

Ein Interview der ‚Sic et Non‘ mit Karl Otto Apel

Sic et Non: Herr Apel, in seiner Laudatio auf Sie hat Jürgen Habermas gesagt, daß Ihr Tonfall in den Auseinandersetzungen mit dem Historismus und mit den relativistischen Gegenwartstendenzen der Philosophie etwas „schriller“ geworden sei ...

Apel: Wann hat er denn das gesagt? Er hat so manches gesagt ... daran kann ich mich allerdings im Moment nicht erinnern. Welche Laudatio war das?

Sic et Non: Das war die Laudatio zu Ihrer Emeritierung, die jetzt erschienen ist. [\(1\)](#)

Apel: Ja, das stimmt, das ist gut. Der Tonfall zu Historismus und Relativismus ist schriller geworden.

Sic et Non: In dem Aufsatz z. B., der in der Habermas-Festschrift erschienen ist, sprachen Sie im Kontext der gegenwärtigen, relativistisch orientierten Theorien davon, daß die Gefahr drohe, in eine „Barbarei der Reflexion“ [\(2\)](#) zurückzufallen oder zurückfallen zu können.

Apel: Das ist nun allerdings sehr vieldeutig, denn dieser Vicosche Ausdruck könnte falsch verstanden werden, da ich selbst auch ein Mann der Reflexion bin, mehr sogar als Habermas. Habermas hat gegen mich schon den Vorwurf erhoben, daß ich ein Moment, das zum Zweiten Paradigma gehöre, nämlich zur Bewußtseinsphilosophie, kultivieren wollte, was aber nicht mehr ginge. Das könne man nicht mehr, man könne nicht mehr – bei der Letztbegründung zum Beispiel – mit der Reflexion arbeiten. Ich halte es für ganz absurd zu glauben, daß Reflexion etwas sei, was paradigmatisch keine Bedeutung mehr haben könne. Jede Fragestellung bedient sich der Reflexion, und es geht nur auf diesem Weg weiter. Wenn ich bspw. das Wort „nichthintergebar“ verwende – wirklich ein Schlüsselwort für das, was ich mit Letztbegründung und Transzendentalpragmatik meine – dann meine ich damit immer nichthintergebar für die Reflexion. Insofern ist es etwas zweideutig ... ich weiß nicht, wieso ich das gesagt haben soll, es drohe die „Barbarei der Reflexion“.

Sic et Non: Wir haben es so verstanden ...

Apel: Da denkt man an Vico, und wenn man an Vico denkt, so meinte dieser wirklich, der äußerste Fortschritt im philosophischen Denken und Reflektieren würde dahin führen, daß die Kultur nicht mehr lebensfähig ist und daß man wieder von vorne anfangen müsse, sonst könnten die Menschen nicht mehr leben.

Sic et Non: Wir haben es in dem Sinne verstanden, daß pragmatische oder historisierende philosophische Theorien gewisse Formen von Reflexion anwenden, die uns in vergangene Zeiten zurückfallen lassen.

Apel: Aber die reflektieren gerade nicht zu Ende, das würde ich ihnen vorwerfen. Ich werfe solchen Theorien wie dem extremen Relativismus, Historismus oder Kontextualismus à la Rorty vor, daß sie sich alle, samt und sonders, in einen performativen Selbstwiderspruch [= p.S.] hineinmanövrieren und auch dort verbleiben, was für mich natürlich eine Sackgasse ist, das Ende der Philosophie. Bei Rorty ist das ganz klar, das ist das Ende der Philosophie. Man hat das vor einigen Jahren schon gesehen, als in Amerika das Buch *After philosophy: end or transformation* [\(3\)](#) erschien. Das Wort ‘transformation’ bezog sich auf meinen Titel, Transformation, und in diesem Buch war ich der eine Flügel, Rorty war der andere. Es war allen klar, daß er den extremen Pol auf der anderen Seite darstellt, nämlich das Ende der Philosophie, oder „After(-)Philosophy“ ... [lacht]

Sic et Non: Wieso stimmen sie dem denn zu, was Habermas sagte, daß Ihr Tonfall schriller geworden sei?

Apel: Ja, das finde ich wirklich gut. Deswegen, weil ich empfindlicher geworden bin hinsichtlich dieser Richtungen. Ich muß das vielleicht etwas ausführlicher beschreiben: Zunächst wollte ich Historiker werden und habe im Hauptfach Geschichte studiert. Über die Geistesgeschichte bin ich allmählich zur Philosophie gekommen und war auch dort zuerst sehr historisch gesonnen, sehr hermeneutisch. Man hat mich Hermeneutiker genannt, vor allem die Kritischen Rationalisten, Popperianer wie z. B. Hans Albert – die denken das heute noch. Aber sie haben es nie ganz begriffen, sie haben nie ganz verstanden, daß meine eine ganz andere Hermeneutik ist, als die bspw. von Gadamer. Gadamers Buch

Wahrheit und Methode hat mich eigentlich auf einen neuen Weg gebracht, aber nicht auf den Weg Gadamers. Ich hatte vorher eine recht ähnliche Position wie Gadamer, z. B. die meiner Habilitationsschrift (4). Gadamer war davon sehr angetan, und heute kann ich mir auch sehr gut vorstellen, warum er angetan war. Ich dagegen meine, daß an dieser Stelle etwas falsch war, das korrigiert werden mußte – in der Einleitung zu dem Buch. Diesen Weg durfte ich nicht fortsetzen, den Weg nämlich in den absoluten Historismus. Das ist mir an dem Buch von Gadamer klargeworden: Es gäbe nur anders-verstehen, es sei genug, daß man anders versteht, man könne nicht besser verstehen, man verstünde jeweils so, wie es der seinsgeschichtliche Ort zulasse, um mit Heidegger zu reden, man sei von der Vorstruktur jeweils bestimmt, die das Verstehen erst möglich mache – das ist natürlich schon Relativismus, obwohl Gadamer das natürlich nicht hören will. Es hat aber keinen Zweck, sich diesbezüglich etwas vorzumachen. Das ist der Heidegger-Gadamer-Super-Historismus, der besagt, daß das Seinsgeschehen eigentlich die Wahrheit bestimmt, und daß man letztlich vom „Ereignis“, oder wie man es auch ausdrücken mag, völlig abhängig ist. Das normative Moment, das Moment des Fortschritts und des Verbesserns, fällt weg, es wird obsolet, ein alter Zopf. Für die meisten ist das heute so. Man ist geradezu dem Vorwurf der Naivität ausgesetzt, wenn man noch daran festhält. Ich halte aber daran fest, und bin immer noch mehr davon überzeugt, nicht zuletzt auch dank des Einflusses von Charles Peirce. Mir wurde an dem Buch Gadamers klar: Hermeneutik will ich schon, aber nicht Hermeneutizismus. Seine Beispiele dafür, daß es nicht möglich sein soll, etwas oder auch jemanden besser zu verstehen, als er sich selbst versteht, leuchten mir überhaupt nicht ein. Die Wissenschaftsgeschichte kennt eine ganze Reihe von hervorragenden Beispielen dafür, daß das möglich ist. Das müßte Gadamer eigentlich einsehen, da es ja um die Sache geht. Da wir uns verständigen über die Sache, muß es möglich sein, eines Tages über die Sache mehr zu wissen, und zwar soviel mehr zu wissen, daß man einen Vorgänger auch besser verstehen kann, als er sich selbst verstand. Ein hervorragendes Beispiel ist die Wiederaneignung der Bücher von Archimedes im 16. Jahrhundert. Das war lange Zeit nicht möglich, obwohl man jetzt wieder gut Griechisch konnte. Die Humanisten, die gut Latein und Griechisch konnten, schafften es nicht, ihren Archimedes zu verstehen. Aber da gab es einen Hafenaufseher, Mathematiker und Techniker, Nicolo Tartaglia, von dem es heißt, daß er wenig Latein und noch weniger Griechisch konnte, der aber *in der Sache* so weit und noch weiter gekommen war als Archimedes. Er konnte den Humanisten sagen, daß es dies oder jenes sein mußte – und so hat man dann auch Archimedes verstehen können, und auch ein bisschen besser verstehen können. Ich würde auch meinen, daß z. B. die Mathematiker im 19. Jahrhundert – z. B. Lobatschewsky, Riemann, Gauß und andere, die die Euklidische Geometrie in Frage gestellt haben als nur eine Geometrie unter anderen, als eine solche nämlich, die von einem bestimmten Axiom abhängig ist – Euclid in gewisser Weise besser verstanden haben, als er sich selbst verstehen konnte, weil sie *reflexiv überholend* verstanden haben. Ich würde sagen, daß alles wesentliche Verstehen reflexiv-überholendes Verstehen ist; es muß nicht immer vollständiges Verstehen sein, aber im Ansatz ist Verstehen immer schon überholendes Verstehen.

Sic et Non: Was meinen Sie mit „überholen“?

Apel: Irgendwo sagt Gadamer, daß er Hegels Theorie des Verstehens als Selbstdurchdringung des Geistes dem Verständnis Schleiermachers, der Verstehen als identisches Nachverstehen bezeichnet, für überlegen hält. Aber warum ist das denn so? Wenn es nach Gadamer so ist, warum sperrt er sich denn gegen Besser-Verstehen, gegen das Besser-Verstehen eines anderen, als er sich selbst versteht. Und das andere Motiv, das romantische, daß Verstehen etwas zu tun hat mit dem Bewußtmachen des Unbewußten, auch das halte ich für sehr plausibel. Ich finde absolut nicht, daß Gadamer gezeigt hat, warum diese beiden Motive haltlos seien, das Motiv nämlich, daß man in der Sache weitergekommen ist, und das Motiv, daß man Unbewußtes bewußt machen kann – was auch noch Hand in Hand geht. Ich habe das jetzt dramatisiert, aber es war tatsächlich einer der Punkte, durch die ich dem Relativismus und Historismus gegenüber ein neues Verhältnis gewonnen habe, das ich mehr und mehr radikalisiert habe, besonders angesichts dessen, was man in unserer Zeit erleben kann. Bei uns ist der Historismus und Relativismus im 19. Jahrhundert aufgekommen, bei Dilthey zum Beispiel, den ich ziemlich genau kenne. Der arme Dilthey hat sich über den Historismus noch schlaflose Nächte gemacht. Er hat nicht den Gordischen Knoten durchgeschlagen, indem er z. B. sagte, man sollte ihn nicht vermeiden wollen, es sei einfach die Bedingung des Verstehens, daß man völlig geschichtsabhängig ist. Für Dilthey war das noch ein großes Problem, und ich denke *zu recht*. Das Interessante ist, daß wir dieses Historismus-Relativismus-Problem jetzt weltweit haben. Die meisten anglo-amerikanischen Denker unserer Zeit – alle Kommunitaristen – sind mehr oder weniger Relativisten, und das geht auch gar nicht anders, wenn die moralischen Normen abhängig sind von der Tradition der starken Werte einer partikularen Gemeinschaft – was McIntyre, Rorty übrigens auch,

Charles Taylor, Sandel, auch Walzer, den ich in Paris kennengelernt habe (seitdem weiß ich, daß es auch auf ihn zutrifft), behaupten. Daran kann man sehen, wie der deutsche Historismus in diesem Jahrhundert Schule gemacht hat. Unglaublich! Alle sind Historisten geworden. Vielleicht würden sie das mit dem Relativismus nicht auf sich sitzen lassen. Es ist Mode geworden zu sagen, man sei auf dem Wege zu einer Position, die jenseits sei von Relativismus, man hätte nichts verstanden, wenn man ihnen den Vorwurf des Relativismus mache. Man möchte das Problem gar nicht erst aufkommen lassen. Das ist aber nur ein Trick, daß man sogar das Problem kaschieren will, welches Dilthey immerhin noch als Problem erkannt hatte. Gegen das alles bin ich in der Tat immer allergischer geworden.

Sic et Non: Etwa weil Sie glauben, daß es gewisse Konsequenzen für unsere Zeit oder für unsere Bewußtseinslage hat?

Apel: Ich denke schon, es hat Konsequenzen. Gestern habe ich nur auf die Konsequenzen im Rahmen der theoretischen Philosophie aufmerksam gemacht (5), die natürlich viele kalt lassen könnten – obwohl es für einen Menschen, der logisch sensibel ist, schon schlimm genug ist, mit dem p.S. leben zu müssen. Für mich jedenfalls ist das schlimm – für Nietzsche war das nun gar nichts (... oder doch, es war wohl schlimm für ihn, vielleicht ist er deswegen wahnsinnig geworden). [alle lachen] Ja! Ich habe diesen Verdacht ernsthaft. Heute abend (6) stehe ich vor der Aufgabe, etwas genauer zu zeigen, daß für die praktische Philosophie, für die uns jetzt bevorstehende Aufgabe einer globalen und universalgültigen Ethik (früher habe ich gesagt Makroethik im Unterschied zu Meso- und Mikroethik, ich habe die Globalisierung schon 1970 thematisiert), der Relativismus, den die Kommunitaristen alle bejahen, ein ungeheueres Hindernis ist. Auf dieser Basis kann man nicht mit Leuten aus Singapur, die die „Asian Values“ in den Vordergrund stellen, oder etwa mit Fundamentalisten islamischer Spielart diskutieren. Man kann nicht im Weltmaßstab diskutieren, wenn man – etwa mit Rorty – annimmt, die Konsensbasis für einen Diskurs sei immer nur die konkrete Tradition, der man angehört. Rorty hat ausdrücklich behauptet, man könne mit den anderen nur so Gespräche führen, persuasiv auf sie einwirken, gewissermaßen Propaganda machen für den ‘american way of life’. Wenn diese aber wegen anderer Grundeinstellungen nicht mitwollen, kann man sich nach Rorty nur abwenden und sagen: „they are just mad“. Das hat er mehrfach gesagt, weil der einzige Maßstab, den man hat, eben der der eigenen Tradition sei. Das finde ich fürchterlich, zu einem solchen Schluß zu kommen, das ist absoluter Unsinn. *Natürlich* haben wir einen Maßstab, der für alle gilt – dazu muß man sich aber zu transzendentaler Reflexion entschließen, und dies wäre dann für mich ein Maßstab, der es möglich macht, wenn der andere nur etwas gutwillig ist, auch einmal mit Chomeini ... naja, ich will nicht sagen, wie weit das empirisch laufen könnte – aber immer hin, ich will bereit sein, mit allen möglichen Leuten aus anderen Kulturen zu diskutieren. Daß es Schwierigkeiten geben wird, darüber bin ich mir als historisch-hermeneutisch geschulter Mensch natürlich im Klaren. Aber *ich von mir* aus würde nicht aufgeben mit dem Satz „they are just mad“. Im übrigen habe ich vor kurzem eine Tagung mitgemacht bei der UNESCO zum Problem Globalisation and Universal Ethics. Dort waren Vertreter der verschiedenen Weltkulturen anwesend, z.B. mein langjähriger Bekannter Liu von der Chinese-University Hongkong, der sich für den Konfuzianismus stark macht. Mit ihm und einer ganzen Reihe anderer auch kann man wunderbar diskutieren. Nun ist Liu auch ein Philosoph, und er sagt, daß Konfuzianismus primär Philosophie sei – womit er auch Recht hat. Ich habe einen Schüler, der eine Monographie über die alte, klassische konfuzianische Ethik geschrieben hat – Heiner Rötz -, und er hat ganz eindeutig nachgewiesen, daß diese im Ansatz universalistisch ist. (7) Es ist nicht wahr, daß der Vater oder der Onkel das höchste ist, sondern der Mensch ist das höchste! Bezüglich dieser Ethik sind eine Reihe von Vorurteilen im Spiel. Sie ist durchaus offen für heutige Gesichtspunkte einer universalen Ethik. Ich jedenfalls würde das nicht aufgeben wollen, wenn es auch Schwierigkeiten bringt. Wenn es dann nicht geht, geht es eben nicht. Dann aber geht es nicht deshalb nicht, weil man zugeben müßte, daß es außerhalb der jeweiligen partikularen Gemeinschaftstradition keine Konsensbasis für Diskussionen gibt.

Das war die Illustration zu meinem „schriller“ werdenden Tonfall und warum ich allergischer geworden bin gegen den Relativismus.

Sic et Non: Nochmals zurück zu Ihrer Theorie. Wir haben da vor allem zwei Probleme mit dem theoretischen Kern Ihrer Philosophie. Eines dieser beiden ist im Grunde genommen die Frage, wie denn die Präsuppositionen und Idealisierungen, die man immer schon anerkannt hat, sobald man einen Diskurs beginnt, „mit der Sprache verwoben“ sein sollen, wie Sie schreiben. Wie finden ...

Apel: Mich wundert es, daß sie das von mir sagen, eigentlich ist das doch eher die Theorie von Habermas?

Sic et Non: Der sagt immer „von Haus aus sprachlich“, das hört sich so ähnlich an.

Apel: Es gibt einen Unterschied zwischen uns. Daß die Sprache sehr wichtig ist, ist charakteristisch für uns beide, aber ich sage da nicht mehr „Sprachethik“, oder „mit der Sprache verwoben“ ...

Sic et Non: Das ist ein wörtliches Zitat von Ihnen ... (8)

Apel: ‘Verwoben’ sage ich oft, aber nicht in dem Zusammenhang, in dem es um Letztbegründung geht.

Sic et Non: Aber im Zusammenhang mit den Präsuppositionen. Die transzendente Funktion der Vernunft als Inbegriff aller Präsuppositionen sei eben nicht präkommunikativ einholbar, sondern ...

Apel: Das ist m.E. richtig. Aber lassen Sie mich erläutern, warum ich nicht einfach auf die Sprache zurückgehe. Habermas bringt in den Notizen zum Begründungsprogramm erstens das Argument vom Skeptiker, der den Diskurs verweigert, das angeblich so relevant sein soll, daß wir deswegen die Letztbegründung aufgeben müßten. Zweitens behauptet er, daß Letztbegründung nicht nötig ist. Dann erfolgt schließlich die Wendung zurück zur Lebenswelt, in der schon alles in Ordnung ist. Ein Philosoph muß nur seinen eigenen Unsinn beseitigen, dann ist in der Lebenswelt alles in Ordnung, denn, so ist sein Argument, in der Sprache sei die von ihm entwickelte Universalpragmatik schon angelegt. Das sage ich zwar auch, aber doch nicht in dem Sinne, daß man, wenn die Letztbegründung nicht möglich wäre, jetzt in einem Zirkel zu dem zurückkehren könnte, was man kritisieren wollte und immer noch will. So verstehe *ich* kritische Theorie: Man war doch aufgebrochen, um die verschiedenen Spielarten der Moral in der Lebenswelt unter Umständen auch kritisieren zu können. Natürlich ist „in“ der Sprache richtig, in der Sprache ist das alles angelegt. Aber das ist zweideutig. Es ist doch nicht in dem Sinne angelegt, daß ich dies nun in quasi sozio-linguistischer Weise beschreiben könnte. Das würde zu ganz anderen Ergebnissen führen, in keinem Falle aber zu den idealisierten Strukturen, die Habermas in der Universalpragmatik entwickelt hat. Diese muß man transzendentalpragmatisch auffassen. Inzwischen spricht er nur noch von Formalpragmatik. Und das ist nun von ihm weit gefaßt, als ob man das quasi- deskriptiv aus der Lebenswelt herausfiltern könnte. In der Lebenswelt treffen wir aber auf verschiedene Lebensformen, dort gibt es keine idealisierten Strukturen, es gibt da kein rein strategisches oder rein verständnisorientiertes Handeln. Außerdem hat er auch den riesigen Bereich der Verhandlungen in seinem Buch zum kommunikativen Handeln (9) nicht berücksichtigt.

Sic et Non: Die methodische Frage an Sie ist aber doch die: *wie* finden wir die Präsuppositionen und Idealisierungen, wenn Sie einerseits zwar sagen, daß sie nicht deskriptiv ...

Apel: Ja! So eben nicht! Nicht quasi-soziologisch!

Sic et Non: Sie behaupten, um sie aufzuzeigen, müssen wir uns zur transzendentalen Reflexion entschließen. Unsere Frage ist, ob diese Präsuppositionen und Idealisierung nicht *präkommunikativ*, und das heißt *bewußtseinstheoretisch* eingeholt werden müssen? Diskursiv können wir sie nicht finden, weil man sie in jedem Diskurs, den man über sie führen wollte, schon wieder voraussetzen muß. Anders gesagt: Bedingung und Bedingtes kann nicht ineins, hier in der Sprache, gedacht werden. Es stellt sich dann aber die Frage, woher und wie wir von diesen Präsuppositionen und Idealisierungen *wissen*?

Apel: Wir können im Dritten Paradigma durchaus *im Diskurs* auf die Strukturen des Diskurses reflektieren. Sie haben es jetzt so gesagt, wie Habermas es sagen würde. Bei Habermas wäre das ein Ausweichen ins Prädiskursive, und dazu würde er sagen, daß das ein Rückfall in die bewußtseinstheoretische Philosophie wäre, so wie bei Fichte oder anderen. Und Sie würden das sogar bejahen?

Sic et Non: Ja, wir würden das sogar bejahen.

Apel: Und ich sage „Nein“! Das ist ein Mißverständnis, das braucht man nicht, man *muß* nicht aus dem Diskurszusammenhang heraus, sondern *das* ist gerade das Dritte Paradigma, die Selbstaufstufung des Diskurses. Die Sprache erlaubt eine Selbstaufstufung, das hat Theodor Litt schon sehr frühzeitig

gezeigt. Die Sprache erlaubt, daß man das im performativen Teil der Sätze liegende Handlungswissen (das man explizit machen kann, indem man sagt, 'ich frage hiermit', oder 'ich behaupte hiermit' etc.) weiterhin explizit machen kann, indem man sagt: 'dies war eine Frage', 'dies war eine Behauptung'. Die Sprache läßt das zu, es gehört zu einer vollständigen Sprache, daß man in propositionale Rede überführen kann, was durch Reflexion auf die eigene Performanz ermittelt wurde.

Sic et Non Wenn ich aber sage, 'dies ist eine Idealisierung', oder 'dies ist eine Präsupposition' – worauf reflektiere ich denn, wenn ich dieses herausfinde?

Apel: Ich bleibe immer in der Selbstaufstufung des Diskurses, in dem ich gerade begriffen bin. Ich muß nicht aus ihm her auszutreten. Es geht nur darum zu sehen, daß Reflexion nicht herausführt aus dem Diskurs. Natürlich führt Reflexion zu einer Selbstaufstufung des Diskurses selbst. Ich war gerade dabei zu erklären, wieso es zu dieser Selbstaufstufung kommt. Wir bleiben immer in dem Diskurs, in dem wir sind. Ich erkläre dem Anderen nur, z. B., daß wir zuerst ermittelt haben, daß er dies oder jenes nicht sagen kann. Er muß erst einmal verstehen, daß etwas ein p.S. ist. Viele werden das nie zugeben, wenn sie z. B. sagen, 'ich habe keinen Geltungsanspruch' oder 'ich strebe Dissenz an, keinen Konsens'. Zumal wenn einer etwas zu seiner These gemacht hat, hält er eisern daran fest, empirisch ist das meist aussichtslos. Manchmal geht's aber auch gut, manchmal ist einer noch offen genug, noch jung genug, und dann können Sie auch im Diskurs sagen: 'Das kannst Du nicht sagen.' Warum nicht? Weil es ein p.S. ist, durch den man aufhebt, was man gerade behauptet. Wenn ich nun den Gewinn einer solchen Analyse des p.S.s sozusagen 'heimbringen' will, dann muß ich eine Aufstufung vornehmen, die so vorgeht, daß das, was der andere durch blitzartiges Reflektieren auf seine Performanz eingesehen hat, expliziert wird, und zwar in einer Weise, die jetzt propositional ist und die höhere Ebenen einnimmt, von wo aus ich mir dann klarwerde, was ich eben als nichtbestreitbar festgestellt habe. Das ist deshalb nicht bestreitbar, weil es Präsuppositionen der Argumentation betrifft, und sowohl die Argumentation als auch die Präsuppositionen sind nichthintergebar. Wenn Sie nicht beachtet werden, führt dies in den p.S. – aber dies alles sage ich schon auf einer sehr viel höheren Reflexionsebene, ohne dabei jedoch die Selbstaufstufung des Diskurses verlassen zu haben. Ich habe keinen Rückgang gemacht auf eine Philosophie, die ich methodisch-solipsistisch nenne. – (Übrigens muß ich nicht alles verdammen, was aus der Philosophie Fichtes oder Hegels kommt, das wäre Unsinn.) Natürlich arbeite ich mit idealtypischen Vereinfachungen, wenn ich behaupte, daß sie alle – von Descartes bis Husserl – methodische Solipsisten waren. Man muß nur entsprechende Paradebeispiele bringen. Auch heute noch sind die meisten Kollegen zutiefst überzeugt davon: „ich kann doch wohl selber denken, wenn ich nicht mehr selber denken kann, wenn ich dazu die anderen nötig habe – *im Prinzip*, und nicht nur um mich ihrer Beistimmung zu versichern, wie bei Kant, aus Klugheitsgründen, sondern *im Prinzip*, sprachvermittelt, ich also nicht für mich alleine denken kann – dann war Kants kleiner Aufsatz (10) umsonst geschrieben." Der Meinung bin ich überhaupt nicht. Ich bejahe den Kantischen Aufsatz über Aufklärung emphatisch, aber glaube, daß es trotzdem ein Irrtum ist zu denken, daß ich in dem Sinne des methodischen Solipsismus autark wäre. Autonom bin ich schon, ich habe die Entscheidung zu fällen, ich muß mir darüber klar werden, daß ich z. B. einen p.S. begangen habe. Ich muß selber einsehen, daß ich das nicht darf – das ist meine Autonomie. Aber ich kann nicht *etwas als etwas* bestimmen, ohne der Sprache als Vermittlungsinstanz bedürftig zu sein und damit auch der Kommunikation. Ich bringe gerne das Beispiel von Descartes, der vor dem Feuer sitzt und an einem Punkt angelangt ist, an dem sich – um mit Wittgenstein zu sprechen – „der Spaten biegt". Wenn er dort angelangt ist, wo er das cogito nicht mehr bezweifeln kann, also auch nicht, daß er existiert, reflektiert er eben *nicht* darauf, daß er jetzt bereits auch ein öffentliches Medium voraussetzt, entweder Latein, oder Französisch, und Husserl eben Deutsch.

Sic et Non: Wir stimmen Ihnen zu. Aber die Frage ...

Apel: Das ist für mich der methodische Solipsismus. Den brauche ich nicht wieder einzuführen.

Sic et Non: ... die Frage ist dennoch die, wie Sie selber – nähmen wir an, Sie wären der erste gewesen, der die Präsuppositionen und Idealisierungen entdeckt hat – *ohne* einmal den methodischen Solipsismus vollzogen zu haben, d. h. zumindest einmal von konkreten Diskursen abstrahiert zu haben, auf diese Präsuppositionen und Idealisierungen gekommen sind?

Apel: Das tun wir natürlich immer, wenn wir verallgemeinern! Das ist gerade die Reflexionsaufstufung. Philosophie tut das immer! Philosophie spricht immer über Sprachspiele *überhaupt* oder Sprache *überhaupt* usw. Das ist ihr Charakteristikum und zeichnet sie aus vor den

anderen Wissenschaften. Dies ist auch das Problem, was mich am meisten fasziniert: Warum muß die Philosophie diesen Geltungsanspruch, der sich in solchen „Überhaupt-Sätzen“ ausdrückt, rechtfertigen und wie kann sie das? Diese Reflexionsbewegung ist für mich zentral. Aber das alles gehört mit zur Selbstaufstufung des sprachlich-konkreten, argumentativen Diskurses. Ich brauche nie mehr zurück in die Bewußtseinsphilosophie. Auch nicht zu Fichte. Sie arbeiten vielleicht über Fichte? Manche sagen mir ja, z. B. Vittorio Hösle – der ist Hegelianer – ich sei „steckengeblieben“ bei Fichte, eigentlich sei ich ein Fichteaner. Aber das stimmt nicht, es gibt da einige Unterschiede – obwohl ich einiges bei Fichte sehr gut finde. Sie wissen vielleicht besser Bescheid über dieses interessante Problem, wie es bei Fichte mit den fremden Ichen ist, wo es anfängt, und ob es zu einer wirklich radikalen, transzendentalen Intersubjektivität kommt, oder ob es doch sekundär bleibt, wie bei Husserl auch. Husserl will auch zur Intersubjektivität, aber als „redlicher“ Denker glaubt er im Sinne des „methodischen“ oder „transzendentalen Solipsismus“ beim „ego cogito cogitatum“ anfangen zu müssen. Bei einigen Phänomenen kann ich die Appräsentation durchführen, und dann erst sehe ich, daß der Andere so einer ist wie ich und daß der mich auch als Anderen sieht, bei dem er wiederum die Appräsentation durchführt, und dann erst ist man bei der Intersubjektivität angelangt. Die Intersubjektivität wollen alle haben, so auch Fichte. Außerdem hat Fichte von der Sprache nicht den radikalen Gebrauch gemacht, den ich davon mache, auch nicht von der historischen Seite der Sprache. Wenn ich das noch nachtragen darf: Ich sagte, daß mich Gadamers Buch von meiner anfänglich hermeneutischen Position abgebracht habe – aber ich habe natürlich die *Einsichten* der Hermeneutik Heideggers oder Gadamers immer zu bewahren versucht – die *Einsichten*. Daß es ein Vorverständnis geben muß, wenn wir erkennen und verstehen oder diskutieren wollen, gebe ich gerne zu, auch das, was die Rhetoriker wie Chaim Perelman behaupten, der Gadamer sehr nahe stand. Perelman sagte, daß es, wenn ich in einen Diskurs eintreten will, nicht genügt, von dem auszugehen, was ich für wahr halte. Ich muß von etwas ausgehen, das alle für wahr halten. Wenn wir nichts finden, was alle faktisch für wahr halten, können wir nicht in den Diskurs eintreten. Das ist eine rhetorische Einsicht. Der stimme ich zu, ohne daraus jedoch relativistische Schlußfolgerungen zu ziehen, in dem Sinne wie Rorty sie aus dieser Einsicht gezogen hat. Rorty zieht nämlich daraus die Folgerung, daß alles nur darauf ankommt, das konkrete Publikum überzeugen zu können. Das habe dann Gültigkeit. Wenn das konkrete Publikum überzeugt ist, ist es gut. Das ist letztlich die Position von Gorgias. Die hat Rorty heute vollständig wieder erreicht.

Sic et Non: Wir würden gerne mit einer Frage nach der „faktischen Notwendigkeit“, d. h. der Nichthintergebarkeit der Präsuppositionen, anschließen. Sie sagen, daß man, sobald man einen Diskurs beginnt, diese Präsuppositionen faktisch bereits als anerkannt voraussetze und voraussetzen muß ...

Apel: Ich würde – noch radikaler – sagen, daß ich schon das Denken immer als Argumentieren verstehe. Denken ist Denken mit Gültigkeitsanspruch, sonst ist es kein ernsthaftes Denken. Und das hat dieselben Strukturen wie die Argumentation. Wenn ich ernsthaft denke, argumentiere ich schon. Dann teile ich schon diese Strukturen und muß sie auch respektieren.

Sic et Non: Soweit würden wir auch zunächst noch mitgehen – wir setzen diese Strukturen faktisch als gültig voraus. Wenn Sie aber diese Strukturen oder Voraussetzungen als „faktische Notwendigkeit“ bezeichnen ...

Apel: ... das Faktische würde ich hier etwas einklammern. Denn sonst könnte es einer so verstehen, daß auch Hänchen und Frau Müller es faktisch voraussetzen, d. h. daß man es zu empiristisch versteht. Da würden Sie aber Ihr blaues Wunder erleben. Das ist eigentlich eigenartig: sie setzen es voraus. Sie *müssen* es voraussetzen, wenn sie ordentlich argumentieren. Aber wer argumentiert denn schon ordentlich? [lacht] An diesem Punkt gibt es übrigens riesige Schwierigkeiten. Sie sind hier alle so nett zu sagen, daß Sie da mitgehen, aber das erlebe ich nur selten.

Sic et Non: Wir sehen ein – das mit dem ordentlichen Argumentieren ist allerdings ein Problem ... Unseres ist aber noch etwas anders gelagert. Wir stimmen Ihnen insofern zu, als wir zugeben, daß man, sobald man einen Diskurs beginnt, diese Voraussetzungen anerkennen bzw. schon anerkannt haben muß, und erkennen sie auch an. Kann aber daraus, wenn dies als faktische Notwendigkeit bezeichnet wird, ein *Sollensanspruch* abgeleitet werden? Sobald man einen Diskurs beginnt, *muß* man die Voraussetzungen schon anerkannt haben, aber wie kommt man von dort zu der Forderung, daß sie auch anerkannt werden *sollen*? Sie formulieren das immer so schön, wenn Sie von der „Strafe“ des p.S. sprechen.

Apel: Darin steckt schon die Antwort auf Ihre Frage.

Sic et Non: Wie kommt es dazu, daß Sie sagen können, 'Du *sollst* keinen performativen Widerspruch begehen'?

Apel: Ich will das mal dramatisieren. Leute aus der Ecke des Postmodernismus haben oft eine schicke Art, diese Dinge heutzutage anzugehen. Die haben mir den Vorwurf gemacht: „Sehen Sie, Herr Apel, Sie üben Gewalt aus. Sie wollen die anderen zwingen, jetzt danach zu argumentieren. Aber wir sind Lyotard-Leute, wir argumentieren ganz anders. Da gibt es eine Differenz, und die wollen Sie mit Gewalt beseitigen. Sie üben Gewalt auf die anderen aus, wie können Sie denen den Vorwurf machen, daß sie einen p.S. praktizieren? Na und?“ Das ist natürlich ein fürchterliches Mißverständnis.

Sic et Non: Wir wollen gar nicht aus der Ecke des Postmodernismus argumentieren – da haben wir uns wohl mißverständlich ausgedrückt. Vielmehr geht unsere Frage wieder in die eben schon thematisierte Richtung der Bewußtseinsphilosophie. Diese Präsuppositionen sind doch präkommunikative *Ansprüche*. Sobald man sagt bzw. fordert, daß man sich nicht performativ selbstwidersprechen *soll*, ist darin eine Wertsetzung impliziert, ein *Wollen*. Wir bewerten es positiv, uns nicht performativ selbstzuwidersprechen, und diese Wertsetzung impliziert in sich-nicht-performativ-widersprechen-*Wollen*. Und dieses Wollen ist doch wohl etwas, das der Sprache vorausgedacht werden muß.

Apel: Letztenendes könnte man das schon mit Wert bezeichnen ...

Sic et Non: Wo kommt dieser Wert her?

Apel: Diesen Wert sollte wohl jeder anerkennen, wenn es denn ein Wert ist.

Sic et Non: Hier haben wir es schon wieder: sollte doch jeder anerkennen: woher nehmen Sie das Sollen?

Apel: Jetzt will ich mal Kantisch reden: Um die „Selbsteinstimmigkeit der Vernunft“ zu bewahren, und die bewahrt jemand, der sich performativ selbstwiderspricht, eben nicht. Der p.S. ist der Test im Hinblick auf die Selbsteinstimmigkeit der Vernunft. Das ist ein schönes Wort, das ich sehr gern verwende. Ich bin überzeugt, davon, daß Kant, wenn er seine Ethik auf die Selbsteinstimmigkeit der Vernunft gründen wollte und auch viel mit dem Widerspruchsprinzip gearbeitet hat (z. B. in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [GMS]), dies nicht so gemeint hat, wie Hegel es karikiert. Es ist nicht der Widerspruch aus der formalen Logik, aus dem die Norm gewonnen werden soll. Was Kant eigentlich anzielt, ist genau das, was ich jetzt mit dem Test des p.S. praktiziere. Dadurch kann man herausfinden, was wirklich die unerläßlichen Normen und Pflichten sind. Nehmen wir das Beispiel des Lügens. Es ist natürlich unhaltbar, was Kant in der Auseinandersetzung mit Benjamin Constant gesagt hat. Wenn einer von der Gestapo an die Tür klopft und nach dem armen Mann in meinem Keller fragt, werde ich ihn natürlich täuschen. Natürlich werde ich lügen. Hier liegt aber auch ein besonderer Grund vor, dies zu tun. Aber wenn man richtig versteht, was Kant in der GMS gesagt hat, bezieht sich das eben auf die ideale Situation, wo die intelligiblen Iche aus dem Reich der Zwecke das Modell stellen. Das ist meine ideale Kommunikationsgemeinschaft. Und unter diesen, nicht beeinträchtigten Verhältnissen der idealen Kommunikation, darf ich natürlich *nicht* lügen, um keinen Preis, denn damit würde ich mich selber belügen. In der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist es dasselbe, mich selbst oder die anderen zu belügen. Das geht – im Sinne Kants – gegen die Selbsteinstimmigkeit der Vernunft. Ich selber würde das alles rekonstruieren, aber in dem Sinne, daß ich Vernunft immer als kommunikative, als ideal-kommunikative Vernunft verstehe. Die methodisch-solipsistische Vernunft gibt es eben nicht. Wenn ich eingesehen habe, daß die Vernunft eo ipso kommunikative Vernunft ist (wenn ich denke, argumentiere ich schon), dann ist ganz klar, daß diese unerläßlichen Pflichten sich alle auf Verhältnisse der idealen Kommunikationsgemeinschaft beziehen. Und insofern sind sie, genauso wie bei Kant, unerläßliche Pflichten.

Sic et Non: Wir möchten trotzdem nochmal zurück zu der Wertsetzung oder dem Wollen.

Apel: Wollen Sie unbedingt das Wort 'Wert' verwenden? Ich habe da Bedenken. Aber wenn wir uns recht verstehen, können Sie auch von 'Werten' sprechen.

Sic et Non: Sagen wir einfach: Sollen. Normativität.

Apel: Ich will Ihnen nur sagen, warum ich mit den „Werten“ so skeptisch bin. Ich habe das Vorurteil, daß man, wenn man Wertphilosophie betreibt, sehen kann: Hartmann oder Scheler – they have not succeeded. Das geht nicht. Das hat Nietzsche mal richtig gesehen, sogar Nietzsche: Für das Werten ist eine Perspektive vorausgesetzt, die Perspektive meines Lebens, oder unseres Lebens, wie jetzt bei den Kommunitaristen. Natürlich kann man auch in einer solchen Perspektive soweit kommen, daß man die universalistischen Normen als Werte anerkennt. Aber das ist umstritten. Ich fange an einem anderen Punkt an – ich fange gerade nicht bei einer Ethik des guten Lebens an, mit einem Entwurf, mit meinem oder einem Entwurf dieser oder jene Gruppe. Ich fange an einem Punkt an, wo alle schon zusammen sind und keiner in Zweifel ist, daß wir alle argumentieren. Deswegen möchte ich gerne die Wert-Terminologie vermeiden.

Letzendes muß es aber auch mit der Wert-Terminologie gehen, denn ich würde sagen: Alle diese verschiedenen partikularen Gemeinschaften mit ihren verschiedenen Höchstwerten oder Lebenswerten, mögen sie auch weitgehend verschieden sein, müssen doch anerkennen, daß wir, um uns wechselseitig zu respektieren, nicht belügen sollen. Hier müssen auch die Grenzen des Kommunitarismus und des Pluralismus gezogen werden, auch in einer multikulturellen Gesellschaft.

Sic et Non: Wir meinten „Wert“ nicht im Hartmannschen oder Schelerschen Sinne, sondern, um es plakativ zu sagen, eben nur in dem Sinne, daß damit gesagt wird: „Soll sein“. „Wert“ als identisch mit diesem Sollens-Anspruch oder mit dieser Sollens-Aufforderung. Unsere These ist dann eben die, daß man noch vor jeder Kommunikation ein solches Soll-Sein oder eben ein Wollen ansetzen muß, um überhaupt erst zur Kommunikation zu kommen. Wo bleibt das Wollen in Ihrer Theorie?

Apel: Jetzt haben wir wieder dasselbe Problem, wie dasjenige, was wir vorhin schon angesprochen haben. Sie wollen von einem Punkt vor dem argumentativen Diskurs aus philosophieren. Und die „Präsuppositionen“ des Argumentierens fassen Sie als Prämissen auf. Diese Situation ist sehr typisch – das Dritte Paradigma ist noch lange nicht durchgedrungen, noch lange nicht! Es ist auch noch lange nicht verstanden. Ich würde das so einschätzen, daß die meisten Kollegen in Deutschland heute durchaus noch im Rahmen des Zweiten Paradigmas philosophieren. Und – jetzt will ich mal etwas empirisch Boshafes sagen – wenn Sie über Klassiker des Zweiten Paradigmas arbeiten, ist es fast selbstverständlich, daß Sie versuchen, von daher bis zu Ende zu denken. Ich habe früher auch in dieser Weise philosophiert, aber ich kann im Moment nur behauptend sagen: Ich glaube, daß man die Nichthintergebarkeit der Präsuppositionen des Argumentierens im Rahmen des Zweiten Paradigmas, wenn man wirklich nur von den Voraussetzungen ausgeht, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt hat, wahrscheinlich sogar Fichte in der *Wissenschaftslehre*, nicht begründen kann. Ich weiß nicht so genau, ob Fichte das Dritte Paradigma schon erreicht hat. Hegel hat es erreicht, wenn er von der Abhängigkeit meines Selbstbewußtseins von der Anerkennung durch die Anderen spricht. (Das weiß auch der Herr Höhle schon, das macht er mit. [Lachen]) Jedenfalls: ich würde ganz krass sagen, ein idealtypischer, reiner Vertreter des Zweiten Paradigmas – Husserl war einer – kann überhaupt keine Ethik begründen. Von den Voraussetzungen des Zweiten Paradigmas ergibt sich noch nicht einmal die Notwendigkeit einer Ethik. Von dort bin ich eigentlich immer nur mit dem Subjekt als dem Subjekt des Denkens beschäftigt und mit der Subjekt-Objekt-Relation der Erkenntnis. Darauf war diese ganze Philosophie bezogen. Kant ist klüger, als sein System – an vielen Orten. Wenn er bei den Voraussetzungen der *Kritik der reinen Vernunft* stehengeblieben wäre, hätte er keine *Kritik der praktischen Vernunft* oder *GMS* schreiben können. Was macht er? Er wird an dieser Stelle Metaphysiker. In unerlaubter Weise allerdings, denn er greift zurück auf transzendente Metaphysik, nicht auf transzendentale. Er führt sofort zu Beginn der *GMS* das Reich der Zwecke ein. Aber was ist das Reich der Zwecke? Das Reich der Zwecke ist die ideale Kommunikationsgemeinschaft, die der intelligiblen Iche, die mit Gott zusammen die Gemeinschaft der Selbstzweckwesen bilden – das beinhaltet zugleich auch den zweiten Kategorischen Imperativ. Mit dieser metaphysischen Voraussetzung arbeitet er dann in der Folge dauernd. Es gibt einen schönen Aufsatz von Karl-Heinz Ilting (11) über den naturalistischen Fehlschluß bei Kant. Kant selbst wird klar, daß er die Letztbegründung nicht schafft. Parallel zu der *Kritik der reinen Vernunft* wollte er nämlich am Ende der *GMS* eine transzendentallogische Deduktion der synthetischen Urteile apriori praktischen Typs geben. Auf einmal heißt es dann aber: Wir sehen, daß wir damit nicht zurechtkommen. Einige Seiten weiter heißt es dann, daß dies auch nicht nötig ist – es ist eben ein „Faktum der Vernunft“, das man anerkennen muß. Das ist natürlich keine Begründung transzendentaler Art, wie er sie eigentlich vorhatte. – Kann man denn nicht aber zurecht den Versuch einer transzendentallogischen Begründung der Gültigkeit solcher Urteile, wie es der Kategorische Imperativ ist, einklagen? Bei Kant finden wir da einen Zirkel. Die *ratio essendi* für die Gültigkeit des Kategorischen Imperativs ist die Freiheit. Die Freiheit ist aber selbst nur denknotwendig unter der Voraussetzung der Gültigkeit des Kategorischen

Imperativs. Der Kategorische Imperativ ist die *ratio cognoscendi*. Das ist ein klarer Zirkel, denn das eine setzt das andere jeweils voraus. – Er sagt das nicht so deutlich. Er bleibt aber stehen beim Faktum der Vernunft – ich aber nicht!

Sic et Non: Fichte auch nicht. Dennoch: Wo nehmen Sie denn Ihre Sollens-Ansprüche her?

Apel: Die nehme ich aus der Reflexion auf die Präsuppositionen des Argumentierens.

Sic et Non: Dort können Sie aber doch immer nur feststellen, daß wir sie anerkennen *müssen* ...

Apel: Ja, *müssen*!

Sic et Non: Aber Ihre Einsicht, daß wir sie anerkennen *sollen* – das ist doch das Problem. Das, was Sie als p.S. bezeichnen, bezeichnet doch eine Norm! Ein p.S. *soll nicht sein*. Und das kann nichts anderes heißen, als daß wir nicht *wollen*, daß jemand einen p.S. begehrt.

Apel: Ich kenne das von Philosophiestudenten ... Das ist jetzt eine Spitzfindigkeit. Hinter diesem Einwand steckt nichts dahinter, keine Evidenz, kein wirkliches Phänomen! Wenn Sie sich wirklich einmal darauf einlassen: Wenn ich ernsthaft argumentiere, dann will ich doch argumentieren. Also will ich auch die Präsuppositionen des Argumentierens anerkennen; also muß ich z. B. den anderen als gleichberechtigt anerkennen, und auch als gleichmitverantwortlich – das halte ich für ebenso wichtig. Gleichberechtigt und gleichmitverantwortlich für das Identifizieren und Lösen der Probleme. Sonst kann ich nicht ernsthaft argumentieren, sonst gibt es einen p.S. In dem Willen zum ernsthaften Argumentieren – mit dem *Willen*, denn da ist ein Wille im Spiel! – muß ich das anerkennen. Das reicht mir. Was wollen Sie mehr? Wenn irgendwelche Schwierigkeiten entstehen, kann ich diese nur im Diskurs lösen. Nichts anderes ist erlaubt. Keine strategischen Mittel, kein Verhandeln, keine Drohungen – all das kommt nicht in Betracht, da dann sofort ein p.S. resultiert. Ich kann nicht den Willen zum ernsthaften Argumentieren haben, ohne eine ganze Menge anzuerkennen. Im theoretischen Bereich, daß man z. B. in der *long run* Konsens anstreben muß etc. Natürlich kenne ich das Dissensrisiko. Aber nichts von dem, was Lyotard schreibt, bringt meine Theorie in irgendeiner Weise aus dem Gleichgewicht. Auch daß es Dissense gibt, die aus dem Grund nicht auflösbar sind, weil es Paradigmenunterschiede gibt. Das ist doch eine Antwort auf die Frage, warum wir nicht zum Konsens kommen, d. h. wir kommen mit dieser Antwort gerade zum Konsens darüber, warum wir jetzt noch nicht zum Konsens kommen, weil wir nämlich verschiedenen Paradigmen nachgehen. Das alles kann man ohne postmodernistische Paradoxien beantworten. Lyotard allerdings behauptet, daß das nicht etwa nur ein Zwischenstadium sei, daß wir also – auf dem Wege zum späteren Konsens – den Dissens anstreben müssen. Es sei vielmehr umgekehrt: Die Paradoxie sei vielmehr Selbstzweck. Das aber ist absoluter Unsinn! Das ist fürchterlich! Ein Verbrechen gegen die ... entschuldigen Sie diese Ausdrucksweise. Sehen Sie ... „wild“ ist das, was ich da mache [lacht]. Aber ich rege mich darüber auf, ich finde das schlimm.

Sic et Non: Dürften wir noch einmal ...

Apel: Natürlich würde ich jetzt nicht die Polizei rufen und sagen: Festnehmen! [Lacht wieder]. Natürlich darf jeder reden und jeder dicke Bücher schreiben, dagegen habe ich überhaupt nichts.

Sic et Non: Sie sprechen von Letztbegründung der Ethik. Man erwartet dann aber doch, daß das Sollen – was notwendig ist für eine Ethik – deduziert wird. Eben, als Sie von unserer Spitzfindigkeit sprachen, formulierten Sie diesen Bereich aber als hypothetischen Satz. Wir *müssen* das Sollen voraussetzen, wenn wir in den Diskurs eintreten. Dann ...

Apel: Wenn wir *nicht* in den Diskurs eintrete, was ist dann? Dann bleibe ich eben zuhause und denke dort? Ist es dann so? Daß wäre eine Karikatur der Nichthintergebarkeit. Reese-Schäfer hat jetzt das Buch „Grenzgötter der Moral“ ([12](#)) geschrieben – in dem sich wieder der massive Vorwurf findet, daß ich diese hypothetische Struktur nicht beachten würde, daß nämlich dies alles nur gilt für jemanden, der den Diskurs eben *nicht* verweigert. Erstes Gegenargument: *Wenn* ich ernsthaft argumentiere – so fange ich an. Aber ich kann nicht denken, ohne ernsthaft zu argumentieren. Zweites Gegenargument: Wir argumentieren doch immer schon – Herr Reese-Schäfer auch.

Sic et Non: Faktisch ja, aber ...

Apel: Nein – das ist zu wenig. Wir argumentieren notwendigerweise, wenn ein Problem aufgeworfen ist. Wir setzen doch, wenn es um die Begründung der Ethik geht, und darum geht es, eine gemeinsame Frage voraus. Wir haben doch ein gemeinsames Problem, nämlich die Frage, ob es möglich ist, eine rationale Begründung für Ethik zu geben. Das brauche ich doch nicht mehr in Frage zu stellen. Das ist vorausgesetzt, nichthintergebar, daß wir ein gemeinsames Problem haben.

Sic et Non: Aber der Erklärungsgrund muß aufgedeckt werden.

Apel: Deswegen ist das mit dem Hypothetischen irreführend.

Sic et Non: Es sieht aber schnell danach aus, als würde es sich hier um einen Sein-Sollen-Fehlschluß handeln, wenn Sie nämlich einerseits von der Behauptung ausgehen und dann andererseits vom Sollen sprechen. Es ist nicht mehr klar, wo hier die Priorität liegt, oder besser gesagt, die Apriorität.

Apel: Das ist wieder so eine Spitzfindigkeit ...

Sic et Non: Moment ...

Apel: Ich bin damals von der Aufgabenstellung ausgegangen, den Sein-Sollens-Fehlschluß nicht zu begehen und trotzdem zu sehen, ob es eine Letztbegründung geben kann. Und ich beanspruche das auch gezeigt zu haben.

Sic et Non: Ist dann nicht die Aufgabe, das Sollen abzuleiten?

Apel: Ich habe das Sollen aus dem Willen zur „Selbsteinstimmigkeit der Vernunft“ abgeleitet. Um einen Gegensatz zu nehmen: Was Habermas in den *Notizen zur Begründung* von 1983 (13) macht, das ist natürlich ein massiver naturalistischer Fehlschluß. Er behauptet, daß die Letztbegründung nicht funktioniert, weil der Skeptiker die Argumentation verweigert, aber die Letztbegründung sei auch nicht nötig, denn wir können auf die Fakten der Lebenswelt zurückgehen – dann haben wir die Ethik. Das ist nun wirklich ein massiver naturalistischer Fehlschluß. Nur ein Soziologe Frankfurter Spielart kann so vorgehen. (Ich bin ja kein richtiger Frankfurter, und ich bin auch kein Adorno-Schüler ...). Aber so einer kann das machen, weil er es von Hegel, Marx usw. gewöhnt ist, die niemals die Unterscheidung von Sein und Sollen respektiert haben. Ich respektiere diese aber ganz und gar. Aber es ist ja nicht ein kontingentes Faktum, wenn ich auf einen *Willen* zurückgehe, der für mich nichthintergebar ist, nämlich den *Willen* zum ernsthaften Argumentieren – der ist doch notwendigerweise schon vorausgesetzt, wenn - wie jetzt zwischen uns - das Problem der Begründung der Ethik als Aufgabe, das Sollen abzuleiten, aufgeworfen wird. Ich muß nicht erst in den Diskurs eintreten, wie Reese-Schäfer sich das vorstellt - im Sinne der Karikatur: wenn ich zuhause bleibe, ist es so wie mit dem Skeptiker, der den Diskurs verweigert, dann kann der ganze Betrieb nicht beginnen, dann kann man die Ethik nicht begründen, weil der Herr Müller zuhause bleibt. Könnte denn der, der das Argument der möglichen Diskursverweigerung bringt, es auf sich selber anwenden? Meine ganze Leistung besteht doch nur darin, darauf aufmerksam zu machen, daß wir durch Reflexion auf das, was wir im ernsthaften Argumentieren tun und voraussetzen, die Grundlagen der Ethik und die Grundlagen der theoretischen Philosophie ermitteln können, und zwar *ohne naturalistic fallacy*, weil ja der Wille zum ernsthaften Diskurs mit dem performativen Teil jedes Arguments schon vorausgesetzt wird. Das schärfste Kriterium dafür, daß es wirklich so ist, liegt eben darin, daß man, wenn man sich dagegen versündigt, einen p.S. begeht. Es ist nicht wahr, daß ich Gewalt ausübe, indem ich sage, daß jemand einen p.S. begeht. Das einzige, was ich sagen kann, ist: „Überlegen Sie doch mal, Sie heben doch faktisch auf, was Sie sagen!“ Ob das dann wirkt, ob er dann darüber nachdenkt ... ? Wenn nicht, macht er weiter wie Nietzsche, und wie es überhaupt so üblich ist. Bei Derrida z. B. wimmelt es von p.S.. Derrida ist immerhin so klug, daß er das schon bemerkt hat. Bei ihm gibt es jetzt einen ganz neuen „Dreh“: Was ich behaupte, kann man zwar nicht ohne p.S. sagen, z. B. daß man eine gemeinsame Bedeutung nicht präsent machen kann, weil sich die Bedeutung immer verschiebt (für diese Verschiebung gibt es mindestens zehn Ausdrücke). Aber dieser p.S. ist nach Derrida nur eine Übergangsschwierigkeit tragischer Art. Ähnlich wie bei Heidegger, der behauptet, daß wir das Metaphysische „verwinden“ müssen. Es geht *noch* nicht, aber vielleicht eines Tages. Dann wird es kein p.S. mehr sein, wir müssen nur in die richtige Richtung denken. An dem Punkt ist Derrida jetzt, wenn ich seine Entwicklung richtig verstanden habe. Er hat verstanden, daß er einen p.S. begeht in dem, was er in seinen Büchern von 1968 geschrieben hat. Er gibt aber nicht auf, sondern macht daraus eine noch viel großartigere, tragischere Angelegenheit: Wir müssen diese Situation aushalten. Das heißt heute

ein Philosoph sein, den p.S. auszuhalten, bis dann, wie Heidegger es sagt, das strengere Denken kommen wird.

Sic et Non: Wir möchten trotzdem noch einmal auf einen Punkt zurückkommen, der für uns gerade der Kern des ganzen Problems ist. Immer wieder verwenden Sie diese Begriffe, wir „sollen“, wir „wollen“ oder wir „dürfen“ – damit sind doch Normen vorausgesetzt ...

Apel: Ja, natürlich!

Sic et Non: ... und die können doch nicht wiederum sprachlich sein.

Apel: Sie sehen, Sie haben alle dieselbe Schwierigkeit damit, daß das, was ich in der Reflexion hier vorführe – was Sie inhaltlich auch einsehen – daß dies etwas ist, was zum sprachlich konkretisierten Dialog oder Diskurs gehört, und daß das nicht etwas ist, was jeder für sich im Sinne des methodischen Solipsismus ermitteln kann. Das ist meine These.

Sic et Non: Warum spricht der transzendente Pragmatismus nicht über den Willen?

Apel: Das ist doch nur scheinbar so. Wenn man auf das eigene Urteil rekurriert, auf die Autonomie, dann meinen Sie, daß man damit außerhalb der Sprache sein muß. Nein! Im Gegenteil! Das kann man in gültiger Art und Weise nur in der Form der Sprache durchführen. Es gibt keine Möglichkeit, es nichtsprachlich zu denken. Man kann auch zeigen, daß die Denker, die zuerst darauf reflektiert haben, es sprachlich durchgeführt haben – nur haben sie eben darauf nicht reflektiert.

Sic et Non: Natürlich ist Sprache das Medium, in dem wir uns mitteilen und unsere Argumentation austauschen. Das wird keiner von uns bestreiten wollen. Dennoch ist unsere These die, daß Sie immer etwas voraussetzen müssen, was nicht mehr sprachlich oder diskursiv ist.

Apel: Ich rede ja nicht mehr von Sprachethik oder ähnlichem, obwohl die Ethik in der Sprache angelegt ist. Es ist schon ein wichtiger Punkt, daß in allen Sprachen die Geltungsansprüche angelegt sind.

Sic et Non: Was heißt hier jetzt „in der Sprache angelegt“?

Apel: Das ist alles sehr klassisch, was Sie sagen Schon bei Aristoteles (in „peri hermeneias“) findet man die Vorstellung von der sekundären Natur der Sprache. Dagegen wendet sich Wilhelm v. Humboldt: daß Sprache als eine Ansammlung von jeweils verschiedenen Schällen und Zeichen betrachtet wird. Von da aus kann man niemals dahin kommen zu sehen, daß Sprache auch eine Bedingung der Möglichkeit des Denkens sein kann.

Sic et Non: Ob es klassisch ist oder nicht – wir sträuben uns nur dagegen, den *Willen* mit der Sprache zu identifizieren.

Apel: Das kann man natürlich nicht sagen. Aber wenn ich behaupte, daß ich davon ausgehen muß, daß ich den Willen zur ernsthaften Diskussion habe, heißt das, daß ich davon ausgehe, daß ich den Willen zum sprachlichen Dialog habe, und zwar in der radikalsten Form, die denkbar ist, auf der obersten, letzten Diskussionsstufe, der Stufe der philosophischen Diskussion. Es gibt viele andere Diskurse, in denen es z. B. darum geht, ob dieser Wein besser ist als jener. Darüber diskutieren die Philosophen aber nicht. Die Philosophen diskutieren auf der obersten Stufe – aber hören deswegen nicht auf, sprachlich zu denken. Es ist ein Vorurteil zu glauben, daß die Einsicht in meinen Willen nicht mehr sprachlich ist.

Ich muß Ihnen jetzt zeigen, daß die reflexive Selbstaufstufung der Sprache im Diskurs auch mit einem Problem fertig wird, das die Relativisten nun ansprechen würden. Sie würden sagen: Wenn Sie zugeben, daß das philosophische Denken auch immer sprachlich ist, dann sagen wir sofort, daß es einmal Deutsch ist, einmal Französisch oder Hopi (in Hopi ist es ziemlich schwierig, soweit zu kommen, aber das ist eine andere Sache). Wir wissen doch heute soviel über die verschiedenen Weltansichten der Sprache, dann kann man doch nicht mehr glauben, den Universalismus aufrechterhalten zu können. In meiner ganzen Argumentation, so wirft man mir vor, werde aber nur auf das geachtet, was man als universalgültig in einem philosophischen Diskurs behaupten könne. Das stimmt, nur das. Und ich kann behaupten: zu diesem Punkt kommen *alle* Sprachen. Nicht ohne

weiteres, empirisch gesehen. Die Antwort liegt darin, daß alle Sprachen offen sind, zu dem Telos sogar der *inhaltlichen* Verständigung. Bei Charles Peirce führt der Interpretationsprozeß auch dazu, daß schließlich inhaltlich alle dieselbe Auffassung über Zeit und Raum bekommen können. Aber zumindest sind alle Sprachen durch die Selbstaufstufung der Reflexion dazu fähig, formal zu dem Punkt zu kommen, den ich für die Letztbegründung brauche. Das unterscheidet die Position Theodor Litts von derjenigen Hegels, weil Hegel die Trennung von Form und Inhalt verweigert. Sein System umfaßt alles Wissen, und alles Wissen kommt im Prinzip in der Philosophie zu sich, d. h. das Absolute oder Gott kommt zu sich. Ist ja auch toll [Lachen]. Ja – Metaphysik ist toll – aber ich kann das nicht mehr machen. Warum? Mit Höhle habe ich immer das Problem, daß er für die Zukunft des Sollens und die Zukunft der Empirie, der Einzelwissenschaften, eigentlich keinen Raum hat. Das habe ich ebenso bei Heintel und bei vielen Hegelianern erlebt. Höhle glaubt, daß man die Relativitätstheorie apriori ableiten kann. Daß die Philosophie in dieser Beziehung ergänzt werden müßte, im Sinne der transzendentalen Differenz durch empirisch arbeitende Wissenschaften: das kann ein Hegelianer eigentlich nicht zugeben. In Wirklichkeit geht der Anspruch so weit, daß das Absolute schon zu sich kommt, wenn man – im Sinne der Logik – richtig denkt, nach dem richtigen Plan dessen, was in Gottes Geist war vor der Erschaffung der Welt. Dann muß das Absolute schließlich zu sich kommen. Übrigens flimmert das ein wenig bei Hegel. Manchmal ist er auf dem Standpunkt seines Systems, das ist sozusagen der Standpunkt Omega. Und dann ist er, realistisch und historisch gebildet, wie er ist, wieder bei 1814 oder 1817. Mein Lehrer Erich Rothacker sagte immer: „Äpfelchen, wohin rollst Du?“ Jetzt reitet gerade Napoleon ein, und dann gab es die Schlacht bei Leipzig, und dann sieht alles schon wieder anders aus, und Hegel muß furchtbar akkomodieren, um immer up to date zu bleiben. Das ist der andere Hegel. Er wechselt immer zwischen diesen beiden Standpunkten, dem Standpunkt omega – da, wo alles zu sich kommt, da kann nichts passieren, das ist der Systemanspruch – und einem konkreten Standpunkt in der Zeit. Dadurch kommt er in die große Schwierigkeit, daß seine Philosophie eigentlich immer retrospektiv ist. Deswegen haben seine Schüler fast alle eine Philosophie der Zukunft ins Auge gefaßt. Aber über die Zukunft kann man eben nichts Definitives sagen! Oder man müßte tatsächlich am Punkt Omega stehen, aber da kann Hegel nicht stehen. Natürlich steht er an dem Punkt, wo gerade die Karlsbader Beschlüsse gefaßt wurden oder wo er zu seinem großen Verdruß seinen Assistenten mit dem Kahn im Gefängnis besuchen mußte ...

Sic et Non: Ein Blick auf die Uhr sagt uns, daß wir langsam schließen müssen. Sie haben gleich noch Ihren Vortrag vor sich.

Apel: Haben Sie noch Fragen gehabt?

Sic et Non: Wir könnten noch Stunden weiterfragen ...

Apel: Sie haben sich das gewiß viel ordentlicher vorgestellt, ich sollte schöne kurze Antworten geben. Aber es war für mich außerordentlich interessant, bei Ihnen allen denselben Widerstand zu bemerken. Sie denken das Denken alle noch vom Zweiten Paradigma aus, und sehen auch nicht, warum man den Schritt zum Dritten Paradigma machen muß.

Sic et Non: Wir setzen vor der Sprache eben immer noch einen Willen voraus, einen *Willen zur Sprache*, einen *Willen zum Diskurs* oder zur Kommunikation. Es reicht unserer Meinung nach nicht, diesen Willen lediglich als nichthintergehbare, faktische Notwendigkeit zu konstatieren. Das erklärt doch nicht, wieso wir überhaupt kommunizieren oder diskutieren wollen. Die Nichthintergebarkeit als Faktum ist uns zu wenig.

Apel: Das ist jetzt wieder so abstrakt, daß ich es nicht nachvollziehen kann. Wenn ich im argumentativen Diskurs bin, habe ich mich doch schon einverstanden erklärt. Es ist doch implizit klar, daß ich einen argumentativen Diskurs führen *will*. Ich könnte ja auch instrumentalisierend vorgehen. Wer sich mit einer solchen Intention am Diskurs beteiligt, ist nicht wirklich im Diskurs, ist willensmäßig nicht einer von denen, die herausbekommen wollen, wer Recht hat oder was die Wahrheit ist, was wir tun sollen oder ob es eine Begründung der Ethik gibt. Wer diese Fragen ernsthaft stellt, hat auch den Willen dazu, diese Fragen zu lösen. Davon gehe ich aus.

Sic et Non: Darin sind wir uns dann offensichtlich einig. Wir wenden das aber dann so, daß wir nicht die Sprache als das Oberste ansetzen können, sondern den Willen des autonomen Subjekts.

Apel: Warum müssen Sie das denn gegeneinander ausspielen? Es gibt doch so viele Gründe dafür, daß Sie in Teufels Küche kommen, wenn Sie die Sprache weglassen.

Sic et Non: Wir wollen doch die Sprache nicht weglassen! Wir würden Sie nur gerne um den Bereich des Wollens erweitert wissen.

Apel: Der Witz des Übergangs vom Zweiten zum Dritten Paradigma ist doch der, daß die Philosophen des Zweiten Paradigmas die Sprache weggelassen haben! Husserl hat gesagt, daß ein redlicher Denker vom methodischen Solipsismus auszugehen hat. Er hat davon auszugehen, daß er zunächst für sich, d. h. sprachfrei denkt, Intentionen hat usw. Und jetzt erst muß er hingehen, um die Sprache zu konstituieren, die Anderen, Intersubjektivität, Kommunikation – das alles muß erst konstituiert werden. Aber das geht nicht, weil es Aporien sind, die nicht aufzulösen sind. Das ist alles Unsinn! Wir haben schon die Sprache akzeptiert.

Sic et Non: Aber die Rekonstruktion, die Sie vornehmen, die Reflexion ...

Apel: ... muß der Sprache auch gerecht werden!

Sic et Non: ... die ist doch auch eine Art methodischer Solipsismus. Natürlich geht Husserl davon aus – und deswegen hat er auch einen so merkwürdigen Sprachbegriff – , daß ...

Apel: In Berlin hat jemand eine schöne Arbeit zu diesem Thema geschrieben. Von Husserl zur Sprachpragmatik, von Gronke.

Sic et Non: Also noch eine kurze, andere Frage. Wie sehen Sie das Verhältnis zwischen dem Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und den Menschenrechten?

Apel: Dazu kann man viel sagen – und das habe ich auch. Ich will versuchen, Ihnen eine kurze Prinzenantwort zu geben. In Frankreich muß das ja immer ein Bonmot sein. Das schaffe ich aber nicht. Aber eine Antwort, die kurz ist: Ich glaube wirklich, daß die Menschenrechte moralische Aspekte haben. Sie haben auch einen juristischen Aspekt, das gebe ich meinem Freund Habermas zu. Als Menschenrechte sind sie darauf angelegt, daß sie positiviert werden sollen. Das macht ihre eigenartige Stellung zwischen Moral und Recht aus. Aber immerhin – so, wie Habermas es jetzt macht, akzeptiere ich es nicht. Sie haben auch eine Wurzel in der letztzubegründenden Moralität. Und das kann man auch zeigen. Wenn Sie auf das reflektieren, was diejenigen, die über die Menschenrechte ernsthaft diskutieren, voraussetzen müssen, müssen Sie auch das voraussetzen, was man im Kern mit den Menschenrechten meint.

Sic et Non: Würden Sie die Diskursregeln mit den Menschenrechten identifizieren?

Apel: Nein, zumindest müssen ja auch die Existentialpräsuppositionen des argumentativen Diskurses berücksichtigt werden, weil es doch einen besonderen Schwierigkeit gibt, nämlich diejenige, wie wir das umsetzen können in positivierbare Rechte. Dazwischen müssen Formulierungen gefunden werden, die quasi-juristisch sind. Gibt es ein Recht auf Ernährung oder ein Recht auf Urlaub? Natürlich sind diese Fragen mehr oder weniger weit vom Kern entfernt. Das Recht auf freie Meinungsäußerung ist unbedingt letztbegründbar, da es sich ohne p.S. überhaupt nicht bestreiten läßt. Dann fragt aber jemand, z. B. der Chinese, was dieses Recht schon wert sei. Was ist, wenn das Recht auf Überleben dagegensteht? Wenn wir hier in China zeigen können, daß wir ein Entwicklungsland sind und deshalb das Recht auf Meinungsfreiheit noch einschränken müssen, weil für uns das Recht auf Überleben dringlicher ist – das ist ein ernsthaftes Problem. Menschenrechte, und das ist eine interessante Diskussion, können verschiedene Stellenwerte haben. Wenn Sie das Recht auf Meinungsfreiheit konkretisieren, heißt das doch zu fragen, ob die Menschen auf der Straße sagen dürfen, was sie wollen. Selbst bei uns stößt das an Grenzen. Auch hier kann man nicht sagen, was man will, ohne daß nicht die Juristen kommen könnten und sagen, daß es sich z. B. um eine Beleidigung handelt. Die Antwort nochmals zusammengefaßt: Ich bin durchaus der Überzeugung, daß man eine transzendente Wurzel der Menschenrechte in den normativen Präsuppositionen des ernsthaften Diskutierens nachweisen kann. Sogar das Recht auf Überleben.

Sic et Non: Hans-Georg Gadamer wurde in einem Interview mit der ZEIT gefragt, ob er Fernsehen schaut und wenn ja, was. Darauf antwortete er, daß er am liebsten *Derrick* sehen würde. Jeanne Hersch, mit der wir 1996 sprachen, stellten wir dieselbe Frage, und – ohne daß wir ihr die Antwort Gadammers verrietten – antwortete auch sie zu unserer Verblüffung und Erheiterung, daß *Derrick* ihre Lieblingssendung sei. Wie steht es mit Ihnen?

Apel: Als ich in Frankreich war, wollte ich mein Französisch aufbessern, und ... da habe ich auch *Derrick* geschaut. Wenn ich den verstehe, dachte ich, dann hab ich es geschafft, Französisch zu verstehen. Ich sehe es ganz gern, den *Derrick* mit den Glubschaugen. Warum findet der eigentlich so einen Anklang? Wahrscheinlich, weil er den guten Menschen verkörpert. Der Polizeiinspektor als der gute Mensch, der auch sofort die Tiefe des Problems erfaßt. Nicht nur – er hat natürlich auch sonst immer Recht, auch in den täglichen Einzelheiten. Und dann diese braunen Augen, die Glubschaugen von *Derrick*, wenn er die Leute so ermahmend anschaut – der schaut Ihnen direkt ins Gewissen! Und vielleicht noch ein Grund, warum ich ihn ganz gerne sehe: *Derrick* stellt nicht so ganz schrecklich hohe Ansprüche an das Schließen. Peirce war ja der Meinung, abduktives Schließen sei für Philosophen wichtig, allerdings bin ich darin nicht so gut. Es gibt da Kommissare, da komme ich – im Gegensatz zu meiner Tochter – einfach nicht mit. Aber bei *Derrick* komme ich mit, heute noch. Man weiß bei *Derrick* immer, wie es letztenendes ausgehen wird: Das Gute wird siegen.

Sic et Non: Das wollen wir doch alle, oder?

Apel: Es gibt auch Leute, die realistischer sind und fordern, daß es so ausgeht, daß man in Ungewissheit bleibt. In der Realität ist es doch auch so. Es ist eben nicht so, daß das Gute immer siegt und dann alles klar ist.

Sic et Non: Da haben Sie allerdings Recht. Herzlichen Dank für das Gespräch.

Literaturangaben:

- (1) Jürgen Habermas: *Ein Baumeister mit hermeneutischem Gespür. Der Weg des Philosophen Karl-Otto Apel*. In: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Frankfurt/Main 1997, 84-97, hier 96. ([zurück](#))
- (2) Karl-Otto Apel: *Normative Begründung der „Kritischen Theorie“ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*. In: Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Hg. v. A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe und A. Wellmer, Frankfurt/Main 1989, 15-65, hier 65. ([zurück](#))
- (3) *After philosophy: end or transformation?* Hg. v. Kenneth Baynes, Cambridge 1988.
- (4) Karl-Otto Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn 3. Auflage 1980. ([zurück](#))
- (5) Erster Vortrag der Bamberger Hegelwochen: *Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Ersten Philosophie* ([zurück](#))
- (6) Zweiter Vortrag ([zurück](#))
- (7) Vgl. Heiner Rötz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit: eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zum postkonventionellen Denken*. Frankfurt/Main 1992, sowie ders.: *Konfuzius*. München 1995. ([zurück](#))

(8) Vgl. Karl-Otto Apel: *Ist die transzendentalpragmatische Konzeption der Diskursrationalität eine Unterbestimmung der Vernunft.* In: *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte.* Hg. v. P. Kolmer und H. Korten, Freiburg 1994, 77-101, hier 79. ([zurück](#))

(9) Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns.* 2 Bde. Frankfurt/Main 1981. ([zurück](#)).

(10) Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* ([zurück](#))