

## **Copyright Acknowledgment**

### **Publication Information**

Hösle, Vittorio. 1986. "Die Transzendentalpragmatik Als Fichteanismus Der Intersubjektivität". *Zeitschrift Für Philosophische Forschung* 40 (2): 235–52.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

### **Terms of Use**

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

[obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de](mailto:obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de)

## DIE TRANSZENDENTALPRAGMATIK ALS FICHTEANISMUS DER INTERSUBJEKTIVITÄT

von Vittorio Höslle, Regensburg

Es ist eine Eigentümlichkeit der Geschichte der Philosophie (die sie von der Geschichte der Einzelwissenschaften unterscheidet), daß in ihr der Fortschritt, wenn es ihn denn gibt, nicht linear ist. Es ist nicht so, daß einige Grundformen philosophischen Denkens, wie etwa der Materialismus, der Relativismus usw., einen wohlbestimmten Platz in der Geschichte haben, daß sie ein einziges Mal auftreten, um dann endgültig, durch eine neue Theorie widerlegt, zu verschwinden. Vielmehr scheint es, daß einige Typen stets wiederkehren, freilich mit neuen Nuancen, in neuen Kombinationen, auf neuem, vielleicht höherem Niveau.<sup>1</sup> Dieses Charakteristikum der Philosophiegeschichte erlaubt es dem Philosophiehistoriker, die Methode des Strukturvergleichs anzuwenden — er kann versuchen, auch bei zeitlich entfernten Ansätzen gemeinsame Grundstrukturen zu eruieren. In der Tat ist nicht zu bestreiten, daß mit dieser Methode fruchtbare Ergebnisse erzielt werden können: Die auf den ersten Blick chaotische Vielzahl zum Teil einander widersprechender Philosophien läßt sich auf diese Weise ordnen; es schälen sich einige Grundformen menschlichen Denkens heraus. Zudem lassen sich Kritikpunkte, die gegen den einen Denker vorgebracht werden können, oft in transformierter Gestalt auch gegen den anderen, ihm dem Typus nach verwandten, ausspielen.<sup>2</sup>

Obleich aus diesen Gründen die Methode des Strukturvergleichs durchaus anerkannt ist, mag es überraschen, daß im folgenden eine der zu vergleichenden Theorien eine aktuelle, und zwar leidenschaftlich diskutierte, philosophische Konzeption ist — die Transzendentalpragmatik. Freilich scheint mir, daß gerade gegenüber einer neuen Position ein Vergleich mit einer anderen Philosophie ein besonderes Interesse besitzen kann: Er kann helfen, sie historisch besser einzuordnen, sie in einem größeren Kontext zu sehen, ihre Stärken und Schwächen gleichsam aus größerer Distanz zu untersuchen. Er kann ferner, indem er die Motive der Überwindung der alten Position angibt, vielleicht sogar Perspektiven aufweisen, gemäß denen eine Weiterentwicklung der neueren Konzeption denkbar wäre.

Die Konzeption, mit der im folgenden die Transzendentalpragmatik verglichen werden soll, ist die Philosophie Fichtes, und zwar präziser: die Position des frühen Fichte. Diese soll ganz knapp in ihren Hauptmomenten skizziert werden (I); anschließend sollen die auffälligsten Parallelen in der durch K.-O. Apel begründeten Transzendentalpragmatik aufgedeckt werden (II). Ein dritter Abschnitt gilt den

<sup>1</sup> Vgl. dazu Verf., Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

<sup>2</sup> Um ein in jeder Beziehung überzeugendes Beispiel eines solchen Strukturvergleichs zu nennen, sei auf H. M. Baumgartners Abhandlung „Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin“ verwiesen (Zeitschrift für philosophische Forschung 34 (1980) 321-342).

Unterschieden zwischen beiden Positionen sowie Einwänden, die gegen die Transzendentalpragmatik als eine endliche und reflexive Transzendentalphilosophie der Intersubjektivität vorgebracht werden können (III). Abschließend sollen einige Argumente für die Überlegenheit einer absoluten, ontologischen Transzendentalphilosophie skizziert werden (IV).

Da der folgende Vergleich durch die Lektüre von W. Kuhlmanns eben erschienenem Buch „Reflexive Letztbegründung“ (Freiburg/München 1985) angeregt wurde — einem Werk, das nicht nur als die bisher umfassendste Darstellung der Transzendentalpragmatik, sondern auch durch die Klarheit seiner Sprache und die Schärfe seiner Argumentation in höchstem Maße beeindruckt —, werde ich bei der Behandlung der Transzendentalpragmatik vornehmlich dieses Buch zugrunde legen.

#### I.

Fichtes frühe Philosophie<sup>3</sup> versteht sich als Explikation der Kantischen Transzendentalphilosophie — eine Explikation, die freilich Entscheidendes am Kantischen Ansatz verändert. Dessen Grundproblem war die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori, von Sätzen also, deren Negation nicht unmittelbar widersprüchlich ist (die daher nicht analytisch wahr sind) und die trotzdem nicht aus der Erfahrung stammen können — erstens weil sie selbst Erfahrung erst möglich machen und zweitens weil diese nicht die Apodiktizität zu begründen vermöchte, die man mit ihnen verbindet. Solche Sätze sind nach Kant diejenigen der Mathematik und diejenigen der reinen Naturwissenschaft, also etwa der Kausalitätssatz. Ihre Begründung bedarf nach Kant eines „Dritten“, das Subjekt und Prädikat zu vermitteln erlaubt<sup>4</sup> — die reine Anschauung im Fall der Mathematik, die Möglichkeit von Erfahrung im Fall der Prinzipien der Naturwissenschaft. Weil ohne diese Prinzipien Erfahrung nicht möglich wäre, müssen diese für die endliche, an Anschauung gebundene Vernunft Geltung haben. Freilich nur für sie — nicht etwa für einen an die Anschauung nicht gebundenen Intellekt; die menschliche Vernunft erkennt daher nur Erscheinungen, hinter denen für sie prinzipiell unerkennbare Dinge-an-sich stehen.

Nicht nur diese Annahme eines absolut unerkennbaren Seienden, die aus Kants Ansatz notwendig folgt, ist eines der größten Probleme von Kants Theorie. Auch die Art und Weise von Kants transzendentaler Begründung ist im entscheidenden Punkte mangelhaft. Kant muß nämlich, um die Gültigkeit synthetischer Sätze a

<sup>3</sup> Obgleich Fichtes Entwicklung durchaus nicht ruckartig verlaufen ist, läßt sich doch sagen, daß die wichtigste Zäsur — die Wendung zu einem Absoluten, das dem Denken vorausliegt — um 1800 stattgefunden hat. (Zu den verschiedenen Phasen in Fichtes Entwicklung vgl. etwa D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt 1967). Daher werde ich im folgenden nur Schriften zitieren, die vor diesem Datum erschienen sind. — Da ich somit nicht auf Werke Fichtes zurückgreife, die erst postum publiziert wurden, halte ich es für vertretbar, statt der kritischen Ausgabe diejenige I. H. Fichtes zugrunde zu legen (*Fichtes Werke*, hg. von I. H. Fichte, 11 Bde., Berlin 1971), die ich mit Angabe der Band- und Seitenzahl zitiere.

<sup>4</sup> Vgl. KrV B 193 ff./A 154 ff. — Da dieses Dritte in der praktischen Philosophie fehlt, kann nach Kant der Grundsatz der Ethik, der kategorische Imperativ, prinzipiell nicht bewiesen werden (vgl. KpV A 80 ff.).

priori zu begründen, die Möglichkeit von Erfahrung schon voraussetzen, obgleich erst jene Sätze Erfahrung möglich machen; und das ist ein Zirkel, den Kant zwar einräumt (KrV B 765/A 737), der aber nichtsdestoweniger das Begründungspotential seiner Theorie empfindlich schmälert.<sup>5</sup> Ferner bleiben Kants ‚metatranszendente Sätze‘ — etwa der Satz, daß nur Anschauung und Möglichkeit von Erfahrung ein „Drittes“ darstellen, das Subjekt und Prädikat zu verbinden vermag — unbegründet; und es ist nicht zu sehen, wie sie je begründet werden könnten, ohne in den infiniten Regreß zu verfallen.

Fichtes begründungstheoretisch wichtigste Einsicht besteht darin, daß die begründende Instanz *nicht* mehr die *Möglichkeit von Erfahrung* ist, die ja konsistent bestritten und negiert werden kann, sondern das *Denken* — ein Prinzip, das deswegen absolut ist, weil nicht über es hinausgegangen werden kann, ohne es zugleich vorauszusetzen. „Nach einer Realität zu fragen, die bleiben soll, nachdem von aller Vernunft abstrahirt worden, ist widersprechend; denn der Fragende selbst hat doch wohl Vernunft, fragt, getrieben durch einen Vernunftgrund, und will eine vernünftige Antwort; er hat mithin von der Vernunft nicht abstrahiret. Wir können aus dem Umkreise unserer Vernunft nicht herausgehen; gegen die Sache selbst ist gesorgt, die Philosophie will nur das erreichen, dass wir mit darum wissen, und nicht wähnen sollen, herausgegangen zu seyn, wenn wir doch, wie sich versteht, noch immer darin befangen sind.“ (Grundlage des Naturrechts, § 3, Cor. 2; Werke, 3.40) In der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ erklärt Fichte, die entscheidende philosophische Methode bestehe darin, alles in Frage zu stellen, von allem solange nur möglich zu abstrahieren, bis das übrigbleibe, was nicht mehr wegabstrahiert werden könne, weil es selbst die abstrahierende Instanz ist (Werke, 1.92, 97). Diese bestimmt Fichte konkret als Ich, das das Fundament seines Systems ausmacht. „Das Ich aber ist jetzt als dasjenige bestimmt, welches, nach Aufhebung alles Objects durch das absolute Abstraktionsvermögen, übrig bleibt; und das Nicht-Ich als dasjenige, von welchem durch jenes Abstraktionsvermögen abstrahirt werden kann; und wir haben demnach jetzt einen festen Unterscheidungspunct zwischen dem Objecte und Subjecte.“ (244)<sup>6</sup>

Fichte hat klar gesehen, daß diese Methode der Begründung durch Reflexion auf das, was nicht negierbar ist, weil es der Grund allen Negierens ist, von derjenigen Methode prinzipiell unterschieden ist, die die Einzelwissenschaften (im Idealfall) befolgen: die der Deduktion abgeleiteter Sätze (der Theoreme) aus grundlegenden Sätzen (den Axiomen). In seiner Programmschrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ arbeitet Fichte mit Schärfe die grundsätzliche Grenze dieses Verfahrens heraus und bestimmt die Aufgabe der Philosophie oder Wissenschaftslehre als die Begründung a.) jener ersten, grundlegenden Sätze, die in den Einzelwissenschaften

<sup>5</sup> Nicht minder fragwürdig ist der Rückgriff auf die Anschauung. Daß mathematische Systeme denkbar sind, die ihr widersprechen, wissen wir seit dem 19. Jahrhundert (nicht-euklidische Geometrien; n-dimensionale euklidische Geometrien mit  $n > 3$ ); und die Physik des 20. Jahrhunderts rechnet seit der allgemeinen Relativitätstheorie sogar mit der Möglichkeit, daß auch der physikalische Raum nicht-euklidisch ist.

<sup>6</sup> Zur Bedeutung der Abstraktion bei Fichte und überhaupt im deutschen Idealismus vgl. W. Schulz, Das Problem der absoluten Reflexion, Frankfurt 1963, 20 f.

ten qua Einzelwissenschaften notwendig unbegründet bleiben müssen, und b.) der Regeln, nach denen Sätze auseinander abgeleitet werden können. Denn durch das Verfahren der Einzelwissenschaften ist nur hypothetische Gültigkeit zu erzielen: *Wenn* der Grundsatz an sich und *wenn* die Methode der Deduktion gültig sind, *dann* sind auch die abgeleiteten Sätze gültig. Aber „wie lässt sich *die Gewissheit des Grundsatzes an sich*; wie lässt sich *die Befugniss, auf eine bestimmte Art aus ihm die Gewissheit anderer Sätze zu folgern*, begründen?“ (1.43) Dafür ist eben die Philosophie oder Wissenschaftslehre zuständig, die freilich selbst einen Grundsatz haben muß, aus dem die Grundsätze der abgeleiteten Wissenschaften folgen. Aber inwiefern kann ihr Grundsatz absolut gewiß sein? Fichte deutet dies in „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ nur an; der entscheidende Punkt in seiner Argumentation ist dabei folgender: Ein absolut gewisser Satz muß derart beschaffen sein, daß a.) ohne ihn kein Wissen möglich wäre (48) und b.) in ihm Form und Gehalt übereinstimmen. „Man nehme an, *gewiss wissen* heisse nichts Anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form haben,...so liesse sich schon jetzt ungefähr einsehen, wie dadurch, dass der absoluterste Grundsatz alles Wissens seine Form schlechthin durch seinen Gehalt, und seinen Gehalt schlechthin durch seine Form bestimmt, allem Gehalte des Wissens seine Form bestimmt werden könne.“ (51 f.) Konkret entwickelt Fichte bei der Behandlung des Verhältnisses der Wissenschaftslehre zur Logik, wie eine solche Entsprechung von Form und Inhalt aussehen könnte. Allgemein ist bemerkenswert, daß nach Fichte die Wissenschaftslehre es ist, die die Logik (die von allen Inhalten abstrahiert und in der daher jene Entsprechung nicht stattfinden kann) fundieren muß — und nicht umgekehrt; die Einheit von Form und Inhalt ist ursprünglicher als die bloße Form.

Fichte erklärt: Ein grundlegender Satz der Logik ist  $A=A$  (womit Fichte die Implikation  $p \supset p$  meint); aber dieser Satz läßt erstens offen, ob  $A$  überhaupt gesetzt ist, und zweitens, wie die Wenn-Dann-Beziehung zwischen  $A$  und  $A$  begründet werden kann. Ein Beweis ist nur denkbar, wenn man den allgemeinen, formalen Satz inhaltlich ausfüllt — und zwar mit jenem Inhalt, der in höchstem Maße Selbstsetzung ist: dem Ich. „Die Logik also sagt: *Wenn A ist, ist A*; die Wissenschaftslehre: *Weil A* (dieses bestimmte  $A=$ Ich) ist, ist  $A$ .“ (69) Das Sich-Selbst-Setzen des Ichs, die Selbstbegründung der Vernunft ist also die Struktur, die jenes logische Axiom zu fundieren vermag; der Grundsatz der Philosophie ist somit  $Ich=Ich$ .

Der entscheidende Gedanke Fichtes ist die Entdeckung der Unhintergebarkeit der Vernunft, ihrer Absolutheit, ihrer Selbstbegründung. Es kann nichts geben, was ihr gegenüber fremd ist; die Vernunft ist autonom und spontan. „Entweder, alle Philosophie muss aufgegeben, oder die absolute Autonomie der Vernunft muss zugestanden werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Begriff einer Philosophie vernünftig. Alle Zweifel oder alles Abläugnen der Möglichkeit eines Vernunft-Systems gründen sich auf die Voraussetzung einer *Heteronomie*; auf die Voraussetzung, dass die Vernunft durch etwas ausser ihr selbst bestimmt seyn könne. Aber diese Voraussetzung ist schlechthin vernunftwidrig; — ein Widerstreit gegen die Vernunft“, lesen wir in der „Sittenlehre“ von 1798 (4.59).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Fichte bedient sich gegen die Annahme eines dem Denken prinzipiell entzogenen Seins sogar sinnkritischer Argumente: „Was aber ein Seyn ohne ein Bewusstseyn bedeuten

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, worin die Eigentümlichkeit der Fichteschen Philosophie besteht: Sie ist im Gegensatz zu Kants *irreflexiver* Transzendentalphilosophie, die etwas ihr im Grunde Außerliches — die Möglichkeit von Erfahrung — begründen möchte, *reflexiv*: Begründendes und Begründetes sind dasselbe, sind das reine, sich selbst erfassende Denken. Gegenüber Kants *petitio principii*, die sehr wohl konsistent negierbar ist, besteht hier ein Zirkel der Unhintergebarkeit, der von jener *petitio* nicht scharf genug abgegrenzt werden kann, weil es grundsätzlich nicht möglich ist, sich außerhalb seiner zu stellen. Trotz dieser Differenz zwischen beiden Ansätzen kommen Kants und Fichtes Transzendentalphilosophien jedoch darin überein, daß sie a.) Transzendentalphilosophien der Subjektivität und b.) endliche Transzendentalphilosophien sind. a.) Transzendentalphilosophien der *Subjektivität* sind sie insofern, als sie als ihr Prinzip ein Denken setzen, das nach dem Modell des einsamen Selbstbewußtseins gefaßt ist. Damit stehen Kant und Fichte historisch gesehen im Bann einer Traditionslinie, die mit Descartes' „*cogito, ergo sum*“ eingesetzt hat und gegen die verschiedenen Richtungen der nachhegelschen Philosophie die Priorität von Sprache, Intersubjektivität, Ich-Du-Verhältnis gegenüber der bloßen Subjektivität auszuspielen versucht haben.

b.) *Endliche* Transzendentalphilosophien sind die Ansätze Kants und Fichtes insofern, als ohnehin für Kant, aber auch für Fichte *die begründungstheoretisch erste Struktur nicht zugleich ontologisches Prinzip ist*. Auch für den frühen Fichte, der sich mit seiner reflexiven Transzendentalphilosophie einer absoluten Transzendentalphilosophie (wie Hegels objektiver Idealismus genannt werden kann) stark nähert, ist das begründende Prinzip nur im Selbstbewußtsein real: Die Vernunft findet sich ausschließlich im denkenden Menschen und ist nicht die absolute Macht, die, wie etwa in der Philosophie Platons oder Aristoteles', die Welt, und zwar auch die der Natur, bestimmt.

So läßt sich eine eigentümliche Ambivalenz im Ichbegriff der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 nicht übersehen: Einerseits ist das Ich im ersten Grundsatz das Absolute, das Mit-sich-Identische; andererseits ist das Ich, dem im zweiten und dritten Grundsatz das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, ebendeswegen nicht mehr absolut, sondern endlich. Zwar unterscheidet Fichte durchaus zwischen beiden Ichbegriffen (1.109 f.); aber das ändert nichts daran, daß das für die weitere Entwicklung des Systems eigentlich entscheidende Ich das endliche ist; das erste, absolute Ich dagegen hat kein Prädikat und kann keines haben (109).<sup>8</sup> Hier liegt wohl ein Ansatzpunkt für die Entwicklung des späteren Fichte — eine Entwicklung, die freilich insofern nicht befriedigen kann, als die Annahme eines dem Wissen vorausliegenden und ihm unzugänglichen Absoluten mit Fichtes früher sinnkritischer Einsicht in die Unmöglichkeit eines nicht erkennbaren Seienden nicht kompatibel ist.

möge, davon hat die transscendentale Philosophie nicht nur keinen Begriff, sondern sie thut einleuchtend dar, dass so etwas keinen Sinn habe.“ (4.136)

<sup>8</sup> Prägnant heißt es dazu bei Hegel in „Glauben und Wissen“: „Das Prinzip spielt auf diese Art die gedoppelte Rolle, das eine Mal absolut, das andere Mal schlechthin endlich zu sein und in letzter Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empirische Unendlichkeit werden zu können.“ (G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt 1969-1971, 2.398)

Aber auch das Ausgehen des frühen Fichte vom endlichen Ich ist nicht akzeptabel, ja im Grunde sogar selbstwidersprüchlich: Denn wenn die Vernunft wirklich absolut ist, dann kann es nichts geben, was ihr entgegengesetzt wird; sie darf nicht bloß subjektiv sein, sondern muß den Gegensatz von Subjekt und Objekt übergreifen (und dabei trotzdem erkennbar und d. h. konkret sein). In der Tat ist des frühen Fichte tendenzielle Gleichsetzung der absoluten, unhintergehbaren Struktur mit dem Selbstbewußtsein nicht stringent: Denn das Selbstbewußtsein ist ja, als reale Struktur, durchaus durch die Natur vermittelt; zu ihm gehören notwendig Vorstellungen, Triebe usw., die an der Unhintergebarkeit der Vernunft nicht teilhaben. Es scheint daher, gerade um der Absolutheit der Vernunft gerecht zu werden, erforderlich, streng zwischen der reflexiven Struktur des Denkens und dem endlichen Selbstbewußtsein zu unterscheiden und jene Struktur nicht als etwas bloß Subjektives, sondern als Prinzip alles Seienden zu deuten, an dem das endliche Denken teilhat, wenn es die Wahrheit erkennt. Dies bedeutet den Schritt vom subjektiven zum objektiven Idealismus, von der endlichen zur absoluten Transzendentalphilosophie. Diese kehrt zwar material zu Vorstellungen zurück, die man als theologisierend bezeichnen kann, baut aber doch auf der Grundeinsicht der (reflexiven) Transzendentalphilosophie auf — der Einsicht in die Absolutheit des Denkens, die bei Schelling und Hegel nicht preisgegeben, sondern nur bis zur letzten Konsequenz durchdacht wird.

## II.

Es besteht kein Zweifel daran, daß unter dem Gesichtspunkt eines historischen Einflusses die Bedeutung Fichtes für die Transzendentalpragmatik gering ist. Ohnehin läßt sich nicht sagen, daß Apels philosophisches Projekt aus einer direkten Auseinandersetzung mit der klassischen Transzendentalphilosophie hervorgegangen ist; Apel hat, wie sein bisheriges Hauptwerk, die Aufsatzsammlung „Transformation der Philosophie“ (2. Bde., Frankfurt 1976), belegt, überhaupt nur spät, nach Anfängen bei der Hermeneutik und einer Phase der Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie, Zugang gefunden zur transzendentalen Fragestellung; und es waren Probleme der Philosophie des 20. Jahrhunderts, nicht das Vorbild der klassischen deutschen Philosophie, die die Ausbildung der Transzendentalpragmatik geleitet haben. Ja, selbst in nachträglichen Reflexionen auf Vorläufer der eigenen Methode spielt Fichte kaum eine Rolle; er wird zwar in dem Aufsatz „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“<sup>9</sup> beiläufig zitiert (419), aber die Paradebeispiele für transzendente Argumente in seinem Sinne bezieht Apel gewöhnlich aus dem vierten Buch der aristotelischen „Metaphysik“ und den cartesianischen „Meditationen“.<sup>10</sup> Und selbst W. Kuhlmann hat in seinem Buch „Reflexive Letztbegründung“ in dem Kapitel, das Letztbegründungsargumenten in der Geschichte der Philosophie von Platon bis Popper gilt, Fichte ausgespart.

Um so verblüffender sind jedoch die nichtsdestoweniger bestehenden Ähnlich-

<sup>9</sup> Erstmals erschienen 1972; jetzt in: Transformation der Philosophie, op. cit., II 358-435.

<sup>10</sup> Vgl. etwa: Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, in: Sprache und Erkenntnis, Festschrift für G. Frey, hg. von B. Kanitscheider, Innsbruck 1976, 55-82.

keiten. Diese betreffen nicht nur die Grundprobleme, die in das Zentrum des eigenen Denkens gerückt werden, sondern auch und gerade die Lösungen; und die Tatsache, daß solche Lösungen unabhängig voneinander und mit beträchtlichem historischem Abstand immer wieder vorgeschlagen werden, ist dabei wohl ein Indiz für deren Tragweite. — Was ist das Grundproblem der Transzendentalpragmatik? Offenbar, wie auch die Reaktion auf die entsprechenden Thesen zeigt, die Frage nach der Möglichkeit einer Letztbegründung, die die Transzendentalpragmatik als eine der ganz wenigen zeitgenössischen Philosophien energisch bejaht. Aber was heißt denn genau Letztbegründung? Und verdient dieses Problem im späten 20. Jahrhundert überhaupt noch Interesse?

In Wahrheit läßt sich sagen, daß die Frage nach der Letztbegründung ein Problem ist, das eigentlich erst im 20. Jahrhundert in aller Schärfe gefaßt werden und ins allgemeine Bewußtsein eindringen konnte. Denn da Letztbegründung, wie gleich zu zeigen sein wird, nur in Absetzung von der gewöhnlichen, deduktiven Begründung begriffen werden kann, konnte erst die vollendete Ausbildung der letzteren und die klare Einsicht in ihre Struktur den radikalen Zweifel an der Möglichkeit eines nicht-hypothetischen Denkens erzeugen, der unser Jahrhundert und seine Philosophien kennzeichnet. Denn in einer Zeit, in der durch die Axiomatisierung der Mathematik und großer Teile der Physik die deduktive *forma mentis* beeindruckendste Erfolge errungen hat, ist die Philosophie naturgemäß versucht, zugunsten dieser Denkweise die ihr ursprünglich eigentümliche Methode reflexiver Besinnung aufzugeben, wie sie es z. B. in der analytischen Philosophie getan hat (nicht weniger droht freilich die Gefahr, gegen das deduktive Verfahren ein methodisch unkontrolliertes „Denken“ auszuspielen, das seine Grundprinzipien aus dogmatischen, weil nicht ausgewiesenen Intuitionen bezieht).

Aber was ist der Mangel der deduktiven Methode? Knapp läßt sich auf diese Frage antworten, daß mit ihr immer nur *hypothetische* Begründungen gegeben werden können; sie sagt nie, daß *p*, sondern immer nur, daß *p*, *wenn* *q*. Die mit ihr zu erstellenden Theorien haben bestenfalls eine interne Konsistenz; sie sagen nichts Endgültiges, da ihr Wahrheitsanspruch von den unbewiesenen Prämissen abhängt. Aber warum sollte man mehr wollen? Immerhin können bei Theorien, die über die Empirie handeln, bestimmte logisch mögliche Systeme zurückgewiesen werden: Wenn gewisse aus einer bestimmten Theorie ableitbare Sätze empirisch falsifiziert werden, dann muß die Konjunktion der Axiome dieser Theorie falsch sein. Man kann insofern, mit Popper, im *empirischen* Bereich möglicherweise ganz gut mit einem Falsifikationismus vorankommen, der nur die gewöhnliche, hypothetische Begründung akzeptiert, ohne doch deswegen die Idee von Wahrheit aufgeben zu müssen. Aber was ist mit nicht-empirischen Theorien, zu denen die Mathematik, aber — aufgrund von Humes Verbot — auch die Ethik zählt? Hier ist eine Falsifikation durch den Rückgriff auf die Erfahrung nicht möglich; es sind daher über denselben Gegenstandsbereich verschiedene *prinzipiell gleichberechtigte* Theorien denkbar (wie die Entwicklung der Geometrie im letzten Jahrhundert gezeigt hat). In der Mathematik mag dies akzeptabel sein; in der Ethik dürfte dies schwerer hinzunehmen sein. Hier hat es nämlich zur unvermeidlichen Folge, daß die grundlegenden Wertentscheidungen nicht rational zu begründen sind, so daß es keine allgemeingültigen Verbindlichkeiten mehr geben kann. Der ethische Nihilismus ist somit die unausweichliche Folge des bloß hypothetisch-deduktiven Denkens.

Nun ist dieses gewiß unerfreuliche Resultat noch kein Argument dafür, daß Letztbegründung möglich ist; der Wunsch darf nicht Vater des Gedankens sein. Die Transzendentalpragmatik beansprucht freilich, rein aus theoretischen Gründen eine Fundierung erster Sätze zu leisten; und eben dieser Anspruch macht sie interessant. Aber zeigt nicht das Münchhausentrilemma deutlich genug die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens? Sicher ist es richtig, daß das deduktive Verfahren zu einer Letztbegründung nicht fähig ist; dies ergibt sich geradezu aus seiner Definition, nach der es aus Axiomen deduziert. *Freilich folgt gerade aus dem Münchhausentrilemma, daß diese Methode, die von ihm dogmatisch verabsolutiert wird, nur hypothetisch gültig, nur eine unter vielen sein kann;* und ebendeswegen schlägt die Transzendentalpragmatik ja auch eine andere Methode vor, um das Prinzipienproblem in den Griff zu bekommen: die Methode reflexiver Besinnung auf das in jedem Satz Präsupponierte.

Es ist leicht zu sehen, daß die eben exponierte Problemlage dieselbe ist, die Fichte in „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ beschäftigte. Sowohl Fichte wie Apel erkennen in dem bloß hypothetischen Charakter der gewöhnlichen Deduktion eine absolute Gefahr für das Wissen und die Herausforderung für die Philosophie. Allerdings ist hervorzuheben, daß Fichte die Hypothetizität der Einzelwissenschaften zu einem Zeitpunkt erkannt hat, zu dem sie noch nicht aus den Reflexionen der Wissenschaftstheorie vertraut war.<sup>11</sup> Freilich bleibt es auch im 20. Jahrhundert immer noch eine große Leistung Apels, den tendenziellen Relativismus unserer Zeit auf diesen zentralen Punkt zurückgeführt zu haben. Ein sachlicher Mangel der Apelschen Fassung des Problems der Letztbegründung gegenüber der Fichteschen scheint mir jedoch darin zu bestehen, daß Apel des öfteren Letztbegründung und Infallibilität verwechselt<sup>12</sup> — ebenso wie sein Schüler Kuhlmann, der die Begriffe nahezu synonym verwendet (vgl. op. cit., 208). Fichte dagegen erkennt, daß auch bei der Annahme der Möglichkeit einer Erkenntnis der letzten Prinzipien Denkfehler nicht auszuschließen sind (Werke, 1.75 ff.); und es ist in der Tat mit ihm darauf zu beharren, daß, auch wenn es eine Methode nicht-hypothetischen apriorischen Denkens gibt, diese ebensowenig unfehlbar sein kann wie die Methode der gewöhnlichen Deduktion, die zwei ganz verschiedene Grenzen hat: einerseits das Angewiesensein auf unbeweisbare Grundsätze (und diese Grenze fällt bei jener ersten Methode weg), andererseits die Möglichkeit von Denkfehlern (und diese psychologische Grenze bleibt beim endlichen Geist immer bestehen). Treffend schreibt Fichte, ein Philosoph dürfe, nachdem er Argumente für sein (letztbegründetes) System vorgelegt habe, durchaus die Beweislast für die These, er habe einen Fehler gemacht, seinem Gegner zuweisen; er dürfe „fordern, *dass er uns die Fehler in unseren Folgerungen nachweise*; aber nie darf man auf Infallibilität Anspruch machen.“ (76).

<sup>11</sup> Noch bemerkenswerter ist m. E., daß schon Platon die Hypothetizität der mathematischen Wissenschaften als deren sie von der Philosophie unterscheidendes Wesensmerkmal herausgearbeitet hat. S. dazu meine Interpretation des Liniengleichnisses (Rep. 509 c ff.): Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie, in: *Philologus* 126 (1982) 180-197.

<sup>12</sup> Dies kritisiert zu Recht A. Berlich, *Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung*, in: *Kommunikation und Reflexion*, hg. von W. Kuhlmann und D. Böhler, Frankfurt 1982, 251-287, 276 f.

Aber nicht nur im Streben nach einer Erkenntnis, die nicht bloß hypothetisch ist und sich daher von der Methode der Deduktion grundlegend unterscheiden muß, stimmen Fichte und Apel überein. Auch die Art und Weise, wie eine Letztbegründung durchgeführt werden muß, ist bei beiden ähnlich bestimmt: Als Alternative zur *Deduktion* gilt beiden die *Reflexion* auf den Ermöglichungsgrund allen Denkens.<sup>13</sup> So lautet für die Transzendentalpragmatik das entscheidende Argument: Die Situation sinnvoller Argumentation ist nicht hintergebar, weil jedes sinnvolle Argument gegen diese These sie zugleich voraussetzen müßte, ein erklärtermaßen nicht sinnvolles Argument jedoch von vornherein nicht ernstgenommen werden könnte.<sup>14</sup> Freilich besteht ein bedeutender Fortschritt der Transzendentalpragmatik gegenüber Fichte in der Präzisierung der Kriterien der Unhintergebarkeit: Nach der sog. Letztbegründungsformel gilt ein Satz p genau dann als letztbegründet, wenn er a.) ohne Selbstwiderspruch nicht bestritten und b.) ohne seine Geltung vorauszusetzen, nicht bewiesen werden kann.<sup>15</sup> Wichtig an dieser Formel ist die Vorwegnahme und Zurückweisung des Zirkel Einwandes; in der Tat ist es klar, daß die Vernunft nicht bewiesen werden kann, ohne daß sie bei diesem Beweis vorausgesetzt werden müßte — wäre dies möglich, dann wäre sie gerade nicht absolut, so daß also die Unmöglichkeit eines zirkelfreien Beweises der Vernunft *in Verbindung mit der Inkonsistenz in ihrer Negation* durchaus ein, ja *das* Argument für ihre Absolutheit ist.

Weiter greift Apel, um die Letztbegründung methodisch schärfer zu fassen, auf die Unterscheidung der Sprechakttheorie zwischen propositionalem und performativem Aspekt der Rede zurück; der Widerspruch etwa in dem Satz „Es gibt keine absolute Wahrheit“ ist nach ihm ein *pragmatischer* Widerspruch zwischen dem propositionalen Inhalt des Satzes und der von ihm qua Satz notwendig implizierten Präsupposition, daß es Wahrheit gebe. Allein dadurch, daß der Widerspruch nicht analytisch (wie etwa der Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat), sondern pragmatisch ist, läßt sich auch erklären, warum letztbegründete Sätze keine Tauto-

<sup>13</sup> Kuhlmann betont in seinem Buche des öfteren, es gehe nicht um eine nur reflexive, sondern um eine *strikt* reflexive Begründung, die auf das in der Diskussion gerade von einem selbst in Anspruch Genommene reflektiere (vgl. 78 f., 111 ff.). Freilich scheint mir dieses Insistieren auf strikter Reflexivität erstens überflüssig (denn das transzendentalpragmatische Grundargument läßt sich auch in theoretisch objektivierender Reflexion durchführen: eine Theorie, die Wahrheit leugnet, sie aber zugleich präsupponiert, ist inkonsistent, also falsch; ihre Negation ist somit wahr) und zweitens sogar irreführend, da in strikter Reflexion auch kontingente Präsuppositionen aufgedeckt werden können, die nur ad-hoc-Gültigkeit haben und von denen in anderem Zusammenhang sehr wohl konsistent abstrahiert werden kann. (So setze ich im Augenblick offenbar die Möglichkeit schriftlicher Mitteilung voraus; aber ich kann, indem ich die Feder niederlege und zu sprechen beginne, durchaus konsistent die Möglichkeit schriftlicher Mitteilung bestreiten.)

<sup>14</sup> Vgl. Kuhlmann, op. cit., 82 ff. — Da sich die Transzendentalpragmatik von der Position Fichtes wenigstens terminologisch dadurch unterscheidet, daß ihr Grundbegriff derjenige des *Arguments* ist, ist es der Erwähnung wert, daß einer der bedeutendsten zeitgenössischen Vertreter einer Transzendentalphilosophie à la Fichte, R. Lauth, kürzlich ebenfalls eine „Theorie des philosophischen Arguments“ vorgelegt hat (Berlin/New York 1979).

<sup>15</sup> Vgl. K.-O. Apel, *Das Problem...*, op. cit. (Anm. 10) 71.

logien, sondern synthetische Sätze a priori sind (vgl. Kuhlmann, op. cit., 89). In letztbegründeten Sätzen besteht also nach der transzendentalpragmatischen Konzeption eine Entsprechung von Satzform und Satzinhalt — der Satz muß inhaltlich das besagen und explizieren, was er durch seine Form immer schon präsupponiert. Auch hier läßt sich die Nähe zu Fichte nicht verkennen — müssen doch auch nach ihm in dem Grundsatz der Philosophie Form und Inhalt einander entsprechen. Ein wichtiger Unterschied besteht jedoch in folgendem: Das, was Fichte unter der *Form* eines Satzes versteht, ist seine *logische* Struktur (also etwa  $A = A$ ), die, so müßte man von Apel her einwenden, ebenfalls noch zur propositionalen Ebene gehört; die Transzendentalpragmatiker hingegen insistieren auf einer Einheit des Satzinhaltes und jener Satzform, die *allen* Sätzen auch unterschiedlichster logischer Struktur zugrunde liegt — des unvermeidlichen Anspruchs auf Wahrheit.<sup>16</sup>

Da die Erkenntnis der Unhintergebarkeit des Denkens notwendig diejenige seiner Autonomie nach sich zieht, ist es nicht überraschend, daß, ebenso wie Fichte, auch die Transzendentalpragmatik die Annahme eines prinzipiell nicht erkennbaren Seienden mit sinnkritischen Argumenten ablehnt. In Anschluß an Ch. S. Peirce<sup>17</sup> hatte Apel schon in seinem Aufsatz „Von Kant zu Peirce“<sup>18</sup> erklärt, man müsse Kants Unterscheidung zwischen unerkennbaren und erkennbaren Objekten durch diejenige „zwischen dem *in the long run* erkennbaren Realen und dem unter Fallibilitäts-Vorbehalt je und je faktisch *Erkannten*“ (175) ersetzen. Ferner hat Kuhlmann kürzlich sehr detailliert nachgewiesen (op. cit., 152 ff.), warum die etwa von B. Stroud<sup>19</sup> vertretene These, transzendente Argumente könnten nur zeigen, daß wir die Wirklichkeit auf bestimmte Weise denken müßten, nicht aber, daß die Wirklichkeit auch so beschaffen sei, inkonsistent ist: Wer Denknöwendigkeiten annimmt und zugleich erklärt, sie seien nur subjektiv gültig und die Welt sei möglicherweise anders, vergißt, daß diese *Einschränkung selbst ein Gedanke ist*. Da dem aber so ist, bleiben nur zwei Möglichkeiten: Entweder ist dieser Gedanke illegitim (wie etwa die Vorstellung eines viereckigen Kreises) — dann braucht er nicht weiter berücksichtigt zu werden; oder er ist legitim, d. h. denkmöglich. Wenn man aber

<sup>16</sup> Es ist erwähnenswert, daß Fichte sich in seiner Ethik an zwei Stellen einer Begründungsweise annähert, die derjenigen der Transzendentalpragmatik sehr affin ist. Er verweist darauf, daß eine Theorie, die die Lüge oder den Egoismus legitimiert, sich (bzw. genauer: ihrer Form als mitgeteilter) insofern widerspricht, als es gerade gemäß ihren eigenen Prämissen nicht sinnvoll ist, ihren Inhalt einem anderen Subjekt mitzuteilen: „Wer eine solche Maxime (sc. der Lüge) wirklich hätte, der könnte weder sagen wollen, daß er sie habe, noch sie zur Maxime anderer machen wollen; er müßte sie sorgfältig in sich verschliessen, und nur für sich selbst zu behalten wünschen. Mitgeteilt vernichtet sie sich selbst.“ (4.287; vgl. 319 f.)

<sup>17</sup> Vgl. die sechste Frage „*Whether a sign can have any meaning, if by its definition it is the sign of something absolutely incognizable*“ in Peirce' Aufsatz von 1868 „Questions concerning certain faculties claimed for man“ (Collected Papers, Bd. I-VI, ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge 1931-1935; Bd. VII-VIII, ed. by A. W. Barks, Cambridge 1958, 5.254-258 [die erste Zahl bezieht sich auf die Band-, die zweite auf die Abschnitts- (nicht: Seiten-) Zahl]. S. auch 5.310, 452 und 525.

<sup>18</sup> Erstmals erschienen 1972; jetzt in: Transformation der Philosophie, op. cit., II 157-177.

<sup>19</sup> Transcendental Arguments, in: The Journal of Philosophy 65 (1968) 241-256.

gegen Denknöwendigkeiten legitim andenken kann, dann können jene Denknöwendigkeiten keine Denknöwendigkeiten sein. Da es aber Denknöwendigkeiten geben muß, weil es sonst keine apriorische Wahrheit gäbe (die man jedoch bei ihrer Leugnung zugleich voraussetzen müßte), muß es durchaus als letztbegründet gelten, daß Denknöwendigkeiten zugleich Seinsnöwendigkeiten sind und daß es nichts geben kann, was prinzipiell dem Denken entzogen ist.

### III.

Aus dem bisher Gesagten erhellen die überraschenden Analogien zwischen Fichteanismus und Transzendentalpragmatik zur Genüge: Bei beiden Ansätzen handelt es sich um reflexive Transzendentalphilosophien, die um das Problem einer Begründung kreisen, die von der immer nur hypothetischen Deduktion spezifisch dadurch unterschieden ist, daß sie nicht von Voraussetzungen abhängig ist. Der Nerv einer solchen Begründung besteht dabei in der Aufdeckung einer Struktur, die unhintergebar ist, weil ihr Inhalt nur ihre Form expliziert. Freilich unterscheidet sich die Transzendentalpragmatik — und hier zeigt sich die historische Veränderung, die allen Struktur analogien zum Trotz in der Philosophiegeschichte natürlich stetig stattfindet — von dem subjektiven Idealismus Fichtes radikal dadurch, daß sie die begründende Instanz, die Vernunft, nicht als subjektiv, sondern als intersubjektiv faßt: Nicht das Ich, die unendliche Kommunikationsgemeinschaft ist das Prinzip der Transzendentalpragmatik. Insofern läßt sich die Transzendentalpragmatik am prägnantesten als Fichteanismus der Intersubjektivität fassen.

Mit der Wendung zur Intersubjektivität nimmt die Transzendentalpragmatik eines der Grundmotive der nachhegelschen Philosophie auf, ist doch das Problem der Intersubjektivität wohl der bedeutendste Verbindungspunkt zahlreicher, teilweise einander entgegengesetzter Strömungen des späten 19. und des 20. Jahrhunderts: Feuerbachs Anthropologie, Peirce' Pragmatismus, die dialogische Philosophie von Ebner bis Buber, die Phänomenologie des späten Husserl, die Existenzphilosophie Heideggers, Jaspers' und Sartres, die Sprachphilosophie des späten Wittgenstein, die Hermeneutik Gadamers — sie alle umkreisen, wenn auch in verschiedenen Zusammenhängen, das Thema der Intersubjektivität. Freilich liegt die philosophiegeschichtliche Leistung Apels darin, daß er dies Problem mit der transzendentalen Fragestellung verknüpft hat und damit eine auf den ersten Blick zwar befremdende, bei näherem Hinsehen jedoch faszinierend originelle Synthese traditioneller und moderner Philosophie geleistet hat — als Transzendentalphilosophie kehrt die Transzendentalpragmatik zu den Ansätzen der klassischen deutschen Philosophie zurück, als Philosophie der Intersubjektivität ist sie ein echtes Kind des 20. Jahrhunderts.<sup>20</sup>

Allerdings leuchtet unmittelbar ein, daß die Verbindung dieser beiden Momente nicht ohne weiteres notwendig ist: Gerade das Beispiel Fichtes zeigt, daß eine letztbegründete Philosophie des *Subjekts* zumindest als historische Möglichkeit reali-

<sup>20</sup> Zu Recht schreibt O. Höffe, der Anspruch der Transzendentalpragmatik sei „kein geringerer, als auf zeitgemäße Weise eine Fundamentalphilosophie zu entwickeln.“ (Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik, in: Kommunikation und Reflexion, op. cit., 518-539, 518)

siert wurde, so daß Letztbegründungsansprüche durchaus auch der erheben kann, der die Transzendentalität von Intersubjektivität leugnet — eine Möglichkeit, die Apel freilich zu bestreiten scheint.<sup>21</sup> Doch der Aufbau von Kuhlmanns Buch zeigt deutlich, daß die These von der Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation für den Letztbegründungsbeweis nicht notwendig ist — Kuhlmann behandelt sie im vierten Kapitel seines Buches nach der Theorie reflexiver Letztbegründung und der Theorie der Argumentation, die offenbar unabhängig von der These von der Kommunikationsgemeinschaft aufgebaut werden können. Damit ist natürlich noch nicht gesagt, daß diese letztere These nicht bewiesen werden könnte; gesagt ist nur, daß das Letztbegründungsprogramm jedenfalls nicht mit ihr steht und fällt. Darüber hinaus scheint mir aber, daß die bisherigen Argumente der Transzendentalpragmatik für die Transzendentalität von Intersubjektivität nicht ausreichend sind. So vermag Kuhlmann (op. cit., 145 ff.) zwar sehr überzeugend darzutun, daß eine Privatsprache unmöglich ist, weil eine entsprechende Aussage „A spricht eine Privatsprache“ prinzipiell nicht bewiesen werden kann; würde sie nämlich bewiesen, dann wäre jene Privatsprache als solche identifiziert worden und damit *stricto sensu* keine Privatsprache mehr. Man muß Kuhlmann nun durchaus zugeben, daß es keine Äußerung geben kann, die prinzipiell dem Erfasstwerden durch eine öffentliche Sprache (die wir, indem wir das Problem verhandeln, immer schon zugrunde legen) entzogen ist, weil dies zur inkonsistenten Annahme führen würden, daß es unerkennbares Seiendes gäbe. Doch scheint mir die weiterreichende These Kuhlmanns, „daß die(se) Kommunikationsgemeinschaft selbst notwendige Bedingung dafür ist, daß ein x eine sprachliche Äußerung ist“ (168), nicht aus jenem ersten Ergebnis zu folgen, auch wenn Kuhlmann dies behauptet (167). Denn Kuhlmann kann nur durch eine zirkuläre, keineswegs voraussetzungslose Definition von Sprache — nach der es sich um eine sprachliche Äußerung eben nur dann handelt, wenn der Bezug auf eine Kommunikationsgemeinschaft schon intendiert ist (174) — den möglichen Fall ausschließen, daß intersubjektive Verständlichkeit *nur eine akzidentelle, keineswegs als solche intendierte Nebenfolge verbindlicher Wahrheitserkenntnis* ist.

Auch wenn man nicht bezweifeln kann, daß eine Erkenntnis, die zu Recht auf Wahrheit Anspruch machen kann, von jedem vernünftigen Wesen anerkannt werden können müßte, so heißt dies ja noch nicht, daß dieser mögliche Konsens das letzte Kriterium für die Wahrheit ist. Der Grundirrtum der Konsenstheorie der Wahrheit besteht m. E. darin, daß sie die fraglos bestehende Äquivalenz zwischen den Sätzen „p ist wahr“ und „p muß von allen vernünftigen Wesen anerkannt werden“ dahingehend mißversteht, daß sie den letzteren Satz als Geltungsbedingung statt als Folge des ersteren interpretiert. Dagegen muß daran festgehalten werden, daß etwas nicht deswegen wahr ist, weil eine mögliche unendliche Kommunikationsgemeinschaft es anerkennen wird, sondern daß umgekehrt die Kommunika-

<sup>21</sup> So erklärt Apel einmal, der methodische Solipsismus — so nennt er die bisherige Subjektphilosophie — führe notwendig zum Dezisionismus (Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion, in: Transformation der Philosophie, op. cit., II 311-329, 328).

tionsgemeinschaft *in the long run* etwas anerkennen wird, weil es wahr ist.<sup>22</sup> Zu Recht schreibt H. M. Baumgartner, der Rekurs auf einen zukünftigen Konsens wäre nur dann ein Kriterium der Wahrheitsfindung, wenn garantiert wäre, daß die ideale Kommunikationsgemeinschaft bestimmte (schon jetzt zu explizierende) apriorische Bedingungen rationaler Kommunikation erfüllte: „Genau in diesem Falle aber wäre der Zukunftsbezug...überflüssig.“<sup>23</sup>

Besonders deutlich zeigt sich diese Aporie der Konsentheorie in der transzendentalpragmatischen Ethikbegründung. Denn so bewunderungswürdig das konsequente Festhalten an einem deontologischen Ansatz à la Kant und Fichte ist, so richtig das Anliegen ist, durch eine reflexive Begründung dem naturalistischen Fehlschluß zu entgehen, so irritierend bleibt die Leere, zu der die transzendentalpragmatische Ethik führt. Kuhlmann etwa erkennt nur vier Normen an, die letztlich alle deswegen nichtssagend sind, weil sie auf einen völligen Formalismus hinauslaufen. So fragt man sich bei Kuhlmanns dritter Norm „Bemühe dich in allen Fällen, in denen deine Interessen mit denen anderer kollidieren könnten, um einen vernünftigen praktischen Konsens mit ihnen“ (208), was denn ein *vernünftiger* Konsens ist; solange dies nicht angegeben wird, reduziert sich ja diese Norm auf die zirkuläre Erklärung: „Ethisch vernünftig ist es, wenn man vernünftig miteinander redet.“ Aber was heißt denn „vernünftig“? Hier zeigt sich noch einmal, daß, um mit Baumgartner zu reden, das Geltungsproblem durch Antizipation nicht zu lösen ist. Denn entweder wissen wir schon jetzt, was vernünftig ist, unabhängig von den Entscheidungen der Kommunikationsgemeinschaft — dann können wir uns aber den Rekurs auf sie sparen; oder wir wissen es nicht — dann kann uns aber auch das Ins-Spiel-Bringen der Kommunikationsgemeinschaft nicht weiterbringen.

Mit dem Begriff der *unbegrenzten* Kommunikationsgemeinschaft will die Transzendentalpragmatik offenbar ein kontrafaktisches Moment einführen, das den faktischen Konsens transzendieren soll, mit dem sie sich aus guten Gründen nicht begnügen will; in der Tat sind ja oft genug durch Mehrheitsbeschluß Verbrechen legalisiert (aber nicht legitimiert) worden.<sup>24</sup> (Unklar ist bei Kuhlmann übrigens, ob zur Legitimierung einer Handlung eine einfache Mehrheit genügt oder ob Einstimmigkeit erforderlich ist — dann könnte aber ein Bösewicht alles blockieren.) Allerdings ist leicht zu begreifen, daß durch die Einführung der unbegrenzten Kommunika-

<sup>22</sup> Da die Korrespondenztheorie der Wahrheit kriterial leer ist, kommt m. E. als Wahrheitstheorie nur die Kohärenztheorie in Frage. Kohärenz müßte dabei sowohl die innere Kohärenz als auch die externe Übereinstimmung mit empirischen Data umfassen. In einer endgültigen Theorie müssen beide Teilkriterien, die im Lauf des Erkenntnisprozesses einander widersprechen können, gleichermaßen erfüllt sein.

<sup>23</sup> Geltung durch Antizipation?, in: Kommunikation und Reflexion, op. cit., 46-53.

<sup>24</sup> Es soll nicht bestritten werden, daß es Normen gibt, bei denen der alleinige Geltungsgrund ein demokratisch zustandgekommener Konsens ist (bei denen also die Legitimität sich allein aus dem Verfahren ergibt). Aber diese bilden m. E. nur die dritte Gruppe eines Systems von Normen, das folgende Arten umfaßt: a.) kategorische Normen, deren Geltung absolut ist (wenn sie auch natürlich nicht immer und überall realisiert sind), b.) implikative Normen, deren Geltung von historischen Rahmenbedingungen abhängt, c.) konsensuelle Normen, bei denen es nur vernünftig ist, daß (demokratisch) entschieden wird, der Inhalt der Entscheidung aber dem Belieben der Betroffenen zu überlassen ist.

tionsgemeinschaft die erforderliche normative Instanz nicht nur nicht erreicht wird, sondern vielmehr gänzlich verlorengeht. Denn da wir die Zukunft nicht sicher — und gewiß nicht a priori — erkennen können, woher sollen wir wissen, wie die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft entscheiden wird, zumal diese über kein anderes Kriterium verfügt, als daß ihre Entscheidung das letzte Kriterium der Wahrheit ist?<sup>25</sup> Da Kuhlmann zudem die entscheidende Rolle im konkreten Diskurs Interessen und Bedürfnissen zuweist — was bei einem Deontologen überrascht, aber aus der Formalität seines Ansatzes folgt, der materiale Inhalte nur aus der Faktizität zu beziehen vermag —, kann er natürlich nicht ausschließen, daß die Mehrheit einer zukünftigen Kommunikationsgemeinschaft etwa bei dem Bedenken der nationalsozialistischen Greuel eine ungeheure Luststeigerung erfährt, die, geeignet metrisiert, eine Befriedigung entsprechender Bedürfnisse darstellt, die das Leiden der Opfer quantitativ überschreitet und *sie damit rechtfertigt*.<sup>26</sup>

Aber darüber hinaus muß man sogar sagen, daß eine Entscheidung der unendlichen Kommunikationsgemeinschaft auch dann nicht vorwegzunehmen wäre, wenn die Zukunft vorhersehbar wäre. Denn da die Kommunikationsgemeinschaft *unendlich* ist, müßte im Geist eine unendlich lange Zeit durchlaufen werden, um die Meinung aller Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft zu eruieren, und zwar nicht nur wenn Einstimmigkeit erforderlich wäre, sondern auch wenn einfache Mehrheit genüge. Dies gilt ohnehin, wenn sich bei den Abstimmungsergebnissen keine Reihenbildung ergäbe; doch selbst wenn sich bei der Meinungsumfrage nach kurzer Zeit feststellen ließe, daß die ganze Unendlichkeit hindurch immer nur jeder Fünfte gegen, der Rest jedoch für einen bestimmten Vorschlag wäre, käme man zu einer Pattsituation, da ja die beiden Mengen von Voten — als unendliche — *gleichmächtig* wären und somit eine eindeutige Zuordnung zwischen Ja- und Nein-Stimmen bestünde.

<sup>25</sup> Der Verweis auf die Zukunft macht offenbar den Angelpunkt in der marxistischen Normbegründung aus. Denn da Kritik das wesentliche Ziel dieses Ansatzes ist, muß die Faktizität überschritten werden; da aber der materialistische Ausgangspunkt eine ideale Sphäre undenkbar macht, soll Geltungsgrund der Normen die Zukunft sein — ein *noch nicht* seiendes *Sein*; das *soll* eben sein, was sein *wird*. Freilich wird damit der naturalistische Fehlschluß nicht vermieden; denn auch das Sein-Werdende fällt unter das Seiende. Zudem ist nicht zu begreifen, wie die Zukunft vorhergesehen werden könnte. — Immerhin besitzt der Marxismus die Konsequenz, von dieser Möglichkeit auszugehen, während die Transzendentalpragmatik sie bestreitet, nichtsdestoweniger aber zukünftige Entscheidungen der Kommunikationsgemeinschaft zum Wahrheitskriterium macht.

<sup>26</sup> In der Tat erklärt Kuhlmann, die Norm „Du sollst nicht töten“ gelte nicht absolut (248). Nun ist es sicher richtig, daß es Fälle geben kann, in denen die Übertretung dieser Norm rechtfertigbar ist (z. B. Notwehr, Tyrannenmord); aber man wird in solchen Fällen gemäß einer Wertethik dahingehend argumentieren, daß diese Normverletzung durch die Notwendigkeit der Bewahrung eines höheren Wertes legitimiert werden kann (so ist etwa die Tötung eines blutrünstigen Tyrannen legitim, um das Leben unschuldiger Opfer zu retten). Kuhlmann jedoch, der diese Art von Lösung des Problems der Normenkollision nicht berücksichtigt (vgl. 252), meint, daß zur Legitimation einer Tötung ein (sicher vernünftiger; aber das Wort bleibt leer, wenn es nicht expliziert wird) Konsens völlig ausreichend ist.

Da Kuhlmann sich überhaupt davor hütet, bestimmte Bedürfnisse von vornherein als illegitim zurückzuweisen — illegitim sind sie nur, wenn sie nicht konsensfähig sind, was sich aber nur *nach* dem Gespräch herausstellen kann —, ist ferner niemand motiviert, bestimmte Bedürfnisse zurückzuhalten und andere auszubilden (wie es überhaupt nach der Transzendentalpragmatik moralische Pflichten sich selbst gegenüber wohl nicht geben kann). Letztlich läuft also die transzendentalpragmatische Ethik auf einen pluralistischen Hedonismus hinaus, dessen deontologisches Regulativ (Konsensfähigkeit im Rahmen einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft) so schwach ist, daß man es als irrelevant vernachlässigen kann.

## IV.

Die eben skizzierte Kritik an der transzendentalpragmatischen Wahrheitstheorie und Ethikbegründung betraf auf den ersten Blick ihre Wendung zur Intersubjektivität. Es könnte daher scheinen, als ob der Verfasser dieses Beitrags eine Rückkehr zu einer endlichen reflexiven Transzendentalphilosophie der Subjektivität für ratsam hielte. In Wahrheit aber sind m. E. die Aporien, in die sich die Transzendentalpragmatik verwickelt, weit eher eine Folge der Tatsache, daß es sich bei ihr um eine *endliche* (reflexive) Transzendentalphilosophie handelt, als notwendige Resultate der Transformation der Subjekt- in eine Intersubjektivitätsphilosophie.<sup>27</sup> Denn bei allen Differenzen zu Fichte in der inhaltlichen Bestimmung des Prinzips kommt die Transzendentalpragmatik doch mit Fichte darin überein, daß sie die begründende Struktur nicht als ontologische Struktur versteht. So wie Fichtes Ich einerseits Garant aller Wahrheits- und Geltungsansprüche ist, andererseits aber als reale Struktur des Selbstbewußtseins einem Nicht-Ich gegenübersteht, so hat auch die ideale Kommunikationsgemeinschaft der Transzendentalpragmatik einerseits die Funktion, Sinnträger zu sein, andererseits aber ist sie eine in der Welt verwirklichte Struktur: die philosophische Reflexion, die sich der realen Kommunikationsgemeinschaft als der bloß faktischen Intersubjektivität kritisch entgegenstellt, um sie sich im Lauf der Geschichte anzugleichen.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Ganz im Gegenteil bin ich der Überzeugung, daß die Transzendentalpragmatik als *endliche* Transzendentalphilosophie der Intersubjektivität die Absolutheit von Intersubjektivität, und d. h. auch: ihren *Selbstzweck* charakter, nicht adäquat erfaßt hat, vermag sie doch Intersubjektivität nur als notwendiges *Mittel* für die Erkenntnis der Wahrheit auszuzeichnen.

<sup>28</sup> Obleich die Analogien in der Beziehung von Ich und Nicht-Ich auf der einen und von idealer und realer Kommunikationsgemeinschaft auf der anderen Seite nicht zu verkennen sind, besteht doch ein Unterschied darin, daß nur die Fichtesche Einteilung vollständig disjunkt ist, während die transzendentalpragmatische Einteilung die Natur ausspart. — Interessant ist, daß auch die Einteilung des Wissens, die Kuhlmann vorschlägt — reflektierende Philosophie, erklärende Naturwissenschaft, verstehende Geisteswissenschaft (30 ff.) — der Fichteschen Einteilung der Wissenschaftslehre in der „Grundlage“ von 1794 recht genau entspricht (Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre; Grundlage des theoretischen Wissens; Grundlage der Wissenschaft des Praktischen). Während freilich bei Fichte das Einteilungskriterium die verschiedene Art und Weise des Subjekt-Objekt-Bezugs ist (in der theoretischen Wissenschaft wirkt das Nicht-Ich auf das Ich, in der praktischen das

So wie nun Hegel (in Anschluß an Schelling) die endliche Transzendentalphilosophie Fichtes dadurch überwunden hat, daß er dessen Ich in die alles Sein und Denken prinzipiierende Logik und in den durch die Natur vermittelten Geist gespalten hat, so, scheint mir, müßte auch Apels ideale Kommunikationsgemeinschaft in eine absolute, allem endlichen Sein vorausliegende Struktur und in die sich geschichtlich erst verwirklichende philosophische Reflexion ausdifferenziert werden, die einerseits an jener idealen und ewigen Struktur erkennend teilhat (und allein dadurch überzeitliche Geltungsansprüche zu erheben vermag), andererseits aber die Aufgabe hat, an ihrer Realisierung in der geschichtlichen Welt handelnd mitzuwirken. Denn das Absolute kann nicht nur ein Jenseitiges, Sein-Sollendes sein, wie es dies bei Apel mehr noch als bei Kant (und Fichte) ist; es muß, zumindest als Wahrheitskriterium, hier und jetzt schon verfügbar sein. Ohne deswegen in die entgegengesetzte und genau so einseitige Position Hegels zu verfallen, nach der das Absolute zu einem bestimmten Zeitpunkt schon vollständig erkannt und realisiert sein muß, scheint mir doch die Kritik des frühen Hegel am unendlichen Progreß bei Fichte (vgl. oben Anm. 8) durchaus auch gegen die Transzendentalpragmatik ausgespielt werden zu können: Auch auf sie trifft in abgewandelter Form Hegels Urteil über Fichtes System zu, dieses beginne zwar zu Recht mit einer aufgrund ihrer Reflexivität ausgezeichneten Struktur, verfallende jedoch zu Unrecht im weiteren Verlauf in einen leeren Formalismus. So wie nach Hegel bei Fichte „ein Reich einheitsloser Empirie und rein zufälliger Mannigfaltigkeit... einem leeren Denken“ gegenübersteht (op. cit., 405)<sup>29</sup>, so zerfällt auch die Ethik Apels und Kuhlmanns in ein absolutes logisches Prinzip und in eine Unmenge empirisch aufgeraffter Interessen und Bedürfnisse. Die Vermittlung beider scheint nur möglich, wenn man auch in der empirischen Welt logische Strukturen aufdeckt, Vorgestalten und Spuren jener absoluten Reflexivität, wenn man also die Welt als ein System von Stufen interpretiert, das auf immer höheren Niveaus Formen der Vernunft realisiert (Vernunft sei hier verstanden nicht nur als subjektives Denkvermögen).

Aber ist die Annahme einer absoluten Vernunft, die der Welt vorausliegt und an der wir partizipieren, wenn wir die Welt erkennen, nicht ein Überrest längst überwundener Metaphysik? Muß nicht gerade die Transzendentalphilosophie sich dieser Annahme entgegenstellen? Wie mir scheint, folgt jedoch diese Annahme in Wahrheit gerade aus dem Ernstnehmen der Grundeinsicht einer jeden reflexiven Transzendentalphilosophie. Denn wenn man mit ihr annimmt, daß die Welt tatsächlich so ist, wie wir sie denken müssen (wenn man also die inkonsistente Unterscheidung von Dingen-an-sich und Erscheinungen ablehnt), wenn man ferner der Ansicht ist, daß es reflexiv letztbegründbare synthetische Sätze a priori gibt, die

Ich auf das Nicht-Ich), unterscheidet Kuhlmann Natur- und Geisteswissenschaften unter dem Gesichtspunkt, daß jene eine Subjekt-Objekt-, diese eine Subjekt-Subjekt-Relation darstellten. Fichte und die Transzendentalpragmatiker stimmen ferner darin überein, daß die von der Transzendentalphilosophie konstituierten Bereiche mehr Wissens- als eigentliche Seinssphären sind.

<sup>29</sup> Dieser Vorwurf betrifft Fichtes Erkenntnistheorie. Bezüglich des Formalismus in Fichtes Ethik vgl. 414 ff.

etwas über die Wirklichkeit aussagen, ohne jedoch aus der Erfahrung zu stammen,<sup>30</sup> dann muß man den von Kant einmal (KrV B 166 ff.) kurz erwähnten und mit unzulänglichen Argumenten abgewiesenen „Mittelweg“ zwischen der realistischen Position (nach der unsere synthetischen Sätze allesamt der Erfahrung entnommen sind) und der subjektiv-idealistischen Position (nach der unsere synthetischen Sätze a priori uns die Erfahrung vorschreiben, ohne jedoch etwas über die Dinge-an-sich aussagen zu können) einschlagen — den Weg des objektiven Idealismus, nach dem die Grundstrukturen der Welt und unseres Denkens deswegen übereinstimmen, weil beide Prinzipiate eines absoluten Denkens sind. Dieses Argument (das schon in der rationalistischen Metaphysik des 17. Jahrhunderts eine große Rolle spielte) hat entscheidend dazu beigetragen, um 1800 dem objektiven Idealismus zu einem erneuten Durchbruch zu verhelfen — und es ist m. E. auch heute noch unverändert gültig.<sup>31</sup> Wenn dem aber so ist, dann muß auch die Transzendentalpragmatik als ein aktueller transformierter Fichteanismus in eine absolute Transzendentalphilosophie überführt werden — eine Philosophie also, für die die (subjektiv oder intersubjektiv zu konzipierende) Vernunft eine allgemein-ontologische Bestimmung ist, die allem Seienden zugrunde liegt.<sup>32</sup>

Freilich wäre auch bei einer Option für eine absolute Transzendentalphilosophie zu untersuchen, ob das (vom endlichen Geist zu unterscheidende) Prinzip der objektiven Vernunft subjektiv oder intersubjektiv verfaßt wäre. Die Argumente, die

<sup>30</sup> Die Annahme etwa des logischen Positivismus, es gebe keine synthetischen Sätze a priori, ist falsch, weil inkonsistent. Denn der Satz „Es gibt keine (legitimen) Sätze a priori“ ist sicher weder analytisch (wo ist der Widerspruch in seiner Negation?) noch empirisch (er erhebt ja einen logisch-normativen Anspruch); es handelt sich also bei ihm um einen — falschen — synthetischen Satz a priori.

<sup>31</sup> Kuhlmann deklariert, um diesem Argument die Schlagkraft zu nehmen, die Frage für sinnlos, warum Welt und Denken übereinstimmen — und zwar „weil sie *nach...* der Begründung für die Wahrheit der Urteile...fragt, warum diese wahr bzw. objektiv gültig sein können.“ (311) Nun stimme ich Kuhlmann durchaus darin zu, daß es sinnlose Fragen gibt — und zwar weil sie a.) falsche oder b.) selbstwidersprüchliche Präsuppositionen haben; zur ersteren Gruppe gehört — um ein megarisches Beispiel anzuführen — die Frage an einen unbescholtenen Menschen, ob er aufgehört habe zu töten; zur zweiten gehört die Frage des späten Fichte und des späten Schelling, *warum* es die (als absolut eingesehene) Vernunft gebe — denn wenn die Vernunft absolut ist, dann kann sie per definitionem keinen externen Grund haben. Aber jene Frage fällt unter keine dieser zwei Gruppen — Kuhlmann verwechselt vielmehr ontologischen und erkenntnistheoretischen Grund (die er sonst unterscheidet; vgl. 57, 93); denn wenn wir wissen, warum wir *gewiß* sein müssen, daß die Welt so ist, wie wir sie denken müssen, so ist doch damit nicht gesagt, warum die Welt so ist, wie wir sie denken müssen.

<sup>32</sup> S. dazu D. Wandschneider, Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur. Systematische Überlegungen zum absolut-idealistischen Ansatz Hegels, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985) 331-351. — Für einen solchen Schritt wäre es freilich von großer Bedeutung, nach dem Vorbild von Hegels Logik die ja noch recht formale transzendentalpragmatische Einsicht in die Absolutheit der Vernunft mit dem Kategorienproblem zu verbinden, das Apel bisher äußerst stiefmütterlich behandelt hat. Siehe dazu die treffende Apelkritik von O. Höffe, Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben?, in: Philosophisches Jahrbuch 91 (1984) 250-272, besonders 269.

oben gegen die Konsenstheorie der Wahrheit vorgebracht wurden, treffen m. E. nur eine endliche Transzendentalphilosophie der Intersubjektivität; sie schließen aber noch nicht eine Kohärenztheorie der Wahrheit aus, deren generierendes Prinzip nicht — wie bei Hegel — eine absolute Subjektivität, sondern eine absolute Intersubjektivität wäre. Ob eine solche Transformation der absoluten, nicht der endlichen Transzendentalphilosophie der Subjektivität in eine Philosophie der Intersubjektivität durchzuführen ist, lohnt wohl eine eigene Untersuchung.<sup>33</sup>

### MODALITAS DE DICTO UND DE RE

Logische und metaphysische Aspekte der Modalbegriffe\*

von Michael-Thomas Liske, Münster

Umgangssprachliche Mehrdeutigkeiten hat man lange vor einer symbolischen Kunstsprache aufgespürt. So hat der mittelalterliche Logiker Abälard zwei Arten unterschieden, wie man Modalaussagen interpretieren kann, indem man dem Modaloperator jeweils einen verschiedenen Wirkungsbereich zuschreibt. „Socrates potest currere.“ Nach der einen Lesart bezieht sich der Modalausdruck auf die assertorische Aussage „Sokrates läuft“ als Ganzes, d. h. auf die Zusammensetzung von Subjekt und Prädikat. Deshalb nennt Abälard diese Lesart *expositio per compositionem*; später wird dafür üblich: *sensus compositus*. Hier wird behauptet, das von der Aussage Gemeinte (*dictum propositionis*) sei möglich: *de dicto*. Beim *sensus divisus* umgekehrt wird das Prädikat isoliert modalisiert, indem man den Modaloperator mit ihm eine neue Sinneinheit bilden läßt: Möglichkeit zu laufen. Und diese Eigenschaft sagt man von der betreffenden Sache (*de re*), hier also von Sokrates aus.<sup>1</sup>

<sup>33</sup> Ich darf diesbezüglich auf mein Buch „Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität“ (erscheint in 2 Bänden bei Meiner, Hamburg 1987) verweisen, das im wesentlichen dieser Frage gilt.

\* Diese Arbeit stellt die revidierte Fassung eines Vortrags dar, den ich in dem von Prof. V. Gerhardt geleiteten Philosophischen Zirkel in Münster gehalten habe. Vgl. auch mein Buch: *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus*, Freiburg/München (Alber) 1985, 102 ff.

<sup>1</sup> Abälard interpretierte die Unterscheidung *expositio per compositionem/per divisionem* durch die Unterscheidung *exponi de sensu/de re(bus)*, faßte beide Distinktionen mithin als äquivalent auf. Vgl. *Super Periermenias* [18-20] u. [33-54] (in: L. Minio-Paluello: *Abaelardiana inedita*, 13 f. u. 21 ff.), u. *Dialectica*, 191-210 (Ed. de Rijk, Assen 1970<sup>2</sup>). Für ‚de sensu‘ ist später ‚de dicto‘ üblich geworden. Zum ganzen Thema vgl. Kneale, *Modality de dicto and de re*, in: Nagel, Suppes, Tarski (Hrsg.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford 1962, 622 ff.