“ erscheint. Aus dieser Sicht ist Apels Argument auf einer Ebene angesiedelt, die Onora O’Neills „rekursivem“ Argument⁹ gleicht, nämlich einer Selbstreflexion der Vernunft auf ihre eigenen Geltungs- und Sinnbedingungen. Für endliche Vernunftwesen gibt es nichts, was noch tiefer liegen könnte. „Letzte“ Gründe sind daher genau solche, die wir bei strenger Prüfung als für kommunikative Rationalität unverzichtbar halten. Wir sind darin fallible Wesen, wie Habermas¹⁰ betont, aber diese Fallibilitätsvorkehrung rechnet selbst mit Prinzipien, die solche Revisionen begründen können.

Was ist der Status solcher Prinzipien? Wenn wir mit bestmöglichen Gründen überzeugt sind, den richtigen Maßstab einer Kritik falscher Geltungsansprüche rekonstruiert zu haben, ist dies das „Letzte“, worauf unsere Kritik fußt. Dies auch im Falle der Selbstkritik der Vernunft, die sich als

⁵ Ebd.

⁶ Insbesondere in Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968. Zur Erinnerung: „Denn es ist klar, daß die Aufgabe der Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft auch die Aufhebung der Klassengesellschaft, kommunikationstheoretisch formuliert: die Beseitigung aller sozial bedingten Asymmetrien des interpersonalen Dialogs, impliziert.“ Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 2, S. 432

⁷ Vgl. dazu Apel, *Auseinandersetzungen*, Frankfurt/M. 1998, Kap. 4. Ich gehe darauf ein in Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 2007, Kap. 1 und 2.

⁸ Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. 1991, S. 127-156.

⁹ Onora O’Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge 1989, Kap. 1.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, S. 107.

lernend begreift. Wir kommen nicht umhin, auf solche Prinzipien zu vertrauen, nennen wir dies das notwendige *Selbstvertrauen einer misstrauischen Vernunft*. Könnte, wer mehr oder „Letzteres“ als dies erwartet, einer Sehnsucht folgen, die über das hinausgeht, was Apel als notwendig ansah? Und könnten die, die Apel so deuten, als wollte er dieses Mehr, falsch liegen? Oder wollte er tatsächlich mehr? Diese Fragen werden schwer zu entscheiden sein, und ich kann hier nicht weiter in die Hermeneutik der Apelschen Texte einsteigen, um sie zu beantworten.¹¹ Alles, was ich hier tun konnte, war auf die Möglichkeit dieser schwächeren, aber dafür umso stärkeren Deutung von Letztbegründung hinzuweisen. Ihr zufolge muss, wer Begründungen für einen unendlichen Progress *grundsätzlich* öffnen will, in diesem Sinne auf etwas zurückgreifen können, das das Gegebene transzendiert. Man kann dies als etwas „Letztes“ bezeichnen, aber auch als essenziell für die Bescheidenheit der Vernunft, die weiß, dass ihre „letzten“ Gründe noch nicht erschöpft sein mögen. Vielleicht hat Karl-Otto Apel versucht, uns die unbescheidenen Seiten dieser Bescheidenheit zu lehren, aber eben auch die Bescheidenheit.

Das Werk dieses Denkers, der am 15. Mai 2017 verstorben ist, stellt uns nicht nur die Aufgabe, ihn besser zu verstehen und weiter von ihm zu lernen. Es hinterlässt uns auch das Erbe, immer wieder zu fragen, was wir tun, wenn wir die Vernunft kritisch gebrauchen. Karl-Otto Apel glaubte unerschütterlich an diese Kraft der Vernunft, so fragil sie manchmal auch ist. Das war der letzte Grund, auf dem für ihn die Philosophie stehen konnte.

¹¹ Ich habe sie selbst eher in Richtung der stärkeren Interpretation als Alternative zu einem rekursiven Ansatz interpretiert, in Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, S. 106. Hier erwäge ich eine schwächere, selbstreflexive Deutung, die der Position nahekommt, die ich gegenüber vernunftkritischen Positionen, etwa von Amy Allen, verteidige. Siehe meine Replik auf Allen in Forst, „Navigating a World of Conflict and Power: Reply to Critics“, in: Amy Allen und Eduardo Mendieta (Hg.), *Justification and Emancipation*, University Park 2019, S. 181-185.

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 eines aller 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 geäußertes 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. Gadamer's 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)

**Why be moral?
On the ultimate *ground* and the ultimate *sense* of the “moral point of view”
(with and beyond Apel)**

Linda Lovelli

(linda.lovelli@gmail.com)

Abstract

The aim of this paper is to inspect whether the foundation’s strategy of Discourse Ethics proposed by Karl-Otto Apel can actually succeed. My thesis is that it should be defended, even if it has to be radicalised beyond Apel’s intentions in order to be brought to completion. Apel distinguishes between two meanings of the question “why be moral?”: the *epistemological* and the *existential* one. The first concerns the logical ground of morality, while the second has to do with the existential sense of morality itself.¹ In the following I maintain, contrary to Apel, that it is not possible to answer the question in the first sense without tackling the second aspect of the question. I will argue that, if one wants to give an answer to the question “why be moral?”, as Apel does, one should explain, as the author instead refuses to do, why human existence (as well as all forms of existence that can be considered as addressees of moral principles) is ultimately valuable and what this value consists of. Otherwise, it would not be possible to understand which is the reason for being of moral principles, i.e. which are both the *ground* and the *sense* of the “moral point of view”. I maintain that a justification of the value of human existence and of existence in general can be given using Apel’s transcendental-pragmatic way of arguing against the nihilistic position, which neglects that such a value exists, i.e. that there is, in general, something valuable. Results achieved in this way will act as a starting point to ground a conception of the highest good and human dignity, which I will try to sketch at the end of the paper. In doing so, my intention is to show that, in the absence of a (*thin*) conception of the good, Discourse Ethics would not be able to give a foundation as well as an orientation to moral action.

Key words: foundations of morality, sense-postulate, value of existence, dignity, highest good.

1. The limit of the *Letztbegründung*: What is the *value* of the human being as a rational being?

As a first step it is necessary to schematically retrace the argument that Apel uses to justify the basic moral principles of Discourse Ethics. The foundation strategy, introduced in 1973 in *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, which has remained almost identical in its structure for years, is divided into two stages: the first, as known, consists in showing that one or more basic moral norms can be deduced from the presuppositions of argumentation;² the second consists instead in bringing to light that such norms don’t aim to rule a specific activity in which one can take part or not, because every human action that pretends to make sense is virtually connected with

¹ Cf. Apel 1988: 348.

² Cf., e.g., Apel 1973: 400; Apel 1988: 36.

argumentative rationality, which assumes then a transcendental character. Therefore, it is not possible to face the question “why be moral?” without trying to give an answer to the question “why be rational?” (assuming that argumentative discourse is the primal *modus* of rationality). Since the second step, in my opinion, is harder to justify than the first one, I would like to focus on the way Apel faces this latter question.

The first strategy adopted by Apel for this purpose consists in showing that everyone who puts the question “why be rational?” has “always already” taken the choice for rationality and its presuppositions.³ It is nonetheless still possible to reply to this answer, as Habermas did,⁴ through the objection of the refusal of discourse, according to which one can always renounce taking part in discourses in order to show with her own action that rationality is not really “uncircumventable”. Apel thinks, however, that the refusal of discourse cannot for sure be understood as an argument against the *Letztbegründung*:⁵ the author’s debate with Popper shows, indeed, that argumentative discourse cannot be understood as a language game among others from which one, when one wishes, can eventually step out, because every action that pretends to make sense is virtually connected with argumentative discourse.⁶ In fact, it is a basic thesis of the theory of communicative action that every action that claims to be meaningful must be virtually justifiable against at least virtual discourse partners. Insofar as we claim to act meaningfully, therefore, we are bound to rational argumentation, and it is not possible to conceive of the human form of life without such a claim of making sense of actions. Indeed, if one renounces taking part in discourses at all, one renounces at the same time her own identity of human being and therefore condemns herself to her self-destruction as an individual, falling in a sort of “existential self-contradiction”.⁷

In this way Apel believes to have shown the “uncircumventability” of rational argumentation and, at the same time, to have offered an adequate foundation of the moral principles obtainable from the presuppositions of discourse. It seems to me, however, that there is still something presupposed in this argument that has been neither recognised nor questioned. It is not yet clear, namely, why one has to reject self-destructive consequences: to acknowledge that self-destructive consequences have to be rejected means to admit, indeed, that human existence has a *value* as such and that our personal integrity is *worth* being protected. This presupposition, however, could for sure be questioned: even when one recognizes that it is not possible to deny that rational argumentation is inescapable for the human form of life, namely that it is a matter of fact that we are rational beings, one could still ask, ‘which is the value of such a fact for us?’⁸ Or, similarly, ‘which is the sense of the human form of life as a constitutively rational form of life?’ A sceptic about the values could, in fact, deny that it would be legitimate to give value to the human being and, more generally, to the world she lives in, while a nihilist could maintain that the claim to make sense of one’s existence is ultimately groundless. In the case the sceptic or the nihilist were right, every attempt of grounding morality would appear unsuccessful: if human existence does not have any value or does not make sense, there is no reason to protect it through moral principles. Thereby, I now intend to propose a

³ Cf., e.g., Apel 1998: 179.

⁴ Cf. Habermas 1983:108-9.

⁵ Cf., e.g., Apel 1998: 692.

⁶ For Apel’s confrontation with Popper’s decisionism, cf. Apel 1973: 326ff and Apel 1998: 76-8.

⁷ Cf. Apel 1980: 239.

⁸ This is precisely the question that Korsgaard tries to answer with her transcendental argument in favour of the ultimate value of rational autonomy (cf. Korsgaard 1996). For a discussion of this argument, see, e.g., Schönrich 2017.

radicalisation of the *Letztbegründung*, which makes it possible to use the method of transcendental-pragmatic reflection not only against a generic amoral sceptic, as already done by Apel, but more specifically against the sceptic about values or against the nihilist.⁹

2. For a *radicalisation* of the *Letztbegründung*: the sense-postulate and the value of human existence

The first move in this direction could consist in showing that the sceptic/nihilist's act of saying that nothing makes sense or nothing has value would not make sense if the propositional content of this speech act were true. Indeed, in the transcendental-pragmatic perspective, every speech act presupposes a meaning claim or understandability claim, i.e. the claim that what is said makes sense, which is neglected by the nihilist insofar as she says that nothing makes sense. This argument is an application of Apel's usual way of reflection, based on the concept of performative self-contradiction, to the meaning or understandability claim. One could reply that what is at stake here is the mere linguistic meaning of the words pronounced by the hypothetical nihilist, not the sense and the value of existence that she puts in question. Thus, since both the nihilist and the transcendental-pragmatic philosophers use two different meanings of the word "sense", the argument does not succeed. It is, however, possible to answer this objection by saying that the way in which Apel intends the understandability claim makes it possible to avoid this problem. Indeed, following the author, the understandability claim is not only, as it seems to be for Habermas, the minimal claim of saying something intelligible in light of the syntactic and semantic rules of a given language. In order to make sense of this, a proposition should not only be understandable from a syntactic and semantic point of view and not be contradictory in a logical sense, but it also has to be pragmatically consistent, i.e. to avoid contradicting the pragmatic presuppositions of the utterance.¹⁰ Therefore, the meaning or understandability claim in this strong interpretation provided by Apel is identifiable not only with the claim of avoiding logical contradictions and correctly following syntactic and semantic rules, but also, and first of all, with the claim of avoiding performative self-contradictions. But the fact that a speech act contradicts itself in a performative way does not only mean that its propositional content turns out to be false, but also that the speech act on the whole is meaningless. Namely, the act of saying removes itself as an act: it is not only the meaning of the nihilist's words to dissolve, but the sense of her acting as a speaker as well. That's why I think that not only the linguistic sense of "meaning" is at stake, but also the existential one, since the sense of acting is at stake.

At this point, the next move of the sceptic/nihilist could consist in renouncing to argue, in order to escape the necessity of presupposing meaning claims through speech acts. As already shown before, it is now possible to argue that this would involve an existential self-contradiction, i.e. a pragmatic contradiction that has not to do, as the performative self-contradiction in the narrow sense, with the *clash* between what is explicitly said and what is presupposed by the act of saying,

⁹ Jon Hellesnes also attempts a refutation of a hypothetical existential or metaphysical sceptic starting from a transcendental-pragmatic point of view. However, Apel's ultimate foundation does not seem decisive in his critique of the position of the "pessimist", which is based on a different order of considerations (cf. Hellesnes 1993).

¹⁰ The different interpretations of the understandability claims by Apel and Habermas are clarified in Apel 1998: 689-90, footnote 55.

but with the analogous *clash* between what is done and what is presupposed by the action itself. Indeed, even the act of stepping out from argumentation in order to avoid presupposing a meaning claim dissolves its sense, since such an act cannot avoid presupposing this claim insofar as it pretends to make sense. The same argument can be raised against the one who, in order to escape the game of acting on its whole, comes to commit suicide, pretending to demonstrate with her own choice that human existence does not make sense or has no value at all. Indeed, committing suicide is still an action, which, as such, claims to make sense. In all of these cases, the actor, whether or not she performs a speech act or an act not mediated through language, commits a pragmatic self-contradiction, be it performative in the narrow sense or existential. This means that every actor cannot avoid presupposing a meaning claim and recognizing that it can, in principle, be redeemed.

As far as speech acts are concerned, redeeming a meaning claim would mean, according to the premises of universal or transcendental pragmatics, that the discourse partner accepts the meaning claim, since she recognizes that the speaker, among other things, is not committing any performative self-contradiction by raising any validity claim. Something analogous can be said with regard to non-speech acts: a meaning claim is redeemed insofar as other agents recognize that one's act is not existentially self-contradictory in the sense mentioned before (and that such an act is not in contradiction with other actions). Thus, raising an (uncircumventable) meaning claim implies presupposing that the claim is, in principle, redeemable, and this means that every action, whether or not it is mediated through language, insofar as it cannot avoid presupposing a meaning claim, presupposes a sense-postulate, i.e. the postulate that acting in a meaningful (or valuable) way is possible. In particular, in the light of the above-mentioned criteria of meaning, acting in a meaningful (or valuable) way is possible insofar as one respects the ban of the pragmatic and logical contradiction, which is the basic norm of reason. Saying that acting in a meaningful way is possible, therefore, is nothing different than saying that it is possible to act according to reason, namely in a reasonable way.

One could react to this argument by maintaining that the sense-postulate introduced this way is not really relevant, since it has to do with the sense of action and not with the sense of human existence on the whole. In fact, living is obviously not only a matter of action and choice, but also of "enduring" what happens to us and is not in our power. One can, however, answer to this objection by arguing that postulating the possibility of acting meaningfully implies already postulating the possibility of living meaningfully in a wider sense. In order for an action to be performed, there must be some existentially favourable conditions for the agent: for example, the agent has to be psychophysically healthy enough to perform a conscious action and there must be no contextual obstacle to inhibit the action. In a word, the context of action has to be reasonable enough in order to make a reasonable action possible. Hence, if it is possible to act in a reasonable (meaningful, valuable) way, a reasonable (meaningful, valuable) context of action must be possible as well. Since living meaningfully, as we said, means at the same time acting and enduring, and it is not only possible to act meaningfully, but also to find oneself in favourable contexts of action, then the sense-postulate implies not only that it is possible to act meaningfully, but also that it is possible to live meaningfully in the whole sense of the word "living".

From here it is possible to deduce a further consequence, which is fundamental for our current aims: admitting a sense-postulate in this strong sense implies that human existence is meaningful and valuable in itself, since it is possible for the human being to live a meaningful (valuable) life. As we are, as rational beings, open to the possibility of sense or, one could also say, open to value,

our existence is, in itself, valuable. Our openness to value implies, furthermore, that not only human existence, but also the world in which the human being lives is made in such a way that it makes this openness to value possible and is therefore, in turn, valuable. Very strong implications are at stake here, which should certify that transcendental arguments (as it is the one we used to “radicalise” Apel’s *Letztbegründung*) are strong enough to have important implications on the ontological level even in the field of morality, as far as the problem of the “reality” of values is concerned.¹¹

3. Preliminary remarks on human dignity and the highest good

It is now the moment to ask ourselves which conception of value comes through from the reflections we have led so far. Through a radicalisation of Apel’s ultimate foundations we have shown that human existence can be seen as a value in itself. This implies moreover that existence in general has a value for the human being: since the world is made in such a way that it makes it *possible* for human beings to lead a meaningful life, the existence of the world itself turns out to be valuable for them, even if, of course, not *everything* can be conceived as valuable, namely as “good”. We now have to illustrate what the value of human existence consists in, sketching both a conception of dignity and of the highest good for the human being. A big task is at stake, which cannot for sure be scrutinized in a sufficiently deepened way: my aim here is just to introduce some rough suggestions in order to develop them at a future point in time.

Let’s start with some considerations about human dignity: saying that every human being has a value in herself, since it is logically and metaphysically possible for her to live a meaningful or valuable life, means to confer a dignity to the human being, which consists in the – at least potential – ownership of those capacities that make it possible for her to live such a meaningful life. I refer first of all to reason, which we can consider to be our guide in the orientation of existence, since it offers the necessary criteria of meaning. As we said before, living in a meaningful way is not different from living in a rational way. The centrality of reason in the idea of human dignity for which I am searching puts us clearly in the Kantian tradition. In particular, as far as the contemporary debate is concerned, I sympathize with Christine Korsgaard’s idea that rational autonomy has to be seen as the source of value, since everything that is chosen through rational autonomy turns out to be of value to us.¹²

These considerations already give us some indication about what a theory of the highest good for the human being has to look like. From the previous reflections, we can see that the ideal of a meaningful life can be considered as a sort of “ultimate value” for the human being: I conceive of a theory of the highest good for the human being as a theory that shows us how such an ultimate value, so to say, transfers value to its conditions of possibility. Since reason is a condition of possibility of a meaningful life, it has to be considered a fundamental value, which articulates itself in further values, namely those that correspond to the different validity claims that a discourse partner cannot deny without performative self-contradictions. I refer, namely, to the values of truth, justice and authenticity, which are presupposed by a transcendental-pragmatic approach. In order

¹¹ An overview about the relation between transcendental arguments and the problem of moral realism can be found in Illies (2003).

¹² Cf. Korsgaard 1996.

for a life to be worthwhile, however, appealing to reason is not enough. Or, better yet, in order to live a meaningful or reasonable life, some empirical conditions have to be fulfilled, such as psycho-physical health, the realization of one's own goals, good interpersonal relationships, adequate material-economic conditions and so on. Those goods that are, in a way, "naturally" attractive for us, become, namely, values, insofar as they are recognized as values by reason, since they make it possible to conduct a meaningful life. This implies that none of these goods can be considered as an absolute value, since each of them is a value in relation to the ultimate value of leading a meaningful life. These goods, considered as values, represent the content of those material moral norms, such as "do not kill", "do not harm others", "do not steal", or even "help the other" and "contribute to the well-being of the other", which cannot be derived directly from the presuppositions of discourse, since they contain values that are supposed to pre-exist the practice of discourse, even if they have to be recognized by reason in order to be considered as values. In this way, we have sketched a conception of the highest good or, one could also say, of the good life, which is centred on the ideal of a meaningful-reasonable-valuable life and includes its conditions of possibility, namely those values that make that ultimate value possible. Such values can be either inherent to reason, as for instance the values of truth, justice and authenticity, or in a way external to it, such as health, friendship, love and so on, which have, however, to be recognized as values by reason.

The one at stake here is for sure a *thin* conception of the highest good, since it does not require the adherence to a full "comprehensive doctrine", but it is, at the same time, substantial enough to give an orientation to action. A too *thick* conception of the highest good, as the one that, for example, could be derived from some passages of Aristotle's *Nichomachean Ethics*, in particular where he identifies the good life with the "contemplative life", cannot be justified, since it is likely to favour a particular conception of the good that cannot be universally valid. In order to avoid this danger, Apel, together with Habermas, refused to elaborate a conception of the good life, paying the price, however, for not being able to bring to completion his attempt of foundations of ethics. Indeed, moral norms have precisely the role of protecting, or even promoting, what is good or valuable for the human being: without a conception of the good, there is no content for moral norms. Discourse Ethics, as maintained by Charles Taylor,¹³ cannot avoid presupposing a conception of the good in order to be coherent and faithful to its intentions of grounding a universalistic moral theory. What we have tried to do here is exactly to articulate the conception of the good that Discourse Ethics implicitly presupposes and should defend in order to be coherent.

It is now necessary to avoid a possible misunderstanding: the concept of human dignity that we mentioned, focused on rationality, does not imply that only human beings have to be considered as worthy of moral consideration. I want to avoid here that anthropocentrism that follows from the premises of Discourse Ethics under which human beings have to be considered as addressees of moral norms, since they are all virtual partners of argumentation. Similarly, in our perspective, human beings have to be considered as addressees of moral norms, since they are virtually capable of rational autonomy, which makes it possible to live a meaningful-valuable-good life. In both perspectives, the dignity of the human being is traced back to a capability which characterizes only the human being. Which is, then, the advantage of our proposal? I maintain that, by making clear that rational autonomy can be considered the core of dignity *insofar as* it makes it possible for us to

¹³ Cf. Taylor 1986; Taylor 1993.

live a meaningful life, namely a valuable and good one, we can put a bridge between us and other living beings. Indeed, we are not the only beings that are capable of living a valuable or good life: even if we are the only living beings that have the *concept* of good and value, this does not prevent us from attributing to other living beings the capability of living what we call a good or valuable life. Since we are all living beings, we all assign something like a value to the possibility of living a good life,¹⁴ even if the human beings are the only beings that are able to recognise reflexively that something of this kind is at stake, and can therefore coin terms like “good” or “valuable”. It does not seem to me, instead, that the attempts of Discourse Ethics to go beyond its anthropocentrism are equally convincing: it is known that Habermas uses the argument of the *analogy* between our being virtual partners of argumentation and the animals’ capability to communicate in a certain way.¹⁵ It is not clear to me, however, why this capability must be privileged in spite of others. After all, even focusing only on the horizon of human beings, if one refuses to use the language of the “good”, one cannot explain, as emphasised by Taylor, why a certain characteristic has to be considered as more important than the others in order to ground human dignity. That’s why those who refuse to speak in terms of values, like Apel and Habermas, cannot avoid presupposing implicitly a conception of value. Since it remains implicit, however, the reasons for giving priority to a capacity instead of another cannot be explained, as it comes through in Habermas’ reflection on animal ethics. Regardless of these last considerations, which need to be deepened and better justified in other contexts, my hope is that the perspective I have developed here could help in going beyond the limits of Discourse Ethics, laying the foundations for an integrated moral theory in which the normative and the evaluative dimension are seen as intrinsically connected. Only in this way, in my view, is it possible to answer the question of the title “why be moral?”, giving a sense as well as a ground to the “moral point of view”.

¹⁴A convincing attempt at arguing in this direction can be found in Korsgaard 2018. See also Schönrich 2015.

¹⁵Cf. Habermas 1991: 225.

References

- Apel, K.-O. (1973), "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", in Id., *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., vol. 2: 358-435.
- Apel, K.-O. (1980), "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", in *Anatypo apo to aphieroma ston Konstantino Tsatso*: 215-75.
- Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Apel, K.-O., Niquet, M. (2002) (eds.), *Diskursethik und Diskursanthropologie – Aachener Vorlesungen*, Karl Alber, Freiburg/München.
- Brune, J. P., Stern, R., Werner, M. H. (2017) (eds.), *Transcendental Arguments in Moral Theory*, De Gruyter, Berlin.
- Habermas, J. (1983), *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Hellesnes, J. (1993), "Die Transzendentalpragmatik und die Frage nach dem Sinn des Lebens", in Dorschel, A., Kettner, M., Kuhlmann, W., Niquet, M. (eds.) (1993), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt/M.: 397-409.
- Illies, C. (2003), *The Grounds of Ethical Judgement: New Transcendental Arguments in Moral Philosophie*, Clarendon, Oxford.
- Korsgaard, C. (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Korsgaard, C. (2018). *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford University Press, Oxford.
- Schönrich, G. (2015), "Würde, Wert und rationale Selbstliebe", in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69(2): 127-158.
- Schönrich, G. (2017), "Transcendental Arguments in Favour of Absolute Values", in Brune, Stern and Werner (2017): 179-194.
- Taylor, C. (1986), "Language and Society", in Honneth, A., Joas, H. (1992) (eds.), *Communicative Action: Essays on J. Habermas' Theory of Communicative Action*, MIT Press, Cambridge: 23-35.
- Taylor, C. (1993), "The Motivation behind a Procedural Ethics", in Beiner, R., Booth, W. J. (eds.) *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven: 337-60.

Dalla globalizzazione alla società del dialogo
Il senso storico-politico dell'opera di Karl-Otto Apel

Roberto Mancini

Università di Macerata
(roberto.mancini@unimc.it)

Abstract

Il saggio sottolinea il valore culturale, epistemologico e politico dell'eredità della filosofia di Apel. Tale eredità è particolarmente feconda in rapporto all'attuale stagione storica. Nella nostra società l'esistenza umana sconta la scissione, lo sradicamento e la sottomissione alle pretese del potere di sistemi globale, specialmente del mercato a guida finanziaria. L'adattamento dei singoli a questa forma di vita è radicato sull'interiorizzazione di un sistema di separazione per cui ciascuno si crede isolato rispetto agli altri. Anzitutto è necessario sviluppare una forma di vita etica orientata nell'ottica di una socialità dialogica. Perciò la strada verso una comunità della comunicazione può essere il modo principale per rigenerare la convivenza sociale nel mondo. Inoltre l'articolo mostra come il pensiero apeliiano sappia promuovere la transizione epocale dalla modernità alla coralità, intesa nel senso di una cultura in cui ogni soggetto sente la solidarietà con gli altri. Questa svolta può mutare la politica in esercizio della corresponsabilità dell'umanità per il proprio destino storico.

Parole-chiave: etica, dialogo, politica, corresponsabilità, trasformazione, coralità.

From Globalization to Dialogue Society.
The Historical-Political Meaning of Karl-Otto Apel's Work

The essay underlines the cultural, epistemological and political value of the legacy of Apel's philosophy. Such a legacy is particularly fruitful in relation to the current historical season. In our society human existence suffers division, eradication and submission to the claims of global power systems and in particular of the financially driven market. The adaptation of individuals to this form of life is grounded on the internalization of a separation system for which each one believes to be isolated. First at all it necessary to develop a ethical form of life in the perspective of a dialogical sociality. Therefore the road to a community of communication can be the main way for regenerating social coexistence in the world. Furthermore the article shows the how Apel's thought can promote the epochal transition from modernity to chorality, in the sens of a culture in which every subject feels solidarity with others. This turn can change politics in the practice of co-responsibility of mankind for its historical destiny.

Key-words: ethics, dialogue, politics, co-responsibility, transformation, chorality.

1. La trasformazione del trascendentalismo

Riconsiderare oggi, a pochi anni dalla scomparsa di Karl-Otto Apel¹, il senso essenziale della sua opera² è qualcosa che va ben al di là del ricordo, perché si tratta di riconoscere la capacità di futuro della via che egli ha aperto con grande perspicuità, nell'impegno a sviluppare le sue acquisizioni. Ciò non impedisce, del resto, di iniziare questa riflessione evidenziando almeno qualche tratto del profilo umano di questo filosofo, che sapeva colpire chi lo incontrava per la sua genuina disponibilità al confronto. Il suo stile nel coltivare la conoscenza filosofica e nel comunicare era contraddistinto dal modo cordiale e aperto di trattare con chiunque, dalla passione per la ricerca e la discussione, dalla forte sensibilità per il contributo che la filosofia può e deve dare alla gestazione di un ordine mondiale veramente democratico.

Richiamo qui tali tratti distintivi per confermare il fatto che noi comprendiamo filosoficamente la realtà e i suoi significati mai soltanto con la razionalità e lo studio, ma sempre, indissolubilmente, grazie alla maturazione della nostra umanità, il che nell'incontro diretto con lui era subito percepibile. Il ricorso alle formule classificatorie del pensiero apeliano, che evocano la *pragmatica trascendentale* e l'*etica del discorso*, rischia di dare l'impressione di un'opera perimetrabile nei suoi nuclei tematici ben noti e identificabile nella sua intenzionalità dichiarata, perdendo d'altra parte il senso del contributo di questo autore, che a me pare dotato di effettiva forza generativa.

Capita che nella storia del pensiero alcune idee restino solo allo stato nascente e poi si disperdano, altre muoiano perché si rivelano palesemente fuorvianti o superficiali, altre ancora siano capaci di ispirarci. Rileggendo oggi il contributo di Apel troviamo idee che non solo sono vive, ma hanno un potenziale di fecondità realmente prezioso per la filosofia e per la società del XXI secolo. Prima di riprenderle vorrei almeno accennare al profilo d'insieme del suo itinerario.

Il filo conduttore della ricerca dell'autore è stato quello della trasformazione del paradigma trascendentale kantiano, nel senso di un approfondimento capace di focalizzare le condizioni universali e decisive non solo della conoscenza, ma anche della comunicazione e dunque della convivenza interumana. Il merito di Kant risiede nell'aver portato l'attenzione della filosofia sulle facoltà universali *apriori* che strutturano il nostro rapporto con la realtà. Sul piano filosofico, per Apel, il cuo-

¹ Tra le opere principali di Karl-Otto Apel ricordo: *Die Idee der Sprache in der Tradition von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1963; tr. it. *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, il Mulino, 1975; *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, 2 voll.; parz. tr. it. con il titolo *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977; *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975; *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979; *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988; parz. tr. it. con il titolo *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Milano, Guerini, 1997; *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998; *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Berlin, Suhrkamp, 2017.

² Alla filosofia apelianiana ho dedicato i seguenti scritti: *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di Karl-Otto Apel*, Genova, Marietti, 1988; *Comunicazione come ecumene. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa*, Brescia, Queriniana, 1991; *Die Idee der Wahrheit in transzendentalpragmatischer Sicht*, in A. Dorschel (Hrsg.), *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 118-136; *Karl-Otto Apel: la sfida neoilluminista alla teologia*, in AA.VV., *Dio nella filosofia del Novecento*, a cura di G. Penzo e R. Gibellini, Brescia, Queriniana, 1993, pp. 429-438; *Etica comunicativa e dialogo tra le religioni*, in AA.VV., *Il cristianesimo, la religione, le religioni*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1999, pp. 185-218.

re teoretico dell'illuminismo è dato con la ragione trascendentale, che è tale sia in quanto essa imposta sensatamente la vita del singolo e dell'umanità promuovendo la libertà, sia in quanto questa ragione sa chiarire ciò che è realmente trascendentale. La filosofia deve avere la radicalità dell'indagine trascendentale, altrimenti si riduce a discorso arbitrario e superficiale.

In effetti il problema sta nell'intendere appropriatamente quali siano gli *apriori* universali e fondativi dell'esistenza, che non hanno necessariamente e sempre lo statuto di facoltà. Si tratta infatti di una pluralità di fattori eterogenei, quali il corpo, la socialità, il linguaggio, la dislocazione nel mondo, oltre alla ragione stessa³. Il tratto qualificante di una filosofia trascendentale va cercato non nell'assolutizzazione di un determinato elemento fondamentale della condizione umana, bensì nell'evidenziazione della relativa priorità di uno di essi rispetto alla concreta articolazione della loro costellazione.

Il "trascendentale" non va pensato come una condizione univoca, isolata e statica. È plurale e dinamico, perciò va considerato nel suo essere articolato in una complessità di condizioni correlate. Esse sono date e d'altro canto evolvono in un processo aperto, che è quello dell'umanizzazione. In un'antropologia statica, dove si dice "uomo" pensando a un'entità fissa e già compiuta in sé, è probabile che il trascendentale sia identificato in un unico fattore, cosicché si pensa per assolutizzazione smarrendo la relazionalità e la storicità del nostro modo d'essere. In un'antropologia genetico-relazionale⁴ - che tiene conto del sistema dei rapporti in cui prende forma l'identità umana e che sa come essere umani significhi diventare umani lungo un processo evolutivo accidentato - la nozione del trascendentale è plurale e dinamica.

Quando Apel fa valere l'istanza di una visione post-metafisica del trascendentale⁵ va verso il superamento di un approccio che si risolve nell'assolutizzazione di un elemento e che ripropone un essenzialismo concettuale astorico. Nella sua prospettiva il trascendentale prioritario non si dà in una condizione puramente oggettiva, fisica, statica o comunque a sé stante. Il trascendentale decisivo, per l'autore, si caratterizza contemporaneamente per la complessità propria della relazionalità, per la capacità dell'autoconsapevolezza e per la tendenza a trovare compimento in una condizione futura. Dev'essere universalmente fondativo non solo per l'individuo, ma per il mondo umano, per la società intera. Kantianamente, non può esserlo se manca della capacità del pensiero autocosciente. Hegelianamente, non può esserlo se resta astorico, formale, e non conosce il proprio inveramento nella storia.

In una concezione simile l'idea di fondamento (come condizione reale) e l'idea di fondazione (come giustificazione argomentativa valida) convergono nel riferimento a un fattore trascendentale che sia tale non solo di fatto ma anche di diritto, non solo operante su di noi in quanto condizione di possibilità dell'esperienza, ma anche appropriabile dalla riflessione - che si accerta della sua validità quanto al senso e motiva il nostro consenso - e capace di essere confermato dalla prassi. Tenendo conto di quest'ultima caratteristica, è più congruente affermare che fondamento, fondazione e inve-

³ All'inizio del suo cammino filosofico Apel aveva messo a tema in particolare il *Leibapriori*: cfr. K. O. Apel, *Das Leibapriori des Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluß am Leibnizens Monadenlehre*, "Archiv für Philosophie", n. 1-2, 1963, pp. 152-172.

⁴ Ho chiarito il senso di tale connotazione nel volume *Esperimenti con la libertà. Coscienza di sé e trasformazione dell'esistenza*, Milano, Franco Angeli, 2017.

⁵ Cfr. ad esempio K. O. Apel, *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, cit., pp. 81-193

ramento convergono nell'idea di una condizione trascendentale dinamica, che conferisce orientamento all'insieme dei fattori fondativi della condizione umana.

Entro queste coordinate il riferimento alla corporeità, al fatto della socialità, all'essere nel mondo o a una ragione esclusivamente operante nella mente individuale non basta.

L'unica condizione trascendentale che sia nel contempo costitutivamente relazionale e riflessivamente appropriabile è rappresentata dalla capacità della coscienza di pensare mediante il dialogo, il quale a sua volta è l'elemento quotidiano della socialità umana. Mondo interiore, mondo sociale, consapevolezza di se stessi e di entrambi sono raccolti nell'elemento trascendentale della linguisticità.

Per Apel non si tratta dunque di ripetere la proposta di Kant o quella di Hegel. Secondo lui il nucleo trascendentalista dell'illuminismo e della sua storia degli effetti ha in Kant la propria formulazione paradigmatica, però con un equilibrio instabile che ha trovato sviluppi e trasformazioni prima nella sua trasfigurazione metafisica realizzata dall'idealismo di Hegel e poi nella sua riconversione in chiave di materialismo storico con Marx. Apel non segue nessuna di queste vie: quella hegeliana perché ripropone la metafisica e ipostatizza il *Geist*, quella marxiana perché perde il senso della complessità della questione e detrascendentalizza la filosofia.

Tuttavia egli riconosce la legittimità e persino la necessità della trasformazione. Quando nei primi anni Settanta del secolo scorso insiste sulla formula della *trasformazione della filosofia*, Apel sta intendendo precisamente la trasformazione della filosofia trascendentale. Invece di vedere in ciò una forzatura o uno stravolgimento del criticismo, mi pare che nel percorso apeliano si possa cogliere una sua integrazione che pluralizza e rende dinamica la nozione del trascendentale senza per questo arrivare a snaturarla.

2. Tappe dell'itinerario apeliano

L'idea-chiave, a riguardo, risiede a mio avviso nel ritenere inseparabili questi versanti dell'esistenza: pensare, conoscere, comunicare, convivere. Per il filosofo tedesco la comunicazione è realmente trascendentale, quindi universalmente fondante, in quanto costituisce il termine medio tra gli altri tre, giacché tanto il pensiero e la conoscenza quanto la convivenza non sono meri "fatti", bensì sono processi già sempre iscritti in un mondo di senso dischiuso dal linguaggio e dal dialogo. L'interazione sensata, dove vivono i significati che per noi sono costitutivi della realtà e del nostro stesso essere, è una mediazione incessante che alimenta il pensiero e la prassi, la conoscenza e la convivenza. Si comprende la valenza di queste affermazioni se si tiene presente che qui "comunicazione" non indica tanto una qualsiasi conversazione o interazione mediante il linguaggio, quanto un confronto dialogico mediante argomentazioni condotto con la disponibilità a riconoscere lealmente le ragioni valide.

L'elemento dialogico-riflessivo è vitale sia per l'interazione concreta tra gli esseri umani e per la loro individuazione di soggetti, sia per la vita del pensiero in quanto tale. Quest'ultimo non procede soltanto per immagini e atti noetici "privati", poiché invece si sviluppa grazie alla sua stoffa linguistica, intessuta del dialogo di ciascuno con gli altri e con se stesso nella tensione a riconoscere ciò che è effettivamente valido. Vedere davvero qualcosa significa nominarla; la parola è la luce che fa emergere i significati di ogni presenza data nel mondo esterno o anche soltanto nella nostra mente. C'è un mondo comune grazie al linguaggio, che resta irriducibile a uno strumento costruito per

convenzione, poiché anzitutto è una dimora per l'umanità ed è l'elemento vitale della cultura in ogni epoca o contesto.

Ciò diviene comprensibile se si ricorda come il linguaggio stesso sia irriducibile a calcolo, a repertorio di parole, a strumento di designazione delle cose da parte di un soggetto isolato; esso è intrinsecamente dialogico, è intessuto di relazioni e interazioni. In questo senso Apel privilegia non la dimensione sintattica o quella semantica, ma la dimensione pragmatica del linguaggio come azione. Azione che è sempre interazione, tessitura di socialità, condivisione di significati, di istanze, di stati d'animo, di riflessioni, di argomenti.

Egli ha condotto sino in fondo queste idee nella convergenza di due direzioni tematiche: la prima è relativa alla funzione dell'interazione dialogica nel costituirsi del pensiero, della conoscenza e del linguaggio stesso; la seconda riguarda il valore fondante del dialogo per la prassi politica e per la convivenza civile non solo su scala nazionale ma anche su scala planetaria. Ne è scaturito il profilo di una filosofia dapprima qualificata da Apel come *semiotica trascendentale* - e ciò in particolare nel periodo dei suoi studi su Charles S. Peirce - e poi sempre più ridefinita abitualmente come *pragmatica trascendentale*. Con ciò egli ha offerto una chiave interpretativa complessiva proponendo di rileggere l'intera condizione umana e soprattutto la forza performativa dell'etica alla luce del principio trascendentale del dialogo che ci chiede di riconoscerci gli uni gli altri membri di una *comunità reale della comunicazione*.

In essa di fatto finiscono per coesistere colloquio pacifico e violenza, riconoscimento e violazione dei diritti umani, conoscenza autentica e menzogna. Tuttavia l'etica del discorso impegna chi la assume ad anticipare in modo "controfattuale" (ossia sfidando la tendenza negativa prevalente) la condizione di una *comunità ideale della comunicazione* dove le relazioni non sono più mediate dal dominio, dalla violenza e dall'inganno, ma dal rispetto reciproco. Da questo punto prospettico Apel ha dato corso alla riconsiderazione di temi cruciali del nostro tempo quali l'impatto sociale della tecnologia, il dialogo tra le culture, i compiti della politica contemporanea, la trasformazione dell'economia verso l'equità e la sostenibilità, il superamento delle situazioni di conflitto bellico, l'esigenza di una macroetica planetaria.

In uno sguardo retrospettivo sulla sua attività scientifica si possono distinguere tre periodi. Il primo (tra il 1955 e il 1970) è quello dell'indagine di antropologia della conoscenza, stimolata dal suo maestro Erich Rothacker, sullo statuto delle scienze dello spirito e soprattutto sulla portata trascendentale del linguaggio. Testimonianza principale di questa stagione inaugurale degli studi di Apel è l'ampio volume *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, un'opera magistrale per l'ampiezza della ricostruzione e per la fecondità del suo nucleo ermeneutico, che infatti troverà sviluppi conseguenti nella ricerca successiva.

Il secondo periodo, collocabile tra il 1973 e il 1980, è quello in cui si delinea il progetto di trasformazione in chiave linguistico-pragmatica e semiotica della filosofia di Kant. Abbiamo qui la vera fondazione epistemologica dell'etica del discorso, che Apel intende come fondazione ultima (*Letztbegründung*) nel senso che il principio dell'appartenenza alla comunità della comunicazione e dell'impegno ad argomentare non può essere eluso o contestato, pena la caduta in un'autocontraddizione performativa per chi volesse negarne la validità universale. Appartengono a tale stagione particolarmente intensa i saggi raccolti sotto il titolo *Transformation der Philosophie* e

il lavoro dedicato alla filosofia di Peirce⁶, un testo nel quale esplicita intenzionalità teoretica e implicita intenzionalità politica sono fortemente intrecciati.

Il terzo e ultimo periodo della produzione scientifica di Apel, negli anni che vanno dal 1980 al 2017, è invece caratterizzato da un lungo e sistematico impegno nell'approfondire sia i fondamenti della *Diskursethik* (quella che egli chiama la parte A dell'etica), sia le sue possibilità applicative nella storia (la parte B dell'etica). Confrontandosi con il "principio responsabilità" di Hans Jonas⁷ e con la filosofia della liberazione di Enrique Dussel⁸, egli cercò di mostrare come lo statuto della *Diskursethik* sia quello di una vera e propria macroetica della responsabilità su scala internazionale e interculturale. I frutti maturi di un simile impegno sono consegnati ai volumi più recenti che Apel ci ha offerto⁹.

Il contributo teoretico che egli ci lascia in eredità mi sembra dotato di capacità generativa soprattutto rispetto alla questione del fondamento della convivenza interumana. Il suo pensiero si rivela particolarmente fruttuoso sul piano delle ragioni che promuovono il risveglio della coscienza collettiva per la difesa e l'inveramento della democrazia come ordinamento della vita pubblica su scala planetaria. Di una democrazia che non sia solo procedura di selezione dei governanti, perché, più radicalmente, essa è la via per coabitare la società e la storia alla luce del riguardo, del dialogo e della giustizia verso la dignità di tutti.

3. Il senso della riflessività del linguaggio

Per comprendere la radicalità della prospettiva apeliana al di là dello scontato riferimento alla naturale connessione tra etica del discorso e principio del confronto democratico è opportuno iniziare richiamando la teoria della verità per come si delinea nella prospettiva pragmatico-trascendentale. Dico subito che di per sé, a mio parere, l'impostazione post-metafisica seguita da Apel non ha molto da offrire sul piano dell'approfondimento del senso stesso della verità a causa della tendenziale riduzione della verità stessa alla realtà empirica osservabile scientificamente e in linea di principio conoscibile da parte della comunità degli scienziati.

L'apporto più promettente va cercato piuttosto nella direzione di un'ulteriore chiarificazione delle implicazioni cognitive, sociali e politiche dell'approccio pragmatico allo studio della riflessività del linguaggio. Quindi dal mio punto di vista il versante della trasformazione del trascendentale, molto più del versante della qualificazione post-metafisica della filosofia, è capace di generare sviluppi importanti nella coscienza filosofica del nostro tempo.

⁶ Cfr. K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, cit. .

⁷ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1979; tr. it. *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1990.

⁸ Cfr. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996; tr. it. *Filosofia della liberazione*, Brescia, Queriniana, 1997.

⁹ Cfr. K. O. Apel: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, cit.; *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, cit.; *Transzendente Reflexion und Geschichte*, cit. .

La prospettiva post-metafisica rappresenta per Apel un orientamento metafisico minimale ma appropriato, qualificato come realismo critico del senso (*sinnkritischer Realismus*)¹⁰ sulla scorta dell'adesione al criticismo kantiano. Un criticismo interpretato in chiave piuttosto rigida nel richiamo a una netta divisione tra fenomeni e noumeni, per cui i suoi esiti vengono intesi dall'autore nell'ottica della negazione della validità delle tesi che possono essere elaborate dall'ontologia e dalla metafisica intorno a entità noumeniche¹¹. In questo modo però si indebolisce la rilevanza dei percorsi filosofici di riconoscimento del senso nel suo essere radicato non semplicemente nelle affermazioni dei soggetti umani e neppure soltanto nei fatti scientificamente accertabili, bensì nell'autonoma realtà della verità intesa quale origine e interlocutrice dell'umanità¹².

In effetti dall'eredità kantiana si può legittimamente cogliere non solo ciò che separa fenomeni e noumeni, ma anche gli elementi della loro interazione, visto che l'orizzonte noumenico rimane l'orizzonte indispensabile e propulsivo per la conoscenza e per la coscienza morale¹³. Nelle culture, nelle religioni e in molte filosofie la fonte del senso è la verità, intesa come realtà originaria autonoma che si sottrae alla percezione fenomenica e che tuttavia può essere riconosciuta sviluppando prospettive fenomenologiche, ermeneutiche ed esistenziali del tutto legittime nella giurisdizione della filosofia, se non si accetta di ridurre quest'ultima a un mero commento della conoscenza scientifica e di identificare la scienza empirica con l'unica forma di conoscenza a noi disponibile.

L'impostazione post-metafisica non solo produce una contrazione inaccettabile della capacità di verità della filosofia in quanto tale, che a quel punto non potrebbe neppure pretendere per sé la competenza nella fondazione trascendentale della conoscenza e della comunicazione, ma non sa spiegare perché persista quel pluralismo di idee e di visioni del mondo, e non solo di interessi spesso contrapposti, che si dispiega nella comunità della comunicazione e che l'etica del discorso dovrebbe regolare. Lo spazio di pensabilità e di esperienza della relazione con la verità è molto più approfondito nelle correnti fenomenologiche, ermeneutiche ed esistenzialiste di quanto non accada nella pragmatica trascendentale apeliana.

¹⁰ Cfr. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, cit., vol. II, pp. 175 ss. ; *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, cit., pp. 28 ss. .

¹¹ Resta legittima, a mio avviso, l'interpretazione che al contrario legge la *Critica della ragion pura* proprio nel senso di una delimitazione della pretesa di porre l'ordine dei fenomeni come se fosse esaustivo dell'ordine del senso delle cose. In tale prospettiva la ragione critica fa del riconoscimento del senso la fonte di comprensione dei fatti stessi. Sostenendo che l'esito del criticismo sta nell'aver limitato le pretese della scienza empirica e non certo nell'aver ridotto la realtà del senso all'oggettività scientifica, Paul Ricoeur osserva: "ecco perché Kant può dire che non è l'esperienza che limita la ragione, ma è la ragione che limita la pretesa della sensibilità a estendere la nostra conoscenza empirica, fenomenica, spazio-temporale all'ordine noumenico" (P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969; tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 428). Analogamente Emmanuel Levinas scrive: "il senso non si misura con l'essere o il non-essere perché l'essere, al contrario, si determina a partire dal senso" (E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Nijhoff, 1978; tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983, p. 163).

¹² Per una giustificazione di questa critica rimando al mio saggio *Die Idee der Wahrheit in transzendentalpragmatischer Sicht*, cit. .

¹³ Il punto, nel considerare il rapporto tra ordine fenomenico e ordine noumenico nella filosofia kantiana, dunque tra conoscenza e pensiero, sta nel cogliere che i due ordini non sono separati da una barriera, ma condividono un confine che ne salvaguarda insieme la differenza e la mediazione reciproca. In merito rimando al quadro ermeneutico delineato da Giovanni Ferretti nel volume *Ontologia e teologia in Kant*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996.

Eppure in essa resta quell'ancoramento alla realtà che proprio nel nostro tempo assume un valore cognitivo e culturale che è fondamentale nel fornire un riferimento normativo vincolante, resistente alle tendenze che vorrebbero sostituirlo con l'arbitrarietà della "post-verità"¹⁴ e con il trasferimento dell'attenzione delle coscienze dal mondo esistente alla realtà virtuale. Il realismo critico del senso chiede alla coscienza umana di coltivare lucidamente il contatto con il reale, nella sua complessità ma anche nella sua concretezza, rifuggendo da qualsiasi involuzione nell'autoreferenzialità e nell'ideologia.

L'etica del pensiero inerente all'etica del discorso impegna ogni essere pensante, oltre che ad argomentare nel rispetto di ciò che è lealmente riconoscibile come vero, anche a mantenersi nel rapporto con la realtà, a cui chiunque dovrà riferirsi per riuscire a intendersi con gli altri e persino con se stesso. Da questo punto di vista è anzitutto essenziale per Apel la chiarificazione della valenza trascendentale degli esiti propri della teoria degli atti linguistici elaborata da Austin e da Searle. Egli pensa in particolare al fatto che tale teoria ha evidenziato la duplice struttura del linguaggio, per cui nella coimplicazione tra un enunciato in quanto articolazione di una proposizione e un enunciato in quanto atto linguistico si schiude lo spazio della riflessività della coscienza. Scrive il filosofo tedesco:

la possibilità della riflessione di validità (...) diventa comprensibile se si intendono gli atti proposizionali pre-riflessivi dell'interpretazione del mondo nel senso della doppia-struttura, e cioè come componente proposizionale degli "atti illocutori", nei quali il soggetto del giudizio di conoscenza si può riferire, nell'uso linguistico effettivamente autoriflessivo (si pensi alle espressioni performative come "io, dicendo questo, ritengo..."), alla pretesa di validità della verità ed, eventualmente, persino alla pretesa di validità del senso della propria frase, per renderla valevole nel contesto di una comunicazione argomentativa. (...) Il soggetto dell'atto constatativo assume in qualche modo, nei performativi, la funzione di "io trascendentale" della conoscenza attraverso l'*anticipazione di un'intersoggettività universale* della sua pretesa di validità¹⁵.

Gli elementi raccolti in questa analisi della costituzione del linguaggio sono molti e di grande importanza. Intanto abbiamo la facoltà di riferirsi alla realtà del mondo dato in quanto dotata di significato. In essa opera già la facoltà riflessiva di riconoscere la validità del tipo di rapporto che si instaura, in tale riferimento, tra un soggetto, gli altri soggetti suoi interlocutori, i significati e la realtà. Si delinea così la "validità" (*Geltung*)

che è data nella congruenza tra tutti questi poli e che è stabilita nell'auto-riflessione della coscienza individuale e nella co-riflessione della comunità dei pensanti-parlanti. Inoltre abbiamo qui la condizione della facoltà di conoscere (che seguendo Kant dev'essere un conoscere illuminato dall'autocoscienza) a cui sono legate la facoltà di comunicare e quella di agire. Abbiamo poi l'implicazione reciproca tra l'io empirico di ogni individuo e il suo potersi elevare a io trascendentale che discerne la validità ponendosi dal punto di vista di una comunità ideale della conoscenza e della comunicazione.

Pertanto si può dire che l'apertura consentita dalla struttura riflessiva del linguaggio, che anima la vita della coscienza, abbia un'apertura relazionale onnilaterale, perché permette all'individuo di

¹⁴ Cfr. M. Revault D'Allonnes, *La faiblesse du vrai*, Paris, Seuil, 2018.

¹⁵ K. O. Apel, *Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, in Id. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 32-33.

rapportarsi nel contempo a se stesso (autoriflessione), agli altri (intersoggettività co-riflessiva), alla realtà del mondo (conoscenza individuale e condivisa, coabitazione del mondo), all'ulteriorità di una conoscenza piena e di una comunicazione ideale (anticipazione) nonché alla costante verifica della validità di quanto viene affermato come vero e sensato (argomentazione e riconoscimento).

Apel sviluppa lo studio della comunità dei soggetti parlanti e della riflessività comunicativa costitutiva del linguaggio anche mediante l'influsso della "filosofia americana della *community*"¹⁶ di autori quali Charles S. Peirce e Josiah Royce. Nella visione di questi pensatori comunità e comunicazione assumono il rango di elementi vitali universali della conoscenza e della ragione stessa, dunque di fattori costitutivi dell'esperienza umana del senso. È altrettanto rilevante, del resto, che in questa concezione relazionale del linguaggio e in questa concezione linguistica della comunità sia ravvisata la tensione controfattuale verso una condizione ideale. Peirce vi allude evocando il socialismo logico, Royce riferendosi alla comunione universale tipica del Regno di Dio evangelicamente inteso, Apel invece prefigura quella comunità ideale della comunicazione a cui ci si dovrà approssimare grazie alla maturazione di una società pienamente democratica¹⁷.

Ma nel rileggere oggi gli scritti che il nostro autore ha dedicato al cammino di traduzione storico-politica dell'idea di una comunità ideale della comunicazione si arriva a capire, a mio avviso, che l'elemento decisamente trascendentale, nell'accezione rielaborata che troviamo in Apel, è quella *comunanza di condizione esistenziale e di valore* che viene rispecchiata e interpretata mediante l'appartenenza alla comunità reale della comunicazione. È vero che l'autore ha ripensato in chiave pragmatica l'idea di ragione, che nella concezione illuminista fonda la dignità umana. Tuttavia l'itinerario che egli ha sviluppato non porta tanto e solo a riqualificare in chiave linguistica la ragione stessa, quanto a ripensare ragione e linguaggio come espressioni della dignità umana originaria, il cui valore non solo è incondizionato, ma è incarnato in ognuno come nell'insieme della comunità dell'umanità.

Se la ricerca logica e quella linguistica, già secondo le prime acquisizioni del cammino teoretico apeliano, devono trovare dimora teoretica nel quadro di un'antropologia della conoscenza, gli esiti della pragmatica trascendentale e la prospettiva dell'etica del discorso autorizzano una radicalizzazione che conduce sino all'antropologia della dignità, nel cui orizzonte convergono sia l'elaborazione epistemologica e di filosofia del linguaggio, sia l'elaborazione etica e di filosofia politica. Come alla pragmatica è immanente un nucleo etico che esige il rispetto di ogni interlocutore, così all'antropologia della conoscenza è immanente un nucleo etico che porta a intendere l'antropologia in quanto tale anzitutto come cognizione della dignità umana.

Per un verso questa interpretazione è giustificata direttamente da Apel, il quale non ha mai affermato che la fondazione trascendentale dell'etica del discorso sia una deduzione o una istituzione culturale che "inventa" l'idea della dignità umana. Per lui, semmai, la fondazione ultima (*Letztbegründung*) dell'etica è la giustificazione argomentativa che illustra la forza vincolante e l'ineludibilità concettuale del valore della dignità. Proprio l'impostazione del *sinnkritischer Realismus* rinvia la riflessione argomentativa a un dato di realtà vincolante, che in questo caso è dato nella dignità stessa come *fondamento* effettivo e incondizionato, che poi la *fondazione* teoretica serve a riconoscere e a giustificare nella sua pretesa di validità universale.

¹⁶ K. O. Apel, *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, cit., p. 331.

¹⁷ Ho tracciato un quadro di queste prefigurazioni nel volume *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di Karl-Otto Apel*, cit., pp. 81-92 e 103-117.

Si configura allora nel giusto orientamento il rapporto tra dignità e ragione: la seconda non fonda-istituisce la prima, piuttosto la “fonda” nel senso che ne giustifica e ne mostra il valore incondizionato. Non è un risultato da poco in un’epoca in cui il valore della dignità umana o di fatto è sistematicamente subordinato a istanze e poteri che lo oscurano, o resta comunque indebolito nell’*impasse* dovuta all’incapacità di trovare un’alternativa valida alla falsa alternativa tra essenzialismo astorico e relativismo radicale¹⁸.

Per altro verso, pensando con Apel oltre di lui, si può ridefinire il senso della comunità ideale della comunicazione mediante la categoria di *coralità*. È corale quella comunità nella quale c’è solidarietà tra tutti e nel contempo si sente la voce di ciascuno. Attingendo ad autori e autrici provenienti da tradizioni diverse¹⁹, si può cogliere l’emersione di un orizzonte corale per l’umanità, caratterizzato dalla consapevolezza secondo cui essa è una comunità di valore indissolubile nella quale ogni soggettività (singola, collettiva o istituzionale) deve imparare ad affrontare insieme alle altre i problemi della convivenza e della storia, senza più pensare di risolvere le cose isolandosi, oppure ricorrendo alla violenza nella lotta per la supremazia.

Nella storia precedente ogni identità è sempre stata particolare ed esclusiva, anche quando si poneva come universalista. Oggi la società moderna globalizzata ha portato all’estremo la dialettica tra l’universalismo del mercato, dei *media* e della tecnologia, da un lato, e il sovranismo di singole nazioni, regioni, partiti o gruppi etnici, dall’altro, rischiando di cadere così in un vortice autodistruttivo, materializzatosi con lo stravolgimento climatico del pianeta. Ma forse, più che essere destinati alla catastrofe, ci troviamo sul crinale dell’alternativa tra autodistruzione della specie e nascita di un’epoca corale.

4. La fondazione etica della società mondiale

Con la transizione dalla modernità alla coralità non avremmo certo una condizione ideale e pacificata, ma almeno potremmo affrontare i problemi con la diffusa consapevolezza di una umanità solidale, che non punta più al prevalere di identità particolari. In questa prospettiva di evoluzione epocale la filosofia della comunità della comunicazione proposta da Apel mostra tutta la sua pertinenza culturale e storica. A suo modo infatti essa ha anticipato questa possibile e auspicabile svolta, sostenendone le ragioni. Già nel 1973 egli scriveva:

¹⁸ L’essenzialismo astratto rimanda a una natura umana data in sé, il relativismo radicale fa della dignità un concetto inventato, arbitrario, che vive o muore a seconda delle epoche, delle culture e degli interessi dominanti. La terza via tra queste due impostazioni fallaci si schiude quando, riconoscendo il carattere incondizionato della dignità (pena l’autocontraddizione di chi vuole essere riconosciuto quale soggetto autorevole e degno di ascolto nel proporre tesi della totale relatività della dignità stessa), si procede a una fenomenologia dei tratti costitutivi e irrinunciabili dell’umano. Per un esempio del genere ricordo il volume di AA.VV., *Essere umanità. L’antropologia nelle filosofie del mondo*, a cura di G. Ferretti e R. Mancini, Macerata, Edizioni dell’Università di Macerata, 2009.

¹⁹ Ad esempio, Aldo Capitini parlava della coralità per evidenziare la compresenza e la comunione di tutte le creature; Aminata Traoré ha individuato le dinamiche della nascita delle culture corali, dove ciascuno si sente sia membro del proprio gruppo etnico che dell’umanità, malgrado la pressione omologante della globalizzazione. Da parte sua Arjun Appadurai intende la coralità concreta e operativa come quel cosmopolitismo dal basso grazie al quale i poveri delle megalopoli del mondo affrontano insieme i problemi collettivi: per il rimando a queste voci e per un approfondimento del tema rinvio al mio volume *Filosofia della salvezza. Percorsi di liberazione dal sistema di autodistruzione*, Macerata, Edizioni dell’Università di Macerata, 2019.

se riguardo all'effetto oggi possibile delle azioni umane si distingue tra un microambito (famiglia, matrimonio, vicinato), un mesoambito (il piano della politica nazionale) e un macroambito (il destino dell'umanità), si può mostrare facilmente che le norme morali attualmente efficaci presso tutti i popoli sono ancor sempre concentrate sull'ambito intimo (in particolare sulla regolazione delle relazioni sessuali); già nel mesoambito della politica nazionale esse si riducono, in misura ampia, all'impulso arcaico dell'egoismo e dell'identificazione di gruppo, mentre le decisioni valgono come problemi della "ragione di stato" moralmente neutrale; ma se si tocca il macroambito degli interessi vitali umani, la preoccupazione per essi sembra per il momento essere affidata ancora a relativamente pochi iniziati. A questa situazione nell'ambito morale tradizionale si contrappone però, da qualche tempo, una situazione di tutt'altro tipo nel campo degli effetti delle azioni umane e in particolare del loro rischio: in seguito all'espansione planetaria e all'integrazione internazionale della civiltà tecnico-scientifica, gli effetti delle azioni umane (...) devono oggi essere localizzati in gran parte nel macroambito degli interessi vitali comuni dell'umanità. (...) Per la prima volta nella storia del genere umano gli uomini sono praticamente posti di fronte al compito di assumere su scala planetaria una responsabilità solidale per gli effetti delle loro azioni²⁰.

È un passo di grande lucidità e consapevolezza etico-politica, con una intelligenza della condizione storica mondiale che moltissimi ancora oggi non hanno neppure lontanamente. A mio giudizio in queste parole è prefigurata la coralità come corresponsabilità, lì dove il tratto del rispondere insieme alla vita fa pensare appunto a una comunità senza divisioni, capace di rendere ascoltabile la voce di ognuno.

Non a caso, negli ultimi anni del suo lavoro, Apel ha sviluppato in misura crescente la riflessione sulla "parte B dell'etica"²¹, ossia sulle dinamiche proprie dell'ambito applicativo - dunque operativo, sociale, politico e interculturale - dell'etica del discorso. Nel considerare i suoi scritti a riguardo si può ricavare l'impressione di un approccio illuminista alquanto astratto e pur sempre tradizionale, che insiste sull'importanza del confronto argomentativo eticamente regolato in chiave universalista. Ma vorrei invitare a superare questa impressione per considerare meglio la portata della sua idea di fondazione etica della convivenza interumana.

Che il mondo non possa andare avanti senza l'emersione di un ordine democratico, dove ogni popolo possa avere riconoscimento coinvolgendosi nella corresponsabilità per il destino comune è evidente. La modernità, come epoca e forma di società globalizzata, si è contraddistinta sinora per il fatto di aver costruito un metasistema di sistemi di poteri tendenzialmente automatici, quali il mercato capitalistico a guida finanziaria, la macchina della tecnocrazia, l'apparato dei *media*, la rete delle burocrazie e lo scenario della geopolitica con la sua incessante conflittualità tra potenze aggressive in cerca di autoaffermazione a qualsiasi costo. È un ordine entropico, ossia in realtà è un disordine globale che disperde le migliori energie umane, devasta gli equilibri della natura e chiude il futuro a tutti. Al punto che già la catastrofe climatica innescata da tempo a causa degli effetti di questo metasistema mette a repentaglio le condizioni della sopravvivenza dell'umanità sul pianeta.

Il senso comune dice che il potere è indispensabile, giustificandolo mediante tre ragionamenti distinti. Si può ritenere che esso sia in sé buono e necessario, poiché senza di esso si cadrebbe nella totalità impotenza; altrimenti si può sostenere che sia neutro e che tutto dipenda da come lo si usa; infine si può ammettere che sia intrinsecamente negativo, riconoscendo però al tempo stesso che è

²⁰ K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, cit., vol. II, pp. 360-361.

²¹ K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, cit., p. 11.

indispensabile servirsene. L'equivoco sotteso a questo genere di ragionamenti, diffusi sia nelle scienze sociali sia nell'opinione pubblica, deriva dall'identificare il potere come sostantivo con il potere come possibilità. Si crede che il potere fondi la libertà di agire divenendo efficaci nella vita e nella storia. In verità il potere è schiavitù, imposizione. È un dispositivo autoreferenziale che usa i soggetti docili alla sua logica. Chi vuole esercitare il potere deve sottomettersi alle regole per conquistarlo e mantenerlo, chi lo subisce perde ogni libertà.

Il punto, allora, sta nel capire quali siano le forze dell'autentica efficacia, che sono alternative al potere: le facoltà o capacità propizie all'umanizzazione (per esempio coscienza, intelligenza, responsabilità, creatività, coraggio, solidarietà), il servizio, la cura del bene comune, il governo dei problemi e non delle persone. È evidente che si gioca qui la credibilità dell'etica, la quale non è semplicemente una teoria etica ma è il processo di apprendimento del modo adeguato a coabitare il mondo senza distruggerlo e senza distruggersi. L'etimologia del termine avverte infatti che si tratta dell'arte di abitare insieme.

Di conseguenza, per una "fondazione" etica della convivenza interumana su scala mondiale e in ogni dimensione del sistema delle nostre relazioni vitali è necessario sviluppare l'apprendimento che dà corso alle forze dell'efficacia democratica alternativa al potere e alla sua indole entropica. Servono comunità aperte, percorsi educativi, istituzioni orientate al rinnovamento della vita democratica. E serve un orizzonte motivazionale, normativo e finalistico che promuova questa trasformazione dove umanizzazione e democratizzazione convergono. In una luce del genere si comprende che la visione apeliana delinea questo un nucleo decisivo di tale orizzonte e serve a qualificare in senso etico-operativo la consapevolezza della corralità.

Quindi l'opera di Apel riguarda non solo una fondazione argomentativa, ma il processo di trasformazione del fondamento della convivenza interumana dal potere alla dignità e alla giustizia che ne cura l'attuazione. Particolarmente importante è l'insistenza dell'autore che l'etica del discorso è un'etica politica, che rispetta le molteplici tradizioni etiche e religiose dell'umanità e nel contempo le chiama all'esercizio solidale della cura per il destino comune. In questa proposta Apel ridefinisce giustamente il significato della politica. Superando la nozione scontata e tossica che vi ravvisa la tecnica di conquista e di esercizio del potere in un contesto di ostilità strutturale, secondo la differenziazione tra amico e nemico teorizzata da Carl Schmitt²², egli la ridefinisce invece come esercizio della corresponsabilità dell'umanità per il suo cammino nella storia. L'etica del discorso è un'etica *politica* nel senso specifico che ispira e promuove "l'organizzazione comunicativa della responsabilità collettiva per le conseguenze delle attività collettive (...) della società industriale moderna"²³.

Se si prende sul serio questo principio normativo ed euristico, ci si incammina verso la forma di consapevolezza adeguata a perseguire la liberazione della società mondiale dalla trappola dei sistemi entropici del potere globale, conferendo nuovo impulso ai processi della democratizzazione. Per le ragioni che qui ho cercato di mettere in luce, l'opera di Apel è oggi preziosa nell'itinerario di radicale trasformazione culturale e politica che a molti sembra utopistico e che, al contrario, è l'unico a poter riaprire quel futuro che o sarà comune e vissuto eticamente nella corresponsabilità dialogica, o non si darà affatto.

²² Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des "Politischen"*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932; tr. it. *Le categorie del "politico"*, Bologna, il Mulino, 1971, p. 108.

²³ K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, cit., p. 12.

Diskurs und menschliche Evolution

Alessandro Pinzani

Depto. de Filosofia, UFSC,
Florianópolis (Brasilien)
(alessandro@cfh.ufsc.br)

Abstract

In der ersten Hälfte der 80er Jahre hat Apel mehrmals versucht, seine Diskursethik im Rahmen einer breit angelegten Rekonstruktion der menschlichen Fähigkeit, moralisch zu denken und zu handeln, zu verorten. Dabei hat er sich der Ergebnisse von naturwissenschaftlich prozedierenden Disziplinen wie Ethologie und evolutionärer Psychologie bedient. Der Beitrag widmet sich der Würdigung von Apels Versuch, eine anthropologische Begründung der Notwendigkeit der Ethik anzubieten. Im ersten Teil wird Apels Rekonstruktion der evolutionären und geschichtlichen Entstehung der Ethik kurz vorgestellt. Im zweiten Teil wird diese Rekonstruktion zum Teil ergänzt und gegen alternative Erklärungen der evolutionären Ursprünge der Moral verteidigt.

Schlussworte: Apel; Diskursethik; Evolution; Gründe; praktische Vernunft.

Discourse and human evolution

In the first half of the 1980s Apel tried to situate his discourse ethics within a general reconstruction of the human capacity to think and to act morally. In doing so he recurred to the results of natural sciences such as ethology and evolutionary psychology. The paper aims at discussing Apel's attempt at an anthropological foundation of the necessity of ethics. The first part shortly presents Apel's reconstruction of the evolutionary and historical origins of ethics. In the second part this reconstruction is partly amended and defended against alternative explanations of the evolutionary origins of morals.

Keywords: Apel, Discourse Ethics, Evolution, Reasons, Practical Reason.

In diesem Beitrag werde ich über einen Aspekt von Apels Denken schreiben, der m. E. seine Relevanz zeigt, wenn es darauf ankommt, aus der Perspektive der Moralphilosophie die Gefahren zu betrachten, denen wir heute als Gattung begegnen. In der ersten Hälfte der 80er Jahre hat Apel mehrmals versucht, seine Diskursethik im Rahmen einer breit angelegten Rekonstruktion der menschlichen Fähigkeit, moralisch zu denken und zu handeln, zu verorten. Dabei hat er sich der Ergebnisse von naturwissenschaftlich prozedierenden Disziplinen wie Ethologie und evolutionärer Psychologie bedient und ist somit zu Schlüssen gekommen, die besonders relevant für die heutige Debatte über Umweltzerstörung zu sein scheinen. Apel bemüht sich also ausdrücklich „um eine anthropologische Begründung der Notwendigkeit der Ethik“ (Apel u. a. 1984, 54), und der Würdigung dieses Vorhabens ist dieser Beitrag gewidmet. Ich werde im ersten Teil Apels Rekonstruktion der evolutionären und geschichtlichen Entstehung der Ethik kurz vorstellen (1), um dann im zweiten Teil zu einer Ergänzung dieser Rekonstruktion (2.a) und zu ihrer Verteidigung gegen alternative Erklärungen der evolutionären Ursprünge der Moral (2.b) zu schreiten.

1. Die evolutionäre und geschichtliche Entstehung der Ethik

Schon in seinem Beitrag zum XII. Deutschen Kongress für Philosophie (Innsbruck 1981) bezeichnete Apel prophetisch die „Gefahr einer Zerstörung der menschlichen Öko- und Biosphäre“ als eine größere „Herausforderung der moralischen Vernunft“ als die damals von vielen höchst befürchtete „Gefahr eines nuklearen Vernichtungskriegs“. Diese Gefahren betreffen zum ersten Mal in der Weltgeschichte „die Menschheit als Ganzes“ und erfordern, dass die Menschen „gemeinsam die moralische Verantwortung“ übernehmen – was auf die „Notwendigkeit einer Makroethik“ hinweist (Apel 1990, 42). Mit anderen Worten können wir uns den Gefahren, die uns als Gattung bevorstehen, nur gemeinsam, sprich als Gattung, entgegensetzen. Nur durch gemeinsames Handeln können wir hoffen, ihnen zu entkommen (vgl. a. a. O. 79ff. und 247ff.). Apel meint, das Diskursprinzip diene als eine ideale Basis, um jene moralischen Prinzipien zu gründen, die für ein solches gemeinsames Handeln notwendig sind – und das ist nicht überraschend. Besonders interessant ist jedoch die Art und Weise, wie er versucht, dies zu begründen, nämlich durch Rekurs auf die Befunde naturwissenschaftlicher Disziplinen, die ihm ermöglichen, die Stellung einer Diskursethik im Rahmen der allgemeinen menschlichen Evolution zu situieren.

In einem anderen Text, der 1984 im Rahmen eines Funk-Kollegs zur Ethik verfasst wurde, spricht Apel von der „Situation des Menschen“ als eine „Herausforderung an die praktische Vernunft“, die durch verschiedene „geschichtliche Phasen“ ging (Apel u. a. 1984, 49ff. und 70ff.). Sein Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass sich der Mensch während seiner Evolution von der Verbundenheit automatischer Verhaltensregulationen, also von seinen natürlichen Instinkten und Reflexen, befreit hat. Dadurch erlangte er das, was wir menschliche Handlungsfreiheit nennen; aber dieser Gewinn war mit einem hohen Preis verbunden, nämlich mit dem Verlust der Kontrolle über die Folgen unseres Handelns. In Anlehnung an Jakob von Uexküll bezieht sich Apel auf die Unterscheidung von Wirkwelt und Merkwelt, d.h. auf die Diskrepanz zwischen dem, was der Mensch durch sein Handeln bewirken kann, und dem, was er durch seine Sinnesorgane und Instinktauslöser merken kann (a. a. O., 53). Die Kluft zwischen Wirk- und Merkwelt entsteht durch die technologisch ermöglichte Erweiterung der Reichweite menschlicher Handlungen, die dem Menschen die direkte Wahrnehmung der Folgen seines Handelns erschwert. „Das gilt – so Apel –

für seine möglichen instrumentellen Eingriffe in die natürliche Umwelt ebenso wie für seine Möglichkeiten des Tötens von Artgenossen durch Waffengebrauch“ (a. a. O.)¹. Durch die Technik ist unsere Fähigkeit, unsere Umwelt zu verändern, enorm gestiegen; unser Vermögen, diese Veränderungen als Folge unserer Tätigkeit zu begreifen, ist jedoch nicht dementsprechend gestiegen – wie man heute am Beispiel des Klimawechsels gut betrachten kann.

Diese Kluft zwischen dem, was *homo faber* erwirkt, und dem, was *homo sapiens* von solchen Auswirkungen wahrnimmt, erfordert einen Ausgleich bzw. eine „Kompensation“ – und zwar eine „Kompensation der negativen Effekte der technischen Intelligenz“ des *homo faber* „durch die praktische Vernunft“ des *homo sapiens*. Die technischen Handlungsregeln, die von der technischen Intelligenz formuliert werden, sollen durch ethische Regeln ergänzt werden, deren Formulierung Aufgabe der praktischen Vernunft ist (a. a. O., 54). Letztere übernimmt also die Rolle der natürlichen Instinkte, wenn es darum geht, menschliches Verhalten zu regulieren. Dies stünde nach Apel im Einklang mit den neuesten Befunden von empirischen Wissenschaften wie Ethologie, Genetik und evolutionärer Psychologie. Vor allem betont er, wie diese Disziplinen auf ein moralanaloges Verhalten bei höheren Tieren (nicht nur bei Primaten) hinweisen, die es nahelegen, dass die menschlichen ethischen Codes eine biologische Grundlage haben, auch wenn sie untereinander ziemlich unterschieden sind. Gleichzeitig will Apel vermeiden, dass die Ethik rein biologisch bzw. evolutionär gedacht wird. Vielmehr soll sie als Ergebnis der normensetzenden Tätigkeit der praktischen Vernunft verstanden werden.

Trotz dieses vielversprechenden Ansatzes scheint jedoch Apel dem evolutionären Charakter der praktischen Vernunft kaum Aufmerksamkeit zu schenken. Wie entsteht praktische Vernunft? Da sie einen Ausgleich für die evolutionär bedingte Instinktreduktion anbieten soll, ist doch davon auszugehen, dass sie sich im Laufe der menschlichen Evolution entwickelt hat. Für diesen Prozess benutzt Apel den allgemeinen Begriff der Menschenwerdung – was auf die eher traditionelle Auffassung hinweist, dass die praktische Vernunft das Charakteristikum des Menschen als Gattung, seine *differentiaspecifica*, ist: erst durch diese Fähigkeit wird *homo sapiens* zu Menschen überhaupt. Wie sich jedoch diese Vernunft aus einer rein technischen Vernunft ausdifferenziert, wird von Apel nicht mit Bezug auf evolutionäre Prozesse, sondern durch Hinweis auf drei geschichtliche Phasen erklärt, die nur zum Teil mit der evolutionären Entwicklung sozialer Ausgleichsmechanismen, meistens jedoch mit der Entstehung externer, durch Institutionen garantierter Handlungsregulationen, zusammenhängen. Was Letztere betrifft, greift Apel auf Arnold Gehlens philosophische Anthropologie zurück.

Nach Gehlen führt die Überforderung des menschlichen Entscheidungsvermögens zur Entstehung von Handlungsgewohnheiten, Sitten und Gebräuchen, die der Entlastung der subjektiven Vernunft von Individuen dienen (Gehlen 1940). Anders als Gehlen ist Apel der Meinung, dass Institutionen „einer ethischen Legitimation durch Vernunft bedürfen“ und „ihre moralische Autorität von der Vernunft herleiten“ (Apel u. a. 1984, 72). Institutionen sind an sich nicht imstande, die ihnen zukommende verhaltensregulierende Rolle vollständig aufzunehmen, da unterschiedliche Institutionen unterschiedliche Ansprüche an die Individuen ausrichten. Diese unterschiedlichen Ansprüche können zu tragischen Konflikten führen, die nur durch kritische, sprich praktisch-vernünftige Reflexion zu bewältigen sind (a. a. O., 78). Apel weist hier auf die

¹Diese Idee wurde auch von Günther Anders (1956) entwickelt, aber Apel erwähnt meines Wissens Anders an keiner Stelle in seinem Œuvre.

griechische Tragödie als literarisches Dokument dieser Konflikte hin, aber man könnte viele andere Zeugnisse aus unterschiedlichen Kulturkreisen (z. B. das *Mahabharata*) erwähnen.

Bei Gehlenerfüllen Institutionen bloß die Aufgabe, die für eine bestimmte Gesellschaft charakteristische Moral an die Gesellschaftsmitglieder zu vermitteln – und zwar so, dass diese von der Notwendigkeit entlastet werden, nach angemessenen Verhaltenskriterien selbst zu suchen. Dabei übersieht Gehlen in Apels Meinung, dass die Institutionen ihrerseits in einem moralischen Prinzip schon immer verankert sind, nämlich in einem Prinzip der Gegenseitigkeit, das bei allen Kulturen zu finden ist, auch wenn sein Anwendungsgebiet mal enger (z. B. Clan oder Stamm), mal weiter aufgefasst wird. Dieses Prinzip entspricht dem, was auch als Goldene Regel bezeichnet wird, und besagt, negativ ausgedrückt: „Was du nicht willst, das man dir tut, das fug auch keinem andern zu“ (a. a. O., 81f.). Daher schlägt Apel vor, Gehlens Theorie durch eine „Phasentheorie der Moralentwicklung“ zu ersetzen (a. a. O., 84), welche die stets reflexiver werdende Anwendung dieses Prinzips seitens der Menschen zeigt und stark an Kohlbergs Phasentheorie der individuellen Moralentwicklung angelehnt ist. In Kohlbergs Modell gibt es bekanntlich drei Hauptstufen: 1) vorkonventionelle, 2) konventionelle und 3) nachkonventionelle Stufe. Individuen bilden ihr Moralbewusstsein dadurch, dass sie durch einige oder alle Stufen gehen. Apel wendet dieses Modell an die Gattungsgeschichte und setzt somit eine Analogie zwischen moralischer Onto- und Phylogenese, zwischen der moralischen Entwicklung des Individuums und der Spezies.

In den „primitiven Anfangszuständen“ wurde Gegenseitigkeit direkt institutionalisiert. Apel erklärt nicht, wie dies geschah, aber man kann auf die Befunde der evolutionären Psychologie greifen. Demgemäß entsteht menschliche Kooperation auf der Basis eines nicht bloß instinktiven Altruismus: unkooperative, egoistische Individuen, die zwar die Vorteile der gegenseitigen Kooperation genießen, nicht jedoch die damit verbundene Belastung mittragen wollen, werden durch Exklusion aus der Gruppe bestraft. Damit erweist sich das Verhalten dieser *freeriders* als eine evolutionäre Sackgasse. Auch die primitivsten Formen menschlichen Zusammenlebens erfordern also Gegenseitigkeit und entwickeln Mechanismen zur Bestrafung der unkooperativen Individuen. Solche Mechanismen können als die Institutionen angesehen werden, von denen in der ersten Phase der Moralentwicklung der Gattung die Rede ist. In dieser Phase lässt sich das Gegenseitigkeitsprinzip „als universales Tausch- und Vergeltungsprinzip“ (als das von vielen evolutionären Psychologen beschriebene *tit-for-tat*-Modell) nicht „vom Prinzip des instrumentell-strategischen Handelns in Beziehung zu anderen Menschen und zur Natur“ trennen (a. a. O., 82). Diese Trennung geschieht nur auf den späteren Stufen durch die universalistische Moral „der philosophischen Gesellschafts- und Institutionenkritik“ (a. a. O.). Wie man sieht, findet die Trennung von technisch-instrumenteller und praktischer Vernunft erst in diesen späteren Phasen statt und ist somit nicht evolutionär, sondern historisch bedingt. Auf diese Unterscheidung werde ich zurückkommen.

In der zweiten Phase bleibt das Gegenseitigkeitsprinzip gültig, wird aber „durch die direkte Sollgeltung der Institutions- und Rollennormen ersetzt“ (a. a. O., 84). Diese Phase entspricht Kohlbergs konventioneller Stufe, auf der die aus dem instrumentell begründeten Gegenseitigkeitsprinzip entstehenden Pflichten zu Pflichten werden, die einem als sozialem Rollenträger (als Fürsten, Untertanen, Bürger usw.) zukommen. Individuen erfüllen ihre gegenseitigen Pflichten nicht länger aus einem interessengeleiteten Kalkül, sondern weil es die Konventionen so fordern.

In der dritten Phase, die bei Kohlberg der nachkonventionellen Stufe entspricht, wird das Gegenseitigkeitsprinzip „zum reflektierten Prinzip der normativen Legitimation und möglichen Kritik von Institutionen“ (a. a. O., 84). Hier geht es nicht bloß um Infragestellung oder Auflehnung gegen die Tradition (dies kann schon in der zweiten Phase geschehen), sondern um „eine rationale Erörterung der möglichen Rechtfertigung von sittlich-rechtlichen Normen und Gesellschaftsordnungen“ (a. a. O., 91). Diese *praktisch-vernünftige* Infragestellung, die durch Sokrates und die sogenannte griechische Aufklärung verkörpert wird, kann nach Apel nur die Form des Austausches von Argumenten annehmen und muss daher das Diskursprinzip wenigstens implizit voraussetzen. Bei der Rekonstruktion dieser dritten historischen Phase zeigt Apel, dass die modernen Vertragstheorien den eigentlichen ethischen Aspekt des Gegenseitigkeitsprinzips durch die Forderung entscheidend zum Ausdruck bringen, dass Verträge „nicht nur die Interessen der unmittelbar Beteiligten, sondern darüber hinaus auch die Interessen aller Betroffenen berücksichtigen sollten“ (a. a. O., 125). Damit öffnet sich eine Alternative zur instrumentell-strategischen Begründung des Gegenseitigkeitsprinzips und der Weg zu einer nachkonventionellen Prinzipienethik, die eben Kohlbergs letzter Stufe entspricht und die letztlich auf das Diskursprinzip gründet².

2. Ergänzung und Verteidigung von Apels Rekonstruktion der evolutionären und historischen Ursprünge der Moral

Apels evolutionstheoretischer Ansatz scheint mir vielversprechend, bleibt jedoch unterentwickelt bzw. wird allzu schnell zu einem rein geschichtlichen Ansatz, der die Ausdifferenzierung von technisch-instrumenteller Vernunft einerseits und von praktischer Vernunft andererseits durch Hinweis auf die Geschichte der Philosophie und nicht durch evolutionsspezifische Mechanismen erklärt. Im Folgenden werde ich (a) zunächst versuchen, letztere Erklärungsstrategie zu verfolgen, um dann (b) den diskurstheoretischen Ansatz gegen alternative evolutionstheoretische Sichtweisen zu verteidigen.

(a) Was den ersten Punkt betrifft, so kann ein Vergleich mit Ernst Tugendhats Versuch, „Moral in evolutionstheoretischer Sicht“ zu begreifen, hilfreich sein. Tugendhats Referenz ist nicht länger, wie noch bei Apel, Lorenz' Ethologie, sondern Wilsons Soziobiologie (die Apel unerwähnt lässt). Tugendhat wirft allerdings den Soziobiologen (Wilson 1975 und 1978, Alexander 1987) vor, dass sie Kultur wie ein Überbau sehen, die auf einer rein genetischen Basis gründet, die sich in den letzten 40.000 Jahren nicht mehr entwickelt habe. Gegen diese Auffassung verteidigt er die Idee, dass die Fähigkeit zur Kultur (und daher zur Moral) „ihrerseits nur genetisch entstanden“ sein kann (Tugendhat 2001, 205). Dafür müsste aber „ein Faktor im Phänomen Kultur hervorgehoben werden, der erstens einen evolutionären Vorteil darstellt und zweitens als Basis für eine eigene nicht mehr genetische Evolution einsichtig ist“ (a. a. O. 206f.). Dieser Faktor wird „häufig“ mit der „Fähigkeit zum instrumentellen Denken“ identifiziert (a. a. O. 207). Tugendhat sieht diese Fähigkeit aber in der grundlegenden Befähigung begründet, sprachlich zu kommunizieren, die ihrerseits zur

² Bekannterweise hat Habermas vorgeschlagen, Kohlbergs Modell durch eine 7. Unterstufe zu ergänzen, auf der ethische Normen nicht monologisch, d.h. durch interne Reflexion, sondern dialogisch, d.h. durch einen Konsens erzielenden Diskurs begründet werden (vgl. Habermas 1976, 84f.).

Entwicklung des Vermögens zu überlegen führt. Überlegung heißt hier, nach Gründen des eigenen und des fremden Handelns zu fragen, und dies ist nur vermittels einer propositionalen Sprache möglich (dies unterscheidet nach Tugendhat die menschliche Sprache von den Kommunikationssystemen, die andere Tiere wie Bienen oder Vögel benutzen). So Tugendhat: „Das Sprechen in Sätzen ist nicht selbst das, was wir mit Rationalität meinen, aber es ist die Bedingung dafür, dass wir nach Gründen (*rationes, reasons*) fragen können“ (a. a. O. 209). Tugendhat nimmt hier eine zentrale Unterscheidung vor: die Tatsache, dass man Gründe für die Annahme und Befolgung einer moralischen Norm angibt, bedeutet nicht, dass diese Norm begründet ist. Da Normen Imperative sind und Imperative keinen Wahrheitsanspruch erheben, macht die Rede von Begründbarkeit im Fall von Normen keinen Sinn (a. a. O. 213). Dass eine Norm als begründet gilt, heißt für Tugendhat nichts anderes, als dass es innerhalb einer bestimmten moralischen Gemeinschaft gute Gründe für ihre Befolgung gibt (die offensichtlich intersubjektiv gelten und nicht mit rein subjektiven Motiven zu verwechseln sind). Diese Gründe sind nicht vernünftig in dem Sinne, den Kant oder die Diskursethik dem Wort gibt, sondern nur in dem Sinne, dass sie in einer propositionalen Sprache formuliert werden. Es ist die evolutionär entwickelte Fähigkeit, sich propositional auszudrücken, welche die biologische Basis für das, was wir Vernunft nennen, darstellt.

Man muss Tugendhats imperativische Auffassung der Moral nicht teilen, um einen entscheidenden Vorteil seiner Rekonstruktion zu schätzen: Der Umstand, dass man, falls von anderen gefordert, Handlungsgründe angeben muss, könnte in dem Sinne verstanden werden, dass die Vernunft vom Anfang an *praktische Vernunft* ist, auch wenn diese nicht unbedingt als eine *normenbegründende Vernunft* anzusehen ist. Die Angabe von Gründen setzt „bloß“ die Fähigkeit, sich propositional zu äußern, voraus; aber die Abwägung dieser Gründe und das Urteilen über ihre Annehmbarkeit setzen praktische Vernunft voraus. Diese ist ihrerseits mit unserem allgemeinen Kognitionsvermögen verbunden. Kognitive Psychologen wie Merlin Donald weisen auf die Tatsache hin, dass sich Menschen durch die Fähigkeit kennzeichnen, komplexe, intersubjektiv geteilte Vorstellungen der Wirklichkeit zu bauen. Diese Vorstellungen werden über Generationen weitergegeben und bilden das, was wir Kultur nennen. Wir erkennen die Welt nicht nur durch unser individuelles Gehirn, sondern auch durch diese geteilte kulturelle Umwelt. Ähnliches geschieht mit unserem Handeln: wir entscheiden uns für bestimmte Handlungsverläufe anhand geteilter tradierter Muster, die uns Handlungsgründe anbieten (Donald 2001). Handeln heißt also von vornherein, Handlungsgründe zu haben und nicht bloß individuellen Motiven zu folgen. Wir handeln immer innerhalb eines sozialen Kontextes von kulturell tradierten Normen und Praktiken, für die man jederzeit Gründe angeben kann, die in jenem Kontext für gültig gehalten werden. Insofern ist Rainer Forst zuzustimmen, wenn er meint, dass „die Normativität der Moral naturalistisch zu erklären“ sei, und zwar mit Hinweis auf die Tatsache, dass wir von Natur aus „soziale Vernunftwesen“ sind, die sich gegenseitig für ihre Handlungen rechtfertigen (Forst 2008, 137). Rechtfertigungsstrategien sind nicht notwendigerweise als Ergebnis einer kritischen philosophischen Aufklärung anzusehen, die erst auf einer nachkonventionellen Stufe oder in einer späteren Phase der menschlichen Geschichte ansetzt, wie Apel meint. Vielmehr gehen sie mit der Entwicklung der menschlichen sprachlichen Fähigkeiten und dem damit verbundenen Vermögen zusammen, stets komplexere Erklärungsmuster für innerliche und äußerliche Umstände zu entwickeln. Das Vermögen, sich Fragen über die umliegende Naturwelt zu stellen und – wie falsch auch immer – zu beantworten, stattete *homo sapiens* mit dem Vermögen aus, Handlungen zu erklären und zu rechtfertigen. Theoretische und

praktische Vernunft sind insofern gleichursprünglich. Die Frage nach den Ursachen von natürlichen Phänomenen wird zur Frage nach ihrer Rechtfertigung, wie alle uns bekannte menschliche Kulturen zeigen. Sie alle gehen davon aus, dass diese Phänomene von bestimmten Haltungen und Handlungen der Menschen selbst hervorgerufen werden, oder dass hinter ihnen eine Gottheit steckt, deren Verhalten mit Hinweis auf meistens schwer zu begreifende Absichten zu erklären ist und auf jeden Fall mit der Haltung der Gottheit den Menschen gegenüber zu tun hat. Dass solche Erklärungsmuster zu normativen moralischen Codes wurden, kann seinerseits evolutionär verstanden werden, wie der folgende rasche Ausblick auf viele gegenwärtige Theorien über die Entstehung der Moral zeigen kann.

(b) Versuche, Moral auf die Befunde der evolutionären Psychologie, der Biowissenschaften oder der Primatologie zu begründen, sind problematisch. Das gilt in erster Linie für jene Theorien, die eine direkte Verbindung zwischen Evolution und Ethik herstellen und moralische Normen aus angeblichen evolutionär bedingten Merkmalen deduzieren wollen (vgl. etwa Haidt 2012 und Greene 2013). Diese Theorien stehen vor einer unmöglichen Aufgabe, da sie erklären müssen, wieso es unzählige und voneinander sehr unterschiedliche moralische Systeme gibt, und wieso es im Laufe der menschlichen Geschichte immer wieder schwere und massive Verletzungen der Normen gegeben hat, die angeblich evolutionär verankert sind. Es gibt dann Theorien, die lediglich eine indirekte Begründung der Ethik auf evolutionärer Basis anstreben: Sie sehen evolutionär bedingte Verhaltens- und Handlungstendenzen weniger als normative Basis der Moralität, sondern eher als mögliche Erklärung dafür an, dass bestimmte Normen eine breitere Akzeptanz finden als andere (vgl. etwa Singer 1981 und Wright 1994). Solange sie auf der deskriptiven Ebene bleiben, können diese Theorien Gemeinsamkeiten unter verschiedenen moralischen Codes erklären, wenn auch dies keine moralisch verbindlichen Auswirkungen hat (sonst würden sie sich von den Theorien, die eine direkte Ethikbegründung auf evolutionärer Basis anstreben, kaum unterscheiden). Sobald sie jedoch diese Gemeinsamkeiten nicht rein deskriptiv als Erklärungsmittel, sondern als normatives Argument zugunsten der Gültigkeit von Normen deuten, verwickeln sie sich in einen naturalistischen Fehlschluss.

Wie Tugendhat (2001, 204) richtig bemerkt, neigen außerdem solche evolutionären Erklärungen der Entstehung von Moral dazu, ausschließlich Aspekte wie Altruismus und Solidarität zu betonen, die bei vielen Spezies zu beobachten sind (Waal 2006, Tomasello 2009). Tugendhat erklärt dies mit Hinweis auf das anglosächsische Sprachgebiet der meisten Forscher: traditionell habe sich die englische Moralphilosophie mit solchen Phänomenen beschäftigt und sie als Basis unserer moralischen Vorstellungen angesehen, wie etwa im Fall von Smiths und Humes Moraltheorien, die *sympathy* für das zentrale moralische Gefühl halten. Es ist auf jeden Fall nicht zu leugnen, dass für die meisten Evolutionsforscher die Entwicklung allgemeiner Haltungen von Altruismus, Solidarität und Kooperation als die evolutionäre Bedingung gilt, ohne die nicht nur keine Moral, sondern allgemeiner keine Gesellschaft möglich ist.

Diese solidarischen Haltungen werden jedoch nicht als Ergebnis eines rationalen Kalküls, sondern als spontane, quasi instinktive Antworten auf die Herausforderungen interpretiert, die von der äußeren Umwelt den Individuen (seien sie Menschen oder andere Tiere) gestellt werden. In dieser Hinsicht gründen sie nicht auf einer technisch-instrumentellen oder auf einer strategischen Vernunft. Diese kommt nur bei der Suche einer gemeinsamen Lösung für die erwähnten Herausforderungen ins Spiel und kann auch bei anderen Tieren beobachtet werden – etwa, wenn sie bei der Suche nach Futter auf komplexe Weise kooperieren, Jagdstrategien anwenden, Artgenossen

manipulieren, um ihre Zwecke zu erreichen usw. Das Leben vieler Spezies ist nicht bloß einer Kontrolle durch Instinkte überlassen, wie Gehlen und Apel noch glaubten. Insofern ist der Mensch nicht das einzige Tier, das Kompensationsmechanismen braucht und diese in institutionsähnlichen Formen des Zusammenlebens findet. Diese werden aber bei keinem anderen Tier durch Hinweis auf Gründe legitimiert. Darin besteht weiterhin eine *differentiaspecifica* der Gattung *homo sapienssapiens* im Vergleich zu anderen Gattungen. Da die Angabe von Gründen mit der Fähigkeit verbunden ist, sich propositional auszudrücken, und da diese Fähigkeit evolutionär bedingt ist, kann man behaupten, dass das Vermögen, Gründe anzugeben, seinerseits evolutionäre Ursprünge hat.

Man kann bezüglich der Frage, ob die Angabe von Gründen einer Normenbegründung gleichkommt, geteilter Meinungen sein. Wie wir sahen, meint Tugendhat, dass dies nicht der Fall ist. Forst sieht es anders und meint, ein Rechtfertigungsprozess sei nur dann erfolgreich, wenn die zu rechtfertigende Handlung oder Handlungsstrategie so begründet werden kann, dass ihr die Betroffenen ihre reflektierte Zustimmung geben. Apels Diskursethik geht einen Schritt weiter, wenn sie verlangt, dass Handlungsnormen den Konsens nicht bloß der direkten, sondern aller möglichen Betroffenen finden soll. In allen diesen Fällen wird jedoch die Angabe von Gründen auf eine Fähigkeit zurückgeführt, die evolutionär erworben ist: sei es die Fähigkeit, sich propositional zu äußern, sei es die Fähigkeit, abstrakte Argumentationen zu bilden und zu verfolgen, die aus unserer propositionalen Sprachfähigkeit entsteht. In dieser Hinsicht besitzt Moral zweifellos eine evolutionäre Basis, auch wenn es nicht möglich ist, moralische Normen unmittelbar aus der Geschichte der menschlichen Evolution zu deduzieren, wie es die oben erwähnten Theorien versuchen.

Es mag sein, dass unser Verhalten, wenn es darauf ankommt, nach Nahrung zu suchen, Mitmenschen zu helfen oder einen Partner auszusuchen, durch Mechanismen beeinflusst wird, die sich evolutionär entwickelt haben – so wie Evolutionspsychologen meinen (vgl. etwa Buller 2005). Aber Evolution allein kann die komplexen Systeme von Normen und sozialen Praktiken, die z. B. in unterschiedenen Kulturen mit Ehe oder mit Essen verbunden sind, nicht erklären. Jede Kultur kann hingegen eine Reihe von Rechtfertigungen für ihre Normen und Praktiken (einschließlich für die idiosynkratischsten unter ihnen) jederzeit anbieten. Diese Prozesse der Rechtfertigung setzen voraus, dass die Adressaten imstande sind, die vorgetragenen Gründe zu verstehen und eventuell anzunehmen. Auch wenn das nicht der Fall ist, das heißt, auch wenn die Adressaten die Gründe nicht begreifen oder nicht als gültig anerkennen, geht man von dieser Annahme aus, ohne die jeglicher Versuch der Rechtfertigung sinnlos wäre. Der Misserfolg eines solchen Versuchs besagt m. a. W. nichts über die Möglichkeit von Rechtfertigungen überhaupt. Der Sprecher scheitert nicht, weil die Angabe von Gründen schlechthin unmöglich ist, sondern nur, weil die Gründe, die er anbietet, von seinen Adressaten nicht verstanden oder nicht angenommen werden.

Es kann nun bezweifelt werden, ob diese Rechtfertigungsprozesse tatsächlich rationale Prozesse darstellen, und ob sie ein Prinzip wie das Diskursprinzip oder das von Apel erwähnte Prinzip der Gegenseitigkeit voraussetzen. Die angegebenen Gründe können alles andere als rational sein – nicht in dem Sinne, dass sie unvernünftig sind (die Feststellung ihres unvernünftigen Charakters ist schließlich ein mögliches Ergebnis moralischer Diskurse), sondern weil sie auf Affekte oder Gefühle hinweisen. Evolutionäre Psychologen wie Greene (2013) oder Haidt (2012) sind der Meinung, dass Moral ein im Laufe der Evolution entwickeltes, in unserem Gehirn festverdrahtetes, unflexibles Programm ist. Aber es gibt unterschiedliche Programme, so dass moralische Konflikte unvermeidlich und durch die Vernunft unlösbar sind. Wir bilden danach „moralische Stämme“

(Greene 2013), unter denen Konsens über Werte und Normen eher die Ausnahme ist. Andere Autoren sind weniger radikal in ihrer Annahme eines nicht rationalen Ursprungs der Moral, wie etwa Jesse Prinz. Unsere moralischen Urteile beruhen nach Prinz(2007) auf nicht weiter begründbaren Werten, die wir nicht rational, sondern rein emotional annehmen. Zwar verzichtet Prinz auf ein evolutionäres Erklärungsmuster und lässt somit die Möglichkeit zu, dass Individuen einen emotionalen Wandlungsprozess durchgehen, in dessen Folge sie andere Werte annehmen und somit ihre moralische Haltung ändern. Der Rechtfertigungsprozess steht aber auch in diesem Fall vor dem unlösbaren Problem, Konsens unter Individuen zu erzielen, die irreduzible, emotional verankerte Werte vertreten.

Unsere alltägliche Erfahrung bei moralischen Konflikten zeigt uns jedoch, dass solche Erklärungen keine besonderen Auswirkungen auf unsere Haltung haben. Wir führen weiterhin moralische Diskurse, bei denen Gründe angegeben und erwägt werden, die uns und die anderen von der Richtigkeit umstrittener Normen und Praktiken überzeugen sollen. Auch wenn diese Gründe für individuelle Urteile über Werte letztlich nicht entscheidend sind, wie Prinz vertritt, würde sich nichts an der Tatsache ändern, dass die Menschen der Meinung sind, dass Handlungen und Handlungsnormen begründet werden *sollen*, und dass dies durch Angabe von Gründen geschehen soll, die analysiert und beurteilt werden können. Der Prozess des Austausches von möglichen Gründen bleibt somit ein rationales Unterfangen, auch wenn die vorgeschlagenen Gründe selbst auf Werten basieren, die rein emotionaler Natur sind.

Schon auf der Ebene der Angabe von Gründen bzw. der Rechtfertigung findet insofern das Gegenseitigkeitsprinzip Anwendung, dass man von den anderen erwartet, dass sie dieselbe Bereitschaft zur Rechtfertigung ihrer Handlungen aufweisen, die sie von uns fordern. Auch wenn sie sich weigern, tatsächlich Gründe anzugeben, sind wir der Meinung, dass sie uns die Angabe solcher Gründe schulden. Dies entspricht noch keineswegs dem Diskursprinzip, stellt jedoch einen entscheidenden Schritt in seine Richtung. In dieser Hinsicht ist Apel zuzustimmen, wenn er meint, die Infragestellung von tradierten Institutionen, Normen und Praktiken im Namen universalistischer Prinzipien finde nur an einem relativ späten Zeitpunkt der Geschichte der menschlichen Gattung statt. Die Geschichte der Spezies *homo sapiens* wird somit zur Geschichte der menschlichen Vernunft und zur Geschichte der moralischen Entwicklung der Gattung, so wie es schon Kant jeweils in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* behauptet hatte. Der Mensch mag kein *animal rationale* sein, da der Begriff von Rationalität umstritten ist, aber er ist sicher ein *animal morale* oder, besser gesagt, *morabile* (Höffe 2008). Inwieweit er seine Fähigkeit, ein moralisches Tier zu werden, tatsächlich entwickelt hat, wird sich in der unmittelbaren Zukunft zeigen. Die zunehmende Naturzerstörung stellt nicht nur eine technische, sondern auch eine moralische Herausforderung. Es geht darum, nicht die Erde als Planet, sondern die Welt als menschliche Lebensumwelt zu retten. Der Planet wird unsere Gattung wohl überleben, aber die Gattung wird die Zerstörung ihrer natürlichen Lebensbedingungen nicht überleben können. Apel meinte in den 80er Jahren, wir seien nicht imstande diese Gefahr wahrzunehmen, weil wir die Auswirkungen unserer Handlungen auf die Natur nicht merken können. Heute ist dies nicht mehr der Fall, da sich ein Bewusstsein von unserer Rolle bei Klimawandel und bei Naturzerstörung langsam breit gemacht hat. Wir haben weniger mit einem Kenntnis- bzw. Wahrnehmungsproblem, sondern vielmehr mit einem moralischen Problem zu tun. Wir verfügen heute über technische Mittel, um die Umwelt radikal zu verändern, aber auch um diese Veränderung zu begreifen. Diese Kenntnis hilft jedoch wenig, wenn allzu viele Menschen

nicht bereit sind, gemeinsam die Verantwortung zu übernehmen, um eine Lösung zu finden oder wenigstens um die nicht mehr zu vermeinenden negativen Effekte der Umweltzerstörung zu mildern. Dazu braucht man Gründe, die nur innerhalb eines globalen Diskurses eruiert und erwägt werden können. Die Diskursethik kann und soll ihren Beitrag dazu leisten, wie Apel zu Recht schon in den 80er Jahren bemerkte.

Bibliographische Hinweise

- Alexander, R., 1987, *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, New York;
- Anders, G., 1956, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Beck, München;
- Apel, K.-O., 1990, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.;
- Apel, K.-O.; Böhler, D.; Kadelbach, G. (hrsg.), 1984, *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Fischer, Frankfurt a. M.;
- Buller, David, 2005, *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, The MIT Press, Cambridge (MA);
- Donald, M., 2001, *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*, W. W. Norton, New York;
- Forst, R., 2008, „Die Perspektive der Moral. Grenzen und Möglichkeiten des Kantischen Konstruktivismus in der Ethik“. In: P. Janich (Hg.). *Naturalismus und Menschenbild*, Meiner, Hamburg, S. 126-137;
- Gehlen, A., 1940, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünhaupt, Berlin;
- Greene, J., 2013, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, Atlantic Books, London;
- Habermas, J., 1976, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.;
- Haidt, J., 2012, *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Allen Lane, New York;
- Höffe, O., 2008, „Animal Morabile“, in: D. Ganten, V. Gerhardt, J. Ch. Heiligen, J. Nida-Rümelin (hrsg.), *Was ist der Mensch?*, de Gruyter, Berlin, S. 114-115;
- Prinz, J. J., 2007, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford;
- Singer, P., 1981, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, Princeton;
- Tomasello, M., 2009, *Why We Cooperate*, The MIT Press, Cambridge (MA);
- Tugendhat, E., 2001, „Moral in evolutionstheoretischer Sicht“, in: Ders. *Aufsätze. 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 199-224;
- Waal, F. de, 2006, *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, Princeton University Press, Princeton;
- Wilson, E. O., 1975, *Sociobiology. The New Synthesis*, Belknap Press, Cambridge (MA);
- Wilson, E. O., 1978, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge (MA);
- Wright, R., 1994, *The Moral Animal. Why We Are the Way We Are*, Pantheon Books, New York.

Dialogische Vernunft und die Grundlagen interkultureller Ethik. Thesen zu einer Revision der Diskursethik¹

Hans Schelkshorn

University of Vienna
(johann.schelkshorn@univie.ac.at)

Abstract

Die Diskursethik versteht sich als eine Makroethik für die globale Moderne. Die diskursethische Prinzipienmoral ist jedoch in der interkulturellen Philosophie weithin auf Kritik gestoßen. In diesem Artikel werden daher Korrekturen und Revisionen an der von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas grundgelegten Diskursethik vorgenommen. In einem ersten Schritt wird er „intellektualistische Fehlschluss“, d.h. die Reduktion der Moral auf die Diskursnormen zurückzugenommen, die zu eurozentrischen Blockaden führt. Auf diese Weise entsteht ein Freiraum für kulturell differente Moralbegriffe, die mit der Diskursrationalität zwar verbunden, aber nicht von ihr aufgesogen werden. In einem zweiten Schritt wird der Versuch unternommen, die Grundintuition von Moral in einer zweipoligen Theorie zu explizieren, die einerseits die Selbsterhaltung menschlichen Lebens und zweitens eine bestimmte Sicht vom Wohl des Menschen enthält.

Schlüsselwörter: Diskursethik, interkulturelle Philosophie, Ethikbegründung.

Dialogical reason and the foundations of intercultural ethics. Some Theses on a Revision of Discourse Ethics

The discourse ethics regards itself as a macro ethics for global modernity. The universal principles of discourse ethics, however, have met with widespread criticism of intercultural philosophies. Against this background, I propose some corrections of the discourse ethics originally founded by Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas. In a first step I offer a critique of the „intellectualistic fallacy“ of discourse ethics that means the reduction of morality to norms of discourse which inevitably produces Eurocentric blockades. Thus, discourse ethics can integrate a wide spectrum of different cultural moral concepts that are connected with discursive discourse rationality, without being absorbed by it. In a second step, I offer a bipolar explication of the basic intuition of morality that contains the self-preservation of human life and a certain view of the human well-being.

Key words: discourse ethics, intercultural philosophy, foundation of ethics.

¹ Dieser Beitrag ist die korrigierte Version meines Artikels, der in Niels Gottschalk-Mazouz (Hrsg.): *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 237-258 veröffentlicht worden ist. Die folgenden Überlegungen verdanken sich in einem hohen Ausmaß den Gesprächen mit Karl-Otto Apel und Enrique Dussel im Rahmen des Dialogprogramms zwischen der europäischen Diskursethik und der lateinamerikanischen Befreiungsethik, das von 1989 bis 2007 abwechselnd in Europa und Lateinamerika stattfand. Der Dialog zwischen Diskurs- und Befreiungsethik ist von historischer Bedeutung. Denn niemals zuvor haben sich europäische und lateinamerikanische Philosophien auf einen mehrjährigen Dialog auf Augenhöhe eingelassen. Karl-Otto Apel ist daher über seine Bedeutung innerhalb der europäischen Philosophie hinaus zugleich ein Pionier des philosophischen Nord-Süd-Dialogs.

Der Dialog ist, wie Rechtspraktiken archaischer Stammesgesellschaften bezeugen, eine der ältesten „Institutionen“ menschlichen Zusammenlebens. Doch erst die „Achsenzeit“, in der nicht bloß die situationsgerechte Anwendung, sondern auch die Autorität überlieferter Moral selbst fraglich wird, setzt das Potential dialogischer Vernunft vollends frei. Nicht nur im antiken Athen gerät Politik in den Sog öffentlicher Debatten; auch in Zheng, einem Lehensstaat im alten China, „politisieren die Bürger allabendlich die Vorzüge und Fehler der Regierenden“; „das Reden zu verbieten käme“, wie Zichan, ein aufgeklärter Minister weiß, „dem Stauen eines Flusses mit der Gefahr des Dammbrochs gleich. Konfuzius lobt ihn hierfür als ‚menschlich‘ *ren*“.²

Die Umbrüche der Achsenzeit lassen in verschiedenen Kulturen einen bis dahin unbekanntem Pluralismus von Weisheitslehren entstehen. In dieser geschichtlichen Situation, die in China treffend als die „Zeit der 100 Schulen“ charakterisiert wird, kommt es daher zu ersten Reflexionen auf die spezifischen Strukturen dialogischer Vernunft. Im antiken Griechenland grenzt Sokrates den argumentativen Dialog sowohl gegenüber der Autorität mythischer Überlieferungen als auch gegenüber der agonalen Rhetorik der Sophisten ab; der buddhistische Mönch Nagasena stellt im Gespräch mit König Menandros die gewaltlose „Sprache der Gelehrten“ der „Sprache des Königs“³ gegenüber. In Fragen einer moralischen Orientierung nimmt unter den antiken Philosophen und Religionsstiftern Sokrates eine extreme Position ein. Da die Autorität religiöser Traditionen zerbrochen ist, die Götter, wie Sokrates ironisch bemerkt, uneins sind⁴, ist der Mensch auf seine endliche Vernunft zurückgeworfen; die Verbindlichkeit moralischer Orientierungen ergibt sich aus der je vorläufigen Plausibilität dialogischer Wahrheitssuche. Sokrates folgt daher in seinem Leben jeweils jenem „logos“, der sich „bei der Untersuchung als der beste zeigt.“⁵

Die sokratische Ethik stellte nicht nur für die athenische Demokratie, sondern für die gesamte Welt der hellenistischen Antike eine enorme Provokation dar. Bereits Plato sah sich gezwungen, die zerbrechliche Institution des sokratischen Dialogs in eine kosmologisch fundierte Staatstheorie zu integrieren; die bedrohliche Vorläufigkeit moralischer Einsicht sollte durch ein metaphysisches Prinzipienwissen, das nur einer Elite von Philosophenherrschern zugänglich ist, überwunden werden. Die realpolitische Entwicklung kompensierte den Verlust autoritativer Orientierung durch

² Roetz 1992, S. 68 f.

³ Im Gespräch zwischen Nagasena und Menandros, das ca. 150 v. Chr. stattfand, heißt es unter anderem: „Der König sprach: ‚Ehrwürdiger Nagasena, wirst du noch weiter mit mir diskutieren?‘ ‚Wenn, du großer König, in der Sprache eines Gelehrten diskutieren wirst, dann werde ich mit dir diskutieren. Wenn du aber in der Sprache des Königs diskutieren wirst, dann werde ich nicht mit dir diskutieren.‘ ‚Wie, ehrwürdiger Nagasena, diskutieren denn die Weisen?‘ ‚Bei einer Diskussion unter Weisen, großer König, findet ein Aufwinden und ein Abwinden statt, ein Überzeugen und ein Zugestehen; eine Unterscheidung und eine Gegenunterscheidung wird gemacht. Und doch geraten die Weisen nicht darüber in Zorn ...‘ ‚Wie aber, Ehrwürdiger, diskutieren die Könige?‘ ‚Wenn Könige während einer Diskussion eine Behauptung aufstellen und irgendeiner diese Behauptung widerlegt, dann geben sie den Befehl, diesen Menschen mit Strafe zu belegen.‘“ Mehlig (1987, Bd. 2, S. 347 f.). Mall vergleicht diese Stelle mit Menon 75c-d, wo Sokrates Redlichkeit, Offenheit und Selbstbeherrschung als Voraussetzungen eines argumentativen Dialogs nennt, vgl. Mall 1996, S. 9 f.

⁴ Sokrates steht vor der Herausforderung, dass nicht nur unter den Menschen, sondern auch unter den Göttern über Fragen der Gerechtigkeit Dissens herrscht: „So daß nicht zu verwundern ist, o Eutyphron, wenn das, was du jetzt tust, indem du deinen Vater zur Strafe ziehst, dem Zeus etwa ganz wohlgefällig ist, dem Kronos aber und dem Uranos verhaßt, oder dem Hephaistos zwar lieb, der Here aber verhaßt, und ebenso auch mit andern Göttern, wenn etwa noch sonst einer mit einem andern hierüber uneins ist.“ Platon: Euthyphron 8b.

⁵ Platon: Kriton 46b.

eine Resakralisierung politischer Herrschaft; das römische und christliche Kaisertum setzten die altorientalische Institution sakraler Herrschaft unter veränderten Bedingungen fort. Die Praxis dialogischer Wahrheitssuche überlebte daher über mehr als 1000 Jahre hindurch nur mehr in den halböffentlichen Schulen hellenistischer Weisheitslehren und in den mittelalterlichen Universitäten. Erst als im Spätmittelalter das Christentum – wie zuvor die antiken Mythen – in eine tiefe Legitimitätskrise stürzt, verlagert sich die Last normativer Orientierung erneut auf die menschliche Vernunft. Allerdings greift die neuzeitliche Aufklärung nur zögernd auf das sokratische Erbe dialogischer Ethik zurück; während Descartes' Zweifel an der Existenz des Anderen neuzeitlichem Denken das schwierige Erbe einer monologischen Selbstausslegung menschlicher Vernunft hinterlässt, dringt bei Machiavelli und Hobbes die instrumentelle Vernunft in den inneren Bereich der Moralphilosophie vor. Beide Weichenstellungen sind in der neuzeitlichen Philosophie traditionsbildend geworden. Erst über Adam Smith und Immanuel Kant gewinnt die Einsicht in die dialogische Verfasstheit von Vernunft auch in der praktischen Philosophie wieder an Gewicht; der „linguistic turn“ der nachidealistischen Philosophie leitet schließlich eine definitive Korrektur der solipsistischen Tendenzen neuzeitlichen Denkens ein. Die sprachphilosophische Wende innerhalb der europäischen Philosophie bildet daher den theoretischen Kontext, in dem K.-O. Apel und J. Habermas Anfang der 1970er Jahre die Moralphilosophie in Anknüpfung an das sokratische Denken⁶ noch einmal in aller Radikalität in den Evidenzen dialogischer Vernunft verankern.

Eine Aktualisierung sokratischer Ethik muss sich allerdings gegenüber den spezifischen Herausforderungen der Neuzeit bewähren. Daher verteidigt die Diskursethik die dialogische Verfasstheit von Vernunft einerseits gegenüber dem Monologismus des kartesianischen Denkens, andererseits gegenüber dem modernen Szientismus, der nach der Religion auch die Moral dem Bereich irrationaler Subjektivität überlässt. Nicht zuletzt reagiert die Diskursethik auf den typisch neuzeitlichen Pluralismus der Lebensformen. Denn die neuzeitliche Aufklärung hat einen nicht endenwollenden Prozess je neuer Tabubrüche in Gang gesetzt, der in immer tiefere Schichten moralischer Intuitionen vordringt. Der Rationalisierungsprozess der Moderne mündet daher – nach der berühmten Diagnose von Max Weber – nicht in ein „Zeitalter der Vernunft“, sondern in einen „Polytheismus der Werte“: „Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in einem anderen Sinne ... Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiss keine ‚Wissenschaft‘.“⁷

Die Auflösung des Zusammenhangs zwischen Vernunft und Moral ist in der Zeit nach Max Weber sowohl von Kritikern als auch von Verteidigern der Aufklärung hingenommen worden. So hielt der frühe Horkheimer, der in den 1930er Jahren die Instrumentalisierung „moralfreier“ Vernunft für die Selbsterhaltung faktischer Herrschaftsstrukturen schonungslos entlarvte, gleichwohl den Versuch einer Ethikbegründung für verfehlt. Moral stütze sich auf ein „moralisches Gefühl“, eine Sehnsucht nach Glück, die „nicht im geringsten nach einer Rechtfertigung oder Begründung“⁸ verlange. Im postmodernen Klima der Gegenwart kehren sich hingegen die Vorzeichen von Webers Diagnose der Moderne schlicht um; der Pluralismus letzter Werte gilt nicht mehr als bedauerliches Defizit, sondern als eine Errungenschaft der Moderne; statt alter Klagelieder ertönt daher ein postmodernes „Lob des Polytheismus“. Vor diesem Hintergrund wird verständlich,

⁶ Vgl. dazu Apels Deutung der sokratischen Ethik - Apel 1989.

⁷ Weber 1988, S. 604.

⁸ Horkheimer 1988, S. 134.

dass die diskursethische Aktualisierung dialogischer Ethik nur durch eine Rehabilitierung ethischer Vernunft möglich war.

Nicht zuletzt reagiert die Diskursethik auch auf die Problematik eurozentrischer Verengungen aufklärerischer Rationalitäts- und Moraltheorien. Mit der „Einheit der Vernunft“ soll – so Habermas – zugleich die „Vielfalt ihrer Stimmen“⁹ bewahrt werden. Die Vielstimmigkeit von Vernunft ernst zunehmen ist heute allerdings nicht mehr bloß ein abstraktes Postulat. Denn neben den Philosophien Asiens, die das europäische Denken seit Langem beunruhigen, unterbrechen inzwischen auch Philosophien aus Afrika und Lateinamerika, die seit Hegel stets als unphilosophische Kontinente galten, immer öfter den Diskurs der euroamerikanischen Philosophie. K.-O. Apel hat sich daher in den 1990er Jahren auf ein langjähriges Dialogprogramm mit der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung eingelassen – ein Ereignis, das im westlichen Philosophiebetrieb noch immer Ausnahmecharakter hat.¹⁰ Vor diesem Hintergrund ist es zunächst überraschend, dass sich wichtige Protagonisten interkulturellen Denkens von der Frankfurter Diskurstheorie vehement abgrenzen. So sieht etwa Ram Adham Mall, der zusammen mit Franz M. Wimmer den Begriff einer „interkulturellen Philosophie“ eingeführt hat, „unlösbare Schwierigkeiten“ auftauchen, „wollte man universale Verständigungsformen über transzendental-formale sprachliche Kriterien bestimmen.“¹¹ Raúl Fornet-Betancourt, der aus lateinamerikanischer Sicht an einer „filosofía intercultural“ arbeitet, fordert eine umfassende „Transformation der Philosophie“, die allerdings „wesentlich radikaler sein muss als zum Beispiel die Vorschläge des Marxismus, der Theorie des kommunikativen Handelns oder sogar der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie“, die trotz globaler Orientierung in der Theoriebildung jeweils allzu engen kulturellen Horizonten verhaftet bleiben. Die Diskursethik erscheint in dieser Perspektive bloß als eine Variante „monokultureller Transformationen der Philosophie“.¹² Für eine interkulturell orientierte Philosophie ist daher der Konsens nicht wie für Lyotard „ein veralteter und suspekter Wert“¹³; problematisch scheint vielmehr die monopolistische Auslegung kommunikativer Vernunft durch die euroamerikanische Philosophie, in der die Beiträge außereuropäischer Philosophien kommentarlos übergangen werden.¹⁴

Auf den Eurozentrismusverdacht reagieren Proponenten der Diskursethik – wenn überhaupt – zumeist mit heftiger Abwehr; kulturalistische Aufweichungen werden schonungslos mit dem Verdikt des performativen Selbstwiderspruchs belegt. Mit der allzu rigiden Verteidigung eines ethischen Universalismus entsteht jedoch die Gefahr, zentrale Errungenschaften der Diskursethik zu verspielen. Dies ist umso bedauerlicher, als bisherige Ansätze einer interkulturellen Philosophie zumeist von äußerst vagen Begriffen dialogischer Kommunikation ausgehen und begründungstheoretische Fragen in der Regel überhaupt in der Schwebe lassen. Aus diesem Grund sind die folgenden Überlegungen von der Intention geleitet, das Potential der europäischen

⁹ Habermas 1988, S. 153.

¹⁰ Vgl. dazu die Dokumentationen des Dialogprogramms: Fornet-Betancourt 1992; 1993; 1994.

¹¹ R.A. Mall 1995, S. 96; der Begriff „interkulturelle Philosophie“ ist zuvor von Wimmer 1990 geprägt worden.

¹² Fornet-Betancourt 1997, S. 102.

¹³ Lyotard 1986, S. 190.

¹⁴ Wimmer hat diese Forderung in einer Minimalregel ausgedrückt: „Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren ... Suche wo immer möglich nach ‚Überlappungen‘ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, daß gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.“ Wimmer 1998, S. 10.

Diskursethik für die Begründung einer interkulturellen Ethik nochmals auszuschöpfen; dies ist allerdings nur im Zuge einer Revision ihrer theoretischen Ansätze möglich.

§ 1. Der Fehlschluss diskursethischer Begründungsstrategien: Reduktion der Moral auf Diskursrationalität

Die Diskursethik gleicht weniger einem kompakten Theoriegebäude als einer Baustelle, auf der seit nunmehr drei Jahrzehnten mit internationaler Beteiligung intensiv gearbeitet wird. Da an der Baustelle „Diskursethik“ von Anfang an zwei Bauherren mit mehreren Mitarbeiterstäben tätig waren, gibt es neben einer unübersehbaren Fülle an Einwänden von außen auch unter den Proponent_innen der Diskursethik zunehmend unterschiedliche Auffassungen über Um- und Ausarbeitungspläne. So ist in jüngster Zeit der seit langem schwelende Dissens zwischen K.-O. Apel und J. Habermas über den ursprünglichen Bauplan der Diskursethik eskaliert. Mit der These eines „moralisch neutralen Diskursprinzips“ habe Habermas – so K.-O. Apel – die moraltheoretische Substanz der Diskursethik endgültig preisgegeben, so dass „das uns verbindende Projekt einer ‚Diskursethik‘ sich definitiv aufzulösen scheint.“¹⁵

Mit der Kontroverse über den moralischen Gehalt des Diskursprinzips ist nun in den internen Diskussionen über die Diskursethik genau jene Frage aufgebrochen, die für Kritiker seit Langem im Zentrum stand, nämlich die Frage, ob sich aus transzendentalen Bedingungen sprachlicher Kommunikation tatsächlich ein Moralprinzip begründen lässt. Vorschläge zu einer Revision der Diskursethik müssen daher vorweg die strittige Frage ihrer moraltheoretischen Substanz klären, was nur in Auseinandersetzung mit ihrem Begründungsanspruch möglich ist.

Am entschiedensten hat sich K.-O. Apel der Aufgabe einer Begründung der Diskursethik gestellt.¹⁶ Apel setzt unmittelbar an den extremen Herausforderungen eines philosophischen Skeptizismus an, in dem nicht nur moralische, sondern auch theoretische Wahrheitsansprüche prinzipiell negiert werden. Die Begründung der Ethik ist daher in eine umfassende Selbstbegründung von Vernunft eingebettet. Der zentrale Topos der gesamten Begründungsstrategie ist die in konstativen Sprechakten bzw. in jedem wahrheitsorientierten Denkvollzug vorausgesetzte Wahrheitsprätention, die auch ein radikaler Skeptiker nicht ohne immanente Widersprüche umgehen kann. Da in der argumentativen Einlösung der Wahrheitsprätention alle vernünftigen Wesen als gleichberechtigte Diskurspartner anerkannt werden müssen, sieht Apel in der Figur der Skeptikerwiderlegung nicht bloß den theoretischen, sondern auch den moralischen Skeptizismus gleichsam an der Wurzel überwunden. In diesem Sinn weist Apel in der bislang letzten Auseinandersetzung mit Habermas auf die

für die transzendentalpragmatische Letztbegründung der Diskursethik kruzialen – Einsicht [hin], daß schon diejenigen, die sich auf einen ernsthaften *Wahrheitsdiskurs* einlassen, - radikal verstanden: alle, die mit Anspruch auf intersubjektiv gültige Wahrheit *denken* - zugleich auch in bezug auf alle möglichen Diskurspartner die mit

¹⁵ Apel 1998, S. 733.

¹⁶ Zum folgenden vgl. meine ausführliche Auseinandersetzung mit der Apelschen Ethikbegründung in: Schelkshorn 1997, S. 203-288.307-330.

den Grundnormen der Diskursmoral verbundenen Verpflichtungen als solche anerkannt haben.¹⁷

Zwei Fragen sind an dieser Stelle zu klären: In welchem Sinn ist in der Wahrheitspräntion zugleich eine Diskursmoral eingelagert? Und: Was ist mit einer Diskursmoral für eine Begründung der Ethik näherhin gewonnen?

Letztbegründungsstrategien, die von der Unhintergebarkeit der Wahrheitspräntion ausgehen, stoßen zunächst auf die Schwierigkeit, dass der Begriff der „Wahrheit“ keineswegs eindeutig ist, reflexive Vergewisserungen „der“ Vernunft somit immer schon eine bestimmte Wahrheitstheorie voraussetzen. Aus diesem Grund unterscheidet Apel zwischen einer natürlichen Grundintuition von Wahrheit, die als Korrespondenzintuition bestimmt wird, und verschiedenen Wahrheitstheorien, die das intuitive Vorverständnis von Wahrheit kritisch bearbeiten, etwa in der Kritik an einer realistischen Korrespondenztheorie der Wahrheit, die für Apel nach der transzendentalen Wende durch Kant obsolet geworden ist. Dennoch liegt auch der nachkantischen Diskussion über Wahrheitstheorien die Korrespondenzintuition zugrunde, andernfalls wäre nicht mehr zu klären, ob überhaupt noch von Wahrheitstheorien die Rede ist.

Die Korrespondenzintuition von Wahrheit, die auch als Sachgemäßheit oder Triftigkeit umschrieben werden kann, bildet jedoch für sich genommen noch keine Brücke zu einer Diskursmoral. Moralisch gehaltvolle Normen kommen in der Wahrheitspräntion erst ins Spiel, wenn man auf eine zweite Bedeutungsschicht des Begriffs der „Wahrheit“, nämlich der Wahrheit im Sinn von „intersubjektiver Gültigkeit“ achtet. Denn wahrheitspräntierende Aussagen sind intern mit dem Anspruch verbunden, dass eine triftige bzw. sachgemäße Aussage zugleich „für alle“ wahr, d. h. zustimmungswürdig sein müsste.¹⁸

In der Wahrheitspräntion sind also offensichtlich zwei Grundintuitionen eingelagert, nämlich Sachgemäßheit und intersubjektive Gültigkeit, deren Verhältnis selbst wieder Gegenstand unterschiedlicher Wahrheitstheorien ist. Apel selbst legt den Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit durch eine spezielle Version einer Konsensustheorie der Wahrheit aus. Dabei wird der universale Konsens als eine von keinem vernünftigen Wesen mehr bestreitbare Meinung definiert, die zugleich die „ – als ontologische Relation nicht nachweisbare – *adäquate Repräsentation des Realen*“¹⁹ anzeige.

Insofern der Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit vernünftigerweise nur argumentativ eingelöst werden kann, d. h. in unparteilicher Abwägung der Argumente aller potentiellen Diskurspartner und damit in Anerkennung der Prinzipien der Gewaltfreiheit und der Gleichberechtigung, sind mit der Wahrheitspräntion tatsächlich moralisch gehaltvolle Normen verwoben, die zusammen als „Diskursmoral“ umschrieben werden können.²⁰ Die normativen

¹⁷ Apel 1998, S. 790.

¹⁸ Zur Diskussion möglicher Einwände gegen diese These, insbesondere zu Hösles Konstrukt der Möglichkeit strikt privater Wahrheitserkenntnis, vgl. Schelkshorn 1998, S. 240 ff.

¹⁹ Apel 1987, S. 143. Die Konsensustheorie der Wahrheit übernimmt daher die Funktion einer indirekten Explikation von Wahrheit qua Sachwahrheit. Ob dies vollständig möglich ist, kann bezweifelt werden, vgl. dazu etwa die Kritik von Becker 1993.

²⁰ Für Sokrates ergibt sich aus dem Geltungsanspruch auf intersubjektive Gültigkeit auch die Pflicht zur Mitteilung für wahr gehaltener Einsichten; vgl. dazu Platon: Euthydemos 308 b-c: „Sondern die laß ganz beiseite, die sich der Philosophie befleißigen, ob sie gut sind oder schlecht, und nur die Sache selbst prüfe recht gut und gründlich;

Verpflichtungen argumentativer Rede dürfen jedoch nicht – und darin liegt der fatale Fehlschluss der Apelschen Begründungsstrategie – mit genuin moralischen Verpflichtungen identifiziert werden.²¹ Denn moralische Verpflichtungen fordern nicht bloß die Anerkennung des/der anderen als Diskurspartner(in), sondern als leiblich und psychisch verletzliche Person. Daher ist die Hilfe gegenüber in Not geratenen Menschen ein paradigmatisches Beispiel moralischen Handelns, dessen Zweck eben nicht in einem argumentativen Konsens, sondern im Wohl menschlichen Lebens besteht. Argumentationen kommt zwar in moralischen Handlungszusammenhängen ein hoher Stellenwert zu; denn gewaltfreie Konfliktlösung und eine Praxis der Gerechtigkeit sind auf argumentative Dialoge alternativlos angewiesen. Dennoch darf dadurch nicht aus dem Blick geraten, dass nicht die Diskursmoral als solche, sondern der moralische Zweck eines gerechten und guten Zusammenlebens die genuin moralische Dignität diskursiver Praktiken allererst begründet.²² Kurz: Diskurs und Konsens bilden noch nicht den Stoff für einen moralischen Selbstzweck.

Im Gegensatz zu Apel setzt Habermas' Begründung der Diskursethik von vornherein bei einer Phänomenologie lebensweltlicher Moral ein. Als Beispiel dient die Situation einer Beleidigung, auf die in der Regel auch hartgesottene Moralskeptiker mit Empörung reagieren.²³ In der Verteidigung der eigenen Personwürde appelliert der Skeptiker an eine allgemeine Erwartungshaltung, die offenbar auch argumentativ eingefordert werden kann. So kommt entgegen den Annahmen emotivistischer Moralthorien bereits in alltäglichen Handlungszusammenhängen ein *kognitiver* Gehalt von Moral zum Vorschein, der in moralischen Diskursen argumentativ verhandelt werden kann. Mit der Klärung der moralischen Relevanz diskursiver Praktiken schließt nun Habermas exakt jene Lücke im Begründungsprogramm der Diskursethik, die durch Apels kurzschlüssige Identifikation von Moral und Diskursnormen entstanden war. Nicht zufällig vermeidet Habermas daher auch die fatale Identifikation von Argumentationsnormen und moralischen Verpflichtungen.²⁴

Trotz der hellsichtigen Differenzierung zwischen Diskursrationalität und Moral ergeben sich jedoch für Habermas in der Begründung der Diskursethik keine neuen Aufgaben. Vielmehr ist auch für Habermas das Diskursprinzip, dessen Status im Unterschied zu Apel allerdings von vornherein auf den moral point of view praktischer Diskurse reduziert ist, aus den Präsuppositionen argumentativer Rede begründbar. So ergibt sich die merkwürdige Situation, dass Habermas einerseits Apels Fehlschluss der Identifikation von Diskursnormen und moralischen Verpflichtungen kritisiert, andererseits Apels reflexive Begründung der Diskursethik für ausreichend hält. In dieser Theoriekonstruktion ist offensichtlich vorausgesetzt, dass die originär moralischen, d. h. über die Argumentationsnormen hinausgehenden Gehalte der Diskursethik keine

und erscheint sie dir als schlecht, so mahne jedermann davon ab, nicht nur deine Söhne; erscheint sie dir aber so, wie sie auch mir vorkommt, so gehe getrost nach und übe sie, du selbst, wie man zu sagen pflegt, und deine Kinder.“

²¹ Zur partiellen Korrektur des diskursethischen Fehlschlusses durch Teil B der Diskursethik vgl. unten § 4.

²² Auf diese Schwachstelle der Begründungsreflexion ist Apel mehrmals hingewiesen worden, so z. B. von H.M. Baumgartner: „so kann auch der praktische Diskurs nicht ohne vorhergehende Idee [gedacht werden], daß gelingende Verständigung und Kommunikation gut [!] sei. Diese Idee muß schon verstanden haben, wer sich auf die Ethik des Diskurses überhaupt einläßt.“ Baumgartner 1990, S. 148; vgl. dazu auch Wellmer 1986, S.106 ff.; Höffe 1990, S. 343 sowie Kettner 2004, S. 249 f., der zwischen „Moral im Diskurs“ und „diskurs integrale Moral“ unterscheidet.

²³ Vgl. dazu Habermas 1984, S. 55ff.; 86f.. Eine detaillierte Rekonstruktion der Etappen und unterschiedlichen Entwicklungslinien der Apelschen und Habermasschen Diskursethik bietet Niquet 2002, S. 42-116.

²⁴ Habermas hält es für unzulässig, „wie Peters und Apel es versuchen, den Argumentationsvoraussetzungen unmittelbar ethische Grundnormen“ zu entnehmen – Habermas 1984, S. 96.

neuen begründungstheoretischen Probleme aufwerfen; genau dies hat Habermas in zwei Anläufen zu zeigen versucht:

– In der Begründung des diskursethischen Universalisierungsprinzips (U) müssen, wie Habermas selbst hervorhebt, die strikt reflexiv begründeten Argumentationsnormen mit einem zusätzlichen Element verbunden werden, nämlich mit einem Vorverständnis von Normenlegitimation, das als semantische Prämisse angeblich keiner Begründung bedarf. Die Semantik des Begriffs der „Normenlegitimation“ enthält jedoch – nach Habermas‘ eigener Auslegung – den moralischen „Sinn“, „daß diese Probleme des Zusammenlebens im allgemeinen Interesse regeln und somit ‚gleichermaßen gut‘ [!] sind für alle Betroffenen.“²⁵ Damit bleibt die spezifisch moralische Substanz von U, nämlich ein bestimmter Begriff der Gerechtigkeit („gleichermaßen gut für alle“) unter dem Deckmantel semantischer Prämissen unbegründet.²⁶

– In der geschichtsphilosophischen Rekonstruktion des Diskursprinzips, die in jüngster Zeit in den Vordergrund rückt²⁷, erzeugt Habermas die Illusion, dass im Übergang von traditionellen zu modernen Gesellschaften durch die Verdichtung interkultureller Kommunikation substantielle Gerechtigkeitsvorstellungen so weit relativiert werden, dass Gerechtigkeit schließlich mit den argumentativen Verfahren unparteilicher Urteilsbildung zusammenfällt. Der Schein einer bloß argumentationslogischen Begründung von Gerechtigkeit kann allerdings nur entstehen, weil von Anfang an ein *bestimmter* Begriff von „Moral“ im Sinne der legitimen Regelung interpersonalen Beziehungen bereits eingeführt ist, so dass Handlungsweisen daraufhin beurteilt werden, „ob sie ‚für alle Mitglieder gleichermaßen gut‘ sind.“²⁸

Darüber hinaus schränkt Habermas das Begründungsziel der Diskursethik radikal ein. Da die Begründung deontischer Pflichten, einschließlich der formalen Pflicht zu argumentativer Verständigung, die Möglichkeiten philosophischer Begründungsprogramme überfordere, müsse das Universalisierungsprinzip von einem Handlungsprinzip auf eine Argumentationsregel für praktische Diskurse zurückgestuft werden. In diesem Schritt diagnostiziert Apel – wohl zu Recht – eine gefährliche Aushöhlung des moralischen Gehalts der Diskursethik, der letztlich im Appell der Vernunft selbst liegt, fraglich gewordene Überzeugungen oder Interessenkonflikte vernünftig, d. h. in Abwägung aller möglichen Gründe, zu klären. Der moralische Gehalt der Diskursethik, den Apel auch als Verantwortung für „*die Auffindung [!] und Lösung aller diskursfähigen Probleme*“²⁹ umschreibt, gründet letztlich in der Vernunftidentität des Menschen.

²⁵ Habermas 1991, S. 134.

²⁶ Auch dieser Einwand wird seit langem gegen die Diskursethik erhoben. Bereits Mitte der 1980er Jahre hat Wellmer darauf hingewiesen, dass in Habermas‘ Begründung von U „an entscheidender Stelle eine zusätzliche ‚semantische‘ Prämisse‘ in den Gehalt des Universalisierungsgrundsatzes gleichsam auf einem verbotenen Seitenweg eingeführt wird.“ Wellmer 1986, S. 102. Auch für Tugendhat enthält die zweite Prämisse „einfach eine Reformulierung von U selbst“ und wird daher in das Begründungsverfahren „eingeschleust.“ Tugendhat 1993, S. 169. Zum selben Ergebnis kommt auch die detaillierte Rekonstruktion der Habermasschen Begründungsstrategien von Lumer 1997.

²⁷ Vgl. Habermas 1999, S. 271ff.

²⁸ Habermas 1999, S. 302.

²⁹ Apel 1988, S. 738. Dies konzidiert auch Wellmer 1986, S. 107: „Freilich sind Argumentationsnormen nicht Regeln eines Spiels, auf das wir uns nach Belieben einlassen oder nicht einlassen können. Sie hängen vielmehr *intern* zusammen mit Rationalitätsnormen wie etwa derjenigen, die besagt, dass wir keine für unsere Geltungsansprüche

Auch wenn die Diskursethik nicht auf einige Argumentationsregeln reduzierbar ist, bleibt dennoch das Problem bestehen, dass selbst das Prinzip konsensueller Problemlösungsverantwortung, die ja als solche noch unspezifisch sowohl theoretischen als auch praktischen Diskursen zugrunde liegt, noch kein genuines Moralprinzip darstellt, sondern erst in Verbindung mit *moralischen* Geltungsansprüchen zu einem konstitutiven Moment spezifisch moralischer Verantwortung wird. Dies kann an einem Standardbeispiel der Apelschen Diskursethik, nämlich an Kants Verbot der Lüge selbst gegenüber einem präsumtiven Mörder, illustriert werden.³⁰ Wäre die Frage von NS-Schergen, ob sich in meinem Haus Juden versteckt halten, Sache eines theoretischen Diskurses, in dem es ausschließlich um Wahrheitsfragen geht, bestünde meine „Problemlösungsverantwortung“ schlicht darin, das Versteck wahrheitsgemäß bekannt zu geben. Dagegen opponieren offenbar tiefsitzende moralische Intuitionen, die nach einer spezifisch „*moralischen* Problemlösungsverantwortung“ rufen, in der eben nicht die Suche nach theoretischer Wahrheit, sondern die Verwirklichung eines moralischen Gutes, in diesem Fall des Schutzes des Lebens unschuldiger Menschen, handlungsleitend ist.

Der skizzenhafte Überblick über die Begründungsstrategien von Apel und Habermas führt zu folgendem Zwischenergebnis: Trotz unterschiedlicher Ausgangspunkte verstricken sich beide Ethikbegründungen letztlich im selben Fehlschluss, nämlich der Reduktion von Moral auf die Rationalitätsverpflichtungen diskursiver Vernunft: Während Apel die normativen Momente der Diskursrationalität kurzschlüssig mit Moral identifiziert, verbindet Habermas ganz bewusst das Diskursprinzip mit einem bestimmten Moralbegriff, der jedoch als vermeintlich semantische Prämisse unbegründet bleibt. Die Diskursethik ist daher an der Aufgabe einer verbindlichen Begründung einer universalistischen *Moral* gescheitert.³¹ Der Fehlschluss der Diskursethik steht allerdings in einer ehrwürdigen Tradition, die bis auf Sokrates zurückreichen dürfte. Im Dialog „Euthydemus“ begründet Sokrates die bereits im „Menon“ (87-89a) vertretene These, dass Tugend Weisheit bzw. Wissen sei; im weiteren Gespräch wird nun aber die Weisheit selbst als das höchste Gut menschlichen Lebens bestimmt. Damit verstrickt sich Sokrates in einen Widerspruch, der in einer sachlichen Analogie zur diskursethischen Identifikation von Diskursrationalität und Moral steht; denn Weisheit kann nicht zugleich die argumentative Suche nach dem Guten und das Gute selbst sein.³²

relevanten Argumente unterdrücken dürfen, und solchen Normen können wir uns ... als sprechende und argumentierende Wesen nicht entziehen.“

³⁰ Vgl. Kant: Über ein vermeintes Recht zu lügen, in: Kant 1977, Bd. 8, S. 635-643; dazu Apel 1990, S. 116.

³¹ Apels Identifikation von Moral und Diskursrationalität war nicht zuletzt auch eine systematische Blockade im Dialog mit der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung; vgl. dazu Schelkshorn 1988.

³² Vgl. dazu Taylor 1999, S. 84-88; 101; Sokrates' Widerspruch ist bereits in der Antike von Plutarch analysiert worden, der sich ausdrücklich auf Euthydemos 292d-e bezieht (Plutarch, De communibus notitiis 1072b). Ob allerdings die sokratische Ethik insgesamt die argumentative Suche um das Gute mit dem guten Leben selbst kurzschlüssig identifiziert, wäre noch eingehend zu prüfen. Gewiss ist Sokrates davon überzeugt, dass „ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient, gelebt zu werden“ (Apologie 38a). Doch im Gorgias 481e-482c verbindet Sokrates die Praxis dialogischer Selbsterforschung mit einer genuin moralischen Vorstellung des „Einklangs“ der Seele mit sich selbst, die mit der Wohlgestimmtheit einer Lyra verglichen wird. Die Maxime, stets der eigenen Einsicht – und nicht den wechselnden Mehrheitsstimmungen – zu folgen, verleiht menschlichem Leben einen spezifischen Halt und insofern eine besondere Form der eudaimonia.

§ 2. Die beiden Pole des intuitiven Vorverständnisses von Moral

Die Differenzierung zwischen Diskursrationalität und Moral macht die Explikation der originär *moralischen* Intuitionen ethischer Geltungsansprüche notwendig. Die Bestimmung des Inhalts, der Prinzipien und Grundlagen von „Moral“ stößt allerdings auf Schwierigkeiten, an denen sich – wie Schopenhauer treffend bemerkt – „die Philosophen aller Zeiten und Länder ... die Zähne stumpfgebissen haben“.³³ Strittig sind nicht nur erkenntnistheoretische und anthropologische Probleme, etwa ob moralische Orientierungen aus apriorischer Vernunft, aus Gefühlen oder aus geschichtlichen Erfahrungen entspringen, in welchem Sinn von menschlicher Freiheit gesprochen werden kann etc.; Dissens herrscht bereits in der Bestimmung dessen, was Moral überhaupt bedeutet. Vor diesem Hintergrund wird eine Merkwürdigkeit moraltheoretischer Debatten verständlich, nämlich der Umstand, dass Moraltheorien einander nicht bloß vorwerfen, das Phänomen des Moralischen einseitig, verzerrt oder anders zu deuten, sondern überhaupt zu verfehlen: Während Aristoteles das Glücksstreben als allgemeine Grundlage der Moral ansetzt, müssen nach Kant zumindest bei der Klärung der Maximen moralischen Handelns eudaimonistische Gesichtspunkte ausgeklammert werden; Hegel und Schopenhauer vermissen wiederum – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – in Kants kategorischem Imperativ jeden moralischen Gehalt; in jüngster Zeit ist auch Schopenhauers Mitleidsethik der Status einer Moraltheorie schlichtweg abgesprochen worden.³⁴ Fraglich ist nicht zuletzt, ob moralische Vorstellungen überhaupt auf *ein* Moralprinzip (Glücksmaximierung, kategorischer Imperativ) zurückgeführt werden können, oder nicht vielmehr auf eine Reihe von prima-facie-Pflichten verweisen.³⁵

Angesichts der enormen Unsicherheit in der Auslegung moralischer Grundbegriffe ist gerade für eine dialogische Ethik die Suche nach einer möglichst weiten, aber keineswegs unverbindlichen Explikation der Grundintuition von Moral eine besonders dringliche Aufgabe. Denn nur so besteht die Chance, den Kampf zwischen divergenten Morallehren, der in modernen Lebenszusammenhängen zum Alltag gehört, in das Feld dialogischer Argumentation zu überführen.

Zu diesem Zweck möchte ich – in Analogie zur Differenzierung zwischen der Korrespondenzintuition von Wahrheit und verschiedenen Wahrheitstheorien, die Apel für die theoretische Philosophie vorschlägt – auch im Bereich der Moralphilosophie zwischen einem intuitiven Vorverständnis von Moral und explikativen Moraltheorien unterscheiden. Zweitens soll ausgehend von der heterogenen Vielfalt bereits bestehender Moraltheorien eine möglichst unverfängliche Umschreibung des intuitiven Vorverständnisses von Moral vorgeschlagen werden.

Um unnötige Verengungen zu vermeiden, empfiehlt es sich, die Frage nach einem Prinzip, Kriterium oder Pflichtenkatalog „moralischer“ Handlungen zunächst zurückzustellen und den „Inhalt“ moralisch qualifizierter Handlungsweisen freizulegen.³⁶ Doch selbst in der Frage, worum

³³ Schopenhauer 1986, S. 633.

³⁴ Tugendhat vertritt die These, „dass Schopenhauers Konzept nicht nur ein unplausibles ist, sondern überhaupt kein Moralkonzept“; Tugendhat 1993, S. 177 f..

³⁵ Seit den Analysen von W. D. Ross stehen Prinzipienethiken zunehmend im Verdacht, die heterogene Vielfalt moralischer Intuitionen künstlich einzuebneten, vgl. dazu Ross 1930; 1939 sowie Riedinger 1984; Dancy 1991.

³⁶ Ich folge hier B. Williams, der in Anknüpfung an die Arbeiten von Ph. Foot und G.J. Warnock betont, „daß jede sinnvolle Abgrenzung des Bereichs des Moralischen auf den Inhalt der als moralisch gekennzeichneten Urteile, Handlungsanweisungen, Prinzipien usw. Bezug nehmen muß. Wer noch nie etwas mit Moralphilosophie zu tun gehabt

es in Moral überhaupt geht, weisen Moralphilosophien in völlig konträre Richtungen: Seit Platon und Aristoteles wird der Inhalt von Moral vom Begriff des *summum bonum* her bestimmt. Das Phänomen des Moralischen kommt demnach erst in den Blick, wenn über die vorläufigen Zwecksetzungen hinaus ein Gut angestrebt wird, das nicht mehr als Mittel für die Erreichung eines anderen Gutes dient, sondern ein nichtrelativierbares Gut bzw. einen Selbstzweck menschlichen Handelns darstellt. Im Gegensatz dazu bestimmen manche Moralphilosophien seit Hobbes den Bereich des Moralischen vom „*summum malum*“ her; Moral umfasst demnach jene grundlegenden sozialen Regeln, die selbstdestruktive Tendenzen in interpersonellen bzw. gesellschaftlichen Beziehungen eindämmen.³⁷ Allerdings liegt auch einer Moral, die ausschließlich auf die Vermeidung von Übeln abzielt, eine positive Vorstellung menschlichen Zusammenlebens zugrunde, die menschliches Leben erst lebenswert macht. Daher umschreibt B. Williams den Inhalt von Moral mit dem Begriff des „Wohls der Menschen“:

Man wird vielmehr sagen müssen, daß, wenn die Billigung so allgemeiner Dinge wie Verhaltensstrategien, Institutionen, Dispositionen, Motive u.ä. eine moralische Billigung sein soll, man annehmen muß, daß diese Verhaltensstrategien, Institutionen usw. auf irgendeine Weise zum Wohl der Menschen beitragen.³⁸

In Anknüpfung an Williams möchte ich daher den Inhalt von Moral als das „*kulturell je unterschiedlich ausgelegte Wohl menschlichen (und auch nicht-menschlichen) Lebens*“ bestimmen. Diese Formel soll hier zumindest in einigen Aspekten näher erläutert werden:

a) *Die beiden Pole der moralischen Grundintuition*

Morallehren bringen in ihren jeweiligen Auslegungen des Selbstzwecks menschlichen Handelns jeweils *zwei Aspekte* ins Spiel, einerseits die Sorge um das Überleben bzw. die Erhaltung menschlichen (und nicht-menschlichen) Lebens, und andererseits eine bestimmte Sicht der in Freiheit zu vollziehenden „Bestimmung“ menschlichen Lebens in dieser Welt. Morallehren

hat, wird vielleicht erstaunt sein, wie man das Gegenteil überhaupt jemals für möglich halten konnte; aber in der Tat ist nicht selten die Meinung vertreten worden, daß moralische (im Gegensatz zu außermoralischen) Überzeugungen ohne Bezugnahme auf ihren Inhalt identifiziert werden können, etwa als uneingeschränkt allgemeine Handlungsgrundsätze oder als Handlungsgrundsätze, die vor anderen einen unbedingten Vorrang haben.“ Williams 1986, S. 84 f.

³⁷ Vgl. dazu Gert 1983, S. 32: „Es ist genauso plausibel, daß man die Grundlage der Moral aus der Entdeckung dessen herleitet, was einen das *summum malum* oder das größte Übel zu vermeiden hilft, wie Hobbes behauptet.“ Auch Habermas bestimmt den Begriff der „Moral“ ex negativo: „*Moralisch*“ möchte ich alle die Intuitionen nennen, die uns darüber informieren, wie wir uns am besten verhalten sollen, um durch Schonung und Rücksichtnahmen der extremen Verletzbarkeit von Personen entgegenzuwirken. Unter anthropologischen Gesichtspunkten läßt sich nämlich Moral als eine Schutzvorrichtung verstehen, die eine in sozioökonomische Lebensformen strukturell eingebaute Verletzbarkeit kompensiert.“ Habermas 1991, S. 14. Habermas legt hier, was vielfach kritisiert worden ist, eine funktionelle Bestimmung von Moral aus der Beobachterperspektive der Anthropologie vor; doch läßt sich der Gehalt der anthropologischen Umschreibung von Moral unschwer in die Innenperspektive moralisch handelnder Akteure übersetzen. Problematisch scheint mir vielmehr die Reduktion von „Moral“ auf Fragen der Gerechtigkeit zu sein, die später um eine „Ethik“ des guten Lebens ergänzt wird – vgl. dazu Habermas 1991, S. 100-118. Denn in der Explikation des intuitiven Vorverständnisses von „Moral“ geht es um jenen Horizont, der auch den Differenzierungen und Zuordnungen zwischen „Ethik“ und „Moral“ noch zugrunde liegt.

³⁸ Williams 1985, S. 85 f.

enthalten daher sowohl grundlegende Pflichten menschlichen Zusammenlebens als auch letzte Werte, die individuelles und gesellschaftliches Leben im Ganzen orientieren.

Der erste Aspekt bzw. Pol der moralischen Grundintuition umfasst einerseits die Sicherung des Überlebens, andererseits Mindeststandards der sozialen und kulturellen Reproduktion menschlichen Lebens. Daher bilden das Tötungsverbot, das Prinzip „neminem laede“ sowie fundamentale Regeln menschlichen Zusammenlebens wie z. B. die Goldene Regel, das Lügenverbot, das Gebot, Versprechen bzw. Verträge zu halten, den inneren Kern aller Morallehren. So fassten etwa die Quechua-Völker der Andenregion ihre Moral in drei grundlegenden Geboten zusammen: „Ama Lulla, Ama Kella, Ama Sua“ – „Du sollst nicht lügen! Du sollst nicht aufhören, zu arbeiten! Du sollst nicht stehlen.“ Das Lügenverbot regelt die kommunikative Integrität gesellschaftlichen Zusammenlebens; das Verbot zu stehlen garantiert einen Mindeststandard an Gerechtigkeit; das Gebot der Arbeit hingegen ruft die Sorge um die materielle Erhaltung menschlichen Lebens in Erinnerung, die im Gegensatz zur modernen Arbeitsethik eine kosmologische Verantwortung miteinschließt, da menschliche Arbeit in der Sicht der andinen Völker zugleich Partizipation an der kosmischen Reproduktion des Lebens ist.³⁹ Auch die positiven Pflichten der Hilfestellung gegenüber den Hungrigen, Dürstenden, Obdachlosen etc. sind weit verbreitet und finden sich nicht nur in biblischen Texten, sondern auch in den Moralkodices zahlreicher Kulturen des Vorderen Orients.⁴⁰

Weitaus schwieriger ist es, den zweiten Pol der moralischen Grundintuition zu benennen, der von Moraltheorien oft mit den Begriffen Glück, gelingendes Leben u. a. umschrieben wird. Zumindest der Begriff des Glücks dürfte zu eng gefasst sein; manche religiöse Morallehren sehen menschliches Glücksstreben erst in einer jenseitigen Welt erfüllt; im irdischen Dasein komme es darauf an, in Geduld und Hoffnung Leid und Unrecht zu ertragen. Auch die Maximen der romantischen Ethik, seiner inneren Natur auch gegen den nivellierenden Druck der Gesellschaft treu zu bleiben, lässt sich kaum als Glücksethik, eher als eine Ethik der Authentizität umschreiben.⁴¹ Kurz: In religiösen und säkularen Weltanschauungen sind zwar spezifische Lehren über das Glück des Menschen eingelagert; doch wie immer menschliches Glück bestimmt wird, ob in einer jenseitigen Welt, als inhärentes Moment der Tugend oder als schicksalhafte Verfügung, die moralische Dimension umfassender Lebensdeutungen ist jeweils streng auf den Handlungsraum menschlicher Freiheit, und zwar in dieser Welt, bezogen. Daher besteht die „Moral“ einer Religion, die die Erfüllung menschlichen Glücksverlangens in ein Jenseits verlagert, eben nicht in der jenseitigen „visio beatifica“, sondern in jenen Handlungsweisen und Haltungen, mit denen die „Aufgabe“ bzw. das Ziel des Menschen in dieser Welt umschrieben wird. Nur in Morallehren, die wie Sokrates oder die Stoa in der „Tugend“ zugleich das menschliche Glücksstreben erfüllt sehen, wird „Glück“ zum integrativen Bestandteil von Moral. Daher möchte ich den zweiten Pol der

³⁹ Vgl. dazu Dussel 1998, S. 30.

⁴⁰ Jan Assmann verweist auf die Grabinschriften altägyptischer Beamter, die fast wörtlich in biblischen Texten wiederkehren: „Ich bin aus meiner Stadt herausgegangen und aus meinem Gau herabgestiegen, nachdem ich die Ma'at getan habe für den Herrn ... Ich habe zwei Prozessgegner so beschieden, daß beide zufrieden waren, ich habe den Elenden errettet vor dem, der mächtiger war, als er ... Ich habe dem Hungrigen Brot gegeben und Kleider dem Nackten, eine Überfahrt dem Schiffbrüchigen, einen Sarg dem, der keinen Sohn hatte, und ein Schiff dem Schifflosen. Ich habe den Vater geehrt und wurde von meiner Mutter geliebt, ich habe ihre Kinder aufgezogen. So spricht er, dessen schöner Name Schschi ist.“ Assmann 1990, S. 100.

⁴¹ Vgl. dazu Williams 1986, 86 ff.

moralischen Grundintuition als „das in Freiheit zu übernehmende Ziel des Menschen in dieser Welt umschreiben“.

b) *Integration nicht-anthropozentrischer Morallehren*

Da menschliches Leben nur in Gemeinschaftsformen überlebensfähig ist, bildet das Zusammenleben von Menschen den unverrückbaren Brennpunkt aller Morallehren. Dennoch darf der Bereich der Moral nicht, wie in modernen Ethiken zumeist üblich, definitiv auf interpersonelle Beziehungen festgelegt werden.⁴² Moralische Verantwortung kann auch auf das Wohl nicht-menschlichen Lebens bzw. auf die Integrität der nichtmenschlichen Natur ausgedehnt werden, wie nicht nur buddhistische oder hinduistische Morallehren, sondern auch westliche Konzeptionen einer ökologischen Ethik, aber auch Versionen einer antiken Kosmoethik bezeugen. Das Gute der nicht-menschlichen Natur ist zwar, darin liegt der unaufgebbare Kern anthropozentrischer Moral, immer das Gute aus menschlicher Perspektive, doch daraus folgt nicht, dass der Sinn des moralisch Guten auf menschliche Wirklichkeiten beschränkt werden muss. Nicht-anthropozentrische Ethiken widersprechen nicht per se den Anforderungen aufklärerischer Moral, insofern die Auslegung nicht-menschlicher Bereiche moralischer Verantwortung im Medium dialogischer Vernunft verbleibt.⁴³ Der Bereich der „Moral“ wäre erst dann überschritten, wenn das Wohl menschlichen Lebens einer wie immer gedachten Integrität der Natur in einer Weise untergeordnet wäre, dass selbst die Erhaltung der menschlichen Gattung als vernünftiges Ziel menschlichen Handelns von vornherein ausgeschlossen wäre.

c) *Zur Grenzzone von Moral und Unmoral*

Die Unterscheidung zwischen intuitivem Vorverständnis von Moral und konkreten Moraltheorien soll zwar das Feld für kulturelle Differenzen innerhalb einer universalistischen Moral so weit als möglich offen halten; dennoch darf der Begriff der Moral nicht überdehnt werden. Moral muss von Unmoral unterscheidbar bleiben. Das Problem der Grenzen von Moral führt zu extremen Fragestellungen, etwa ob das Prinzip des Rechts des Stärkeren noch als ein „moralisches“ Prinzip gelten kann, oder ob man von einer „Moral“ der Nazis sprechen kann.

Die Grenzzone zwischen Moral und Unmoral wird grundsätzlich vom ersten Pol der moralischen Grundintuition aus abgesteckt. Vor allem das Tötungsverbot markiert einen unverrückbaren Gravitationspunkt von Moral. Dennoch ist selbst das Tötungsverbot – wie alle Pflichten, die sich auf die Erhaltung menschlichen Lebens beziehen – von einer Vielzahl von Gründen umlagert. Daher gilt genau genommen: Nur wer andere *ohne schwerwiegende Gründe* tötet bzw. ihnen schweren Schaden zufügt, stellt sich definitiv außerhalb der Moral. Mit Gründen gestützte

⁴² So vor allem die Kantische Tradition westlicher Ethik, die heute von Tugendhat und Habermas fortgeführt wird.

⁴³ Vgl. dazu die Kritik an Habermas und Tugendhat von L. Siep, der wohl unverdächtig ist, Errungenschaften der Moderne leichtfertig aufs Spiel zu setzen: „Universalismus, Unparteilichkeit, Gleichheit, Autonomie der Personen werden nicht dadurch gefährdet, daß auch gegenüber anderen Wesen Pflichten bestehen oder Gutes getan werden sollte ... Daß unbedingt bzw. uneingeschränkt gut ein guter Gesamtzustand der Welt ist, an dem ein ‚guter Mensch‘ mitwirkt oder den er nicht stört, dürfte auch unserem alltäglichen Sprachgebrauch näherliegen als die Identifizierung von ‚guter Mensch‘ mit ‚guter Kooperationspartner‘.“ Siep 1996, S. 241-243.

Relativierungen moralischer Grundregeln können einerseits deren Reichweite, andererseits deren inhaltliche Bedeutung betreffen.

Die *Reichweite* moralischer Prinzipien wird im wesentlichen durch jene Kriterien bestimmt, die die Mitgliedschaft zur Moralgemeinschaft festlegen bzw. abstufen: So lockern partikularistische Morallehren das Tötungsverbot gegenüber Mitgliedern anderer Stämme, Nationen, Rassen etc. in auffälligem Kontrast zu den Sanktionen, mit denen die Tötung eigener Stammesmitglieder belegt ist.⁴⁴ Aber auch universalistische Moraltheorien setzten das Tötungsverbot immer wieder außer Kraft, etwa gegenüber Ungläubigen, Barbaren oder Wilden; noch Hegel sieht in der Versklavung der Schwarzen keinen Verstoß gegen das Prinzip „neminem laede“, sondern eine pädagogische Maßnahme zur Menschwerdung.⁴⁵ Auch heute haben moralische Kontroversen etwa über Abtreibung, über das Klonen von Embryos oder über die Migrationspolitik ihren Grund in divergenten Auffassungen über die Zugehörigkeit zur Moralgemeinschaft.

Die *inhaltliche Bedeutung* der grundlegenden Regeln der Moral wird hingegen durch die äußersten Horizonte kultureller Lebensformen, d. h. durch den zweiten Pol der moralischen Grundintuition, präzisiert. Die Pflichten, die sich auf die Erhaltung und soziale Stabilität menschlichen Zusammenleben beziehen, bilden zwar, worauf vor allem B. Gert insistierte, den harten Kern von Moral. So finden sich tatsächlich in völlig unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen oft dieselben moralischen Grundregeln; dieser Konsens verdeckt jedoch die erheblichen Differenzen der inhaltlichen Ausgestaltung moralischer Regeln. Wozu das Prinzip der Erhaltung menschlichen Lebens über die physische Überlebenssicherung hinaus näherhin verpflichtet, was im Prinzip des „neminem laede“ konkret als „Schädigung“ angesehen wird, ist in hohem Ausmaß von umfassenden normativen Orientierungen, konkret von religiösen und säkularen Lebensdeutungen abhängig.⁴⁶ So veranschlagen z. B. antike Morallehren, die um den Begriff des Maßes zentriert sind, aber auch religiöse Moralsysteme, die irdisches Leben als eine Zeit moralischer Prüfungen für eine jenseitige Glückseligkeit auslegen, den Inhalt von Erhaltungspflichten weitaus bescheidener als die säkularen Moralen westlicher Gesellschaften, in

⁴⁴ So ist z. B. für Aischylos, der in der Orestie entschieden für eine demokratische Pazifizierung im Inneren der Polis eintritt, maßlose Gewalt gegenüber äußeren Feinden kein moralisches Problem: „Nur Krieg nach außen geb’ es, nicht im Lande selbst, worin die Ruhmbegierde mächtig walten mag. Den Kampf der Hähne mein ich nicht im eignen Haus. Zu wählen solches Schicksal steht dir frei von mir...“ Aischylos: Die Eumeniden, V863 ff.

⁴⁵ Hegel 1989, S. 129: „So aber als im Staate vorhanden, ist sie [die Sklaverei] selbst ein Moment des Fortschreitens von der bloß vereinzelt, sinnlichen Existenz, ein Moment der Erziehung, eine Weise des Teilhaftigwerdens höherer Sittlichkeit und mit zusammenhängender Bildung. Die Sklaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist Freiheit, doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmähliche Abschaffung der Sklaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres als ihre plötzliche Aufhebung.“

⁴⁶ Vgl. Gert 1983, S. 29: „Für mich sind die moralischen Regeln das Zentrum der Moral. Dem Moralphilosophen sollte es lediglich um jenen Verhaltenskodex gehen, dessen Kern die Moralregeln bilden. Obwohl es keine völlige Übereinstimmung darüber gibt, was als moralische Regel gilt, würde niemand leugnen, daß Regeln wie ‚Du sollst nicht töten‘, ‚Du sollst nicht stehlen‘ und ‚Du sollst nicht lügen‘ moralische Regeln sind. Diese Regeln sind der eigentliche Gegenstand des Moralphilosophen.“ Inzwischen hat jedoch B. Gert die strenge Reduktion von Moral auf moralische Regeln etwas aufgebrochen, vgl. dazu Gert 1998, S. IX: „I have also tried to make even clearer my view that the moral rules can only be understood by understanding how they fit within morality or the moral system. Morality consists, not merely of rules, but also of ideals, morally relevant features ...“

denen aufwendige Maßnahmen zur Verlängerung der Lebensdauer, zur Erhöhung des Lebensstandards etc. zum inneren Kern moralischer Pflichten gehören.⁴⁷

Einen Grenzbereich stellen jene Moralsysteme dar, in denen die Regeln des ersten Pols der moralischen Grundintuition durch die „obersten Werte“ des zweiten Pols nicht bloß unterschiedlich ausgelegt, sondern fast gänzlich ausgeblendet werden, wie z. B. im Adelsethos der frühgriechischen Kultur. So schildert Homer den Massenmord des Odysseus an den Freiern, der dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit von Strafhandlungen im Sinn des Talionsgesetzes Hohn spricht, bloß als einen Akt zur Wiederherstellung adeliger „Ehre“ (timé).⁴⁸ Das kriegerische Adelsethos ist denn auch in der Geschichte der Moralphilosophie kontrovers beurteilt worden. D. Hume rechnet das aristokratische Kriegerethos noch zum Bereich der Moral, und zwar in Berufung auf den ersten Pol der moralischen Grundintuition; in früheren Zeiten wären kriegerische Tugenden wie Mut, Stärke etc. für die *Selbsterhaltung* einer Gemeinschaft „nützlich“ gewesen.⁴⁹ Schopenhauer hingegen vermisst in den kriegerischen Tugenden des Adelsethos das Prinzip der Menschenliebe und damit ein grundlegendes Element von Moral.⁵⁰ Das Ethos der homerischen Helden wirkte im Athen des 5. Jhs. v. Chr. in der sophistischen Maxime des „Vorteils des Stärkeren“⁵¹ nach, die der platonische Sokrates mehrmals aufgreift. Mit der Frage nach dem Wesen des „sympheron“, d. h. des für „ein menschliches Leben Zuträglichen“, und der Frage nach den qualitativen Merkmalen von „Stärke“ im Sinn eines *gesteigerten menschlichen Lebens*, die an den zweiten Pol der moralischen Grundintuition appelliert, gelingt es Sokrates, selbst noch den Machtpositivismus der Sophisten in den Raum eines moralischen Diskurses hinüberzuführen. Der Dialog mit Thrasymachos ist daher ein klassischer Beleg dafür, wie weit das Feld moralischer Diskurse im Licht einer möglichst weit gefassten Grundintuition von Moral geöffnet werden kann.⁵²

Ich fasse zusammen: Das intuitive Vorverständnis von Moral ist durch *zwei Pole* strukturiert, dem Prinzip der Erhaltung menschlichen (und auch nicht-menschlichen) Lebens und dem in Freiheit zu vollziehenden Zweck menschlichen Daseins. Beide Pole werden von Morallehren nicht nur unterschiedlich ausgelegt, sondern auch in unterschiedlicher Weise miteinander in Beziehung gesetzt; sie bilden gleichsam die Brennpunkte einer Ellipse, die einander zwar in hohem Maße bestimmen, jedoch nicht ersetzen können. In einer bestimmten Hinsicht stehen die Pole der moralischen Grundintuition auch in einem Fundierungsverhältnis: Die Erhaltung menschlichen Lebens ist die Bedingung für die Verwirklichung des umfassenden Zwecks menschlichen Dasein, die daher allen Bewahrungspflichten erst ihren Sinn gibt.

⁴⁷ So messen z. B. UNDP-Berichte die moralische Qualität von Modernisierungsprojekten an Kriterien wie durchschnittliche Lebenserwartung, Analphabetismus, Entzug eines anständigen Lebensniveaus; das „anständige Lebensniveau“ enthält wiederum drei Aspekte: Zugang zu trinkbarem Wasser, Gesundheitsfürsorge, Geburtsgewicht (nicht unter 2,5 kg); vgl. UNDP (1998). Ein solcher Kriterienkatalog würde sich in einer mittelalterlichen Moraltheologie wohl seltsam ausnehmen.

⁴⁸ Homer: *Odyssee*, 24. Gesang, 413-466; vgl. dazu Flaig 1998.

⁴⁹ Hume 1996, S. 180-182.

⁵⁰ Vgl. dazu Schopenhauer 1986, S. 759 ff.

⁵¹ Vgl. dazu Trampedach 1993, S. 157-165.

⁵² Vgl. dazu Platon: *Politeia* 344d-348b; 350d-351c. Ich übergehe hier exegetische Fragen von *Politeia* I; möglicherweise hat die These des Thrasymachos einen ideologiekritischen Sinn – was de facto als gerecht angesehen wird, bestimmen die jeweils Herrschenden; vgl. dazu Kersting 1999. Doch selbst wenn Sokrates Thrasymachos' These als normative Theorie der Gerechtigkeit missverstanden hat, bleibt erstaunlich, dass das Prinzip des Vorteiles des Stärkeren im Rahmen eines moralischen Diskurses verhandelt wird.

§ 3. Abstufung der Begründungsebenen: korrekturoffene Selbstbegründung dialogischer Vernunft und geschichtliche Explikation der moralischen Grundintuition

Die europäische Moralphilosophie ist seit der Antike durch den Streit zwischen Vernunft oder Erfahrung geprägt, ein Streit, der sich in der Neuzeit in der Auseinandersetzung zwischen kantischen und utilitaristischen Moraltheorien fortsetzt. Gerade das Problem einer verbindlichen Begründung letzter Moralprinzipien lässt die Alternative, ob das Moralgesetz aus apriorischer Vernunft oder geschichtlicher Erfahrung entspringt, stets von neuem aufflammen: Erfahrungsbezogene Begründungen setzen sich dem Verdacht des moralischen Relativismus, vernunftimmanente Begründungen der unbewussten Universalisierung partikulärer Moraltraditionen aus. Es stellt sich jedoch die Frage, ob es bei der schlichten Alternative „Vernunft versus Erfahrung“ bleiben muss. Gerade der diskursethische Zugang zum Phänomen der Moral eröffnet die Möglichkeit, Vernunft *und* Erfahrung *im Zentrum der Moraltheorie selbst* – und nicht erst in Anwendungsfällen – systematisch miteinander zu verbinden. Denn das hier anvisierte Konzept einer dialogischen Ethik konstituiert sich einerseits aus den normativen Aspekten der Diskursrationalität, die gleichsam das vernunftmoralische Moment bilden, andererseits aus den theoretischen Explikationen des intuitiven Vorverständnisses von Moral, die ein erfahrungsoffenes Moment in die Begründungsreflexion einbringen. Beide Momente erfordern unterschiedliche Begründungsstrategien, die wiederum mit unterschiedlichen Begründungsansprüchen verbunden sind.

Die Rekonstruktion dialogischer Vernunft kann, wie die klassische Diskursethik überzeugend herausarbeitet, nur auf dem Weg strikter Selbstreflexion erfolgen, da argumentative Dialoge ein *für alle* vernünftige Wesen verbindliches und insofern universalgültiges „Forum“ bzw. „Medium“ vernünftiger Problemlösungen bilden. Universales „Forum“ ist dialogische Vernunft, insofern in ihr in gewisser Hinsicht alle Probleme verhandelt werden können; denn auch der Streit über die Unterscheidung zwischen diskursfähigen und nichtdiskursfähigen Fragen ist mit Gründen und insofern noch innerhalb der Grenzen dialogischer Vernunft auszutragen. „Medium“ ist dialogische Vernunft, insofern auch der Aufweis ihrer eigenen normativen Strukturen notwendig im Horizont dialogischer Vernunft verbleibt. Die strikte Reflexion auf die Bedingungen sinnvollen Argumentierens fördert daher mit hohem Evidenzgrad unbeliebige Momente dialogischer Vernunft zutage.

Dennoch garantiert auch das Verfahren strikter Reflexion keineswegs Infallibilität; die Explikation unhintergebarerer Diskursnormen bleibt korrekturbedürftig.⁵³ Damit bricht auch im Inneren dialogischer Vernunft – wie schon bei der Wahrheitspräention – eine Differenz zwischen unhintergehbaren *Intuitionen* von argumentativer Verständigung, wie z. B. Konsensorientierung, Gewaltfreiheit, Gleichberechtigung etc., und explikativen *Theorien* über Diskursnormen, konsensuelle Wahrheit, Richtigkeit etc. auf. Zudem stellt die „Meta-Institution“ argumentativer Diskurse keine exklusive Errungenschaft der europäischen Philosophie dar; dialogische Verständigung wird spätestens seit der „Achsenzeit“ in verschiedenen Kulturen als Medium kultureller Selbstreflexion praktiziert. So eröffnet sich ein weites Feld kulturell unterschiedlicher Auslegungen der verschiedenen Dimensionen dialogischer Vernunft, ohne die Metaebene des

⁵³ Vgl. dazu Apel 1987, S. 194 ff..

argumentativen Diskurses, in dem sich auch Kontroversen über Rationalitätsstrukturen dialogischer Vernunft noch bewegen, kontextualistisch einzuebnet.⁵⁴

Die originär moralischen Gehalte einer dialogischen *Ethik* müssen jedoch in Explikationen des intuitiven Vorverständnisses von Moral ausgewiesen werden, die sich letztlich auf *lebensweltlich bewährte Erfahrungen* stützen. Im Unterschied zur Selbstbegründung dialogischer Vernunft läuft daher in der theoretischen Explikation genuin moralischer Intuitionen das Verfahren strikter Reflexion ins Leere. Die Komplexität moralischer Phänomene erfordert vielmehr eine Vielzahl relevanter Reflexionsebenen, die von ontologischen Fragen über das spezifische „Sein“ moralischer Normen über Freiheitstheorien, phänomenologische Beschreibungen moralischer Intuitionen, Gefühle und Haltungen bis hin zu geschichtsphilosophischen Bestimmungen der Spezifika „moderner“ Moral reichen. Da die beiden Pole des intuitiven Vorverständnisses von Moral jeweils eine menschliche Grunderfahrung strukturieren, die nur durch erfahrungsgesättigte Sprachspiele plausibilisiert werden kann, werden in moralphilosophischen Texten die Grenzen zwischen Philosophie und Poetik zuweilen fließend.⁵⁵

Kurz: Insofern sich in Moraltheorien allgemeine Rationalitätsverpflichtungen mit Explikationen originär moralischer Intuitionen verbinden, müssen die begründungstheoretischen Ansprüche einer universalistischen Ethik intern abgestuft werden. Im Unterschied zur Reflexion auf die normative Struktur dialogischer Vernunft, die trotz aller Auslegungsprobleme auf stabile Intuitionen wie Gewaltlosigkeit, Unparteilichkeit und Gleichberechtigung aufbauen kann, sind Explikationen originär moralischer Intuitionen in einem weitaus größeren Ausmaß dem Fluss geschichtlicher Erfahrung ausgeliefert.

Dies hat für den begründungstheoretischen Status einer universalistischen Ethik unmittelbare Bedeutung: Da jede Moral erfahrungsoffene Auslegungen der moralischen Grundintuition enthält, schlägt der „Polytheismus der Werte“ in einem gewissen Ausmaß selbst auf die Ebene minimaethischer Standards, wie z. B. der Menschenrechtsethik, durch. Dennoch geht Moral, wie utilitaristische Ansätze seit Hume unterstellen, nicht restlos in Erfahrung auf.⁵⁶ Mit dem Zwang zur reflexiven Aneignung überlieferter Wertorientierungen, der spätestens seit der Achsenzeit die normative Basis antiker Gesellschaften erschüttert und in der Neuzeit zum unentrinnbaren Schicksal aller Kulturen geworden ist, durchdringen moralisch gehaltvollen Momente dialogischer Vernunft, vor allem die Idee der Unparteilichkeit und die Achtung der Vernunftautonomie jedes Einzelnen, in zunehmendem Maß moralische Erfahrungswelten. Das Prinzip der Achtung der Vernunftautonomie des Einzelnen deckt zwar den spezifischen Sinn *moralischer* Anerkennung, die stets auch die Sorge

⁵⁴ Auf der bereits konkreten Ebene moralischer Diskurse bringt z. B. der ghanaesische Philosoph Kwasi Wiredu die Traditionen konsensueller Konfliktlösung in afrikanischen Gesellschaften gegen westliche Demokratiemodelle ins Spiel – Wiredu 1998; dazu gibt es kritische Stellungnahmen von afrikanischen Seite selbst, z. B. von Chukwudi Eze 1998, sowie aus der Sicht einer lateinamerikanischen Philosophie von Villoro 2000; einen Bezug zwischen Wiredu und der Diskursethik stellt hingegen Graness 1998 her.

⁵⁵ So verbinden sich bereits in der platonischen Kosmoethik strenge Argumentation mit einer literarischen Auslegung mythischer Traditionen; auch Lévinas schärft die Sensibilität für die abgründige Fremdheit der Freiheit anderer durch eine kunstvolle Verknüpfung von philosophischen und poetischen Sprachspielen.

⁵⁶ Hume deutet selbst den Übergang vom Kriegerethos zu einer Gerechtigkeitsmoral als *reinen* Erfahrungsprozess; kriegerische Völker hätten bloß „noch keine vollständige Erfahrung (!) von den Vorteilen gemacht ..., die Wohlwollen, Gerechtigkeit und soziale Tugenden mit sich bringen.“ Hume 1996, S. 182.

um das Überleben und Wohl des/der anderen miteinschließt⁵⁷, nicht vollständig ab, gibt jedoch einen Mindeststandard vor, den Morallehren vernunftigerweise nicht unterbieten können. Daher setzen sich Moraltheorien, die die Vernunftautonomie des Einzelnen im Namen eines übergeordneten Zwecks überspringen, sei es im Namen einer religiösen Heilsverheißung, geschichtsphilosophischer Zwecke oder des utilitaristischen Prinzips der Glücksmaximierung⁵⁸, dem Verdacht der irrationalen Zumutung aus. Sich selbst in seiner endlichen Vernunft treu bleiben zu können gehört daher zu den unhintergehbaren Anforderungen von Moral in von Aufklärung geprägten Lebenszusammenhängen. So verhindert paradoxerweise die moralisch defizitäre Normativität dialogischer Vernunft eine universalistische Ethik vor dem Rückfall in einen unvermittelbaren „Polytheismus der Werte“.

Allerdings ist auch die moralische Relevanz der allgemeinen Rationalitätsverpflichtungen diskursiver Vernunft in mancher Hinsicht von geschichtlichen Erfahrungszusammenhängen abhängig. Dialogische Vernunft verpflichtet zwar zur unparteilichen Abwägung der Argumente *aller* vernünftigen Wesen, ohne jedoch vorweg zu entscheiden, wer überhaupt als „vernünftiges Wesen“ anerkannt werden muss. Das für universalistische Moraltheorien so prekäre Problem der Reichweite moralischer Anerkennung kann daher, so schmerzlich dies sein mag, immer nur vorläufig, d. h. auf dem Weg der Plausibilisierung originär moralischer Intuitionen geklärt werden. Nicht zufällig waren und sind die Ausweitungen der Menschenrechtsethik stets Sache sozialer Kämpfe, in denen Betroffene (Sklaven, Frauen, Homosexuelle etc.) im Namen universalethischer Prinzipien verengte Horizonte geschichtsmächtiger Moralsysteme aufbrechen.⁵⁹ Der in argumentativer Vernunft erhobene Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit, der die Achtung aller Vernunftwesen als gleichberechtigte Diskurspartner impliziert, fungiert zwar als wichtiges *Ferment* für die Ausweitung der Horizonte genuin moralischer Anerkennung, ohne jedoch den *Sinn* eines *moralischen* Universalismus zu prädeteminieren. Die polarisierten Kontroversen über Abtreibung, globale Solidarität u. a. beweisen, dass die nähere Bedeutung eines moralischen Universalismus nicht einfach aus dem vernunftimmanenten Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit und der darin verankerten Diskursmoral ableitbar ist. Wer mit Rousseau den Kosmopoliten misstraut, da sie „in ihren Büchern Pflichten in der Ferne suchen, die sie in ihrer Nähe nicht zu erfüllen geruhen“⁶⁰, verstrickt sich noch nicht in einen performativen Selbstwiderspruch; umgekehrt bedeutet dies, dass eine kosmopolitische Moral eben über die Diskursmoral hinaus noch auf originär moralischen Erfahrungszusammenhängen aufruhet.⁶¹

⁵⁷ Darin liegt das relative Recht von Mitleidsethiken, die die Mitbetroffenheit über die verletzte Integrität anderer hervorhebt, ohne die moralische Anerkennung nicht gedacht werden kann.

⁵⁸ Damit ist nicht gesagt, dass Vertreter des Utilitarismus tatsächlich die Vernunftautonomie des Einzelnen systematisch übergehen; J.S Mill wehrt in „On Liberty“ diese Konsequenz utilitaristischer Ethik grundsätzlich ab; dennoch bleibt fraglich, ob dies ohne sachliche Anleihen von einer kantischen Ethik möglich ist; vgl. dazu Seebohm 1996.

⁵⁹ Ein anderes Beispiel ist die Abtreibungsfrage, die eben nicht im unmittelbaren Rückgriff auf diskursethische Prinzipien lösbar ist, vgl. dazu Habermas 1991, S. 165 f.

⁶⁰ Rousseau 1971, S. 12; Rousseau hat dabei insbesondere die Philosophen im Visier: „Mancher Philosoph liebt die Tartaren, damit er seinen Nächsten nicht zu lieben braucht.“ (Ebd.).

⁶¹ Zu den Spezifika moderner Vorstellungen von globaler Solidarität im Unterschied zum moralischen Universalismus des frühen Christentums vgl. Schelkshorn 2000.

Das moralische Gewicht dialogischer Vernunft hängt darüber hinaus auch von Erfahrungen der Nähe bzw. Fremdheit der Freiheit anderer ab. Wenn Freiheiten in einem hohen Maß je schon durch eine „allgemeine Vernunft“ vermittelt gedacht werden, ist der Spielraum für dialogische Vernunft innerhalb der Ethik naturgemäß beschränkt. Die diskursethische Insistenz, moralische Probleme nach Möglichkeit in realen Diskursen mit den Betroffenen zu lösen, worin nach Apel immerhin der Hauptpunkt der Diskursethik gegenüber Kant⁶² liegt, setzt daher eine hohe Sensibilität für die Alterität der Freiheit anderer voraus, die nicht aus den Evidenzen strikter Selbstreflexion, sondern primär aus geschichtlichen Erfahrungen erwächst.

§ 4. Diskursethische Prinzipien im Licht einer neuen Architektonik dialogischer Ethik

Die kritische Revision überzogener Begründungsansprüche verfolgt keineswegs das Ziel einer bloßen Destruktion der klassischen Diskursethik. Die Differenzierung zwischen Diskursrationalität und Moral und dem daraus folgenden Konzept einer internen Abstufung der Begründungsansprüche philosophischer Ethik ist vielmehr die Basis für ein *Konstruktionsprinzip* einer dialogischen Ethik, das verschiedene moraltheoretische Entwürfe zulässt, in denen jeweils *bestimmte Explikationen der moralischen Grundintuition* mit den normativen Anforderungen diskursiver Problemlösungsverantwortung verbunden werden. Die Architektonik des hier intendierten Ansatzes einer dialogischen Ethik, der einerseits die Identifikation von Diskursrationalität und Moral, in die sich die klassische Diskursethik verstrickt, vermeidet, andererseits deren Einsicht in den moralischen Gehalt dialogischer Vernunft bewahrt, kann mit folgendem Schema illustriert werden:

Geltungsanspruch:	Wahrheit	intersubjektive Gültigkeit	Moralität
Grundintuition:	Korrespondenz	Konsens	Wohl des menschlichen (und nicht-menschlichen) Lebens a) Erhaltung von menschlichem (und nicht-menschlichem) Leben; b) irdischer Zweck menschlichen Lebens
Explikation:	Wahrheitstheorien	Konsenstheorien; Diskursmoral	Moraltheorien

⁶² Vgl. dazu Apel 1990, S. 17: „Der *Hauptpunkt der Transformation* ist folgender: An die Stelle der – nach Kant vom Einzelnen zu wollenden – Gesetzestauglichkeit der Handlungsmaximen tritt die – von allen Einzelnen als verbindlich zu realisierende – *regulative Idee* der *Konsensfähigkeit aller gültigen Normen für alle Betroffenen*“. Daher scheint mir die Alteritätsphilosophie von E. Levinas nicht so sehr eine Alternative zur Diskursethik zu sein, sondern eher eine in der Diskursethik *vorausgesetzte* Erfahrung der Exteriorität fremder Freiheit freizulegen.

Im Ausgang von der neuen Architektonik einer dialogischen Ethik kann nun der moraltheoretische Status der unterschiedlichen Moralprinzipien innerhalb der klassischen Diskursethik, die seit längerem für Verwirrung sorgen, präzise bestimmt werden:

a) Die allgemeinste und zugleich grundlegendste Formel der diskursethischen Grundnorm, die als Konsensbildungspostulat (K) benannt werden kann, umfasst einerseits die Diskursnormen (Habermas), andererseits die diskursive Problemlösungsverantwortung (Apel), die zusammen die allgemeine Rationalitätsverpflichtung umschreiben, dass Probleme – seien sie theoretischer oder moralischer Natur – rational zu lösen sind, was bedeutet, dass im Licht der unparteilichen Berücksichtigung aller möglichen Argumente und Gegenargumente ein vernünftiger Konsens anzustreben ist.⁶³ Da sich (K) aus dem Geltungsanspruch auf intersubjektive Gültigkeit herleitet, kann (K) mit theoretischen *und* moralisch-praktischen Geltungsansprüchen verbunden werden, da sowohl Wahrheitsansprüche als auch Ansprüche auf moralische Richtigkeit stets den Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit miterheben. In (K) kommt daher ein unspezifisches Rationalitätsprinzip zum Ausdruck, das zwar eine moralisch gehaltvolle Diskursmoral, jedoch noch kein Moralprinzip *sensu stricto* enthält. So konnte im Blick auf (K) der Diskursethik zu Recht der Status einer Moraltheorie abgesprochen werden.

b) Als Standardformel für das Moralprinzip der Diskursethik diente jedoch lange Zeit Habermas' Reformulierung des Kantischen Universalisierbarkeitsprinzips (U):

[J]ede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.⁶⁴

Mit (U) formuliert die Diskursethik tatsächlich ein Moralprinzip, insofern hier – entsprechend dem oben angedeuteten Konstruktionsprinzip dialogischer Ethik – die allgemeinen Rationalitätsverpflichtungen von (K) mit originär moralischen Intuitionen verbunden werden, nämlich der Idee eines allgemeinen Interesses und dem bereits im Mittelalter nachweisbaren Prinzip „*Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*“. Dieser Vorstellung von Gerechtigkeit liegt die moralische Intuition zugrunde, dass ein gelingendes Zusammenleben auf der Achtung der personalen Würde und Vernunftautonomie jedes Einzelnen aufbauen muss, eine Vorstellung, die

⁶³ Der Gehalt von (K) liegt z. B. der folgenden Umschreibung der diskursethischen Grundnorm durch Apel zugrunde: „Der Argumentierende hat schon in actu bezeugt und somit anerkannt, daß *Vernunft praktisch* ist, d.h. *verantwortlich für das menschliche Handeln*; d.h. daß die *ethischen Geltungsansprüche* der Vernunft, ebenso wie ihre *Wahrheitsansprüche*, durch Argumente eingelöst werden können und müssen; d.h. daß die idealen Regeln der Argumentation in einer prinzipiell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft einander als gleichberechtigt anerkennender Personen *normative Bedingungen der Möglichkeit der Entscheidung von ethischen Geltungsansprüchen durch Konsensbildung* darstellen und daß daher *über alle ethisch relevanten Fragen der Lebenspraxis in einem Diskurs*, der unter den Argumentations-Regeln der Idealen Kommunikationsgemeinschaft steht, im Prinzip ein *Konsens herbeigeführt werden kann* und in der Praxis ein solcher Konsens *angestrebt werden sollte*.“ Apel 1980, S. 264 f. Kuhlmann drückt den Gehalt von (K) in den Formeln N1 und N2 aus – vgl. W. Kuhlmann 1985, S. 189-198.

⁶⁴ Habermas 1984, S. 75 f.

etwa in Platons Begriff der Gerechtigkeit durch das Übergewicht eines kosmologischen Begriffs des Guten noch verdeckt ist.⁶⁵

Mit (U) konnte die Diskursethik also dem Vorwurf entgehen, bloß eine Spezialethik für argumentative Sprachspiele zu sein; die Konkretisierung der diskursethischen Grundnorm durch (U) wirft jedoch neue Probleme auf: Erstens war die Diskursethik mit (U) auf eine regionale Ethik für Fragen der Gerechtigkeit festgelegt. Da (U) den Universalisierbarkeitstest – in bewusster Abgrenzung zu Kant – vom „foro interno“ in reale praktische Diskurse verlegt, war zweitens die Begründung moralischer Normen in gefährlichem Ausmaß an das Legitimationsverfahren von Rechtsnormen angeglichen, in denen ein bestimmter Kreis von Betroffenen durch Verhandlung und Abstimmung Normen in Kraft oder außer Kraft setzt.⁶⁶ Auf beide Probleme hat die Diskursethik inzwischen reagiert: Anfang der 1990er Jahre ergänzt Habermas die diskursethische *Moral* der Gerechtigkeit durch eine neoaristotelische *Ethik* des guten Lebens, der ein spezifischer Diskurstyp zugeordnet wird, in dem der Universalität des Geltungsanspruchs auf intersubjektive Gültigkeit in merkwürdiger Weise herabgestuft wird.⁶⁷ In „Faktizität und Geltung“ (1992) kommt es schließlich zu einer klaren Differenzierung zwischen Recht und *Moral*. Dabei nutzt nun Habermas selbst das hier vorgeschlagene Konstruktionsprinzip einer dialogischen Ethik: In einem ersten Schritt wird ein sparsames Diskursprinzip D eingeführt, das sachlich eine Spezifikation des allgemeinen Konsensbildungspostulats (K) für den Spezialfall der Legitimation von Handlungsnormen darstellt.

D: Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.⁶⁸

In einem zweiten Schritt kann nun (D) – wie Habermas vorführt – in Verbindung mit der Intuition von Gerechtigkeit („gleichermaßen gut für alle“) zu einem *Moral*prinzip (U), oder in Verbindung mit der rechtsphilosophischen Idee demokratischer Willensbildung zu einem Demokratieprinzip spezifiziert werden. Trotz der noch immer bedenklichen Analogien zwischen Recht und *Moral* werden nun immerhin auch die Differenzen energisch herausgearbeitet: Das

⁶⁵ Plato steht zwar auf dem Boden antiker Aufklärung und insofern der Vernunftautonomie. Da jedoch die moralische Grundintuition einseitig vom Begriff der Ordnung her ausgelegt wird, die sowohl die Erhaltung als auch das Glück menschlichen Lebens und der nicht-menschlichen Wirklichkeit verbürgt, kommt alles auf die theoretische Erkenntnis der kosmischen Ordnung an, die Plato zudem nur wenigen Philosophen zutraut. Daher kann die Normenlegitimation nicht der Vernunftautonomie der Betroffenen überlassen werden; im Gegenteil, da aufgrund eines unüberbrückbar scheinenden Kompetenzgefälles die symmetrischen Normen dialogischer Vernunft nicht zum Zug kommen, müssen die Regenten das moralisch Richtige den Betroffenen durch nützliche Lügen und Mythen vermitteln. Daher setzt Plato das Lügenverbot nicht erst in extremen Situationen, wo das eigene Leben oder Leben anderer auf dem Spiel steht, außer Kraft; vielmehr gilt als allgemeine Regel, dass Wächter lügen dürfen, wenn es dem Gemeinwohl dient, vgl. dazu *Politeia* 389b; *Nomoi* 663e.

⁶⁶ Vgl. dazu wieder Wellmer 1986, S. 114 f.: „Rechtsnormen werden, im Gegensatz zu *Moral*normen, in Kraft oder außer Kraft gesetzt, und sie gelten, wenn sie in Kraft sind, jeweils für einen bestimmten Kreis von Betroffenen ... *Moral*ische Normen dagegen und desgleichen moralische Verpflichtungen gelten, wenn sie gelten, unabhängig von Akten der Inkraftsetzung.“

⁶⁷ Vgl. dazu Habermas 1991, S. 100-118: Kap. 5.: „Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft“. Habermas löst zudem die Einheit der praktischen Vernunft, die die Differenzierung zwischen *Ethik* und *Moral* tragen müsste, schlichtweg auf – vgl. dazu ebd., S.117 f.; kritisch dazu Kettner 1995. Apel hat die Unterscheidung zwischen *Ethik* und *Moral* inzwischen übernommen, kritisiert allerdings Habermas' Depotenzierung der Rationalität „ethischer“ Diskurse, vgl. Apel 1998, S. 772 ff.

⁶⁸ Habermas 1992, S. 138.

*Moral*prinzip regelt die Rechtfertigung von Handlungsnormen „*allein* unter dem Gesichtspunkt gleichmäßiger Interessensberücksichtigung“, wobei die Gründe im Prinzip von jedermann/-frau, idealiter also von der Menschheit, akzeptiert werden müssten; das Demokratieprinzip bezieht sich hingegen auf Handlungsnormen, „die in Rechtsform auftreten“, deren Bezugsrahmen daher von vornherein eine begrenzte und durch die Rechtsnormen selbst konstituierte Gemeinschaft ist.⁶⁹ Das Demokratieprinzip besagt daher, „daß nur die juristischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfassten diskursiven Rechtsetzungsprozess die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden könnten.“⁷⁰

c) Im Unterschied zu Habermas verbindet Apel die diskursethische Grundnorm mit einem Ergänzungsprinzip E, das als Grundprinzip von Teil B der Diskursethik selbst wiederum zwei Prinzipien miteinander verknüpft:

Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das *Überleben* der menschlichen Gattung als der *realen* Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen. Das erste Ziel ist die notwendige Bedingung des zweiten Ziels; und das zweite gibt dem ersten seinen Sinn, – den Sinn, der mit jedem Argument schon antizipiert ist.⁷¹

Was immer die spezifische Problemmasse von Teil B⁷² sein mag, theoriearchitektonisch ist höchst interessant, dass Apel mit E den ersten Pol des intuitiven Vorverständnisses von *Moral* in die Diskursethik integriert, nämlich die Pflicht zur Erhaltung menschlichen Lebens. War das Erhaltungsprinzip – Apel selbst spricht von einer „Schutz- und Bewahrungsnorm“⁷³ – bis ins 20. Jahrhundert hinein stets auf innergesellschaftliche und zwischenstaatliche Konflikte bezogen worden, so dehnt nun Apel angesichts der Zerstörungskapazität nuklearer Waffensysteme das Selbsterhaltungsgebot auf die gesamte Menschheit aus. Darüber hinaus anerkennt Apel in (E), dass diskursive Verständigung als geschichtliche Praxis nicht als moralischer Selbstzweck gelten kann, sondern im Licht moralischer Intuitionen allererst noch zu rechtfertigen ist. Das in (K) und (U) vorausgesetzte Prinzip, moralische Probleme nicht bloß „in foro interno“, sondern in öffentlichen Diskursen mit den Betroffenen zu klären, steht daher unter einem *moralischen* Vorbehalt: Die Praxis öffentlicher Diskurse darf weder mit dem elementaren Recht auf Selbstbehauptung (z. B. in Notwehrsituationen) noch mit der moralischen Pflicht, das Leben anderer zu schützen, kollidieren. Dennoch fallen auch strategische Praktiken der Selbstbehauptung bzw. des Lebensschutzes anderer nicht aus den in (K) formulierten allgemeinen Rationalitätsverpflichtungen heraus; denn die moralischen Gründe für Gewaltmaßnahmen müssen weiterhin im Licht eines universalen Konsenses, d. h. unter Berücksichtigung aller Argumente pro und contra, abgewogen werden. Dies mag zwar in gewaltsamen Konflikten nicht mit den Kontrahenten selbst möglich sein, sehr wohl

⁶⁹ Vgl. dazu Habermas 1992, S. 137 ff.; da Rechtsnormen gesellschaftliche Probleme *nationalstaatlicher* Demokratien regeln, verbinden sich in ihnen universalethische Menschenrechte mit den partikularen Momenten ethisch-politischer Selbstverständigung.

⁷⁰ Habermas 1992, S. 141.

⁷¹ Apel 1973, S. 431; 1988, S. 141.

⁷² Vgl. dazu H. Schelkshorn 1997, S. 62-70.

⁷³ Apel 1988, S. 267.

aber mit anderen Akteuren, in extremen Notwehrsituationen eben nur mehr „in foro interno“⁷⁴ des Einzelnen.

Im zweiten Teilprinzip von (E) würde man nun eine diskursethische Formel für den zweiten Pol der moralischen Grundintuition erwarten, in der die Verantwortung des Menschen in dieser Welt umschrieben wird. Doch an dieser Stelle verstrickt sich Apel zum zweiten Mal in einen diskursethischen Fehlschluss. Die Verwirklichung der idealen in der realen Kommunikationsgemeinschaft, konkret der Aufbau institutioneller, vor allem rechtsstaatlicher Rahmenbedingungen, die diskursive Konfliktlösungen ohne Risiko für Leib und Leben ermöglichen, ist aus moralischen Gründen gewiss positiv zu werten; dennoch ist auch auf der Ebene der Gesellschaftsethik Demokratisierung kein Selbstzweck. In welchen Bereichen für welche Problemsorten welche Institutionen diskursiver Willensbildung verankert werden sollen, dies hängt von originär moralischen Ideen eines humanen, gesellschaftlichen Zusammenlebens ab. In diesem Sinn weisen im übrigen sowohl Apel als auch Habermas auf der Basis einer *normativen* Theorie moderner Gesellschaften Konzepte einer Demokratisierung der Wirtschaft weitgehend zurück.⁷⁵

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten: Diskursethische Ansätze haben zwar auf begründungstheoretischer Ebene die Differenz zwischen Diskursrationalität und Moral eingezogen, in der Formulierung diskursethischer Prinzipien jedoch sehr wohl genuin moralische Intuitionen mit der Diskursmoral verbunden. Vor allem Habermas verlegt in jüngerer Zeit den Schwerpunkt der Diskursethik immer mehr auf die Klärung originär moraltheoretischer Probleme, wie z. B. des ontologischen Status moralischer Normen⁷⁶, des Verhältnisses von Religion und säkularer Moral⁷⁷ u. a. In all diesen Theoremen geht es letztlich um den Versuch, moralische Intuitionen in Auseinandersetzung mit den Herausforderungen moderner Gesellschaften zu reformulieren. Erst auf diesem Weg wird, was Habermas verschweigt, aus der Diskurstheorie eine Moralphilosophie, d. h. ein *erfahrungsoffenes* Angebot moralischer Orientierung. Die Diskursethik war bisher allerdings nicht bereit, den begründungstheoretischen Preis für ihre genuin moraltheoretischen Beiträge, die nicht mehr auf den Evidenzen strikter Reflexion aufrufen, zu zahlen.

§ 5. Konsens und Moral

Argumentative Dialoge sind von innen her auf Konsens hin orientiert, da Argumente darauf abzielen, die zustimmende Einsicht aller anderen Diskurspartner zu erlangen. Zugleich halten wir jedoch theoretische und praktische Urteile nicht deswegen für „wahr“ bzw. „moralisch richtig“, weil

⁷⁴ So auch Apel 1992, S. 35.

⁷⁵ Durch die Umstellung auf mediengesteuerte Interaktion „gewinnen die Akteure neue Freiheitsgrade“ (!) Habermas 1981, Bd. 1, S. 396. Die permanente Ausweitung von Handlungsmöglichkeiten durch die systembedingte Effektivitätssteigerung kapitalistischer Wirtschaft wird offenbar *moralisch* höher bewertet als Gerechtigkeitsstandards diskursiver Willensbildung. Im Gegensatz dazu konkretisiert P. Ulrich die diskursethische Grundnorm im Sinne von (K) zu einem moralischen Prinzip wirtschaftsbürgerlicher Mitverantwortung. Ulrich verbindet zudem im Konzept einer „lebensdienlichen (!) Ökonomie“ die Diskursmoral mit den beiden Polen der moralischen Grundintuition; der moralische Sinn der Ökonomie besteht einerseits in der „Sicherung der menschlichen Lebensgrundlagen“, andererseits in der „Erweiterung der menschlichen Lebensfülle“ – vgl. Ulrich 1998, S. 207-235. Ulrichs Wirtschaftsethik ist wiederum von Apel einer harschen Kritik unterzogen worden, vgl. Apel 1993.

⁷⁶ Habermas 1998, S. 279 ff.

⁷⁷ Habermas 1992, Kap. 1.

andere zustimmen. Auch idealisierte Bedingungen argumentativer Verständigung oder die ideale Vorstellung einer Übereinstimmung aller vernünftigen Wesen macht aus dem Konsens nicht einfach ein *Kriterium* von Wahrheit. Die Korrespondenzintuition von Wahrheit lässt sich offenbar durch idealisierte Begriffe von gerechtfertigter Behauptbarkeit nicht gänzlich ersetzen. Dies hat denn auch Apel gegenüber Habermas' früher Fassung einer Konsensustheorie der Wahrheit⁷⁸ klargestellt. Dem Konsensprinzip kommt in theoretischen Diskursen nicht die Funktion eines Kriteriums von Wahrheit zu, sondern erfüllt „bloß“ eine gewisse „*kriteriologische* Funktion“, die allein darin besteht,

die jeweils faktisch verfügbaren Kriterien für sachliche [!] Wahrheit durch Interpretation und Argumentation komparativ und synthetisch aufeinander zu beziehen und so eine – stets fallible und daher vorläufige – Meinung über die Sache zu bilden.⁷⁹

Die entscheidende Frage ist nun, in welchem Sinn die korrigierte Version einer Konsensustheorie der Wahrheit in einen moralphilosophischen Konsensbegriff übersetzbar ist. Insofern die „*kriteriologische* Funktion“ der Konsensustheorie die Rationalitätsverpflichtungen von (K) verdeutlicht, entstehen im Feld der Moral wohl kaum Probleme. Als vernünftige Wesen sind wir verpflichtet, nicht nur unsere theoretischen, sondern auch unsere moralischen Überzeugungen zu überprüfen, die jeweiligen Kriterien zur Diskussion zu stellen, synthetisch aufeinander zu beziehen und uns so eine vorläufige Meinung zu bilden. Der gewiss schwerwiegende Unterschied zur theoretischen Wahrheitssuche besteht darin, dass moralische Probleme nicht im handlungsentlasteten Raum des „unendlichen Gesprächs der Wissenschaft“, sondern unter Zeitdruck und mit moralisch zu verantwortenden Folgen entschieden werden müssen.

Ein völlig anderer Konsensbegriff ist jedoch im Universalisierungsgrundsatz (U) im Spiel. Denn in (U) kommt dem Konsensprinzip nicht bloß die „*kriteriologische* Relevanz“ zu, moralische Argumente synthetisch aufeinander zu beziehen; vielmehr rückt nun die faktische Zustimmung der jeweils Betroffenen zum *Kriterium* der Gültigkeit moralischer Normen auf. Auch wenn Habermas das Gewicht faktischer Konsense durch die Idealisierung der Verfahrensbedingungen abschwächt⁸⁰, ist im Konsensbegriff praktischer Diskurse nun doch vorausgesetzt, dass moralische Normen gültig sind, weil andere zustimmen. Dies ist nach jüngsten Klarstellungen auch die ausdrückliche Intention zumindest der Habermasschen Diskursethik. Denn der Geltungsanspruch auf moralische Richtigkeit bezieht sich nicht, wie die Idee der Wahrheit, auf eine objektive Welt von Sachverhalten, sondern auf die *Anerkennungswürdigkeit* von Normen. Daher „*verbürgt*“ – so Habermas – ein „unter idealen Bedingungen diskursiv erzielt Einverständnis über Normen oder Handlungen“ unmittelbar „die Richtigkeit moralischer Urteile.“⁸¹ Kurz: Im Gegensatz zur Idee der Wahrheit fällt der

⁷⁸ Vgl. Habermas 1972.

⁷⁹ Apel 1987, S. 144; inzwischen auch Habermas 1998, S. 288 ff.: „Dieser realistische Stachel hindert uns an einem Sprachidealismus, der ‚Wahrheit‘ auf ‚gerechtfertigte Behauptbarkeit‘ reduziert“; „die Lücke zwischen Wahrheit und Rechtfertigung wird auch durch eine Idealisierung der Bedingungen für aktuelle Rechtfertigungsprozesse nicht geschlossen.“

⁸⁰ Daher weist Habermas inzwischen den Vorwurf zurück, „das jeweils faktisch erzielte Einverständnis zum Kriterium für die Wahrheit bzw. Richtigkeit moralischer Urteile zu erheben. Die intersubjektivisch gedeutete ‚rationale Akzeptabilität‘ fällt, wenn sie von einem idealen Verfahren abhängig gemacht wird, nicht mit intersubjektiv erzielter Akzeptanz zusammen.“ Habermas 1998, S. 298, Anm. 30.

⁸¹ Habermas 1998, S. 297.

Geltungsanspruch moralischer Richtigkeit sachlich mit der Idee ideal gerechtfertigter Behauptbarkeit zusammen.⁸²

Damit zieht die Diskursethik einmal mehr die Differenz zwischen dem Geltungsanspruch auf moralische Richtigkeit und dem Geltungsanspruch auf intersubjektive Gültigkeit ein. Zwar ist unbestreitbar, dass Konsensbildungsprozesse im moralischen Leben – im Unterschied zu den Wahrheitsdiskursen der Wissenschaft – eine normenlegitimierende Funktion gewinnen können. Dennoch fallen moralische Richtigkeit und ideal gerechtfertigte Behauptbarkeit nicht einfach zusammen. Eine solche Differenzierung setzt keineswegs, wie Habermas unterstellt, eine vormoderne Ontologie des Guten⁸³ voraus; vielmehr ist aus den Horizonten moralischer Urteilsbildung selbst ersichtlich, dass sich die *moralische* Qualität eines unter annähernd idealen Bedingungen zustande gekommenen Konsenses nur im Licht der genuin *moralischen* Intuition des Wohls menschlichen Lebens erschließt. Da Konsensbildungen für die soziale und kulturelle Reproduktion menschlicher Gesellschaften (erster Pol der moralischen Grundintuition) unumgänglich sind, kann der Schein entstehen, dass Konsens qua gerechtfertigte Behauptbarkeit zugleich Selbstzweck moralischen Handelns ist.

Die Differenz zwischen Konsens und Moral ist allerdings innerhalb der Diskursethik nicht vollständig eingeebnet worden; sie taucht zumindest als Problem im „Teil B“ der Apelschen Diskursethik auf. Da in realen Handlungssituationen interpersonelle Beziehungen allzu oft durch extrem asymmetrische Machtverhältnisse verzerrt sind, können – so Apel – Praktiken dialogischer Verständigung mit dem moralischen Anspruch auf legitime Selbsterhaltung kollidieren. Auf der Ebene konkreten Handelns treten daher argumentative und moralische Praxis auseinander. Apel hat denn auch den

Angehörigen einer unterdrückten Klasse oder Rasse ... gegenüber den sozial Privilegierten a priori ein *moralisches Privileg* zugesprochen, ein Recht auf Durchsetzung der Gleichberechtigung noch diesseits der Spielregeln [der

⁸² „Ideal gerechtfertigte Behauptbarkeit *ist* das, was wir mit moralischer Geltung meinen; sie bedeutet nicht nur, daß das Für und Wider in Ansehung eines kontroversen Geltungsanspruchs erschöpft ist, sondern sie selbst erschöpft den Sinn von normativer Richtigkeit als Anerkennungswürdigkeit.“ Habermas 1998, S. 297.

⁸³ Nach Habermas sind in vormodernen Gesellschaften „moralische Normen regelmäßig in den Kontext einer umfassenden ‘Lehre’ eingebettet, die erklärte, warum sie Anerkennung verdienen. Alle Hochkulturen sind durch Lehren dieser Art, durch Weltreligionen, geprägt worden. Als diese in der Moderne ihre allgemeine Verbindlichkeit und öffentliche Glaubwürdigkeit verloren, entstand ein Begründungsbedarf, der, wenn überhaupt, nur noch durch ‘Vernunft’, d.h. durch allgemein oder öffentlich einsehbare Gründe, gedeckt werden konnte.“ Habermas 1998, S. 272. Selbst wenn man dieser allzu schematischen Gegenüberstellung zwischen modernen und vormodernen Gesellschaften zustimmt, folgt daraus nicht, dass moralische Richtigkeit und ideale Behauptbarkeit zusammenfallen; praktische Vernunft *zerfällt* auch in der Moderne nicht einfach in zwei unverbundene Bruchstücke, nämlich in eine „Ethik des guten Lebens“ und eine „Moral der Gerechtigkeit“. Vielmehr ist die jeweilige *Zuordnung* von „Ethik“ und „Moral“, die innerhalb der westlichen Philosophie höchst kontrovers diskutiert wird, je schon von umfassenden Werthorizonten geleitet. Auch Habermas’ Konzept einer rationalisierten Lebenswelt setzt eine integrative moralische Intuition voraus, die nicht nur die spezifische Zuordnung von „Ethik“ und „Moral“, sondern auch die Forderung nach einem „Gleichgewicht“ zwischen System und Lebenswelt und den verschiedenen Wertsphären trägt. Eine Rekonstruktion der unausgewiesenen normativen Horizonte in Habermas’ Theorie der Moderne muss hier allerdings unterbleiben.

Diskursmoral], die erst unter Voraussetzung der realen Gleichberechtigung zu akzeptieren sind.⁸⁴

Die Differenz zwischen Konsensprinzip und Moral ist allerdings nicht nur in Apels Forderung nach geschichtlichen Anwendungsbedingungen vorausgesetzt, die den Betroffenen eine dialogische Konfliktlösung unter Wahrung ihres *moralischen* Rechts auf Selbsterhaltung zumutbar machen; sie bricht nochmals in der Rechtfertigung politischer Gewalt, d. h. der Tötung von Menschen auf. An dieser Stelle kommen nicht zuletzt auch (quasi)sakrale Tiefenschichten moralischer Intuitionen zum Vorschein, die auch in säkularen Moralien in nichtreligiöser Form fortwirken. Die Anwendung von Gewalt ist zwar stets „ultima ratio“; dies bedeutet, dass auch in offenen Kampfsituationen, in denen mit den Betroffenen kein realer Dialog möglich ist, innerhalb der kämpfenden Gruppen selbst oder zumindest in „foro interno“ alle Argumente, die gegen den Einsatz von Gewalt sprechen, aktiviert werden müssen. Doch selbst wenn alle verfügbaren Argumente für den Einsatz von Gewalt sprechen, hinterlässt die Tötung von Menschen unausrottbarer Zweifel. Die schmerzliche Kluft zwischen idealem Konsens und Moral hat Albert Camus am Beispiel Kaliayews illustriert, einem russischen Revolutionär an der Wende zum 20. Jahrhundert, der Attentate stoppen ließ, wenn das Leben von Kindern oder Unschuldigen in Gefahr war. Ausnahmen vom Tötungsverbot – dem Gravitationspunkt aller Moral –, lassen sich, wie Camus deutlich sieht, auch durch die Antizipation eines idealen Konsenses nicht restlos begründen:

Wenn die ganze Welt ihn anerkannt hätte, wäre in Kaliayew noch ein Zweifel übriggeblieben: er brauchte seine eigene Zustimmung, und die Gesamtheit der Billigungen hätte nicht genügt, jenen Zweifel zum Schweigen zu bringen ... Kaliayew zweifelt bis zum Schluß, und dieser Zweifel hinderte ihn nicht, zu handeln; darin ist er das reinste Abbild der Revolte. Wer zu sterben bereit ist, ein Leben mit einem andern zu bezahlen, der bejaht, was er auch immer verneinen mag, gleichzeitig einen Wert, der ihn als geschichtliches Individuum übersteigt.⁸⁵

Der Selbstzweck von Moral liegt in der Integrität menschlichen (und auch nicht-menschlichen) Lebens, die zwar in verschiedenen Kulturen in unterschiedlicher Weise ausgelegt wird, jedoch niemals auf Auslegung reduziert werden kann. Daher gründet sich ein moralisches Leben im letzten immer auf Sinnquellen, die zwar argumentativ durchdrungen, jedoch nicht restlos in Argumentation aufgehen und insofern, wie Camus treffend festhält, das geschichtliche Individuum übersteigen. Auch in einer säkularen Gesellschaft sind die sakralen Wurzeln der Moral nicht einfach ausgetrocknet, sondern artikulieren sich in neuen Grunderfahrungen, die heute vor allem um den Begriff der Menschenwürde zentriert sind.

Manche Moraltheorien ziehen daraus allerdings die radikale Konsequenz, dass allein in der Unverfügbarkeit des Anspruchs des selbstzweckhaften Sinns menschlichen (und auch nicht-menschlichen) Lebens das Spezifikum von Moral liege. Der moralische Anspruch treffe den Menschen gleichsam in seinem präreflexiven Bewusstsein; jede Reflexion würde den spezifischen

⁸⁴ Apel 1973, S. 427.

⁸⁵ Camus 1997, S. 198. Die revolutionäre Gruppe um Kaliayew zog aus der Einsicht in die unaufhebbare Fraglichkeit politischer Gewalt die extreme Konsequenz, dass der Revolutionär für den Tod des Gegners auch sein eigenes Leben opfern müsse.

Anspruch von Moral in ein Objekt rasonierender Vernunft transformieren und damit das charakteristische Merkmal des Moralischen zerstören.⁸⁶

Doch spätestens seit der Achsenzeit gerät der Selbstzweck moralischen Handelns in den Sog bewusster Deutung und damit in das Medium dialogischer Vernunft, in dem der autoritative Anspruch menschlichen (und nicht-menschlichen) Lebens zwar nicht völlig außer Kraft gesetzt, aber doch in gewissen Graden reflexiv durchdrungen wird. Daher legen *Morallehren* einerseits *Zeugnis* ab von den „sakralen“ Wurzeln der Moral, andererseits knüpfen sie ein dichtes Netz von Gründen, in dem die unverfügbaren Tiefenschichten von Moral mit den Handlungsfeldern moralischen Lebens argumentativ verbunden werden. So bilden in der philosophischen Explikation des Selbstzwecks von Moral – die kosmologisch fundierte Gerechtigkeit (Platon), die Eudaimonia (Aristoteles), die Würde menschlicher Freiheit (Kant), das größte Glück der Menschheit (Utilitarismus), die Heiligkeit allen Lebens (Buddhismus, Schopenhauer) – Momente eines autoritativen Anspruchs und argumentativ gestützte Deutungswelten eine komplexe Einheit.

Im Gegensatz dazu blendet die klassische Diskursethik im Bann aufklärerischer Geschichtsphilosophie, in der die Moderne einlinig als fortschreitende Rationalisierung aller Lebensbereiche erscheint, die sakralen Dimensionen von Moral weitgehend aus. Die Motive für eine rigorose Eliminierung jeder Art religiöser Begründungselemente sind zwar mehr als verständlich. Denn religiös motivierte Konflikte bezeugen bis heute zur Genüge, dass die Sakralisierung normativer Horizonte, die zumeist mit der Dämonisierung entsprechender Feinde einhergeht, den Bereich des Diskursivierbaren innerhalb der Moral schmerzlich einschränkt und so die Gewalt eskalieren lässt. Da die sakralen Wurzeln von Moral kaum überbrückbare Differenzen zwischen *Morallehren* aufreißen, ist der Prozess der reflexiven Durchdringung der Tiefenschichten moralischer Verpflichtung tatsächlich eine wesentliche Voraussetzung einer transkulturell orientierten dialogischen Ethik.

Doch so wichtig es ist, dialogischer Vernunft innerhalb der Moral weite Räume zu eröffnen, so überzogen ist das Projekt einer „rein rationalen“ Ethikbegründung. Die letzten Wurzeln moralischer Pflicht sind weder strikter Selbstreflexion noch auslegender Vernunft *restlos* zugänglich. So bestand zwar Sokrates darauf, sämtliche moralische Fragen im argumentativen Dialog mit anderen zu klären; doch der deontische Anspruch, ein Leben gemäß dialogischer Vernunft zu leben, lässt sich selbst nicht mehr vollständig argumentativ ausweisen; daher ruft Sokrates den Athenern zu: „Denn, so wisst nur, befiehlt es der Gott.“⁸⁷ Auch Kant wusste um die „Ehrfurcht“, die „das moralische

⁸⁶ Vgl. dazu etwa Lyotards Deutung moralischer Verpflichtung, die an Levinas anknüpft: „Wenn ich durch den anderen verpflichtet werde, so nicht deswegen, weil er über ein Recht dazu verfügt, das ich ihm direkt oder mittelbar zugestanden hätte. Meine Freiheit ist nicht die Quelle seiner Autorität: nicht weil man frei ist, weil dein Gesetz mein Gesetz ist, ist man verpflichtet, sondern weil deine Forderung nicht mehr Gesetz ist, weil man den anderen erleidet. Die Verpflichtung aus Freiheit, aus Übereinkunft ist sekundärer Natur.“ Lyotard (1989, S. 191). Aufklärerische Moral, zu der wohl auch die sokratische Ethik zu rechnen ist, zerstört demnach den Eigensinn moralischer Verpflichtung im Namen einer monopolisierten theoretischen Vernunft. Ein Aspekt der „Delegitimierung“ aufklärerischer Emanzipationserzählungen besteht daher in der Einsicht, dass Wissenschaft „die anderen Sprachspiele nicht legitimieren kann. Zum Beispiel entgeht ihr das der Präskription.“ Lyotard 1986, S. 119. In die gleiche Richtung weist auch Panikkar 1992, S. 42: „Der Mythos der Moral ist selbst die Moralität, und wenn die Moral aufhört ein Mythos zu sein, hört sie auf, Moral zu sein. Die Moral entmythologisieren bedeutet, sie zu töten.“

⁸⁷ Platon: Apologie 30a.

Gesetz in mir“ hervorruft⁸⁸, obgleich es ein Gesetz menschlicher Vernunft ist; für Schopenhauer blieb das Mitleid das „große Mysterium“⁸⁹ der Ethik. Aufklärungsprozesse folgen eben nicht, wie Max Weber annahm, dem simplen Schema fortschreitender Entzauberung, die allenfalls in dialektischer Manier das Bedürfnis nach Religion neu entfacht. In Aufklärungsbewegungen vollzieht sich vielmehr inmitten entschiedener Entsakralisierung stets auch eine Verschiebung und Transformation sakraler Dimensionen. So führte in der Antike die alttestamentliche Entsakralisierung des Kosmos und des orientalischen Gottkönigtums zu einer Sakralisierung sozialetischer Tugenden; Sokrates` Entzauberung der griechischen Götterwelt stieß, wie bereits erwähnt, auf den unverfügbaren Anspruch, ein Leben in dialogischer Wahrheitssuche zu führen. In der Neuzeit wurde die Entsakralisierung der christlichen Weltbilddeutung zunächst durch eine Sakralisierung der geschichtsphilosophischen Idee des Fortschritts abgelöst; in der seit längerem sich vollziehenden Entzauberung des Fortschrittsdenkens verschieben sich hingegen sakrale Momente in völlig unterschiedliche Bereiche, etwa in die Idee der Menschenwürde, in eine Ontologie der Gabe (Heidegger) oder in ein Denken der *différance* (Derrida). Die Diskursethik blendet hingegen – im Bann der Weberschen Rationalisierungsthese – Verschiebungen sakraler Dimensionen *im Inneren* des modernen Bewusstseins völlig aus.⁹⁰ So bleibt die „Lücke im Schirm der Rationalität“⁹¹ unbedacht.

Schlussbemerkung

Aktuelle Ansätze einer interkulturellen Philosophie haben in jüngster Zeit die verbrauchten Dualismen philosophischer Begründungsdebatten wie Universalismus versus Kontextualismus, Absolutismus versus Relativismus unterlaufen, um nach komplexeren Denkformen Ausschau zu halten. Diese Intention liegt auch den hier skizzierten Thesen für eine Revision der Diskursethik zugrunde. Das moraltheoretische Konzept einer systematischen Verklammerung von Diskursrationalität und Explikationen genuin moralischer Intuitionen, deren Begründungsansprüche intern abzustufen sind, vermeidet sowohl eine naive Prolongation von Letztbegründungsansprüchen als auch einen simplen Kulturrelativismus.

Im Hinblick auf die Diskursethik bedeutet dies: Im „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ sind zwar noch nicht, wie K.-O. Apel Anfang der 70er Jahre meinte, die „Grundlagen der Ethik“ selbst verborgen, sehr wohl jedoch eine moralisch gehaltvolle Diskursrationalität, die in Verbindung mit genuin moralischen Intuitionen den Wertpluralismus der Moderne mildert und

⁸⁸ Kant: Kritik der praktischen Vernunft A 288: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der gestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.*“ Zugleich warnt Kant jedoch davor, beide „als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, [zu] suchen und bloß [zu] vermuten.“ (ebd.) Zum Ineinander von Vernunftautonomie und autoritativem Anspruch von Moral vgl. Kant: Metaphysik der Sitten, A 102, Fn.: „Die zweifache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofs, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben.“

⁸⁹ Schopenhauer 1986, S. 763-811.

⁹⁰ Die These der Verschiebung sakraler Dimensionen kann hier nicht weiter entfaltet werden.

⁹¹ Blumenberg 1981, S. 181.

zugleich bewahrt. Über dem „Polytheismus der Werte“ waltet zwar, darin stimmt eine dialogische Ethik mit Max Weber noch überein – keine moderne Wissenschaft, aber – nun gegen Weber – auch kein Schicksal. Die „Metainstitution“ des argumentativen Diskurses lässt vielmehr den Standpunkt Gottes bewusst unbesetzt; sie lockert allerdings den theistischen „Bann“ letzter Werte, indem sie ein reflexives Medium etabliert, das einerseits den Dissens der Wertstandards transparent werden lässt⁹², andererseits mit diskursinhärenten Normen konfrontiert, die den Separatismus der Lebensformen zumindest aufbrechen.

Die Einsicht in den kulturspezifischen Moralgehalt diskursethischer Ansätze und das Bewusstsein um eine letzte Unverfügbarkeit des deontischen Charakters von Moral entzaubert die suggestive Selbstsituierung die Diskursethik im interkulturellen Feld als einer über allen Kulturen schwebenden Prinzipienmoral, die die Regeln für eine friedliche Koexistenz zwischen den partikularen, kulturellen Lebensformen vorgibt. Dass außereuropäische Philosophien ihrerseits Fundierungen für eine globale Ethik einbringen, und nicht bloß die statistische Rolle von Repräsentanten eines mehr oder weniger exotischen moralischen Partikularismus abgeben, bleibt in diesem Selbstbild dezent ausgeblendet. Im Gegensatz dazu ermöglicht die hier vorgeschlagene Revision der Diskursethik ihre bisherigen Ansätze *als kontextspezifische Beiträge zum Projekt einer universalistischen Ethik* einzubringen.

Das Projekt einer universalistischen Ethik sprengt allerdings die Grenzen bloß *moraltheoretischer* Begründungsreflexionen. Nicht zufällig steht die Diskursethik bei Habermas in dem weiten Rahmen einer Theorie der Moderne; die Diskursethik ist ein wichtiges Element einer „Rationalisierung der Lebenswelt“. Denn Habermas deutet den okzidentalen Rationalismus in den Spuren Max Webers als „geschichtliche Objektivation vernünftiger Strukturen“⁹³. So wird nach den Fortschrittsphilosophien des 18. Jahrhunderts noch einmal sämtlichen Kulturen der europäische Rationalisierungsprozess als zivilisatorischer Maßstab vor Augen geführt. Eine umfassende Revision der eurozentrischen Verengungen der Diskursethik mündet daher von selbst in eine Auseinandersetzung mit Habermas‘ Theorie der Moderne, die an dieser Stelle jedoch nicht mehr geführt kann.

⁹² Die immanente Transparenz moralischer Anschauungen herzustellen, ist auch für M. Weber möglich und notwendig: „Wenn man in der Volksversammlung über Demokratie spricht, so macht man aus seiner persönlichen Stellungnahme kein Hehl.“ Hier sind Worte „Kampfmittel“. „In einer Vorlesung oder im Hörsaal dagegen wäre es Frevel, das Wort in dieser Art zu gebrauchen. Da wird man, wenn etwa von Demokratie die Rede ist, deren verschiedene Formen vornehmen, sie analysieren in der Art, wie sie funktionieren, feststellen, welche einzelnen Folgen für die Lebensverhältnisse die eine oder andere hat, dann die anderen, nicht demokratischen Formen der politischen Ordnung ihnen entgegenstellen und versuchen so weit zu gelangen, daß der Hörer in der Lage ist, den Punkt zu finden, von dem aus *er* von *seinen* letzten Idealen aus Stellung dazu nehmen kann. Aber der echte Lehrer wird sich sehr hüten, vom Katheder herunter ihm irgendeine Stellungnahme ... aufzudrängen.“ Weber (1988, S. 601). Im Bann einer verengten Rationalitätstheorie unterschlägt Weber hier allerdings das normative Potential dialogischer Vernunft, das die Achtung der Vernunftautonomie jedes Einzelnen fordert; daher ist Demokratie keine beliebige politische Ordnung auf der Basis subjektiver Ideale, auch wenn sich konkrete Typen demokratischer Systeme nicht einfach aus einer Diskursmoral ableiten lassen.

⁹³ Habermas (1985, S. 11).

Literatur

- Aischylos (1952): Sämtliche Tragödien und Fragmente, auf der Grundlage von J. D. Droysen bearb. und teilw. neu übers. v. F. Stoessl. Zürich: Artemis.
- Apel, Karl-Otto (1973): Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: ders.: Transformation der Philosophie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 358-435.
- (1980): Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung im Zeitalter der Wissenschaft. In: P. Kanellopoulos (Hrsg.): Festschrift f. Tsatsos. Athen: S, 215-75.
- (1987): Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): Philosophie und Begründung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 116-211.
- (1988): Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1989): Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie. In: D. Krohn u.a. (Hrsg.): Das sokratische Gespräch – ein Symposium. Hamburg: Junius, S. 55-78.
- (1990): Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.): Ethik und Befreiung. Aachen: Verlag der Augustinusbuchhandlung.
- (1990): Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß? In: K.-O. Apel/R. Pozzo (Hrsg.): Zur Rekonstruktion der praktischen Vernunft. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, S. 67-123.
- (1992): Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? In: ders./M. Kettner (Hrsg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 29-62.
- (1993): Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? In: J.P. Harpes/W. Kuhlmann (Hrsg.): Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik. Münster: Lit Verlag, S. 167-209.
- (1998): Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung. Dritter transzendentalpragmatische orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. In: ders.: Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Assmann, Jan (1990): Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München: Beck.
- Baumgartner, Hans Michael (1990): Die argumentationstheoretische Uneinholbarkeit der praktischen Vernunft. Bemerkungen zu problematischen Aspekten einer letztbegründeten Diskursethik. In: B. Irrgang/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.): Begründung von Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 136-152.
- Becker, Wolfgang (1993): Zur Wahrheitstheorie in der Transzendentalpragmatik. In: A. Dorschel u.a. (Hrsg.): Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 93-117.
- Blumenberg, Hans (1981): Arbeit am Mythos. 2. durchges. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Camus, Albert (1997): Der Mensch in der Revolte. Hamburg, Neuausgabe: Rowohlt
- Dancy, Jonathan (1991): An Ethics of prima facie duties; Intuitions. In: P. Singer (ed.): A Companion to Ethics, Oxford: Blackwell, S. 219-229.

Dussel, Enrique (1998): *Etica de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Eze, E. Chukwudi (1998): *Demokratie oder Konsensus? Eine Antwort an Wiredu*. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 2, S. 32-42

Flaig, Egon (1998): *Ehre gegen Gerechtigkeit. Adelsethos und Gemeinschaftsdenken in Hellas*. In: J. Assmann/B. Janowski/M. Welker (Hrsg.): *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*. München: Fink: S. 97-140.

Fornet-Betancourt, Raoul (1992): (Hrsg.) *Diskursethik und Befreiungsethik. Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung.

----(1993): (Hrsg.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung*. Aachen: Verlag der Augustinusbuchhandlung.

----(1994): (Hrsg.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen: Verlag der Augustinusbuchhandlung.

----(1997): *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt/M.: IKO-Verlag

Gert, Bernard (1983): *Die moralischen Regeln. Eine rationale Begründung der Ethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1998): *Morality. Its Nature and Justification*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Graness, Anke (1998): *Der Konsensbegriff. Ein Vergleich der Bedeutung des Konsensbegriffs in Wiredu's Konsensethik und der Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas*. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 2, S. 22-31.

Habermas, Jürgen (1973): *Wahrheitstheorien*. In: H. Fahrenbach (Hrsg.): *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen: Neske, S. 211-266.

----(1981): *Theorie kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1984): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 2. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp

----(1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, 2. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1999): *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hegel, G.F.W. (1989): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: ders.: *Werke*, Bd. 12. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Homer (1995): *Odyssee*, übers. v. W. Schadewaldt. Hamburg: Rowohlt.

Horkheimer, Max (1988): *Materialismus und Moral*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. A. Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer, S. 111-149.

Hume, David (1996): *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. 2., gründlich revidierte Ausgabe. Stuttgart: Reclam.

Kant, Immanuel (1968): *Werk-Ausgabe*, 12 Bde., hrsg. v. W. Weischedl, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kersting, Wolfgang (1999): *Platons „Staat“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kettner, Matthias (1995): *Habermas über die Einheit der praktischen Vernunft. Eine Kritik*. In: A. Wüsthube (Hrsg.): *Pragmatische Rationalitätstheorien. Studies in Pragmatism, Idealismus and Philosophy of Mind*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 5-11.

- (2004): Diskursethik: Moralische Verantwortung für diskursive Macht. In: N. Gottschalk-Mazouz (Hrsg.): Perspektiven der Diskursethik, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 237-258.
- Kuhlmann, Wolfgang (1985): Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg/München: Alber.
- Lumer, Christoph (1997): Habermas' Diskursethik. Zeitschrift für philosophische Forschung 51, S. 42-64.
- Liotard, Jean-François (1986): Das postmoderne Wissen. Wien: Passagen.
- (1989): Der Widerstreit, 2. korrigierte Auflage, München: Fink.
- Mal, Ram Adhar (1995): Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1996): Was heißt „aus interkultureller Sicht“? In: ders./N. Schneider (Hrsg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, S. 1-18.
- Mehlig, Johannes (1987): (Hrsg.) Weisheit des alten Indien, 2 Bde. Leipzig: Beck.
- Niquet, Marcel (2002): Moralität und Befolgungsgültigkeit. Prolegomena zu einer realistischen Diskurstheorie der Moral. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Panikkar, Raimon (1992): Rückkehr zum Mythos. Frankfurt/M.: Insel-Verlag.
- Platon (1957-1959): Sämtliche Werke, hrsg. v. W.F. Otto u.a. nach der Übersetzung von F. Schleiermacher, 6 Bde. Reinbeck Hamburg: Rowohlt.
- Riedinger, Monika (1984): Das Wort „gut“ in der angelsächsischen Metaethik. Freiburg/Br./München: Alber.
- Roetz, Heiner (1992): Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ross, William David (1930): The Right and the Good, Oxford: Clarendon Press.
- (1937): Foundations of Ethics, Oxford: Clarendon Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1971): Emil oder Über die Erziehung, dt. v. L. Schmidts. Paderborn/München/Wien: Schöningh.
- Schelkshorn, Hans (1997): Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- (1998): Diskursethik und Befreiungsethik heute. Resümee nach einem verspäteten Dialog. Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie 34, S. 15-38.
- (2000): Globale Solidarität. In: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.): Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben. Frankfurt/M. 2000, S. 81-96.
- Schopenhauer, Arthur (1986): Preisschrift über die Grundlage der Moral. In: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 3: Kleinere Schriften. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 629 – 815.
- Schönrich, Gerhard (1994): Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Seebohm, Thomas (1996): Kant und Mill über den Ursprung des obersten Prinzips der Moral. In: Th. Grethlein/H. Leitner (Hrsg.): Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 179-217.
- Siep, Ludwig (1996): Eine Skizze zur Grundlegung der Bioethik. Zeitschrift für philosophische Forschung 50, S. 236-253.
- Taylor, Christopher Charles Whiston (1999): Sokrates, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Tugendhat, Ernst (1993): Vorlesungen über Ethik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Trampedach, Kai (1993): Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik. Stuttgart: Steiner.
- Ulrich, Peter (1998): Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, 2. durchgesehene Auflage. Bern/Stuttgart/Wien: Haupt.

United Nations Development Programme (1998): Human Development Report: New-York/Oxford: Oxford University Press.

Villoro, Luis (2000): Über Konsensdemokratie. Zu einigen Ideen von Kwasi Wiredu. *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 5, S. 75-79.

Weber, Max (1988): Wissenschaft als Beruf. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von J. Winckelmann. Tübingen: Mohr (Siebeck), S. 582-613.

Wellmer, Albrecht (1986): Ethik und Dialog, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Williams, Bernard (1986): Der Begriff der Moral. Stuttgart: Reclam

Wimmer, Franz Martin (1990): Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, Bd. 1. Wien: Passagen.

-----(1998): Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie. *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1, S. 5-12.

Wiredu, Kwasi (1998): Demokratie und Konsens in traditioneller afrikanischer Philosophie. Ein Plädoyer für eine parteilose Politik. *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 2, S. 12-21.

**In Memory of Karl-Otto Apel:
the challenge of a universalistic ethics of co-responsibility**

Rene von Schomberg

European Commission
Technische Universität Darmstadt
(Guest Professor)
(rene.vonschomberg@hotmail.com)

Abstract

On the basis of Karl-Otto Apels' diagnosis of the shortcomings of philosophical ethics in general, and any ethics of individual accountability in particular, I give an outline how these shortcomings are currently to be articulated in the context of ecological crisis and socio-technical change. This will be followed with three interpretations of Karl-Otto Apels' proposal for an ethics of collective co-responsibility. In conclusion, I will advocate that only a further social evolution of the systems of science, economy and law will enable a possible institutionalization of collective co-responsibility by means of a new innovation paradigm: responsible innovation.

Key words: collective co-responsibility, discourse ethics, role responsibility, responsible innovation, ecological crisis.

Introduction

Karl-Otto Apel disagreed with his colleague Jürgen Habermas on whether the 'Discourse Principle' as explicated in *Between Facts and Norms* (Habermas, 1992) is in itself a neutral principle underlying any type of discourse. For Habermas the discourse principle allows switching seamlessly between theoretical and practical discourse whenever appropriate for the issue on the table. Furthermore, the discourse principle would not give any moral-ethical guidance. For Apel, however, the discourse principle itself cannot be otherwise understood as a normative principle requiring ultimately that one cannot retreat from discourse ('Der Diskurs soll sein') as one pleases in the course of freedom of action. He would make the case that this is morally unacceptable. For him, the discourse principle itself is normative in nature and consequently, the discourse principle prioritizes practical discourse over other types of discourse.

I will here not go into the debate on how to justify this position of Apel within moral theory, but point out to the consequences Apel himself took out of this circumstance, namely to make the additional attempt to found a 'macro' and universalistic ethics of co-responsibility (Apel, 1993) which depends on the normative nature of a discourse principle. For Apel, this had always been his approach from the first moment he outlined the apriority of the communication community at the end of 1960's as an immediate response to the 'paradox' of scientific value-neutrality. He

consistently argued that co-responsibility is anchored in any discourse, including scientific discourse (see also Apel's resume on this topic, in Apel (2000)).

He took up the challenge to outline such an ethics of co-responsibility with reference to the ecological crisis in a context of socio-technical change with its ever-increasing complexity. Against the backdrop of this challenge, he identified two morally relevant circumstances:

1 Individuals can hardly be held individually accountable (*unzumutbar*) for the unpredictable consequences and side-consequences of our collective actions and global impacts of our social systems, such as the systems of economy and science. The ecological crisis was his main example to address the problem of individual unaccountability and formulate an ethics of co-responsibility.

2. The morally problematic consequences of collective human action in light of the ecological crises and socio-technical change are neither the direct and traceable results of actions of individuals nor can these consequences be traced back to the intentions of individuals.

Karl-Otto Apel believed that discourse ethics can overcome the short-comings of current ethical theories to address these morally relevant circumstances. The discourse theoretical attempt was to take on the issue of the ecological crises in context of sociotechnical change in terms of co-responsibility for the consequences and side-effects of our collective action. Below I will first outline the nature of the challenge both in terms of the short-comings of individual role responsibility and in terms of the applicability of ethics to socio-technological change and the conception of an ethics of collective co-responsibility. As conclusion, I will make the case that in fact three different readings of Apel provide alternative perspectives of the fruitfulness of Apel's approach to the complexity of ecological crisis in the context of socio-technological change.

1. The shortcomings of individual role-responsibility in the context of socio-technical change

In modernity we can observe a historically ever unfolding process of proliferation of professional occupation roles within which individuals primarily define their responsibilities. First, because of the professionalization of multiple tasks previously carried out in non-technical or private spheres, an enormous differentiation of new roles individuals can take in our society has taken place. The system of science provides a modest illustration, as it has broadened its functional specializations from research, development, design, and construction to include production, operation, management, and even sales engineers; and its content specialization to include biomechanical engineering, biomedical engineering, biochemical engineering, nanoengineering, and more. Stepping outside the technical fields, the unfortunate *reductio ad absurdum* in this trend is the role professionalization of virtually every work-related activity: janitors become maintenance professionals, friendship becomes professional grief counselling, one hires professional personal trainers to help one get the right exercise, etc. Although this development is primarily manifest as the quantitative proliferation of roles, it inevitably has qualitative implications.

Second, and in parallel, the area for which an individual may be held responsible has been narrowed, as may be illustrated with an example from the sciences that would apply equally well to engineering. In the 1700s there were natural philosophers who pursued natural science. In the 1800s William Whewell coined the term "scientist," and initially there were simply scientists as such (separate from philosophers). This was followed by a period in which it was possible to be a physicist, chemist, or biologist. Today, however, not even the term microbiologist is sufficiently

descriptive of a scientific role. As a result, some individual scientists may only be proficient in research they conduct on one specific micro-organism, perhaps only in relation to a restricted number of biochemical processes in that micro-organism. Individual scientists increasingly "know more and more about less and less," and thus can hardly foresee the consequences of their discoveries for related fields, let alone the possible applications that could result from interactions with other fields. Such an excessive differentiation of roles implies both a formal and a substantial delimitation in individual role responsibility.

Third, the number of roles that any one individual may possibly fill has dramatically increased. Synchronically, one person may well be a structural engineer (that is, a kind of civil engineer) doing research on earthquake remediation, a grant or contract administrator, a professor of engineering, a student advisor or mentor, an academic administrator (as department head or dean), an author -- not to mention a spouse, parent, citizen, consumer, and more. Diachronically, the same person may alter all these roles and/or complement them with literally hundreds of others. Moreover, the interchangeability of individuals and roles has expanded along with individual mobility, both temporally and geographically. This means, practically, that responsibility is more identified with a role than with a person, thereby complicating the responsible organization of professional tasks while significantly diminishing technical professional ethical commitments -- loyalty to organisations has become to be an old-fashioned concept.

Fourth, contemporary society is not only characterized by the differentiation of roles but also by the intensified institutionalization of the social-institutional spheres in which the role differentiation takes place. Science, engineering, economics, education, politics, art, and more have all become so institutionally distinct that they largely determine the conditions for their own functioning. Regulation, insofar as it occurs, must increasingly take place internally within each sphere. Scientists regulate science, engineers engineering, economists the economy, and so on.

As a result of this four-dimensional transformation of role differentiation space, technical roles may be said to have become increasingly less robust at the same time that opportunities for role conflict have only intensified, proliferated, and specialized, with individuals more freely floating between roles, although large role aggregates are more rigidly separated from each other than ever before in history. The result is a multifaceted undermining of that very role responsibility which has been the traditional basis of social order -- and for which it is dubious that principle responsibility alone is able to compensate.

2. The challenge of the applicability of ethics to socio-technological change and the conception of an ethics of Collective co- Responsibility

Individuals assume responsibility for the consequences of their actions if, and only if, they can intentionally direct those actions and reasonably assess the consequences, both intended and unintended. However, it is frequently the case that the consequences of scientific- technological advance cannot be traced back to the intentions of particular individuals. The consequences of technological innovation are usually the result of collective action or effects of societal systems, such as our market-based economy, rather than resulting from the actions of individuals. This situation is a challenge both for the academic discipline of ethics and for actual practice. Science and engineering exist, in the first instance, within scientific and technological systems, but are then

transplanted – by means of complicated transformations and usages – into system-specific logics of the economy, politics, and law. None of these system logics are traceable to the intentions of individuals, nor is the possibility of unintended consequences always assessable. The old idea that we have to analyse the negative consequences of scientific and technological discovery by identifying scientists with bad intentions (e.g. creation of Frankenstein etc.) is not an adequate resemblance of actual research practices, which are conducted in large teams and under scrutiny of an ever more globally networked community of scientists.

Scientists who have knowledge of possible ethically problematic applications and who are subject to criticism may also rightly point out that they in fact anticipated entirely different applications at the point of their creation. They don't feel a sense of immediate accountability. This sense of the scientist is reinforced by our conventional ethics of responsibility which limits our sense of accountability and responsibility within the immediate scope of our professional occupation. Scientists and engineers may even ultimately claim that the possible applications of their work are not part of their occupational role responsibilities as scientists or engineers. (The scope of an ethics of science and engineering is rather different than an ethics of role responsibility limited to the roles of professionals in the scientific system.) What is required, it seems, is some transformed notion of responsibility beyond the simple multiplication of roles or the expansion of existing occupational role responsibilities to encompass intended or unintentional impacts on public safety, health, and welfare. Indeed, technoscientific applications may remain ethically problematic even in cases where scientists and engineers have the best possible intentions and users do not have any conscious intention to misuse or abuse. This situation constitutes a major ethical challenge we face today. Karl-Otto Apel rightly called for an ethics of collective co-responsibility in order to respond to this problem. Such a collective ethics arises from reflection on the social processes in which technological decision making is embedded. That is, any new ethics must deal with the same substance as the old role responsibility ethics, namely with values and norms that either enable or restrict or delimit human action and thus enable or guide traditional decision making.

At this point, Apel makes the case for a new macro ethics which states that the reach of our values and norms will go beyond occupational roles and their allocation to particular individuals.

One could read Apel here in three interpretations. The first interpretation is that his proposal for an ethics of co-responsibility for the consequence of our collective actions can be seen as an institutionalization of a discourse (Apel made reference the legitimacy and necessity of the '*thousand dialogues and conferences*', Apel, 1993, p.24) which should address the issues individuals as such cannot be accounted for but who share co-responsibility by minimally entering into a global discourse on the issues different cultures are confronted with.

A second interpretation, and a possible extension of the first interpretation, is to establish new discursive procedures which would facilitate (global)decision making mechanisms, among other at UN levels.

A third interpretation is that our social systems which are at the origin of de-alienating individuals from our sense of responsibility, have to further evolve themselves in order to better reflect what an ethics of co-responsibility calls for and provide new mechanisms to enable and assign role-responsibilities.

Below I sketch the type of argumentation consistent with each of these interpretations and make the case that only the third interpretation would be the ultimate proper response. The open question

remains then in how far we can expect the evolution of these social systems to be ethics-driven and whether we need a morally charged discourse principle to justify the required change.

First interpretation: a call for public debate

To be co-responsible includes being personally responsive. The norms of specific technical professions are, in isolation, insufficient because they arise from restricted perspectives. A true ethics of co-responsibility must be interdisciplinary and even inter-cultural in order to provide a standard of justice for evaluating and balancing conflicting occupational role responsibilities. If we fail to provide such an ethics, we inevitably continue to aggravate culture clashes and hostile responses to particular (globalized) technologies. An ethics of collective co-responsibility should involve free (international) public debate in which all should participate. It is unethical and even unreasonable to make any one individual responsible for the consequences and/or (adverse) side effects of our collective (especially technological) actions. It is, however, ethical and reasonable to expect informed and concerned individuals to engage in public debate on such collective actions (subject, of course, to the particularities of each situation), or at least to make this a default position from which persons must give reasons for being excused. The moral obligation to engage in a collective debate which shapes the context for collective decision-making rests upon everyone's shoulders. It is not just engineers who perform social experimentation; in some senses all human beings are engineers insofar as they are caught up in and committed to the modern project. If we trace, for instance, the history of environmental challenges, we see that many issues which depend on the involvement of personally responsible professionals were first identified and articulated within the public sphere (Carson's famous *Silent Spring* for example). Public deliberation does not itself primarily aim at creating reasonable consensus; rather, it serves, amongst other activities, to present different relevant issues to autonomous systems and subsystems of society - that is, to politics, law, science, etc. The discourses of politics, law, science, etc. are then called upon to respond to such issues raised in public debate. An appropriate response by the appropriate subsystem to publicly identified and articulated issues may thus constitute a successful socio-ethical response. Conversely, responsible representatives of the subsystems are drivers for new debates when they publicize aspects of an issue that cannot be fruitfully resolved within the limits of specialized discourse. The continuous interaction between autonomous subsystem discourses and a critically aware public provides an antidote for frozen societal contradictions between opposing interests, stakeholders, or cultural prejudices. It also articulates a form of ethical reflexivity.

Karl-Otto Apel may have preferred this explication as the primary response to the necessity of developing an ethics of co-responsibility as he would argue that co-responsibility is already anchored and pre-supposed in the discourses of a communication community that "functions as a meta-institution vis a vis all human institutions and societal subsystems" (Apel, 1992, page 20). Apels' major claim underlying his introduction of a 'part B' of discourse ethics was too approximate an ideal communication community in the vain of a Kantian inspired regulative idea.

Second interpretation: Develop deliberative procedures for transpersonal technology and impact assessment mechanisms at interfaces of science, policy and society

To be collectively co-responsible involves developing transpersonal assessment mechanisms. Although the institution of public realm discussion and its interaction with the above-mentioned professionalized subsystems makes it possible for individuals to be co-responsible, these deliberations are in many cases insufficiently specific for the resolution of the challenges which technological development confronts us with – that is, they do not always lead to the implementation of sufficiently robust national or international policies. The assessment mechanisms need to be transpersonal, for example by going beyond an analysis solely informed by the possible intentions of use or misuse of applications by individuals. Therefore, different kinds of specific deliberative procedures – for instance deliberative technology assessment procedures – must be established to complement general public debate and to provide an interface between a particular subsystem and the political decision-making process. We may have to think about permanent assessment mechanisms within the policy making context that enable to make proper sense out of a variety of scientific advice and complexity. The implementation of ethics codes by corporations also constitutes an interface between the economic sector, science, and stakeholder interest groups, while national ethics committees are often meant to be intermediaries between legal and political system. Experiments with such boundary activities or associations have had varying degrees of success. They nevertheless represent important experiments for enabling citizens to act as co-responsible agents in the context of technological decision making.

Collective co-responsibility may be based on fundamental constitutional principles or, eventually, entail constitutional change to incorporate relevant principles. The initiation of new forms of public debate and the development of transpersonal science and technology assessment processes may eventually require constitutional adjustment. Indeed, the adoption of specific deliberative principles in our constitutions must not be ruled out. The implementation of the precautionary principle – which is inscribed in the European Treaty and which now also guides important international environmental deliberations (including Climate Change negotiations and issue of biodiversity etc) – is an example of a relatively recent constitutional change in the context of the European Treaty. This principle lowers the threshold at which governments may take action to intervene in the scientific or technological innovation process. The principle can be invoked if there is reasonable concern regarding harm to human health and/or the environment, in the light of persisting scientific uncertainty or lack of scientific consensus. The implementation of such a principle requires new and badly needed intermediate deliberative science-policy structures. It imposes an obligation of continuing to seek scientific evidence and enables an ongoing interaction with the public on the acceptability of plausible adverse effects and the chosen level of protection. The principle gives an incentive for companies to become more proactive and necessarily shapes their technoscientific research programs in specific ways. All in all, such a principle enforces the establishment of discursive procedures in the interface of science, policy and society

This interpretation would probably also have made sense to Apel as he notably has emphasized that the process of globalisation requires further institutionalisation of a discourse with universally recognised principles of justice, solidarity and co-responsibility (Apel, 2000, p 138ff) which are currently lacking (and in current times, so far they exist are under threat to be seriously weakened by nationalistic tendencies).

The third interpretation: Call for a further evolvement of the social systems of science, economy and law.

This interpretation was not particularly followed by Karl-Otto Apel as his pre-occupation was to provide the perspective of a foundation of an ethics of co-responsibility rather than providing social political solutions. Yet, I believe this interpretation may well provide the most adequate perspective for the institutionalisation of an ethics of co-responsibility rather than to remain solely at the level of being an advocate of the ‘thousands of dialogues and conferences.

This may point out to a deficit of the thinking of the Frankfurter Schule and their late followers. Rather than expecting from our social systems such as the economy and science to evolve further in a socially desirable way and thus to provide improved social functions, the common thinking was to be rather suspicious of the capacities of these systems to further evolve. Initially they may have perhaps to be too easily black boxed as the causes for ‘verdinglichung’ or ‘colonisation’ of our life world. Habermas, rightly so, did highlight and criticised the shortcomings of traditional Marxist analysis which even assumed the autonomy of a self-reproducing economic system. However, it seems then, that in a post-Marxian analysis the hopes were fully put on possible changes of and by the political system. The responsibility for social change seems to be primarily focussed on the political system to provide (legal binding) constraints to, for example, the economic system so that negative side-effects are controlled or that socially desirable outcomes are more likely to be produced by the economic system. The focus on social political constrains of the economic system may well have been fed by the motive not to duplicate the failure of state socialism which destroyed the apparent benefits of a liberal market economy.

This is a problematic state of affairs of critical theory. First, virtual all our major societal changes have been induced by socio-technological innovation, surely not a result of a self-reproducing autonomous economic system but because of an absence of proper public governance. At the same time, socio-technological change has been unpredictable: the major technology-induced has been unpredicted, and individuals have felt more than ever, to be subject of change rather than agent of change. For critical theory, it is a blind spot to ignore the current dynamics of innovation in relation to the crises we face and the capacity to understand societal change as such.

However, following the diagnosis of Apel, the intertwined scientific and economic systems is both the cause and the solution for the current crisis. I will give below a short outline of an innovation paradigm: responsible innovation which is driven by an ethics of collective co-responsibility.

The necessity for a new innovation paradigm should be seen a response to current major deficits in the global science and innovation system and refers to the necessity for a further evolution of these social systems. Currently, national states and supranational bodies such as the EU are responsible for the governance of the risks, quality and efficacy of products which are publicly authorized for the market. They constitute the so called “market-hurdles” for new products. However, there is no public actor responsible for what we want to get out of science and technology. The ‘benefits’ of science and technological developments is left over the ‘market’ which presupposes the following:

- a) Market success equals benefits for consumers
- b) Innovation is inherently good: any innovation can count as ‘good’ innovation.
- c) Innovation cannot be given a direction, as it is unpredictable and unmanageable.

- d) Ethics is only a functional constraint for innovation. The political system can limit, restrict or ban products from entering the market by an evaluative form of ethics which prescribes what we should not do or not allow, rather than what we wish for.

The first deficit here is that we do not have a public governance mechanism which allows for deliberation and enabling and assigning of responsibilities concerning what type of innovations which are socially desirable. Success on the market may indicate benefits for particular groups of consumers but does not a socially desirable outcome in terms of constitution of a public good. A first departure point for a vision of responsible innovation is therefore to advance governance mechanisms that could drive innovations to societally desirable ends, which helps to constitute, re-new or preserve public goods. In other words, instead of an exclusive focus on the risks and (ethical) constraints of new technologies, the question of directing or redirecting research and innovation towards societally desirable ends must be given importance in research and innovation programmes. This implies that we not only have to have professional bodies for risk assessment but also professional bodies that should look into the type of outcomes we want to get out of research and innovation processes, and the establishment of governance mechanisms that should give some direction to -- or steer -- the innovation process

Market failure of delivering on societal desirable innovations

Innovations often overwhelm people, and virtually no new transformative technological innovations have been predicted in advance. Even at the early stage of technology development, such as in the case of nanotechnology, the first marketed products were not of the kind experts initially predicted. The first products involving nanotechnology were cosmetics, despite expectations centring on healthcare and environmentally sound applications. Although new technologies are generally hyped in their beginning phases, with high expectations on outcomes (such as 'nanobots' that are capable of cleaning our arteries), alongside economic benefits, the reality kicks in with disappointing products such as nano socks that you don't need to wash for a couple of weeks or teddy bears for children that remain equally hygienic for long term use.

There seems to be a general mismatch between the pace of 'new' products entering the market and the societal significance of those products. Notably in areas where our innovation system relies on a handful of multinational companies such in the medical and agrobusiness fields, innovations are not delivering on societal expectations. In the pharmaceutical field, the economic rationale results in counter intuitive research and innovation priorities in the private sector: medicines that can treat rather than cure chronic diseases are preferable from an economic point of view.

Although market-innovations are very effective when they concern efficiency gains as they immediately reflect an economic rationale that honours better outcomes for lower costs, we cannot expect innovations to come equally quickly to the market when they require transformative changes, such as a change of infrastructure or a transition towards a new energy system which is infringing on vested interests. Such changes are difficult to conceive without heavy public investment. A second departure point for a vision of responsible innovation is therefore to compensate for existing market deficits and allocate new governance roles for public bodies and stakeholders. The deficit of markets is immediately linked to a further articulation of this deficit: the non-alignment of innovations with broadly shared public values in specific innovation contexts where transformative change

has become societally desirable, virtually across all topics touching on sustainable development and / or issues that are dependent on a knowledge commons.

Third deficit: Aligning innovation with broadly shared public values and expectations

Under the European Framework programme for Research and Innovation Horizon 2020, a number of ‘Grand Societal Challenges’ have been defined, which followed the call in the Lund Declaration for a Europe that ‘must focus on the Grand Societal Challenges of our time’ (Lund Declaration 2009 during the Swedish EU presidency). Sustainable solutions are sought in areas such as “global warming, tightening supplies of energy, water and food, ageing societies, public health, pandemics and security (ibid, p.1).

Arguably, the Grand Societal Challenges of our time reflect several normative anchor points of the Treaty in relation to the ‘promotion of scientific and technological advance’ and which thus is legitimate. However, the promotion of scientific and technological advance has until now served as a goal in itself. The promotion of scientific and technological advance has not been coupled to other, all interrelated, normative anchor points such as ‘ensuring a high level of protection’ that, ‘sustainable development’, ‘competitive social market economy’ that drive all other EU policies. It does not require much political initiative to couple the promotion of scientific and technological advance with all other major normative anchor points in the EU treaty to give a broader base for the justification of research and innovation beyond assumed economic benefits and increase of competitiveness.

The Lund Declaration states that in order to be responsive the European Research Area must develop ‘processes for the identification of Grand Societal Challenges, which gain political support and gradually move away from the current thematic approaches, towards a structure where research priorities are based on these Grand Societal Challenges’. It hopes to give direction to research and innovation in the form of ‘broad areas of issue-oriented research in relevant fields’ (ibid, p.1). It calls for (amongst other things), broad stakeholder involvement and the establishment of public-private partnerships.

The macro-economic justification for investment in research and innovation emphasizes that innovation is the “only answer” to tackle societal challenges: “Returning to growth and higher levels of employment, combating climate change and moving towards a low-carbon society” (Commission of the European Communities, 2011, p. 3). This approach implicitly assumes that access to and availability of finance for research and innovation will automatically lead to the creations of jobs and economic growth, thereby taking on the societal challenges along the way. The more innovation, the better. The faster it becomes available, the better. In this macro-economic model, innovation is assumed to be rudderless but inherently good, since it produces prosperity and jobs and meets societal challenges addressed through market demand.

The Lund Declaration gives, however, an alternative justification for investing in research and innovation, primarily framing this in terms of responding to societal Grand Societal Challenges and further stating that “meeting the Grand Societal Challenges will be a prerequisite for continued economic growth and for improved chances to tackle key issues” (Lund Declaration 2009, p.2). Here, the assumption is that sustainable economic growth is only possible when particular societal objectives are met, in the form of responding to Grand Societal Challenges. Innovation is neither seen as rudderless nor as inherently good. Economic prosperity and the anticipation that innovation yields

positive anticipated impacts (such as the creation of jobs and growth) become dependent upon the social context. The Lund Declaration points out that measures are “needed to maximize the economic and societal impact of new knowledge” (ibid., p.2; italics by the author). The idea is clear; to steer the innovation process towards socially beneficial objectives.

Additional measures that go beyond removing barriers for research and innovation such as the availability of and access to finance for research and innovation then become necessary. The Lund Declaration defines a type of justification of investment in research and innovation towards particular positive outcomes. The Lund Declaration underlines a justification of research and innovation beyond economic terms. The question on how to define positive outcomes or “the right impacts” of innovation can be found in the normative anchor points in basic treaties and constitutions. This also brings an advantage for democratic governance: organisations and citizen can claim the proper implementation of policies by articulating the meaning of these anchor points in concrete situations.

The fourth deficit: no anticipatory governance in the science- policy interface

The issue of unintentional consequences of scientific and technological developments to which Apel referred to, can be traced back to, amongst other things, the limited capacity of the scientific system to know in advance the consequences of scientific discoveries and technological actions. Virtually all complex technological innovations of benefit to society are surrounded by scientific uncertainties and several degrees of ignorance. Instead of addressing the ethics of technology, then, it might be more appropriate to address the knowledge transfer between societal spheres (such as knowledge transfer between science and policy), given that quality of knowledge will, by and large, determine our success in using this knowledge within possible applications. At the same time, we constantly need forms of foresight (straightforward predictions about our future have been shown to be enormously imperfect) in which we evaluate the quality of our knowledge base and try to identify societal problems and new knowledge needs at an early stage.

Moreover, in the context of scientific uncertainty and production of knowledge by a range of different actors, we need knowledge assessment mechanisms which will assess the quality of available knowledge for the policy process. We are currently forced to act upon developments, such as Climate Change, while at the same time being uncertain about the quality and comprehensiveness of the available scientific knowledge and the status of public consensus. A deliberative approach to the policy-making process itself, would complement and connect with public debate as such. The outcomes of ongoing knowledge assessment should feed into other assessment mechanisms and into deliberation on the acceptability of risk, the choice of regulatory frameworks or the measures taken under those frameworks. Knowledge assessment following the result of foresight exercises would then be important tools in setting out arguments for the necessity and nature of future legislative actions.

Institutionalisation of collective co-responsibility as a driving force for socially desirable innovation

Responsible innovation constitutes a new paradigm for innovation, in which our social systems institutionalizes collective co-responsibility as a driving force for socially desirable innovation, by giving innovation a direction and whenever possible, shaping its characteristics. This can occur by acting upon the current deficits of the innovation system which reinforces the problematic assumptions that markets automatically deliver on normatively better innovations and that the benefits of

technological developments are reduced to success on the market. Institutionalisation of collective co-responsibility becomes possible through institutional change (or evolution if you wish) of our social systems. The scientific and public policy sphere can evolve through establishing a science-policy interface which adopts the new function of knowledge assessment and foresight. The economic and scientific system can also further evolve by public governance which not only provides constraints for technological developments but also incentivizes research and innovation actions favouring particular socially desirable outcomes. This requires, among others, an alternative funding system for publicly funded research as well as socio-political innovations concerning the development of non-legislative actions such as code of conducts and public-private partnerships in order to overcome and compensate for market-failures in delivering socially desirable outcomes (see in further detail: Von Schomberg, 2019).

Collective co responsibility is a driving force for those developments and would signify a shift of a currently institutionalised ethics of ‘constraints’ to an institutionalisation of an ethics of collective co-responsibility under a new innovation paradigm. This would enable the normative design of our social systems and the technologies it produces. I am indebted to Apels thinking who inspired me to develop the concepts underlying responsible innovation.

References

- Apel, Karl-Otto (1993) 'How to Ground a Universalistic Ethics of Co-Responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities? , in: M. Batens et al. (Hg.): *Problèmes moraux: vie privée, vie publique/Private and Public Morality*, in: *Philosophica* 52/2, p. 9-29.
- Apel, Karl-Otto (2000) 'Globalization and the Need for Universal Ethics (The Problem in Light of a Transcendental-Pragmatic and Proceduralistic Conception of Discourse-ethics)', in: *European Journal of Social Theory* 3/2, p. 137-156.
- Illich, Ivan (1977). *Disabling Professions*, New York: Marion Boyars, 1977
- Commission of the European Communities (2011), 'Europe 2020 Flagship Initiative Innovation Union', *Communication to the European Parliament, the Council, the European Economic Committee, and the Committee of the Regions*, SEC(2010) 1161, Brussels
- Habermas, Jürgen (1992) *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: MIT Press
- Habermas, Jürgen (1981), *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 500f.
- Lund Declaration (2009), 'Lund Declaration', presented at the New Worlds – New Solutions. Research and Innovation as a Basis for Developing Europe in a Global Context conference, Lund, 7–8 July, accessed 20 November 2018 at: http://www.se2009.eu/polopoly_fs/1.8460!menu/standard/file/lund_declaration_final_version_9_july.pdf.
- Von Schomberg (2006), 'The normative challenges of the Precautionary Principle' in: *Implementing the Precautionary Principle. Prospects and Perspectives*, Elisabeth Fisher, Judith Jones and Rene von Schomberg (eds.) Cheltenham: Edward Elgar Publishing
- Von Schomberg, Rene (2019), Why responsible Innovation? In: *International Handbook on Responsible Innovation. A global resource*. Von Schomberg, Rene and Jonathan Hankins (eds.) Cheltenham: Edward Elgar Publishing

From Transcendental Pragmatics to Cognitive Sociology: An Architectonic Comparison in Memory of Karl-Otto Apel

Piet Strydom

University College Cork, Ireland
(strydom@eircom.net)

Abstract

In this contribution, I briefly reconstruct the shift from Karl-Otto Apel's transcendental pragmatics to the version of cognitive sociology I have been promoting for a number of years. Overall, the account takes the form of a juxtaposition of two distinct yet intimately interrelated architectonic conceptions which is pursued through retracing the selective appropriation over decades of Apel's ideas from the viewpoint of a possible new social scientific departure.

The main body of the chapter is in three parts, the first of which presents a selection of Apel's key ideas that informed the conceptualization and construction of cognitive sociology.

The second part sketches how these key ideas were critically appropriated, transformed and developed so as to arrive at a philosophically informed approach that theoretically and methodologically dovetails with critical theory.

The final part offers indications of the resultant cognitive-sociological architectonic conception from which the deep relation to, as well as contrast with, Apel's architectonic becomes apparent.

Keywords: constitution of meaning, cognitive order, critical theory, cultural model, ideals and ideas, nature, reflection on validity, reflexivity, semiotics, transcendental presuppositions.

I Transcendental-pragmatic architectonic

The first requirement for tracing the development from transcendental pragmatics to cognitive sociology proposed is a reconstruction of Karl-Otto Apel's transcendental-pragmatic architectonic – an architectonic he indeed discussed on various occasions in comparison with other authors, yet of which he never gave an integral account, least of all offering a graphic icon in line with Peirce's emphasis on diagrammatic thinking. In the opening part, this task is executed by presenting a selection of his closely interrelated key ideas which went into the construction of his architectonic conception.

Initial indication of direction

Apel's critical comparison and contrast of analytic philosophy of language and the *Geisteswissenschaften* published in English in 1967 served as my eye-opening introduction to his thought

which has ever since shaped my mind. Besides the initial outline of the nascent tripartite positivist, hermeneutic and critical methodology of the social sciences built on the acknowledgement of different cognitive interests and goals, it was his single-minded focus on synthetic *a priori* structures or presuppositions that drew the attention and fuelled the imagination.

Rather than the general category, however, it was Apel's unfailing suggestion of a distinction between two different types of synthetic *a priori* structures and their functions instead that captured and held the fascination. Beyond the exposure of the limitations of Russell and Wittgenstein's logical structure of language, Carnap's constructive semantic frameworks and effectively also the hermeneuticists' interpretative schemes or frames, this distinction became unmistakably clear in Apel's (1967: 47-57) penetrating three-point criticism of Wittgenstein's proposed language game analysis and Winch's related endeavour to analyse and draw out the implications and consequences of this approach for the social sciences. Apel showed, first, that the concept of language game is static insofar as it consists of content and a corresponding rule which lack reciprocal interrelations and thus leave it shorn of developmental potential. Second, although an infinite plurality of language games is postulated, an immanentist view relativistically encapsulates each one in an internally closed monadic unit which forecloses reflexive self-critical evaluation, the mutual conditioning and interrelation of language games, and transcendent critique in terms of, say, the common human criteria presupposed by all language games whatsoever. Finally, an undialectical and hence naïve harmonistic conception excludes any possibility of acknowledging internal discrepancies between the components of a language game – that is, language use, form of life and understanding of the world – and thus the need for the objectification of offending features enabling their external explanation or critique. Some two decades later, Apel (1998: 609-647) repeated in upgraded form his analysis in a debate with Winch, originally published in 1990, in which he contrasted 'universal principles' with the English author's emphasis on 'particular incommensurable decisions and forms of life' or real communication communities which, moreover, are able to deploy only when directed and guided by regulative principles such as 'the ideal communication community' in the face of 'actual limits'.

The overall thrust of Apel's argument in this relatively early essay, then, was the crucial parametric distinction between synthetic *a priori* structures of an immanent and a transcendent kind. The former are the internal context-bound conditions for the possibility of meaning, understanding and knowledge in the case of every particular language game, embracing both action structures and the regulative principles in the form of ideals or goals pursued. In contrast, the transcendental presuppositions concern the context-transcendent conditions, presupposed by all language games without exception, for the possibility of reflexivity and eventually also of critical evaluation, explanation and critique. Below the immanent and transcendent features, the actual limits of sociocultural forms of life, including objective features and reified structures, also received mention. In retrospect, then, already here one glimpses the faintly appearing contours of Apel's architectonic.

Consolidation of architectonic parameters

Subsequently, the formulation of his transcendental pragmatics during the 1970s afforded Apel the opportunity to definitively consolidate the parameters of his architectonic. Most obviously, this

involved the justification of the distinction between two types of presuppositions, but it required also coming fully to terms with Heidegger and Wittgenstein with the help of Peirce.

As regards the structurally vital distinction between two types of presuppositions, for Apel it was not simply a matter of a rehabilitated Kantianism in the form of, say, Strawson's categorial schemes in the sense of the presuppositions of the propositional content of world representational knowledge. In contrast to such a context-bounded sense of the transcendental, he considered it as of decisive importance to include also the concomitant dimension of the context-transcendent presuppositions that are necessarily and unavoidably assumed, activated and mobilized from within the context in a transcendent way relevant to both theoretical and practical philosophy. This vital distinction which Apel marked by what he calls the 'transcendental difference' received its emphatic statement in the late 1980s in an essay on the constitution of meaning and reflexive justification of validity (1998: 505-568) in which he ostensibly redoes his earlier analyses of Heidegger but, in fact, critically covers a wide range of positions bearing on the transcendental question.

Despite being critical of Heidegger as of Wittgenstein, Apel by no means rejects their redirection of attention to those presuppositions that serve as the conditions for the possibility of meaning, understanding and knowledge within sociocultural forms of life. Rather, he regards the excavation of those taken-for-granted structures, whether Heidegger's 'aprioristic perfect' *qua* 'pre-structure' in the sense of the pre-understanding underpinning world- and self-understanding or Wittgenstein's 'indubitable certainty', as an indisputable achievement. For what they did was to graft below the level of the objective propositional content of knowledge in order to expose the deeper hermeneutic, linguistic and pragmatic level. Evaluating their respective interventions positively as far as they go, he regards them as having made visible what he calls 'the *quasi-transcendental problem of the constitution of the meaning of the lifeworld*' (1998: 509). By contrast with Kant whose conception of 'pure consciousness' as transcendental condition of objectivity did not and could not account for meaning, Heidegger's idea of humans who find themselves 'thrown' into an always already interpreted and publicly articulated world and who are compelled by their finitude to adopt a stance of 'concern' and 'care' within the world, filled out and thus corrected the wanting basis of transcendental philosophy inherited from the 18th century. Likewise, the taken-for-granted background assumptions that Wittgenstein sees operating, not as representations, but rather as linguistic instruments or means that enable common understandings and orientations in language games, what he calls a 'sample' or 'paradigm', embrace the quasi-transcendental presuppositions that function as conditions for the possibility of the constitution of meaning, understanding and knowledge. Quasi-transcendentally, then, there is engagement in the sociocultural world, on the one hand, and a corresponding hermeneutic, linguistic and pragmatic form, whether Heidegger's already interpreted and publicly articulated world or Wittgenstein's sample or paradigm, that directs and guides the activity, on the other. Apel's own characteristic notion of 'the real and ideal communication community' (1980: 145; 1998: 794) is intended precisely to capture this very '*a priori of meaning constitution*'.

Once having acknowledged this corrective supplementation of the concept of the transcendental, however, Apel (1998: 505-68) embarks on a criticism of Heidegger's inauguration of a tendency, also exhibited by Wittgenstein, towards what he calls the 'detranscendentalization' and thus 'historicization' of Kant's transcendental stance. Heidegger's temporalizing reinterpretation of transcendental apriorism did not just make the quasi-transcendental problem of meaning constitution visible, but simultaneously also detranscendentalized the transcendental *a priori* of reflection on

and justification of the validity of claims and knowledge. That this was tantamount to an undesirable destructive move with disastrous consequences for transcendental philosophy, however, is borne out for Apel by its legacy as exhibited, among others, by Ryle's ordinary language philosophy, Quine, Davidson and Putnam's circular meaning holism, Kuhn's incommensurable scientific paradigms, Lyotard, Vattimo and Villani's postmodernism and Rorty's detranscendentalized neo-pragmatism, but also by Habermas's incoherent and inconsistent attachment to detranscendentalization (Apel 1998: 651).

Given his prioritization of the transcendental difference, Apel's own response is to retain the quasi-transcendental problem of meaning constitution and to displace detranscendentalization by what he calls 'retranscendentalization' (1998: 512). His reason for censuring detranscendentalization and the accompanying fixation on the immanent conditions represented by the background presuppositions of the lifeworld is that it leads, as in the case of Heidegger in particular, to thinking in what Apel calls "'happening" categories' ("*Geschehen*"-*Kategorien*, 1998: 565). Earlier already, he similarly rejected Wellmer's counterproposal to jettison all regulative instances by submitting that a self-respecting transcendental philosophy which places a premium on reason cannot afford to withdraw into 'the continuum of history' (1998: 139). In criticism of Habermas, similarly, Apel (1998: 659) submits that he shares the notion of a rationalization and learning process pursuing a long-term goal which originally derives from the philosophy of history, yet only insofar as it is complemented by transcendental presuppositions. Detranscendentalization and historicization suffer from a 'reflection deficit' (1998: 567) insofar as that part of the background containing those high-level or deep-seated transcendental presuppositions to which immanent practices and arrangements necessarily point or appeal is neglected. Generally speaking, then, retranscendentalization implies a conditional return to Kant's (1968: A 569=B 597) transcendental dialectic, not just his 'ideals of reason', but in particular also his 'ideas' through which reason 'sets bounds'. Qualified in Peircean terms (Apel 1998: 563), however, these bounds are quite differently associated with the continuum so as to allow for reflection on and justification of the universal validity of claims, knowledge and norms in the long run. Simultaneously, Apel nevertheless stresses that an emphasis on universal validity must be combined with historicity and temporally conditioned meaning constitution in concrete sociocultural forms of life.

In accordance with his defence of the transcendental difference between constitution and validity, Apel (1998: 224, 653) elaborates on the types of presuppositions implicated. Under constitution, on the one hand, fall the background certainties of actual concrete lifeworlds and sociocultural forms of life, including the plethora of pre-reflexive immanent or context-bound habits, beliefs, orientations, rules, norms, values, examples, models, ideals and goals. Prime modern ideals or goals are a discursive morality and an associated universalization procedure which, in turn, regulate institutions such as law and democracy (1998: 813). Under validity, on the other, there are the only reflexively ascertainable and cognitively accessible context-transcendent conceptual conditions that operate as the transcendental principles of lifeworlds, sociocultural forms of life and their content, thus making possible the justification of their validity through argumentation and reflection. Centrally amongst them are 'primordial moral principles' (1998: 783, 811-12) like justice, equal right, reciprocity, solidarity, co-responsibility and so forth.

What is important, however, is that for Apel it is by no means simply a matter of postulating the transcendental difference. As is apparent from his work since the late 1960s, he rather more broadly

understands the relation between the constitution of meaning and reflection on and justification of validity in dynamic, indeed, dialectical and eventually semiotic terms. In this respect, he speaks emphatically of a '*dialectical imbrication a priori*' (*dialektischen Verschränkungsaprioris*) (1998: 806). It is here that a sense emerges of the intricate interplay not only between the two obvious poles captured by the difference between immanence and transcendence, but also between the much less emphasized 'ideals' and 'ideas' of reason that respectively define the limits of the transcendental difference, namely constitution and validity.

Semiotic inferential dialectics

It is precisely to come to grips with the intricacy of the dialectical interweaving of the quasi-transcendental and the transcendental dimensions within the immanent-transcendence framework that Apel (1975) has recourse to Peirce's theory of sign mediation or semiotics, including in particular the inferential processes of abduction, induction and deduction together with the phaneroscopic categories of 'firstness', 'secondness' and 'thirdness'. With Peirce, Apel (1998: 563) accepts that all linguistic constructions, including both immanent and transcendent presuppositions, are more or less deeply rooted evolutionary sedimentations of inferential processes, themselves obviously evolutionary achievements, which are central to the constitution of meaning, understanding and the advancement of knowledge. A conception thus emerges, on the one hand, of a historical-constructive process of the constitution of concrete sociocultural forms of life and, on the other, the evolutionary stabilization of emergent structural properties of both a transcendent (e.g. universal validity concepts) and an immanent (e.g. achievement concepts like conventional norms) kind which, in turn, respectively work back in a structuring and regulative way on forms of life and the processes whereby they are generated. The dialectical imbrication of the generative and structuring processes continue indefinitely, but this occurs under the – at least for the time being – evolutionarily stable conditions of the version of humanity that over the past 6000-2000 years have acquired a self-understanding congruent with a relatively restricted range of universal validity concepts. Here Apel has in mind principles of theoretical, moral and ethical significance. In this respect, he mentions the significance of the Axial Age as well as periods of enlightenment such as ancient Greece and, in particular, the Enlightenment.

For Apel, following Peirce, it is semiotically necessary to incorporate the material dimension or the objective world in the set of dialectical relations transpiring in the sociocultural form of life, not just the material or objective features of this form of life, but also nature. His proposal is thus couched not in the mould of a dichotomy, as it might superficially appear, but instead of a 'trichotomy' (1998: 125). Besides meaning and concepts with their entailments, therefore, 'the vote of nature' (1998: 127) must also be semiotically incorporated. At least as early as the 1980s, accordingly, Apel criticized Habermas for neglecting this architectonically important requirement. In terms of the semiotically vital inferential processes at the heart of the dialectical relations, this means that besides abduction and deduction, induction also has to be brought in. To begin with, pre-reflexive experience which provides sensory certainty regarding a particular quality of something given (firstness) kicks off the process, while the conceptual conditions (thirdness) allow that particularity to be generally identified as something nameable, for example an object or an event.

But this relation between experience and conceptual delimitation remains deficient unless there takes place simultaneously an encounter or confrontation (secondness) with the something in question (i.e., the firstness of secondness) so as to complete the three-sided dialectical process. It should be noted that beyond the situational incorporation of nature, yet in architectonically less developed form, Apel (1979: 135; 1998: 162, 193, 563) over decades showed that he is also acutely aware of the general relevance and, indeed, importance of human evolution, from the schematic biological-psychological underpinnings of experience and the generation of meaning to the stabilization of human-defining conceptual structures.

Reflection on transcendental presuppositions

The defining feature of Apel's transcendental-pragmatic approach is reflexivity, particularly the role of reflection in bringing to light the transcendental presuppositions serving as conditions of possibility at various levels. Rather than being confined strictly to the dimension of the objective or propositional content or even the hermeneutic, linguistic and pragmatic features of the sociocultural world, it is vital from Apel's perspective to appreciate the concomitant reflexivity on the performance involved. Instead of restricting himself to speech acts, as does Habermas (1979, 1984), he penetrates still deeper by shifting to the interrelated inferential processes at the core of action, including speech acts. What reflection on the performance of action through inference in its different modes does is to bring to the fore the whole range of implicated presuppositions in the form of what Apel (1998: 130, 694) calls reflexive 'performative action knowledge' (*performativen Handlungswissen*) which mark the phases in the overall dialectical inferential process. And what is more, according to him, is that the presuppositions revealed in this manner are 'structures' of the sociocultural form of life which are characterized by being 'cognitively accessible' only through reflection (1998: 630).

Within the concrete situation in which the dialectical inferential process unfolds, those involved have in principle theoretically and practically significant reflexive knowledge of their performance in respect of each of a sequence of moments: first, the experience of categorial intuition of quality; second, drawing on a concept or concepts to make sense of the quality; third, the proposal of an hypothesis which emerges from the conceptualized experience; fourth, the adoption of a stance over against the evidence presented by the relevant aspect of the objective world, whether a physical thing, a social relation or a norm, cultural product or artefact; fifth, the claim to knowledge advanced when the hypothesis is tested against relevant evidence; sixth, recourse to conceptual conditions to support the claim; seventh, the moment of argumentative or discursive appeal made to the relevant transcendental validity concepts in order to defend and justify the validity of the claimed knowledge; and, finally, the most important insight pervading these moments, namely 'the mutual recognition of the equal rights of all' those involved and beyond (Apel 1998: 740).

Due to its neglect in the wake of the trend towards detranscendentalization and historicization in 20th-century thought, including Habermas's ambivalent stance between transcendentalism and detranscendentalization, Apel is particularly concerned with the significance of both the transcendental dimension of validity concepts and the inferential processes together with their accompanying reflexive performative action knowledge which brings that dimension and its structuring role to

light. Only by acknowledging the presuppositions underpinning the active performance of inference that are brought to the fore by penetrating reflection, particularly the transcendental conceptual conditions, is it possible to obtain a grasp of the thrust of Apel's epistemologically and morally relevant transcendental-pragmatic approach. It moreover opens a vista on the cognitive metaproblematic – namely, that we humans, while forming part of the world, indeed only a miniscule part, are nevertheless able to distinguish ourselves from the world and to develop a creative, conceptually structured yet self-correctable perspective on and a variety of relations to the world to such a degree that goal-oriented action upon the world in all its dimensions, including society and ourselves, has become possible.

II Appropriation, transformation and development

The presentation of key aspects of transcendental pragmatics thus far was motivated by a two-fold intention: to pinpoint, on the one hand, moments in Apel's thought that open the way for the introduction of an integral cognitive sociology in the sense of one that incorporates both a sociocultural and a naturalistic component; and, on the other, moments that require either creative continuation or critical supplementation for the purposes of this new departure. In the second part, accordingly, indications are given of how the relevant aspects of his work were appropriated, transformed and developed.

Immanent transcendence, cultural models and the cognitive order

The transcendental-pragmatic notion of the 'transcendental difference' which Apel plays out against a variety of 20th-century philosophical and social-scientific trends is exceedingly important for the cognitive sociology intended here. While being a reconfiguration of the Kantian conceptual pair of the empirical and the transcendental, its importance is rendered comprehensible by Apel's restatement of it in terms of the distinction between the constitution of meaning and reflection on validity and his portrayal of the relation between them as a dynamic dialectical interweaving of immanence and transcendence. The overarching significance of the immanent-transcendence complex for the founding of cognitive sociology resides in its provision of the top metatheoretical parameter of the architectonic design.

Apel's filling in of the immanent and transcendent spaces with their respective content opens the door for the introduction and development of the sociocultural dimension of an integral cognitive sociology. Besides lifeworld background certainties, the immanent space of the constitution of meaning embraces, more concretely, action, communication, argumentation, discourse, conventional norms, organizational and institutional arrangements of various kinds, from law, democracy and the state on both a national and global scale to science and technology, but more abstractly also corresponding ideals or goals that operate in a regulative capacity. Starting points for the sociological development of cultural models of different kinds and levels are thus made available.

Rooted in yet stretching beyond the immanent space, the transcendental dimension harbours the reflexively ascertainable presuppositions, particularly in the form of the principles that operate as conceptual conditions for the possibility of reflection and the weighing and justification of claims, judgements, knowledge and whatever sociocultural structures and arrangements might flow from them. The contact point Apel's '*transcendental-reflexive cognitivism*' (1998: 251) provides is of the greatest importance for cognitive sociology since it allows understanding of the superordinate structural level of the sociocultural form of life, the whole complex of transcendental principles that defines what humans are and ought to be. At this level, Apel's reflexive unearthing of performative action knowledge and hence presuppositions has two significant implications in that it effectively clarifies the nature of the transcendental stratum.

The first, given that it depends on the human reflexive capacity and its exercise, is that the complex of transcendental conceptual conditions is of a virtual nature. Unlike, for example, the critical realist conception of the cultural system in terms of propositional content or the Parsonian systems theoretical concept of culture, the virtuality of the transcendental dimension is not intelligible from an objectivistic standpoint since it requires the adoption of a reflexive stance instead. The second related implication, given that reflection as a mode of 'cognitive access' works on and brings 'structure' to light, is that the transcendental principles are themselves of a cognitive nature. And they are cognitive since they are virtually available for selection and flexible composition in the medium of communication for the purposes of the pursuit of a wide variety of ideals or goals. This is a most significant outcome for the articulation of cognitive sociology. It specifies the theoretical conception of the superordinate structural level, namely, the set of transcendental principles operating as the conceptual conditions of the sociocultural form of life – what can be called its 'cognitive order' (Strydom 2019). Apel's (1998: 237) conception of the cognitive tends towards the narrow side, though, insofar as he distinguishes sharply between cognitive principles and non-cognitive motivation. Without diminishing the force of non-cognitive generative motivation, it should be stressed that each of the cognitive order principles as a triplet of objective, social and subjective or of syntactic-semantic, moral and pragmatic significance can potentially and does exert motivational direction subjectively and pragmatically in combination with the remaining components. In the dialectical imbrication of immanence and transcendence, moreover, motivation from below and from above become interwoven.

Apel (1998: index) characteristically of course attaches a strong philosophical claim under the title of 'ultimate grounding' (*Letztbegründung*) to the reflexive cognitive access to and ascertaining of transcendental principles. Rather than the usual dismissal of this idea which in any case does not deny immanent rootedness, it is sufficient for present purposes to assume the transcendental concern and to shift the problem from strict reflection to the cognitive sociological plane. Not only philosophy, but also language use in social life, particularly 'the *meta-institution of communication*' (1998: 377) to a greater or lesser degree involves the activation and mobilization of context-transcendent validity concepts. Unlike Habermas's anti-foundationalist reversion to the substance of the lifeworld, however, it is entirely plausible to insist that there are meta-cultural transcendental conceptual conditions that have a structuring and indexing function in relation to the immanent space of freedom, places and reasons, including discourses. For the cognitive-sociological approach, moreover, the emphasis cannot be confined to the crucial moral subcategory of transcendental principles alone, since a grasp of the quasi-digital selective compositional interweaving of all

three transversal categories – intellectual, moral and ethical – requires a more comprehensive notion of normativity, that is, the normative significance of the cognitive order.

Convergence, divergence and limit concepts

If there is a relatively serious inadequacy in Apel's articulation of his architectonic, it is to be found in an occasional lack of consistent observance of the difference between the two vital dimensions implicated in its vertical parameter. From time to time, a subtle ambiguity appears in his writings which needs to be ironed out if a consistent cognitive sociology were to be established. Wellmer (1986) at least partially glimpsed this problem with his criticism of Apel's notion of the anticipation and realization of a counterfactual ideal state under actual conditions, but he went off on an unfruitful tangent.

The two dimensions in question relate to Aristotle's (2015, Book III, Part 6) distinction between 'potential infinity' and 'complete infinity' which were radically transformed by modern mathematics into the 'convergent series' and 'divergent series' (Dantzig 2007: 150) and then incorporated into philosophy by Kant (1968: A 327=B 384-A 332=B 389). For him, the crucial distinction was between the 'potential...*descending...process of becoming...of the conditioned*' and the '*ascending series...of the conditions...given in its completeness*'. The mathematical differentiation (Nelson 2008: 45) of Aristotle's (1961: 32) related notion of 'limit' into a 'ratio' and a projected 'sum' appears respectively in Kant (1968: A 569-71=B 597-99) as 'ideals of reason' *qua* immanent achievement concepts and 'ideas of reason' *qua* transcendent validity concepts. As distinct types of limit concepts, for him the former ideals include 'archetypes', 'models', 'examples' and goals which are only approximately realizable in the descendent case, while the latter 'transcendental ideas' represent a 'totality' projected by the mind to render the ascending series intelligible and manageable.

Presenting the ancient-modern contrast differently, whereas the Greek *horror infiniti* confined Aristotle to being a finitist, the moderns from Galileo to Kant and beyond assumed continuity and accordingly embraced infinity with enthusiasm. Instead of being content with 'existence', they prioritized 'conceivability' (Kant 1968: A320-B377; Ugaglia 2018; Dantzig 2007) as well as realizability. If Kant excelled in articulating conceivability, the honour of definitively placing realizability on the agenda undoubtedly belongs to the Left-Hegelians, including Peirce. His 'pragmaticist maxim' suggests, however, that he was acutely concerned with both conceivability and realization due to his sophisticated grasp of the problematic of the divergent and convergent series and their respective limit concepts (Peirce 1992: 319; 1998: 100-1, 340-2, 403-4, 419-20).

Needless to say, it is this Kantian-Peircean legacy that Apel inherited. Yet, despite acknowledging the problem of 'infinity' (1980: 15, 104, 123; 1998: 646, lacking in index) implicated in the difference between quasi-transcendental and transcendental presuppositions, he never emphatically endorsed potential and complete infinity and their respective limit concepts – the former implicating the problem of the degree to which the pursuit of a goal at best only approximates the ideal and the latter the entirely different problem of making an endlessly expansive set of relations conceivable. A re-reading of a selection of key passages from Apel's early and late work against the background of the intertwined philosophical-mathematical development consequently proves revealing. What

jumps off the page at a number of critical points, as it were, is a tendency to short-circuit the convergent and divergent axes due to an apparent ambivalence regarding the status of their respective limit concepts. To select but one example, this is unmistakably borne out by a passage from 1990 focused precisely on the problematic of infinity:

‘In think, on the one hand, that *forms of life* – individual as well as collective – in a certain sense are really *incommensurable*. They are thus insofar as they belong to *finite* living wholes which nevertheless are not reducible to a combination of finite elements, but are rather different realizations of the *infinite*. On the other hand, it seems, *universal principles* of ethics as “regulative ideas” are something *infinite* which finite living beings, insofar as they are rational beings, nonetheless ought to realize’ (Apel 1998: 646, my translation).

Despite Apel’s apparently careful formulations in this quotation, close reflection makes a number of problems visible which result from his blurring of the distinction between the convergent and divergent axes due to opacity surrounding the corresponding limit concepts. First, the nature of the ‘infinite’ realized by forms of life is unclear in that it seems to be equated with the infinity of the ethical principles; yet ‘ethical principles’ operate as the limit concepts of the divergent axis representing complete infinity, whereas forms of life, which lie on the convergent axis representing potential infinity, have limit concepts taking the form of only approximately realizable ideal-dependent goals. Second, the ‘infinite’ in the case of completely perfect universal ethical principles means something entirely different from infinity in the case of concrete forms of life; complete infinity should be clearly distinguished from potential infinity. Finally, unlike concrete goals depending on ideals, abstract transcendental ethical principles cannot be realized, since they only set the bounds within which concrete pursuits and attempts at realization occur; rational beings can only conceive them and, within that framework, they can then pursue the goal of the realization of their historically specific concrete ideal versions structured by those ideas of reason.

The elision that occurs here, it seems, can at least partly be attributed to Apel’s appropriation of Peirce. For one, Apel’s adoption and profuse use of Peirce’s vivid yet subtle image of ‘in the long run’ seems to tilt strongly towards thinking in terms of anticipation, approximation and realization, while not consistently reflecting his own acute insight into the importance for Peirce of the constitutive function of the ‘logical interpretant’ on the next higher level – that is, the cognitive property of regulative ideas that reaches beyond Kant’s static a priori towards infinity. Had the distinction been observed and the balance kept, no confusion of concrete ideal-dependent goals and transcendental principles could have arisen.

From the argumentation presented thus far the conclusion follows, then, that Apel consistently maintains the immanent-transcendent parameter in the construction of his transcendental-pragmatic architectonic, while being less clear about the convergent-divergent parameter, indeed, tending at certain junctures to collapse it by effectively merging the corresponding limit concepts. It is obviously necessary for the purposes of the construction of a coherent architectonic for cognitive sociology to observe both parameters to their full extent. In the process, particularly close attention needs to be paid to the rehabilitation of the respective limit concepts of the convergent and divergent axes and their relation to each other.

Naturalistic dimension

The third moment completing Apel's trichotomy of constitution, validity and the objective world or 'nature' is the final important aspect of his transcendental-pragmatic architectonic that had to be appropriated. This is absolutely essential for the conceptualization of an integral cognitive sociology that possesses not just a sociocultural dimension, but also a naturalistic one. It is fortunate that Apel enhances this aspect by recognizing, even if only cursorily, the relevance of a number of features of the problem of nature. Among these are the importance of evolution as distinct from history, the human organic endowment, the life of the human species, the evolutionary origin of all linguistic phenomena and the problematic of first and second nature. Elaboration of the naturalistic dimension of cognitive sociology would obviously require attention to these aspects. Noteworthy is that Apel's recognition of nature obviously entails a certain qualification of the strength of his *Letztbegründung* claim – an aspect of the implicated problem of the subject he leaves unaddressed.

Apel's approach to the incorporation of nature, the objective world or the material dimension, as indicated in Part I, is couched in the terms of Peirce's semiotic theory of signs, the complementary phaneroscopic categories and inferential processes. These represent a set of dialectically interrelated epistemological, ontological and methodological features that has to be retained in the shift to cognitive sociology, yet Apel's account needs some further differentiation and specification. This applies in particular to the role of the conceptual conditions and, hence, deduction which are operative abidingly at the transcendental level of the framing of the world as such and duplicated at the immediately lower immanent level of the modelling of the world of the kind of activity undertaken. As regards the cognitive process, then, the pre-reflexive experience providing sensory certainty regarding a particular quality (firstness) of some natural thing that abductively opens the process already presupposes the conceptual conditions framing the world as such (thirdness *qua* thirdness), but it also has to make a deduction from the more specific relevant conceptual conditions such as, for example, the physical, biological or social scientific paradigm and theory (secondness of thirdness) in order to generally identify the particular quality as something nameable, for example a feature of a physical, living, social or cultural object or event. This more specific relation between experience and conceptual delimitation still requires simultaneously an encounter or confrontation (secondness) with the quality of the something in question (the firstness of secondness). But this inductive step does not yet complete the three-sided dialectical inferential process, since it is yet again itself in need of deductive recourse to the composition or configuration of concepts (the thirdness of secondness) relevant to the field of activity in point. Of the utmost importance from a cognitive sociological perspective, then, is recognition of the under-emphasized immanent conceptual conditions, the composition or configuration of concepts delimiting a field of activity, which invoke the wide range of cultural models operative in social life. Here we obviously have another perspective on the need to acknowledge the operation of immanent quasi-transcendental regulative principles, for example intellectual paradigms and theories as cultural models, in distinction to bounds-setting transcendental ones.

Quite apart from the epistemological-ontological-methodological problem of incorporating nature into argumentation, Apel takes a definite if undeveloped position on evolution. At the turn of the 1960s, he (1980: 126) observed that Mead developed his version of pragmatism in dependence, not on Royce's hermeneutically and transcendentially relevant continuation of Peirce, but rather on

Darwin's theory of evolution and Dewey's naturalistic pragmatism. Yet, this did not lead Apel to censure the naturalistic problematic, quite the contrary, since by 1987 he (1998: 162) made the bold proposal that it would be possible to show that the transcendently necessary presuppositions are nothing less than the outcome of human evolution. Later the same year, he (1998: 193) also acknowledged the possibility that the continuation of evolution could potentially transform humans, but he dismissed it as a basis for advancing relativistic contingency claims. He obviously accepted the current version of humans, *Homo sapiens sapiens* (Mithen 1998), with their characteristic meta-representational or reflexive capacity and matching sociocultural form of life as a given for the time being. After all, already as early as 1972 Apel (1980: 167) affirmed 'the life of the human species [as the] *real* basis and genetic starting-point'. And by 1989 (1998: 536), he offered some substantiation for his proposal regarding the evolutionary origin of transcendental presuppositions. Following Peirce, he submitted that all linguistic constructions, including Kant's 'synthetic principles *a priori*' and therefore also his own transcendently necessary presuppositions, are deeply rooted evolutionary sedimentations of the operation over time of the inferential processes. These processes, which operate on the convergent axis of the historical continuum, are of course themselves products of evolution. Interestingly, all this implies that Habermas (2003: 294) is not entirely correct in regarding his choice for "weak" naturalism' as the 'deeper source' of the differences between Apel and himself.

There is still a further related aspect of Apel's account that is of great importance – what he calls 'nature and quasi-nature' or 'first nature and second nature' (1979: 316, 324). With this important distinction, he opens a possibility of understanding better the complex relation between the life-supporting physical, chemical and biological systems, what he calls the 'biotic system', and the human 'psychic and sociocultural systems' that have over time emerged and stabilized in the medium of history and evolution. This conceptual pair is highly relevant for the cognitive-sociological development of the naturalistic dimension and, in particular, to do so in a way that dovetails with critical theory. For example, those features of second nature that impede or block the establishment and maintenance of a relation between humans and nature which allows the former to appreciate the latter, not just as a utilitarian resource, but also and in particular as a teleologically relevant criterion with which they should harmonize their long-term goals, could be objectified, explained and critiqued with liberating effect. Today in the new age of the Anthropocene which Apel clearly sensed *avant la lettre*, this is a highly relevant topic, indeed, a burning issue.

To conclude the current section, one can hardly overstate just how helpful Apel's statements regarding nature are, yet their embryonic state obviously makes a more detailed articulation of the suggestions and implications an unavoidable task for an integral cognitive sociology that needs to include the naturalistic dimension and link up with critical theory.

III Cognitive-sociological architectonic

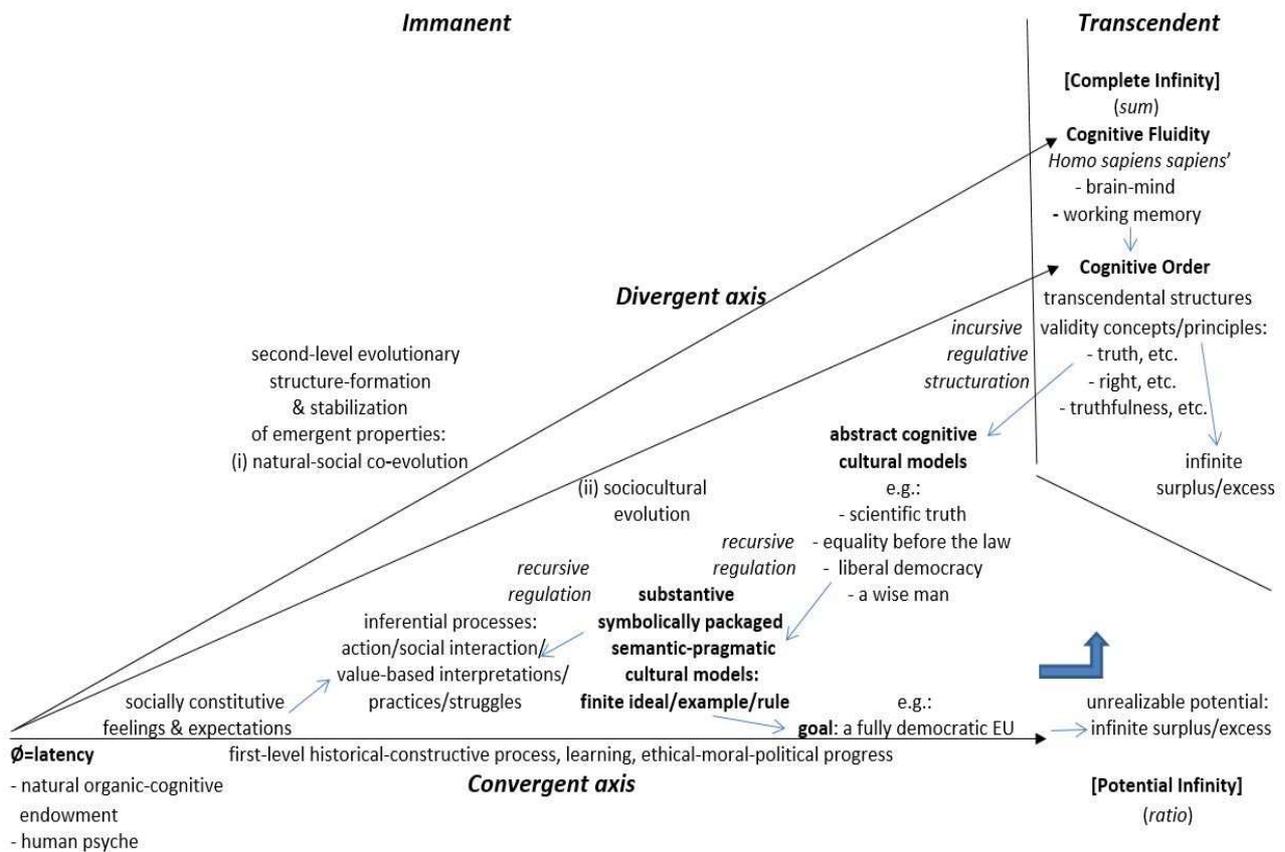
The selective overview of Apel's thought and the shorthand indications of the appropriation, transformation and development of key aspects thereof given in the above lead to the final part reserved for a rather brief and schematic presentation of the cognitive-sociological approach which in

central respects is inspired by transcendental pragmatics. For this purpose, I resort to a number of supportive diagrammatic icons. Intended to complete the projected comparison, this part essentially takes the form of a presentation of the proposed integral cognitive sociology's architectonic against the background of the reconstruction offered of Apel's transcendental-pragmatic design.

Immanent-transcendent and convergent-divergent architectonic

The cognitive-sociological architectonic seeks to represent a coherent and consistent rendering of both the immanent-transcendent and the convergent-divergent parameters (see Figure 1). In the case of the former, both the internal structures and relations of historically specific sociocultural forms of life and the universal human features exceeding historical and sociocultural particularities are accommodated. As to the latter, both the generative process of history and the structurally stabilizing process of evolution and their respective teleological (e.g. models, ideals and goals) and transcendental (e.g. conceptual conditions or validity concepts) limit concepts are incorporated.

Figure 1: Cognitive-sociological IT-CD architectonic



The fact that it is the specifically human sociocultural form of life that is of core interest and, further, that the evolution of both humans and their form of life cannot be ignored, from the very outset

dictates that the proposed cognitive sociology has to adopt an integral sociocultural and naturalistic perspective. This applies despite the sociocultural component predominating sociologically. As a sociological endeavour, the concern is with actors, orientations, action, interaction, practices and social and cultural, including organizational and institutional, structures in their multiple manifestations; and as a cognitive endeavour, the specific focus is on the cognitive features or properties of those sociological objects, from the micro, via the meso, to the macro and meta dimension. Besides cognitive structures at all levels, attention is paid also to the dynamics among them (see below). The starting point is cognitive as well insofar as the role of the human organic endowment in history and evolution, comparable to the latent mathematical empty set (\emptyset), has to be observed. Interest in cognitive properties does not remain confined solely to objective ones, for example neurological components or the propositional content of expressions and culture, but extend also and in particular to such ones as are cognitively accessible only by reflection. Whereas the former would cover much, although not all, of the immanent sociocultural domain's content, such as for instance action and identity schemata and both substantive symbolically packaged semantic-pragmatic and abstract cognitive cultural models, the latter applies above all to the transcendental presuppositions typically taking the form of conceptual conditions or validity concepts, but these of course leave structuring feedback effects lower down the immanent scale.

The cognitive order and cultural models

As regards the cognitive-sociological interpretation of the respective limit concepts of the convergent dimension of history and the divergent dimension of evolution, the focus falls on the structurally important cognitive properties that in a socio-culturally relevant sense bring closure to historical construction and the stabilization of formed structures respectively (see Figure 1).

Historical construction, whether individual, social or collective, following the thrust of the arrow of time in the present, drawing from the past and directed towards the future, presupposes an orientation complex or a collection of such complexes, depending on the particular kind of human activity from the wide variety available. Any particular activity engages in the pursuit of a concrete goal which is itself a rendering of an ideal, example or rule which has a feedback effect on the process of its realization. Besides the concrete goal, this means that the orientation complex comes in the form of a substantive symbolically packaged semantic-pragmatic cultural model or collection of related models. But every such complex for its part presupposes a corresponding abstract cognitive cultural model or models (see Figure 1). If a substantive cultural model recursively regulates orientations, actions, interaction, practices and so forth, then an abstract model fulfils the same general function in respect of the substantive ones. Whereas the abstract model secures the immanent conceivability of an activity, the substantive model in its translated form of an ideal, example or rule cast as a goal makes possible the pursuit and realizability of the intent of the activity. Important to note is that the ideal, example or rule *qua* goal represents the limit concept of the historical-constructive dimension. Comparable to the mathematical number pi (π), such a pragmatically translated structure represents a finite value towards which a corresponding activity tends yet is in principle unable ever to reach and fully realize, since it possesses an inherent surplus or excess of potential that keeps on deferring or withdrawing into infinity. For example, the ideal goal of a crime-free Dublin or of a fully democ-

ratic EU is a finite value worthy of pursuit, yet it remains unattainable or, at best, attainable only by approximation.

In contrast to cultural models, the limit concepts of the divergent evolutionary axis, while made possible by the brain-mind characteristic of contemporary humans, *Homo sapiens sapiens*, are the outcome of sociocultural evolution. They take the form of the meta-cultural cognitive order composed of the conceptual conditions of the sociocultural form of life that fulfil their transcendental function as validity concepts or principles. As such, they exert an incursive-regulative effect on abstract cognitive cultural models which is transmitted lower down the immanent scale by recursively regulating instances such as substantive cultural models, institutions, organizations, action and identity schemata as well as ideal and goals. Since each of the principles comprises objective, social and subjective or syntactic-semantic, moral and pragmatic aspects, its effect is transmitted in the form of a triplet, both in the sense of its own threefold structure and its imbrication in that of the cognitive order. The cognitive order principles also possess an infinite surplus or excess which, by contrast with pragmatic models *qua* ideal-dependent goals, has to be understood in terms of the divergent characteristic of the sum or stabilized totality of an increasing or expanding series of conditions. Each of the principles such as truth, right, justice, truthfulness and so forth represents such a totality, but they also belong to an inexhaustible holistic conceptual totality which is pervaded by informational redundancy. Thus each might yield a novel nuance under extraordinary circumstances and a related interpretative disclosure.

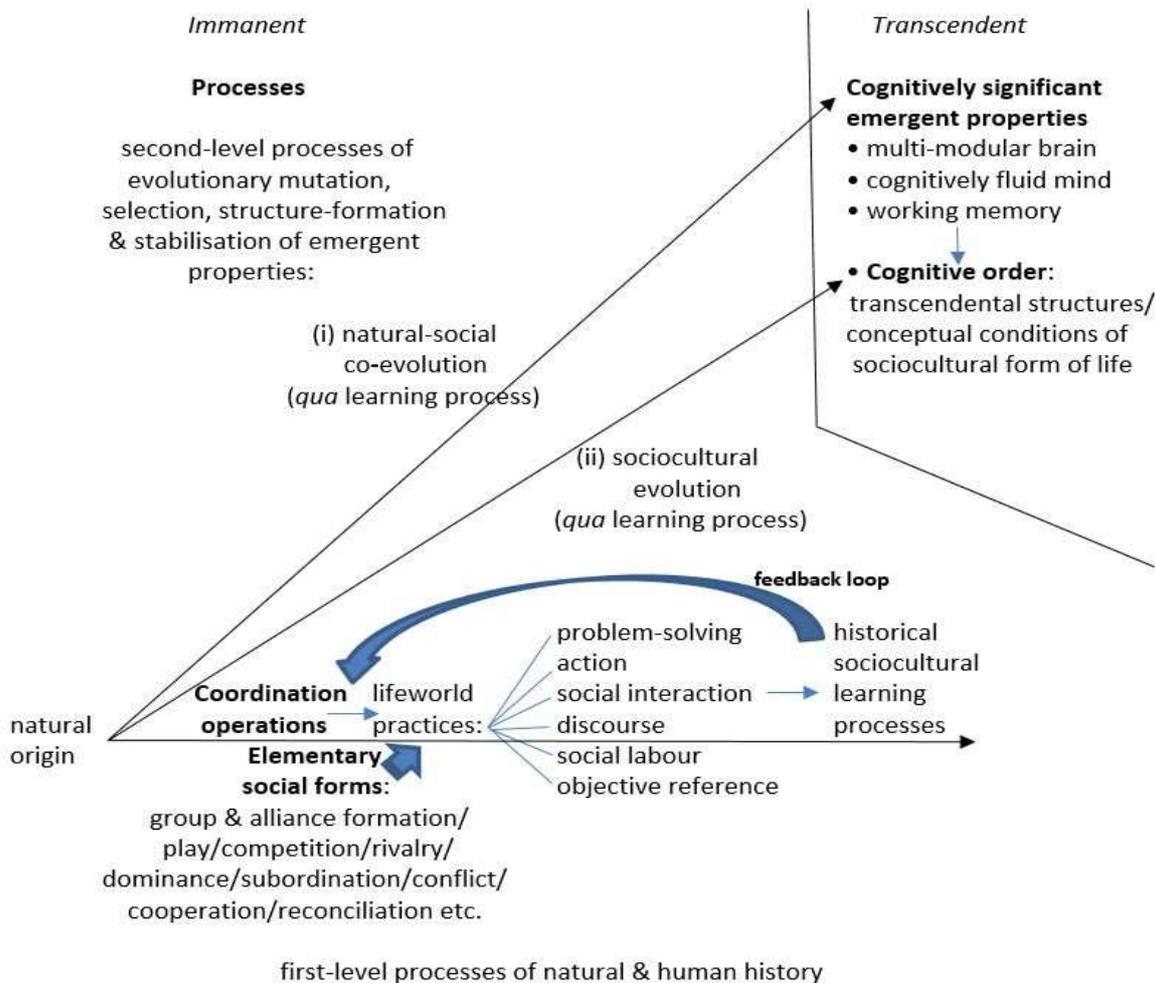
The weak naturalistic dimension

A theoretically adequate cognitive sociology would be fatally flawed if it did not adopt a naturalistic – or at least a “weak” naturalistic’ (Habermas 2003: 22) – perspective to complement its predominant sociocultural one. It has to start from the natural origin of the sociocultural form of life, that is, from ‘the life of the human species [as the] *real* basis and genetic starting-point’ (Apel 1980: 167), which is at work in its historical construction and its structuring in both a latent and a manifest form (see Figure 2).

On the historical-constructive plane, both the neurophysiologically based ‘coordination operations’ (Piaget 1983) and ‘elementary social forms’ (Bateson 1973; Jackendoff 2004; Kaufmann and Clément 2007, Maestriperi 2012) which humans share with their *Homo* ancestors and primate neighbours have to be taken into account. Operations such as perceiving, attending, thinking, remembering, comparing, counting, relating, combining, ordering, interacting, evaluating and judging as well as elementary forms such as group and alliance formation, play, competition, rivalry, dominance, subordination, conflict, coordination and reconciliation, not only serve as links between nature and socio-culture, but are also central driving forces in the constitution of the sociocultural world. On the evolutionary plane, the cognitively significant properties that emerged from the primary generative historical-constructive level and became structurally consolidated and stabilized at the secondary level, including both the natural and sociocultural ones serving as conditions of the sociocultural form of life, are of special interest. Their overall structuring effect is what ultimately renders possible the human world. Among the natural properties are the multi-modular brain, cognitively fluid mind and working memory at its core (Mithen 1998; Wilson 2012; Wynn and Coolidge

2007), while the cognitive order operating as the transcendental conceptual conditions of the human world is a set of properties which falls under the sociocultural outcomes of evolution.

Figure 2: Weak naturalistic dimension



Developments at all the implicated levels take the form of learning. Not only natural-social co-evolution can be interpreted as a learning process, but both sociocultural evolution and the historical construction of society exhibit well-established moments and phases of learning of various kinds. Important from a weak naturalistic perspective is that the coordination operations and elementary social forms sub-structuring the sociocultural world are not monolithic, but are open to the historical sociocultural learning processes at times having a transformative feedback effect on them (e.g. Bateson 1973).

Cognitive sociology's commitment to weak naturalism raises a crucial issue which has the advantage of cementing its relation to critical theory – namely the problem of what Apel calls 'first nature and second nature' (1979: 324). Nature *qua* first nature, both as history and as evolution, is a fecund generative and structure-forming force that gives rise to a wide variety of emergent properties, including the human species and its form of life. But nature is simultaneously also a law that

leaves its mark on the emergent properties. Humans and their form of life exhibit this inheritance in the form of the above-mentioned coordination operations and elementary social forms. While such natural individual and social capacities open up possibilities and opportunities for the articulation and elaboration of human lives, social relations and the sociocultural form of life, they by the same token also impose constraints and limitations. Second nature, that is, the sociocultural form of life as such, is the site of the resulting tensions and contradictions. The historically and evolutionarily sedimented personality structures, organizational social forms and cultural models it harbours, all of which are best conceived in cognitive terms, are enabling yet also disabling. In certain respects, they cause and perpetuate social pathological phenomena, some of which have been mitigated through learning processes leading to relations of mutual recognition and cooperation, the acknowledgement of principles such as truth, justice and truthfulness, and organizational arrangements like the rule of law and democracy, but others are more elusive and difficult to subject enduringly to transformative learning. This is where critical theory enters through the normative identification of social pathologies, objectifying the mechanisms producing them, and critically explaining them in a way that allows people to see through them and thus to neutralize their odious efficacy (Strydom 2011). Critical theory would be and, indeed, are better able to execute this series of subtasks imposed on it by the inherently contradictory character of second nature to the extent that it proceeds in conjunction with cognitive sociology.

Cognitive dynamics

The cognitive-sociological architectonic sketched above, comprising the immanent-transcendent and convergent-divergent parameters as well as the sub-structuring naturalistic objective world dimension, represents the framework within which the intricate cognitive dynamics of the sociocultural world transpires (see Figure 3).

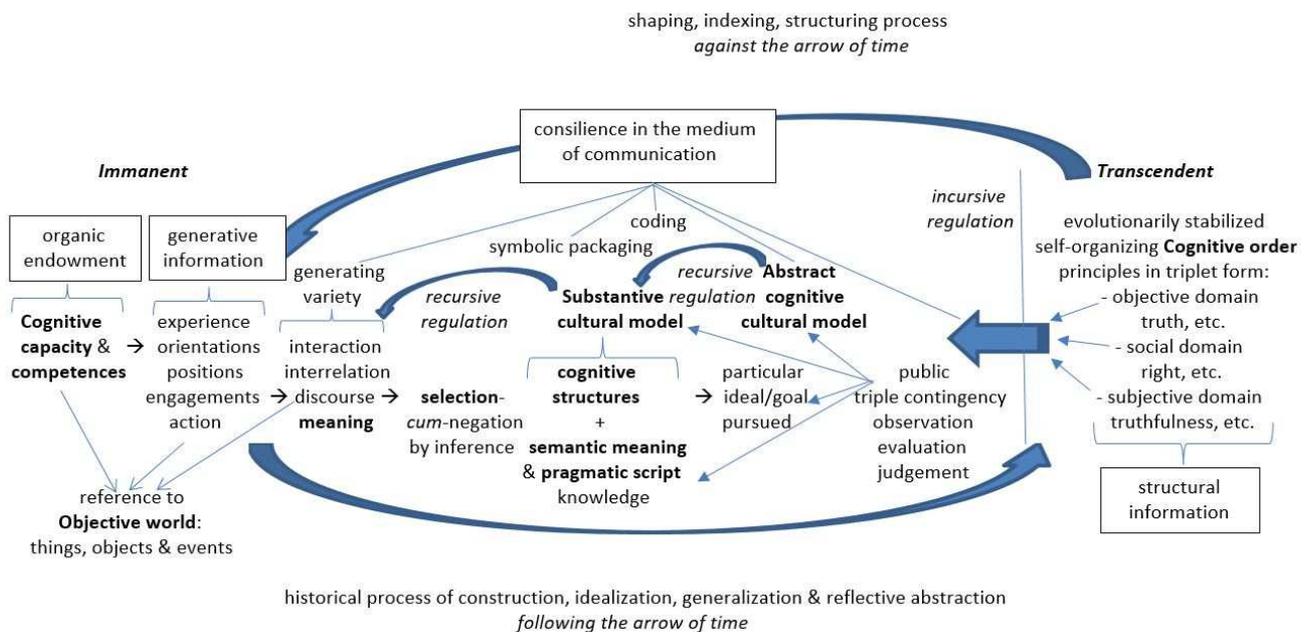
Overall, two countervailing processes, one constructive and the other structuring, delineate the socio-cognitive space of the dynamics which allows the mediation of generative and structural information. While the former process in generating or constituting society follows the arrow of time, the latter exerts a transversal shaping and indexing force counter to the temporal flow.

The historical process of the construction of society originates in the latent cognitive capacities given with the human organic endowment and elementary social forms and it deploys through the interrelation of differently indexed positions and cognitively schematized experiences, orientations and engagements. In their pursuit of a particular ideal-dependent goal, the actions undertaken are selectively oriented towards relevant cognitively structured substantive and abstract cultural models which recursively regulate the actions as they unfold. The historical process as a whole originally helped give rise to the meta-cultural structures defining the human sociocultural world and continues to exert its constructive efficacy, but together with its content it is in turn itself structured by the presupposed cognitive order.

The countervailing transversal structuring process proceeds from unavoidably presupposed cognitive structures serving as the conceptual conditions of the sociocultural form of life. As universal, they variably shape, index and structure individual minds, actor frames, orientations, actions, communication and all types of cultural models which, in turn, mediate their structuring effect lower down the immanent scale. Although subconscious and pre-reflexive, these cognitive order

concepts or principles – for example truth, right, truthfulness, appropriateness – are activated and mobilized via mediating structures, at times to great effect also reflexively, by the plurality of cognitively equipped individual and collective agents partaking of and involved in the historical construction of society.

Figure 3: Cognitive dynamics



Corresponding to the countervailing processes, the cognitive dynamics of the sociocultural world involves two different procedures for the synthesis or fusion of generative and structural information. The coding of cognitive properties is associated with the incursive regulation exerted from above by the cognitive order in triplet form via abstract cognitive cultural models' recursive regulation, whereas the symbolic packaging of logical, semantic, moral-ethical and pragmatic significations is achieved from below through the inferential selection-cum-negation process borne by social interrelation, interaction, discourse and decision-making. The overall outcome under particular historical conditions of the dynamic mediation of the two countervailing processes amounts to consilience. It entails the achievement of a synthesis in the communication medium of structures, meanings and knowledge deriving from a variety of sources in a way that, while allowing constructive ambiguity, furnishes those involved with adequate situational orientation, understanding and motivation to be able to engage in appropriate action.

While instances of consilience are of central cognitive-sociological interest, it detracts neither from failed and socially pathological syntheses, nor from rational dissent and even less from the misrecognized, suppressed, oppressed and excluded. Each instance of such a nature requires critical theory to undertake a normative diagnosis and to offer an explanatory critique of the underlying mechanism (Strydom 2011), but it would be able to do so adequately and convincingly only if it solicits the support of an integral cognitive sociology.

Conclusion

For the purpose of tracing the decades-long intellectual trajectory from transcendental pragmatics to cognitive sociology, this paper was cast in the mould of an architectonic comparison which is itself an argumentative technique derived from Karl-Otto Apel.

Part I was devoted to the presentation of a selection of Apel's key ideas on which he erected his transcendental-pragmatic architectonic. Among them are: the transcendental difference between the constitution of meaning and reflection on validity; the distinction between quasi-transcendental ideals and transcendental principles; the semiotic trichotomy; the distinction between first and second nature; the role of inference and performative action knowledge; and, above all, his signature insistence on reflexive insight into necessary and unavoidable presuppositions.

In Part II indications were offered of how these ideas were mobilized, that is, critically appropriated, transformed and developed, for the purposes of conceptualizing cognitive sociology and constructing a corresponding architectonic. The transcendental difference was identified with the overarching horizontal meta-theoretical parameter of immanent transcendence; the necessary and unavoidable transcendental presuppositions or validity concepts were taken as equivalent to the cognitive order; the occasionally ambivalent treatment of achievable ideals and transcendental principles was mitigated by the introduction of the vertical convergent-divergent architectonic parameter; the account of reflexive performative action knowledge paralleling inferential processes was taken as suggesting that the structure of the sociocultural form of life was of a virtual and cognitive nature and as being applicable in full force to the cognitive order; and, finally, the inclusion of nature as an architectonic parameter and its manifestation in the sociocultural world as a tension-laden relation was seen as a crucial respect in which cognitive sociology and critical theory dovetail and can cooperate.

On this basis, finally, Part III was assigned to a concise schematic overview of the major architectonic dimensions and content of the intended integral cognitive sociology. On the whole, the architectonic comparison thus presented unmistakably exhibits, despite certain creative departures and contrasts, the deep relation of this version of cognitive sociology to Apel's astonishingly innovative and inspiring transcendental pragmatics.

References

- Apel, Karl-Otto ([1965] 1967) *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. Dordrecht: Reidel.
- Apel, Karl-Otto (1973) *Transformation der Philosophie*, vol. II. Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1975) *Der Denkweg von Charles S. Peirce*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1979) *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1980) *Towards a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Apel, Karl-Otto (1998) *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Aristotle (1961) *Metaphysics*. London: Dent
- Aristotle (2015) *Physics*. Adelaide: University of Adelaide Press.
- Bateson, Gregory (1973) *Steps to an Ecology of Mind*. Frogmore: Paladin.
- Dantzig, Tobias (2007) *Number*. London: Plume.
- Habermas, Jürgen (1979) 'What is Universal Pragmatics', pp. 1-68 in Habermas, *Communication and the Evolution of Society*. London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen (1984) *The Theory of Communicative Action*, vol. 1. London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen (1991) 'A Reply', pp. 214-64 in A. Honneth and H. Joas (eds) *Communicative Action*. Cambridge: Polity.
- Jackendoff, Ray (2004) 'Toward a Cognitive Science of Culture and Society', Pinkel Lecture, University of Pennsylvania. <https://www.ircs.upenn.edu/pinkel/lectures/jackendoff/index/shtml>. Retrieved 13 December 2013.
- Kant, Immanuel (1968) *Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.
- Kaufmann, Laurence and Clément, Fabrice (2007) 'How Culture Comes to Mind', *Intellectica* 2: 46-75.
- Maestripietri, Dario (2012) *Games Primates Play*. New York: Basic Books.
- Mithen, Steve (1998) *The Prehistory of the Mind*. London: Phoenix.
- Nelson, David (2008) *Penguin Dictionary of Mathematics*. London: Penguin.
- Piaget, Jean (1983) *Meine Theorie der geistigen Entwicklung*. Frankfurt: Fischer.
- Strydom, Piet (2011) *Contemporary Critical Theory and Methodology*. London: Routledge.
- Strydom, Piet (2019) 'Critical Theory and Cognitive Sociology', pp. 42-64 in W. H. Brekhus and G. Ignatow (eds) *The Oxford Handbook of Cognitive Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Ugaglia, Monica (2018) 'Existence vs Conceivability in Aristotle: Are Straight Lines Infinitely Extendible?', pp. 249-72 in M. Piazza and G. Pulcini (eds) *Truth, Existence and Explanation*. Basel: Springer.
- Wellmer, Albrecht (1986). *Ethik und Dialog*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wilson, Edward O. (2012) *The Social Conquest of Earth*. New York: Liveright.
- Wynn, Thomas and Coolidge, Frederick (2007) 'Did a Small but Significant Enhancement in Working Memory Capacity Power the Evolution of Modern Thinking?', pp. 79-90 in P. Millars, K. Boyle, O. Bar-Yosef and C. Stringer (eds) *Rethinking the Human Revolution*. Cambridge: Macdonald Institute for Archaeological Research.

Istruzioni per gli autori

Lunghezza dei contributi - Gli articoli dovrebbero essere di 10-15 pagine, ma possono essere fatte eccezioni fino a 20 pagine (circa 30.000/40.000 battute, inclusi spazi, note, bibliografia, riassunto e abstract in inglese, breve biografia dell'autore).

Formato - Il testo del contributo dovrà essere in Microsoft Word per Windows (o equivalente). Per le lingue moderne si prega di utilizzare i fonts "Times New Roman" (Windows). Nel caso si adotti un font non ampiamente diffuso si dovrà inviarne una copia in allegato all'articolo.

Foglio A4 (cm. 21xcm. 29,7); margini su tutti e quattro i lati: 2,5; carattere del testo: Times New Roman, Corpo: testo (12), note (10), allineamento: giustificato; interlinea: multipla 1,1.

Riassunto nella lingua di stesura del contributo, abstract in inglese, parole-chiave (Font: Times New Roman, Font size: 10). Short biography (Font: Times New Roman, Font size: 9).

Ogni articolo deve essere corredato da: titolo, eventuale sottotitolo, nome e cognome dell'autore con titoli accademici, denominazione e indirizzo dell'ente o della struttura di appartenenza o, in alternativa, l'indirizzo di residenza, l'indirizzo di posta elettronica.

Riassunti. Ogni lavoro deve essere accompagnato da un riassunto nella lingua di stesura del contributo ed uno in inglese (che comprenda anche la traduzione del titolo) di circa 4-10 righe.

Gli autori sono tenuti a indicare (4-5) parole chiave in inglese e nella lingua di stesura del contributo.

Ogni autore dovrebbe fornire una breve biografia (5-10 righe).

Il grassetto e il sottolineato non sono ammessi.

Le note a pie' pagina saranno numerate in modo progressivo in tutto l'articolo e scritte con una dimensione di carattere minore (10 punti) rispetto a quella del testo. I numeri che rimandano alla nota a pie' pagina saranno riportati in alto, alla fine della frase, preferibilmente secondo l'uso italiano, prima del punto.

Riferimenti - Nel testo, un riferimento identificato mediante il nome di un autore dovrebbe essere seguito dalla data di riferimento tra parentesi. Se gli autori sono più di sei, citare solo i primi tre e aggiungere "et al.". Nel caso in cui un autore citato ha due o più opere pubblicate durante lo stesso anno, il riferimento, nel testo e nell'elenco bibliografico, deve essere indicato da una lettera minuscola come 'a' e 'b' dopo la data per distinguere le opere. La Bibliografia finale: le pubblicazioni devono essere collocate in ordine alfabetico, dal cognome del primo degli autori. In generale, tutti i riferimenti dovrebbero includere: autore, anno di pubblicazione, titolo, casa editrice, luogo di edizione, numeri di pagina.

Esempi:

VOLUMI

Apel K.-O., Böhler D., Berlich A., Plumpe G. (Hrsg.), 1980, *Praktische Philosophie/Ethik I. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg*, Fischer, Frankfurt a. M.;

Apel K.-O., 1963, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn; trad. it. di L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975;

Borrelli M., Hoff G. (Hrsg.), 1987, *Interkulturelle Pädagogik im internationalen Vergleich*, Schneider, Baltmannsweiler;

Perini R., 2005, *Della soggettività finita. Dalla teoria del soggetto alla filosofia dell'uomo*, Morlacchi, Perugia.

ARTICOLI SU RIVISTA O QUOTIDIANO

Apel K.-O., 1987, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», in *Concordia*, n. 11, pp. 2-23;

Ceppa L., 2008, «La sfida di Habermas tra Kant e Darwin», in *Micromega*, n. 6, pp. 63-79;

Odifreddi P., 2000, «Un matematico in mostra», in *la Repubblica*, 30 marzo 2000.

ARTICOLI IN VOLUME

Apel K.-O., 1990, «Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants», in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, pp.10-40;

Kohlberg L., 1975, «The Adolescent as a Philosopher. The Discovery of the Self in a Postconventional World», in P.H. Mussen, J.J. Conger, J. Kagan (Ed.), *Basic and Contemporary Issues in Developmental Psychology*, Harper & Row Publisher, New York, pp. 18-33.

FONTI IN INTERNET

Grieshammer E., Peters N., Theuerkauf J., 2009, «MasterYourThesis – Integrierte Schreib- und Sprachlernberatung für ausländische Masterstudierende an der TU Berlin», in *Zeitschrift Schreiben*, <http://www.zeitschrift-schreiben.eu/Beitraege/grieshammer_MasterYourThesis.pdf>, pp.1-6 (consultato il 16/07/2011).

Author Guidelines

Length of Contributed Papers - Articles should normally be about 10-15 pages in length, but exceptions can be made up to 20 pages (approximately 30.000-40.000 characters, including spaces, footnotes, bibliography, summary and abstract in English, author's short biography).

Format: The text of article should be in Microsoft Word for Windows or equivalent. For modern languages, authors are asked to use the font "Times New Roman" (Windows). In the case of use of an uncommon font, authors are requested to enclose a copy of the same with the article.

A4 paper (cm. 21xcm. 29,7). Font: Times New Roman, Font size: 12; Footnotes (10); Paragraph: Justified text. Margins should be 2.5 cm on all four sides and line spacing should be set at multiple 1.1

Summary, Abstract in English, Keywords (Font: Times New Roman, Font size: 10). Short biography (Font: Times New Roman, Font size: 9).

Title page of typescript should include title and subtitle of the article, author's name, (academic) titles, if any, the name and address of the institution by which the author is employed or author's personal mailing address including e-mail address.

Abstract. Each paper should include one abstract in the language of the writing of the text and one in English (with a translation of the title) 4-10 lines.

Authors are obliged to define and include (5-5) key words in their articles in English and in the language of the writing of the text.

Each author should provide a short biography (5-10 lines). Bold type and underlining should not be used.

Footnotes: Footnotes should be numbered continuously throughout the article and written in smaller print than the body text (10 point). Footnote numbers in the body text should, as far as possible, be placed in superscript at the end of the sentence and preferably, according to the Italian use, before of the point.

References: In the text, a reference identified by means of an author's name should be followed by the date of the reference in parentheses. If there are more than six authors, only the first three should be named, followed by 'et al.'. In the event that an author cited has had two or more works published during the same year, the reference, both in the text and in the reference list, should be identified by a lower case letter like 'a' and 'b' after the date to distinguish the works.

The list of references: the publications should be placed in alphabetic order by the first authors' surname. In general, all references should include: author, year of publication, title, name of publisher, place of publication, page numbers.

A sample reference list appears below.

Books and other monographs

Apel K.-O., Böhler D., Berlich A., Plumpe G. (Hrsg./Ed.), 1980, *Praktische Philosophie/Ethik I. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg*, Fischer, Frankfurt a. M.;

Apel K.-O., 1963, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn; Italian tr. by L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975; Borrelli M., Hoff G. (Hrsg./Ed.), 1987, *Interkulturelle Pädagogik im internationalen Vergleich*, Schneider, Baltmannsweiler;

Perini R., 2005, *Della soggettività finita. Dalla teoria del soggetto alla filosofia dell'uomo*, Morlacchi, Perugia.

Articles in Journals and Newspapers

Apel K.-O., 1987, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», in *Concordia*, n. 11, pp. 2-23;

Ceppa L., 2008, «La sfida di Habermas tra Kant e Darwin», in *Micromega*, n. 6, pp. 63-79;

Odifreddi P., 2000, «Un matematico in mostra», in *la Repubblica*, 30 marzo 2000.

Articles in Books

Apel K.-O., 1990, «Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants», in R. Fornet-Betancourt (Hrsg./Ed.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, pp.10-40;

Kohlberg L., 1975, «The Adolescent as a Philosopher. The Discovery of the Self in a Postconventional World», in P.H. Mussen, J.J. Conger, J. Kagan (Ed.), *Basic and Contemporary Issues in Developmental Psychology*, Harper & Row Publisher, New York, pp. 18-33.

Internet references

Grieshammer E., Peters N., Theuerkauf J., 2009, «*MasterYourThesis* – Integrierte Schreib- und Sprachlernberatung für ausländische Masterstudierende an

der TU Berlin», in *Zeitschrift Schreiben*, <http://www.zeitschrift-schreiben.eu/Beitraege/grieshammer_MasterYourThesis.pdf>, pp.1-6 (16/07/2011)

CODICE ETICO

DICHIARAZIONE ETICA DELLA RIVISTA "TOPOLOGIK"

Topologik è una rivista scientifica peer-reviewed che si ispira al codice etico delle pubblicazioni elaborato da COPE (Committee on Publication Ethics), *Best Practice Guidelines for Journal Editors*

È necessario che tutte le parti coinvolte - autori, redattori e referee - conoscano e condividano i seguenti requisiti etici.

DOVERI DEL DIRETTORE E DEL CAPO-REDATTORE

Decisioni sulla pubblicazione

Il direttore della rivista è responsabile della decisione di pubblicare o meno gli articoli proposti. Il direttore può far riferimento al comitato scientifico della rivista ed è vincolato ai requisiti delle leggi vigenti in materia di diffamazione, violazione del copyright e plagio. Il direttore può parlare con altri redattori o referee nel prendere le proprie decisioni.

Correttezza

Il direttore valuta gli articoli proposti per la pubblicazione in base al loro contenuto senza discriminazioni di razza, genere, orientamento sessuale, religione, origine etnica, cittadinanza, orientamento politico degli autori.

Riservatezza

Il direttore e qualsiasi membro dello staff non devono rivelare qualsivoglia informazione su un manoscritto sottoposto alla valutazione della rivista a chiunque non sia l'autore corrispondente, referee, referee potenziale, consulenti editoriali, e l'editore, a seconda dei casi.

Conflitto di interessi e divulgazione

Materiali inediti contenuti in un manoscritto inviato non devono essere utilizzati nella ricerca di un direttore o di un membro della redazione senza l'esplicito consenso scritto dell'autore.

DOVERI DEI REFEREE

Contributo alla decisione editoriale

La pratica del peer review aiuta il direttore a prendere decisioni editoriali e attraverso la comunicazione editoriale con l'autore può anche aiutare l'autore a migliorare il suo testo.

Rispetto dei tempi

Il referee che non si senta adeguato al compito proposto o che sappia di non poter svolgere la lettura nei tempi richiesti è tenuto a comunicarlo tempestivamente al direttore.

Riservatezza

Ogni testo assegnato in lettura deve essere considerato riservato. Pertanto, tali testi non devono essere discussi con altre persone senza esplicita autorizzazione del direttore.

Oggettività

La peer review deve essere condotta in modo oggettivo. Ogni giudizio personale sull'autore è inopportuno. I referee sono tenuti a motivare adeguatamente i propri giudizi.

Indicazione di testi

I referee si impegnano a indicare con precisione gli estremi bibliografici di opere fondamentali eventualmente trascurate dall'autore. Il referee deve inoltre segnalare al direttore eventuali somiglianze o sovrapposizioni del testo ricevuto in lettura con altre opere a lui note.

Conflitto di interessi e divulgazione

Informazioni riservate o indicazioni ottenute durante il processo di peer-review devono essere considerate confidenziali e non possono essere usate per finalità personali. I referee sono tenuti a non accettare in lettura articoli per i quali sussiste un conflitto di interessi dovuto a precedenti rapporti di collaborazione o di concorrenza con l'autore e/o con la sua istituzione di appartenenza.

DOVERI DEGLI AUTORI

Accesso e conservazione dei dati

Se il direttore lo ritenesse opportuno, gli autori degli articoli dovrebbero rendere disponibili anche le fonti o i dati su cui si basa la ricerca, affinché possano essere conservati per un ragionevole periodo di tempo dopo la pubblicazione ed essere eventualmente resi accessibili.

Originalità e plagio

Gli autori devono garantire che hanno scritto opere del tutto originali, e se gli autori hanno usato il lavoro e/o parole di altri, che questo è stato opportunamente indicato o citato.

Pubblicazioni multiple, ripetitive e/o concorrenti

L'autore non dovrebbe pubblicare articoli che descrivono la stessa ricerca in più di una rivista. Proporre contemporaneamente lo stesso testo a più di una rivista costituisce un comportamento eticamente non corretto e inaccettabile.

Indicazione delle fonti

L'autore deve sempre fornire la corretta indicazione delle fonti e dei contributi menzionati nell'articolo.

Paternità dell'opera

Va correttamente attribuita la paternità dell'opera e vanno indicati come coautori tutti coloro che abbiano dato un contributo significativo all'ideazione, all'organizzazione, alla realizzazione e alla rielaborazione della ricerca che è alla base dell'articolo. Se altre persone hanno partecipato in modo significativo ad alcune fasi della ricerca, il loro contributo deve essere esplicitamente riconosciuto. Nel caso di contributi scritti a più mani, l'autore che invia il testo alla rivista è tenuto a dichiarare di avere correttamente indicato i nomi di tutti gli altri coautori, di avere ottenuto la loro approvazione della versione finale dell'articolo e il loro consenso alla pubblicazione nella rivista.

Conflitto di interessi e divulgazione

Tutti gli autori devono indicare nel proprio manoscritto qualsiasi conflitto finanziario o altro conflitto di interesse che potrebbe essere interpretato in modo tale da influenzare i risultati o l'interpretazione del loro lavoro. Tutte le fonti di sostegno finanziario per il progetto devono essere indicate.

Errori negli articoli pubblicati

Quando un autore scopre un errore significativo o inesattezze nel suo lavoro pubblicato, è obbligato a comunicare tempestivamente al direttore del giornale o all'editore e collaborare con il direttore per ritirare o correggere il testo.

CODE OF ETHICS

Our ethic statements are based on COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

It is necessary to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer and the publisher.

DUTIES OF EDITORS

Publication decisions

The editor of the journal is responsible for deciding which of the articles submitted to the journal should be published. The editor may refer to the editorial board of the journal and constrained by such legal requirements as shall then be in force regarding libel, copyright infringement and plagiarism. The editor may confer with other editors or reviewers in making this decision.

Fair play

The editor at any time evaluate manuscripts for their intellectual content without regard to race, gender, sexual orientation, religious belief, ethnic origin, citizenship, or political philosophy of the authors.

Confidentiality

The editor and any editorial staff must not disclose any information about a submitted manuscript to anyone other than the corresponding author, reviewers, potential reviewers, other editorial advisers, and the publisher, as appropriate.

Disclosure and conflicts of interest

Unpublished materials disclosed in a submitted manuscript must not be used in an editor's own research without the express written consent of the author.

DUTIES OF REVIEWERS

Contribution to Editorial Decisions

Peer review assists the editor in making editorial decisions and through the editorial communications with the author may also assist the author in improving the paper.

Promptness

Any selected referee who feels unqualified to review the research reported in a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

Confidentiality

Any manuscripts received for review must be treated as confidential documents. They must not be shown to or discussed with others except as authorized by the editor.

Standards of Objectivity

Reviews should be conducted objectively. Personal criticism of the author is inappropriate. Referees should express their views clearly with supporting arguments.

Acknowledgement of Sources

Reviewers should identify relevant published work that has not been cited by the authors. Any statement that an observation, derivation, or argument had been previously reported should be accompanied by the relevant citation. A reviewer should also call to the editor's attention any substantial similarity or overlap between the manuscript under consideration and any other published paper of which they have personal knowledge.

Disclosure and Conflict of Interest

Privileged information or ideas obtained through peer review must be kept confidential and not used for personal advantage. Reviewers should not consider manuscripts in which they have conflicts of interest resulting from competitive, collaborative, or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.

DUTIES OF AUTHORS

Reporting standards

Authors of reports of original research should present an accurate account of the work performed as well as an objective discussion of its significance. Underlying data should be represented accurately in the paper. A paper should contain sufficient detail and references to permit others to replicate the work. Fraudulent or knowingly inaccurate statements constitute unethical behavior and are unacceptable.

Originality and Plagiarism

The authors should ensure that they have written entirely original works, and if the authors have used the work and/or words of others that this has been appropriately cited or quoted.

Multiple, Redundant or Concurrent Publication

An author should not in general publish manuscripts describing essentially the same research in more than one journal or primary publication. Submitting the same manuscript to more than one journal concurrently constitutes unethical publishing behaviour and is unacceptable.

Acknowledgement of Sources

Proper acknowledgment of the work of others must always be given. Authors should cite publications that have been influential in determining the nature of the reported work.

Authorship of the Paper

Authorship should be limited to those who have made a significant contribution to the conception, design, execution, or interpretation of the reported study. All those who have made significant contributions should be listed as co-authors. Where there are others who have participated in certain substantive aspects of the research project, they should be acknowledged or listed as contributors.

The corresponding author should ensure that all appropriate co-authors and no inappropriate co-authors are included on the paper, and that all co-authors have seen and approved the final version of the paper and have agreed to its submission for publication.

Disclosure and Conflicts of Interest

All authors should disclose in their manuscript any financial or other substantive conflict of interest that might be construed to influence the results or interpretation of their manuscript. All sources of financial support for the project should be disclosed.

Fundamental errors in published works

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published work, it is the author's obligation to promptly notify the journal editor or publisher and cooperate with the editor to retract or correct the paper.