

**Karl-Otto Apel**  
**Transzendente**  
**Reflexion und**  
**Geschichte**

**suhrkamp taschenbuch**  
**wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 2214

Die Diskursethik, die von Karl-Otto Apel gemeinsam mit Jürgen Habermas begründet wurde, zählt zu den meistdiskutierten ethischen Paradigmen der Gegenwartsphilosophie. Apel hat seine diskursethische Position in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich weiterentwickelt, wie dieser Band mit Texten aus den Jahren 1996-2014 belegt. Er zeigt die geschichtlichen Anknüpfungspunkte des diskursethischen Begründungsprogramms sowie dessen Lösungspotential für politische, ökonomische und kulturelle Konflikte im Zeitalter der Globalisierung und dokumentiert so die anhaltende Aktualität von Apels Denken.

Karl-Otto Apel ist emeritierter Professor für Philosophie an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Letzte Veröffentlichungen im Suhrkamp Verlag: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (1998) und *Paradigmen der Ersten Philosophie* (stw 1985).

Smail Rapić ist Professor für Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal.

Karl-Otto Apel  
Transzendente Reflexion  
und Geschichte

Herausgegeben und  
mit einem Nachwort  
von Smail Rasic

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2214

Erste Auflage 2017

© Suhrkamp Verlag Berlin 2017

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

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

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29814-5

# Inhalt

Transzendentalpragmatik – Drittes Paradigma der Ersten Philosophie .....	7
Spekulativ-hermeneutische Bemerkungen zu Hintikkas performativer Interpretation von Descartes' <i>cogito, ergo sum</i>	25
Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften .....	38
Die Antwort der Diskursethik auf die moralischen Herausforderungen der Gegenwart. Vorlesungen in Louvain-la-Neuve .....	51
Kants »Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden« als geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht. Versuch einer kritisch-methodologischen Rekonstruktion der Kant'schen Konzeption aus der Sicht einer transzendentalpragmatischen Verantwortungsethik ..	193
First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik .....	226
Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft .....	255
Institutionsethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionalen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft .....	285
<i>Smail Rapic</i> : Nachwort .....	331
Nachweise .....	364
Namenregister .....	366



## Transzendentalpragmatik – Drittes Paradigma der Ersten Philosophie

Mein Thema vereinigt im Titel vier Begriffe, die zwar heute bekannt sind, aber kaum je so gebraucht werden, wie sie hier von mir gemeint und zu einer Titel-These zusammengestellt sind.

Es geht mir um »Erste Philosophie«, wie der letzte Begriff im Titel anzeigt. Das klingt heute sehr ungewöhnlich und fremdartig, aber soweit der Terminus noch bekannt ist, erinnert er an Aristoteles' Bezeichnung der Wissenschaft vom »Seienden« als dem »Seienden« oder auch vom »höchsten Seienden«, das heißt von Gott als dem »unbewegten Beweger« von Allem. Dieser Terminus wurde später von den Aristoteles-Kommentatoren auch »Metaphysik« genannt und im 17. Jahrhundert noch genauer »Ontologie«. In meiner Titel-These wird aber der Begriff der »Ersten Philosophie« nicht so gebraucht; denn das von mir gemeinte Paradigma der »Ersten Philosophie« ist nicht die *Metaphysik* oder *Ontologie*, in der die Welt als begrenztes Ganzes von außen gedacht wird, z. B. von einem göttlichen Standpunkt aus, sondern ein *postmetaphysisches* Paradigma der Fundamentalphilosophie. Doch was ist ein *Paradigma*?

Der Begriff »Paradigma« geht zwar auf Platon zurück, doch er wird heutzutage meist so gebraucht, wie ihn der Wissenschaftshistoriker Thomas S. Kuhn in seinem Buch *The Structure of Scientific Revolutions* neu eingeführt hat.<sup>1</sup> Bei Kuhn aber geht es nicht um einen metaphysischen Begriff der philosophischen Tradition, sondern eher um einen historisch-soziologischen Leitbegriff der empirischen Rekonstruktion der Wissenschaftsentwicklung. Der Inhalt von Kuhn'schen Paradigmen ist zwar *epochal* maßgebend und insofern auch *normativ* zu verstehen, aber keineswegs im Sinne eines einheitlichen, rational rekonstruierbaren Fortschritts. Genau dies aber möchte ich mit meinem durchaus von Kuhn inspirierten Begriff des »Paradigmas« nahelegen; und zwar so, daß der Begriff des *Paradigmas* als historisch-hermeneutischer Leitbegriff auf einen *postmetaphysischen* Begriff der *Ersten Philosophie* anwendbar sein

1 Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago <sup>2</sup>1970.



soll. Das heute maßgebende Paradigma der *Ersten Philosophie* sollte m. E. zwar *postmetaphysisch*, aber zugleich für unsere Begründungsreflexion *nicht hintergebar*, daher *argumentativ unbestreitbar* und insofern Instanz einer *nicht deduktiven*, sondern *reflexiven Letztbegründung* philosophischen Denkens sein.

Damit komme ich zum Eingangsterminus meiner Titel-These: »Transzendentalpragmatik«. Dieser Terminus bezieht zwei heute gängige Schlüsselbegriffe der *Ersten Philosophie* aufeinander, aber so, daß ihre paradigmatische Funktion für die Konzeption der Ersten Philosophie erst verständlich und deutlich wird, wenn die Teilbegriffe »transzendental« und »Pragmatik« radikal rekonstruiert werden.

Beginnen wir mit dem Begriff »transzendental«. Er wird heute oft als Teil des Begriffs »metaphysisch« verstanden, und zwar so, daß die postmetaphysisch orientierten Denker dann zugleich die Forderung der »Detranszendentalisierung« damit verbinden. (So z. B. Richard Rorty und in letzter Zeit auch Jürgen Habermas.) Der Begriff »transzendental« ist in der Tat sehr vieldeutig, so schon bei Kant. Er hängt einerseits – schon in der vorkantischen Tradition – mit dem Begriff »transzendent« zusammen, wird aber gerade bei Kant als Gegenbegriff zu »transzendent« eingeführt, nämlich als Zielthema der reflexiven Frage nach den *subjektiven* Bedingungen der Möglichkeit objektiv gültiger Erfahrungserkenntnis: Kant hat aber diese *reflexive* Frage auch mit der *quasi-ontologischen* Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Bewußtsein und dem unerkennbaren »Ding an sich« gleichgesetzt. So wird in der *transzendentalen* Erkenntnistheorie das *transzendente* »Ding an sich« als *letztaffizierende* Ursache der Erfahrung vorausgesetzt, aber zugleich von der Erkenntnis und von allen Gegenständen möglicher Erkenntnis ausgeschlossen. (Jacobi hat diese Grundschwierigkeit des Kantischen Systemansatzes als bleibendes Grundproblem der Kant-Interpretation markiert.)

Wie soll aber nun das *Verhältnis des Transzendentalen* zur erkenntnisvorgängigen und insofern »an sich« bestehenden *Realität* gedacht werden, wenn man – mit Kant – an der *reflexiven Frage* nach den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit objektiv gültiger Erfahrung festhalten will? – was ich in der Tat für notwendig halte.

Hegel hat festgestellt, daß die neuzeitliche Philosophie seit Des-

cartes als »Reflexionsphilosophie« zu verstehen ist, so auch die Vernunftkritik Kants. Diese ist freilich – im Unterschied zur reflexiven Erkenntnispsychologie des britischen Empirismus – auf die objektiv und intersubjektiv *universal gültige* Erkenntnis der Wissenschaft bezogen und insofern – wie Hegel sagt – in »absoluter Reflexion« auf die eigene Erkenntnis als Philosophie. Die *Erkenntniskritik als Vernunftkritik* kann daher nicht, wie Kant vorschlägt, vor aller Erkenntnis der Wirklichkeit und unabhängig von ihr betrieben werden, sondern nur als identisch mit der *höchsten Stufe der Wirklichkeit*: als *Heimkehr des in der Natur entäußerten Geistes zu sich selbst*; wie man mit Hegel auch sagen kann.

An dieser Stelle ist die *Transzendentalphilosophie* – nach ihrer Radikalisierung als idealistische Reflexionsphilosophie – noch einmal zur *ontologischen Metaphysik* geworden, und zwar bei Hegel als *spekulativ-idealistische Geschichtsphilosophie*, welche vor der Aufgabe steht, die Wirklichkeit bis in die Zukunft hinaus, also die Wirklichkeit im ganzen, als »vernünftige« zu rekonstruieren. Dieses Problem Hegels war die Herausforderung für die Junghegelianer, insbesondere für die *Zukunftsphilosophen* August von Cieszkowski, Moses Hess und Karl Marx. Damit zugleich verwandelte sich die spekulative Geschichtsphilosophie Hegels in den »Historischen Materialismus«. Dieser wurde jedoch in der orthodoxen Endfassung bei Marx und Engels und vor allem in der sowjetisch fixierten Version wieder zu einer *ontologischen Metaphysik*, nämlich zu der mit der Freiheit, Emanzipationsfähigkeit und Unbestimmtheit der menschlichen Praxis nicht zu vereinbarenden Konzeption des »Dialektischen Materialismus«. <sup>2</sup> Damit scheiterte philosophisch gerade die zukunftsbezogene Konzeption des konstruierbaren Fortschritts der kollektiven Praxis, die mit dem »Historischen Materialismus« bei Marx verknüpft wurde.

In Westeuropa aber verlor die geschichtsdialektische Konzeption der kollektiven Praxis sowohl in ihrer idealistischen wie in ihrer materialistischen Fassung ihre führende Position in der *Ersten Philosophie*. Eine auf Hegel antwortende zukunftsbezogene Praxisphilosophie gab es hier schließlich nur in dem von Kierkegaard ausgehenden individualistischen und geschichtsfremden *Existentialismus* und, strukturell komplementär dazu, in dem – ebenfalls geschichts-

2 Vgl. D. Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971.

freien – Neopositivismus, in dem der Praxisbezug der Vernunft auf die Dimension der *verifikativen Anwendung* der Wissenschaft – genauer: der Naturwissenschaft – beschränkt war.

Hier stellt sich nun m. E. die folgende Frage: Läßt sich das von Hegel (in der Konzeption der wohl *letzten Metaphysik*) immerhin exponierte Problem einer rational einsehbaren *Verknüpfung der Selbstreflexion* der menschlichen Praxis mit der *Rekonstruktion der Geschichte* einschließlich der aufgegebenen Fortsetzung dieser Geschichte – läßt sich dieses Problem auch ohne die Voraussetzung einer *dogmatischen Metaphysik* explizieren? Läßt sich dieses Problem vielleicht so explizieren, daß man dabei an eine *transformierte Transzendentalphilosophie ohne »Ding an sich«* anschließen kann?

Tatsächlich ergab sich in Amerika noch eine dritte Konzeption einer Zukunftsphilosophie als Antwort auf Hegel: im später so genannten »Pragmatismus«. Damit wurde m. E. ein neues, allerdings sehr vieldeutig interpretierbares *Paradigma der Ersten Philosophie* eingeführt. Und es ist anscheinend immer noch schwierig, ja erscheint vielen als unplausibel, dieses Paradigma auf der Linie einer kritisch transformierten *Transzendentalphilosophie* verständlich zu machen – was ich in der Tat für notwendig halte. Damit komme ich zum Leitbegriff meiner Titel-These: zum Paradigma »Transzendentalpragmatik«.

Es empfiehlt sich m. E., den philosophischen Paradigma-Charakter des »transzendentalen Pragmatismus« anhand zweier Hauptargumente von Charles Peirce – dem meist so genannten, aber immer noch wenig verstandenen Begründer des »Pragmatismus« – einzuführen: einerseits anhand der Peirce'schen Schlüsselthese des »Pragmatismus«, der sogenannten »pragmatischen Maxime« der »Klärung von Ideen« (in dem Aufsatz von 1878 »How to Make our Ideas Clear«), und andererseits anhand der weniger bekannten Einführungsthese der Peirce'schen »Semiotik« über die nicht reduzierbare *Dreistelligkeit der Zeichenfunktion* oder »*Semiosis*«, die nach Peirce auch in der Erkenntnistheorie als Bedingung der Möglichkeit der Realitätsinterpretation und des möglichen Erkenntnisfortschritts berücksichtigt werden muß.<sup>3</sup>

Mit Hilfe einer kritischen Interpretation dieser beiden Schlüs-

3 Vgl. K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt/M. 1975, sowie ders., *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Berlin 2011, Teil I.

selargumente von Peirce läßt sich einerseits die mit Charles Morris und Rudolf Carnap beginnende Berücksichtigung der sogenannten »pragmatischen Dimension« in der *analytischen* Philosophie kritisch rekonstruieren und andererseits auch die Entwicklung des amerikanischen »Pragmatismus« selbst: von der normativen Adaption der »regulativen Ideen« Kants bei Peirce über die populäre Rezeption des »Pragmatismus« bei William James und John Dewey bis zur Verabschiedung aller normativen Geltungsansprüche der Philosophie im »Neopragmatismus« von Richard Rorty.

Beginnen wir mit der Rezeption des *semiotischen Pragmatismus* in der analytischen Philosophie. Hier wurde von Rudolf Carnap im Anschluß an den Amerikaner Charles Morris die sogenannte »Pragmatik« als dritte Dimension der Zeichenfunktion neben der »logischen Syntax« und der »logischen Semantik« in die Wissenschaftstheorie eingeführt. Doch damit wurde, anders als bei Peirce, keine *normativ* relevante Integration des Begriffs der Wissenschaft selbst eingeführt, sondern nur eine – zunächst behavioristisch interpretierte – Dimension der *empirischen* Thematisierung der Anwendung von Wissenschaft. Die spätere Entwicklung der *sprachanalytischen* Philosophie (einschließlich der Sprechakttheorie und der Sprachspielphilosophie des späten Wittgenstein) kann zwar dem neuen Paradigma der *Sprachpragmatik* im weiteren Sinne zugerechnet werden, doch auch sie lieferte der Philosophie keine normative Dimension der explikativen Begründung des Sinns der Begriffe wie bei Peirce.

Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht ein Vergleich der sinnkritischen und therapeutischen Funktion des Wittgenstein'schen Rekurses auf die *alltäglichen Sprachspiele* mit der in mancher Hinsicht ähnlichen Funktion der »pragmatischen Maxime« von Peirce. Gewiß kann die Wittgenstein'sche *Sprachspielpragmatik* manchen Irrweg der Metaphysik in sinnlose Probleme abschneiden; aber sie kann einem Wissenschaftler in einer echten Verlegenheit über den *Sinn von unklaren Grundbegriffen* nicht einen innovativen normativ relevanten Weg zur Neudefinition von Grundbegriffen aufzeigen. Genau das aber vermag die Anwendung der »pragmatischen Maxime«, die Peirce auch als Methode der »*mellonization*«, das heißt etwa: der *Sinn-Heuristik durch zukunftsbezogene Gedankenexperimente*, kennzeichnet.

So geht es z. B. in der *Speziellen Relativitätstheorie* Einsteins um

eine Neudefinition des Sinns der Begriffe »Raum« und »Zeit« und speziell der »Gleichzeitigkeit von Ereignissen«. Der von Wittgenstein praktizierte Verweis auf den Sinn des einschlägigen *Sprachgebrauchs* vermag nun hier der Wissenschaft nicht weiterzuhelfen; denn in den Alltags-Sprachspielen werden Raum und Zeit beim *Messen* als völlig getrennte *Maßbegriffe* behandelt. Unter dieser Voraussetzung kann jedoch die *Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse* im physikalischen Raum gerade nicht gemessen werden, wie Einstein gezeigt hat. Er hat in der *Speziellen Relativitätstheorie* tatsächlich eine Reihe von Gedankenexperimenten im Sinne der Peirce'schen »*mellonization*« durchgeführt und auf diese Weise die *pragmatische* Dimension des Begriffs der »Gleichzeitigkeit« im Sinne des postklassischen Paradigmas der Physik neu bestimmt.

Nun hat Peirce die »pragmatische Maxime« im wesentlichen auf naturwissenschaftliche Begriffe angewandt. (Erst Josiah Royce, der Lehrer von George Herbert Mead, hat die Peirce'sche *Semiotik* im Sinne einer Begriffs-*Hermeneutik* auf die *historisch verstehenden* Geisteswissenschaften angewandt.) Andererseits hat aber Peirce selber erklärt, daß ohne den »pragmatischen« und im Sinne Kants praktischen Vernunftbezug auf die Zukunft, das heißt ohne ein normativ verbindliches *letztes Ziel* unserer Handlungen, eine philosophische Moral nicht möglich sei. Es ist interessant, wie John Dewey, der den »Pragmatismus« als »Instrumentalismus« interpretierte, auf das Peirce'sche Postulat eines »letzten Zieles« unserer Handlungen reagierte. Dewey insistierte darauf, daß in unseren aktuellen Handlungssituationen niemals eine Orientierung an letzten Handlungszwecken gefragt sei, sondern vielmehr eine Orientierung durch »intelligent mediation of means and ends«. Es fällt nicht schwer, sich die Plausibilität dieser – im üblichen Sinne »pragmatischen« – Suggestion an den *Entscheidungsorientierungen* etwa eines Bürgermeisters verständlich zu machen. Dennoch ist es m. E. kaum möglich, sich eine als *moralisch* maßgeblich einzuschätzende Antwort eines Politikers auf eine *historisch relevante Situation* – etwa bei der Entscheidung zwischen Krieg und Frieden oder auch zwischen langfristig relevanten Strategien der Parteiergreifung – vorzustellen, ohne sich auch eine Orientierung an letzten Zwecken vorzustellen.

Eine ähnliche Alternative bei der *teleologischen* Interpretation der »pragmatischen Maxime« läßt sich in der Frage nach dem zu-

kunftsbezogenen Sinn des Begriffs der »Wahrheit« bei Peirce und den anderen Pragmatisten feststellen. Bekannt ist hier der Unterschied zwischen der Orientierung an der »Nützlichkeit« bei James und Dewey (bei James sogar an der individuellen Bewährung eines religiösen Glaubens) einerseits und der Peirce'schen Orientierung am Begriff der »ultimate opinion« andererseits, das heißt der letzten, nicht mehr kritisierbaren und daher universal gültigen Übereinstimmung der Gemeinschaft der wissenschaftlichen Forscher. Doch ich will hier auf eine andere, subtilere Unterscheidung bei Peirce selber hinweisen.

Peirce hat zunächst (so in dem frühen Aufsatz »The Will to Believe«) die pragmatisch relevante Wahrheitssuche nicht an dem Ziel der »ultimate opinion«, die allem Zweifel ein Ende setzt, verständlich gemacht, sondern, im Gegenteil, den hier vorausgesetzten universalen Zweifel als bloßen »paper doubt« diskreditiert. Die wissenschaftlich relevante Wahrheitssuche hat er damals am Ziel der Beseitigung der aktuell bestehenden *Dissens*probleme einer Forschergemeinschaft verdeutlicht.

Später hat Peirce jedoch – ähnlich wie Karl Popper – ein *universales* »Fallibilismusprinzip« eingeführt. Dadurch hat er alle innerzeitigen Konsensergebnisse der Wissenschaftler als *hypothetisch* und *provisorisch* erklärt und gleichzeitig die Wahrheitssuche prinzipiell auf die »ultimate opinion« bezogen. Es versteht sich, daß er dadurch auch in normativer Hinsicht die Interpretation der »pragmatischen Maxime« im Sinne John Deweys zurückgewiesen hat. Doch wie soll man im Rahmen des *Pragmatismus* Peirce' spätere Orientierung an einem *universalen Zweifel* und einem entsprechenden, alle Zweifel ausschließenden *Wahrheitsbegriff* verstehen? Stellt sie eine Rückkehr zur *Metaphysik* dar, da ja eine definitive empirische *Verifikation* von Forschungsergebnissen nun nicht mehr vorgesehen ist? (Karl Popper hat sich hier mit der These geholfen, daß ja *definitive Falsifikationen* immer noch möglich sind, womit freilich kein definitiver, forschungsrelevanter *Wahrheitsbegriff* bestimmt ist.)

Meines Erachtens stellen der *empirisch universale Gewißheitszweifel des Fallibilismusprinzips* und der *Wahrheitsbegriff* des späteren Peirce (der in seiner *Semiotik* eine Entsprechung in der Theorie des letzten »logischen Interpretanten« der Bedeutung jedes Zeichens gefunden hat) keine Rückkehr zur *Metaphysik* dar. Er stellt vielmehr, wie der Peirce'sche Begriff der »Realität des Realen«, der

an die Stelle des Kantischen Begriffs des »Dings an sich« tritt, eine innovative Orientierung an Kants Begriff der »regulativen Ideen« dar. Schon Kant hat die neuartige Funktion dieses Begriffes dadurch vorgeprägt, daß er ausdrücklich bestimmt hat, die »regulativen Ideen« dürften weder im Sinne Platons *ontologisch hypostasiert* werden noch sei in der zeitlichen Erscheinungswelt ihre *definitive Einlösung* empirisch erfahrbar, und dennoch hätten sie die Funktion von normativen »Richtmaßen« des Erkenntnisfortschritts. Damit hat Kant m. E. schon eine Verständnismöglichkeit für die uns aufgegebenen potentiell unendlichen »Synthesisprozesse« der Erkenntnis angebahnt. Diese neue Konzeption ist einerseits schwieriger zu verstehen als Kants *kategoriale Logik* der *Erkenntnis*konstitution in Raum und Zeit, andererseits beseitigt sie gerade die Schwierigkeit, die mit der Vorstellung eines *definitiven Wahrheitskonsenses in der Zeit* verbunden ist. (Albrecht Wellmer hat m. E. die zweite Schwierigkeit in seiner Kritik wiederhergestellt, indem er die notwendige Erfahrbarkeit einer »regulativen Idee« tatsächlich unterstellt, das heißt im Falle der Peirce'schen Wahrheitsidee die Einlösung des letzten Wahrheitskonsenses in der Zeit und damit allerdings *die Auflösung* des Begriffs der menschlichen Kommunikations- und Kritikprozesse. Damit hat Wellmer jedoch m. E. den Sinn der *regulativen Ideen*, der als »Richtmaß« allein *normativ* anleitend und nicht *utopisch-antizipativ* ist, aufgehoben.<sup>4</sup>) Mir scheint, daß die normative Funktion der »regulativen Ideen« bei der Anwendung der »pragmatischen Maxime« der Begriffsklärung, die für Peirce' späte Philosophie durchweg maßgebend ist, als Beitrag des Pragmatismus zu einer kritisch transformierten Transzendentalphilosophie entscheidend ist. Sie widerspricht nicht etwa dem Diktum Peirce': »there is no need for transcendentalism«. Damit nämlich meinte Peirce gerade nur diejenigen Teile der Kant'schen Philosophie, die er selber durch eine semiotische Transformation der *Kategorienlehre* und eine im Sinne der *regulativen Ideen* ohne Voraussetzung von »Dingen an sich« verstandene Erkenntnistheorie, das heißt durch eine *Theorie synthetischer Schlußprozesse*, ersetzen wollte.

Auch im Peirce'schen Pragmatismus fehlt allerdings eine Radikalisierung der *reflexiven Begründung der transzendentalen Erkennt-*

4 A. Wellmer, »Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen«, in: D. Böhler u. a. (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt/M. 2003.

*nisttheorie*, wie sie in bezug auf Kant von Hegel gefordert wurde. Dieses Problem führt uns zur Theorie der »Universal«- bzw. »Transzendentalpragmatik«, wie sie in jüngster Zeit von Jürgen Habermas bzw. von mir entwickelt wurde: von Habermas allerdings mit dem Endergebnis der »Detranszendentalisierung« der Philosophie; von mir dagegen im Sinne eines *dritten Paradigmas der Ersten Philosophie* nach der *ontologischen Metaphysik* und der *Subjekt-Philosophie der Neuzeit*. Damit komme ich zur Begründung der Titelthese meines Vortrages.

In mehreren Aufsätzen und im ersten Band der *Theorie des kommunikativen Handelns* hat Jürgen Habermas im erweiternden Ausgang von G. H. Mead und von der Sprechakttheorie Austins und Searles die Konzeption der »Universalpragmatik« entwickelt, die er später auch »Formalpragmatik« nannte. Man kann sich m. E. diesen Ansatz zunächst durchaus auch im Rahmenkontext des von mir so bezeichneten *dritten Paradigmas der Ersten Philosophie* verständlich machen, das heißt im Horizont des *reflexiven Sprach- und Kommunikationsaprioris einer transformierten Transzendentalphilosophie*. Andererseits kann man sie in ihrem weiteren Kontext auch als *Fortsetzung der Antworten auf Hegel* verstehen, die zum *Historischen Materialismus* führten. Ich kann dies im folgenden nur in kritischer Konzentration aus der Perspektive meines Themas verdeutlichen.

Ich selbst war bei der Rezeption der Habermas'schen »Universalpragmatik« vor allem von der Interpretation der Sprechakte im Sinne der *performativ-propositionalen Doppelstruktur* beeindruckt und von der Verknüpfung dieser Struktur mit der – auch nach Habermas – »quasi-transzendentalen« Struktur der »Präsuppositionen« der Argumentation, insbesondere von der Beziehung des *performativen* Teils der Sprechaktstruktur auf die – wiederum »quasi-transzendentalen« – »Geltungsansprüche der Rede« im Sinne der *drei Grunddimensionen*: (1.) der »Wahrheit«, (2.) der *subjektiv-expressiven* »Wahrhaftigkeit« und (3.) der *moralischen* »Richtigkeit«. Hier deutete sich für mich eine Gesamtstruktur an, welche die reflexive Besinnung der traditionellen *Subjekt-Philosophie* seit Descartes im Sinne der *sprachlichen* und *anthropologischen* Integration der Gesamtsicht auf die *Lebenswelt* vertieft.

Allerdings gab es von vorneherein auch *Differenzperspektiven* in meiner Habermas-Rezeption, die auf verwandte Ansätze meiner ei-



genen Entwicklung zurückgingen. Der wichtigste Differenzpunkt ergab sich natürlich in bezug auf die Gesamtkonzeption der »Universalpragmatik« aus meiner *nichtempirischen* Konzeption einer »Transzendentalpragmatik«, wie noch zu zeigen ist.

Es gab und gibt aus meiner Sicht aber auch schon Differenzperspektiven in bezug auf die *drei Geltungsansprüche* als *Präsuppositionen* der menschlichen Rede. So mußte ich schon im Zusammenhang mit meiner *Reflexion* auf die *sprachlichen* Voraussetzungen der Argumentationspräsuppositionen noch eine *vierte Dimension* der Geltungsansprüche postulieren. Sie ist auch bei Habermas angedeutet, aber m. E. in einer trivialisierten Form. Ich würde diese *vierte* (oder, richtiger gesagt: erste) Dimension als »Sinngültigkeitsanspruch« verstehen.

Hier geht es m. E. nicht nur, wie Habermas erläutert, um den *konventionell-linguistischen Verständigungsanspruch*, der natürlich vor allen Geltungsansprüchen der Rede eingelöst werden muß, sondern um den *argumentativ relevanten Sinnanspruch* insbesondere der *philosophischen Rede*, der gegen den »Unsinn« bzw. die »Sinnlosigkeit« auch berühmter philosophischer Argumente zur Geltung gebracht werden muß. Dieser Gesichtspunkt hat besonders in der *Metaphysikkritik* – so im *Logischen Positivismus*, bei *Wittgenstein* und im *Pragmatismus* von Peirce – eine Rolle gespielt; er kann aber auch *phänomenologisch* expliziert werden.

Nehmen wir z. B. das *Traumargument* Descartes'. Es kann, *linguistisch* gesehen, durchaus in verständlicher Form vorgebracht werden, etwa so: »Vielleicht ist alles, was wir für real halten, nur ein Traum.« Descartes brauchte einen Gottesbeweis, um dieses Argument auszuräumen. Doch ein *transzendentalpragmatisch-sinnkritisches* Gegenargument könnte lauten: Wenn alles vermeintlich Reale nur ein Traum sein soll, dann ist nur ein neues Sprachspiel eingeführt: ein Sprachspiel, das in Ermangelung eines Kontrastes zu »Traum« in der Praxis wohl nicht funktionieren kann. Radikaler ist insofern Wittgensteins Version und Widerlegung des *Traumargumentes*: »Das Argument ›Vielleicht träume ich‹ ist darum sinnlos, weil dann eben auch diese Äußerung geträumt ist, ja auch *das*, daß diese Worte eine Bedeutung haben.«<sup>5</sup> Diese Version rekurriert

5 L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt/M. 1984, S. 113-257, Nr. 383.

m.E. auf die Unmöglichkeit, die transzendentalpragmatischen Präsuppositionen der Argumentation ohne »performativen Selbstwiderspruch« zu bestreiten. Darin liegt bereits ein Hinweis auf das stärkste Argument der Transzendentalpragmatik.

Ich möchte die philosophische Tragweite der Reflexion auf den »Sinngeltungsanspruch« vorerst durch die folgende Vermutung illustrieren: In der *Subjekt- bzw. Bewußtseinsphilosophie* der Neuzeit vor der sprachphilosophischen Wende – so zuletzt im *Neukantianismus* – galt die »Erkenntniskritik« als methodisch fundamental und insofern als Nachfolgedisziplin der »ontologischen Metaphysik«. In der an die sprachphilosophische Wende anschließenden Fundamentalphilosophie aber könnte noch vor der *Erkenntniskritik* eine *transzendente pragmatische Sinnkritik* – so etwa schon bei der Interpretation der *philosophischen Fragen* – ihren Platz haben. Eine Dimension der Rede vom *dritten Paradigma der Ersten Philosophie* wäre damit bereits angedeutet.

Doch ich möchte zuvor noch eine Differenzperspektive in bezug auf den *moralischen Richtigkeitsanspruch* in der Habermas'schen Universalpragmatik andeuten. Ich kann an dieser Stelle nicht auf die umfangreiche und viel diskutierte Problematik der *Diskursethik*, insbesondere in ihrem aktuellen Zusammenhang mit *Recht* und *Politik*, eingehen.<sup>6</sup> Ich muß aber wenigstens diejenigen Aspekte kurz diskutieren, die m. E. den Platz der »Diskursethik« im Rahmen eines neuen Paradigmas der Ersten Philosophie betreffen. Dazu gehört an erster Stelle die *Letztbegründung* der Diskursethik einschließlich ihrer möglichen *Anwendung* aus der Perspektive der Reflexion auf den »moralischen Richtigkeitsanspruch« jeder rationalen Diskussion. Ich komme damit wiederum zu einem problematischen Punkt in der Habermas'schen »Universalpragmatik« – oder vielleicht, genauer gesagt, im späteren Begriff der »Formalpragmatik«: Habermas hat nämlich, wenn ich recht verstehe, die zuerst vertretene *Begründung* der Ethik in einer Diskurspräsupposition aufgegeben und die hier relevante *normative Relevanz* des von uns anzuerkennenden *Diskursaprioris* auf die *moralisch neutrale* Funktion einer »formalen« Diskursbedingung *reduziert*.<sup>7</sup>

6 Dazu J.-P. Brune, *Moral und Rechte. Zur Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas*, Freiburg, München 2010.

7 Dazu K.-O. Apel, »Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' »Faktizität und Geltung«, in: ders., *Auseinanderset-*

Wäre eine solche Reduktion möglich, so wäre damit die Möglichkeit einer rationalen *Begründung der Moral* überhaupt aufgegeben, denn nur die Struktur des argumentativen Diskurses selbst ist in jeder rationalen Diskussion ein *nicht hintergehbare*s und daher unbestreitbares Apriori, wie noch genauer zu erläutern ist.<sup>8</sup>

Ich muß an dieser Stelle kurz auf eine Diskussion über die Möglichkeit philosophischer *Letztbegründung* eingehen, die ich in den 1960er Jahren mit dem Popperianer Hans Albert geführt habe.<sup>9</sup> Es ging hier um die These Alberts, daß eine Letztbegründung in der Philosophie prinzipiell unmöglich sei, da sie an einem Trilemma scheitert: Entweder (1.) führe sie in einen *unendlichen Regreß*, weil jede Prämisse selbst wieder zu begründen ist; oder (2.) in einen *logischen Zirkel*, dann nämlich, wenn die zu begründende These selbst schon als Prämisse vorausgesetzt wird, oder schließlich (3.) in ein bloßes *Dogma*, wenn die letzte Prämisse als *evident* und somit nicht begründungsbedürftig behauptet wird.

Ich selbst habe Alberts Trilemma als solches niemals bestritten. Bestritten habe ich allerdings die Voraussetzungen Alberts hinsichtlich des *philosophisch relevanten Begründungsbegriffes*. Albert setzt nämlich – mit der philosophischen Tradition – einen deduktiven oder auch weiter gefaßten Begriff der *Ableitung aus etwas Anderem* voraus. Statt dessen habe ich von vorneherein einen *reflexiven Begründungsbegriff* vorausgesetzt, dessen logische Pointe in der Vermeidung des *performativen Selbstwiderspruchs* der Argumentation besteht. Wolfgang Kuhlmann, der diese Pointe und ihre philosophischen Konsequenzen zuerst aufgegriffen hat, hat dafür den Terminus der »strikten Reflexion« eingeführt.<sup>10</sup>

Dieser Begründungsbegriff setzt seinerseits voraus, daß der Philosoph erkennt und nicht vergißt, daß er als kritischer Beurteiler jedweder Position in seiner *aktuellen* Argumentation stets eine

*zungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt/M. 1998, S. 727-837.

8 Vgl. jetzt D. Böhler, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg, München 2013.

9 Vgl. K.-O. Apel, »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des »kritischen Rationalismus«, in: ders., *Auseinandersetzungen*, S. 33-79.

10 Vgl. W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg i. Br. 1985; vgl. auch ders., *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 2009, sowie D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik*, Frankfurt/M. 1985.

*höhere Reflexionsstufe* voraussetzt, die als solche *nicht hintergebar* und daher mögliche Basis universal gültiger Argumente ist. Dieses »strikt reflexive« Argument war offenbar auch die Basis von Hegels Kant-Kritik im Namen der »absoluten Reflexion«; und es zeigt sich heute, daß dieses Argument geradezu die Grenze zwischen den *drei Hauptparadigmen der Ersten Philosophie* kennzeichnet. Denn die *logische* Argumentationsvoraussetzung Hans Alberts und der meisten anderen Kritiker der Möglichkeit einer philosophischen »Letztbegründung« geht offenbar auf die *ontologischen* und *logischen* Voraussetzungen des *ersten* Paradigmas der Ersten Philosophie bei Aristoteles zurück. Die *reflexionstheoretische* Perspektive der Letztbegründung in ihrer noch *bewußtseinsphilosophischen* Pointe geht dagegen auf Descartes und das *zweite* Paradigma der *Ersten Philosophie* zurück. Und die *kommunikationstheoretische* und *strikt reflexive* Perspektive der Letztbegründung geht auf das *dritte* Paradigma zurück.

Das dritte Paradigma der Ersten Philosophie, also die *Transzendentalpragmatik*, liefert nun auch den Horizont für die *Letztbegründung der Diskursethik*; denn die »moralische Richtigkeit« der Argumentation bezieht sich reflexiv nicht allein auf das *je meinige Bewußtseinsapriori* – das nach Husserl, dem letzten Vertreter des zweiten Paradigmas, einen »transzendentalen« bzw. »methodischen Solipsismus« impliziert<sup>11</sup> –, sondern auf die *dialogische Reziprozität der intersubjektiven Verständigung* zwischen Argumentierenden. Ohne diese Voraussetzung, die mit der Sprache immer schon gegeben ist, ist ein Gedanke, ist so auch die reflexive Einsicht in das *Cogito ergo sum*, nicht *denkbar*. Diese Voraussetzung aber ist nicht moralisch neutral, sondern impliziert für die nichthintergehbare transzendentalpragmatische Reflexion prinzipiell die *universale Gleichberechtigung* und – nicht zu vergessen – die *universale Mitverantwortung* aller möglichen Teilnehmer einer im Prinzip nicht begrenzten Argumentationsgemeinschaft.<sup>12</sup>

An dieser Stelle muß ich auf das Verhältnis von *Letztbegründung*

11 Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hg. von S. Strasser (*Husserliana*, Bd. 1), Den Haag 1963.

12 Vgl. K.-O. Apel, »Diskursethik als Ethik der Mitverantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft«, in: ders., H. Burckhart (Hg.), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage der Ethik und Pädagogik*, Würzburg 2001, S. 69-95.