

1 Nach 1945: Am Nullpunkt der Moral

1922 geboren, hat Apel »die nationale Katastrophe der Hitlerzeit noch erlebt« (1988, S. 371). 1940, mit 18 Jahren, hatte er sich mit seiner gesamten Abiturklasse freiwillig zum Kriegsdienst gemeldet. Nach der Niederlage 1945 stellte sich bei ihm das »zunächst noch dumpfe Gefühl« ein, dass »»alles falsch war«, für das wir uns eingesetzt hatten« (ebd., S. 374). Dieses Grundgefühl dürfte die wohl wichtigste Wurzel seiner Suche nach wirklichen, haltbaren, nicht bloß geglaubten Begründungen sein.

Der biographische Ausgangspunkt von Apels Denkweg ist unübersehbar. Es handelt sich allerdings um kein individuelles Problem, auch nicht um das einer Generation, sondern um eine grundsätzliche Schwierigkeit. Die Erschütterung traditioneller Gewissheiten ist eine Grunderfahrung der Moderne, nicht nur in Deutschland. Mit den Industrialisierungs- und Modernisierungsprozessen sind rund um den Erdball die traditionellen Gewissheiten, Gesellschaftsstrukturen und religiösen Bindungen in Frage gestellt worden. Die Suche nach Halt, in religiösen Fundamentalismen, faschistischen und anderen Ideologien, war nur der Versuch einer Antwort, die an der alles durchdringenden Intensität der Modernisierungsprozesse

scheiterte. Die neuen, künstlichen Bindungen waren sogar in besonderer Weise bedrohlich. Die Erfahrung der kommunistischen »Ketzer« von Arthur Koestler bis Milovan Djilas und die Desillusionierung einst gläubiger Stalinisten dürften übrigens ähnliche Ursachen und einen ähnlichen Stellenwert wie die von Apel beschriebenen psychischen Prozesse haben (vgl. Koestler 1980, 1979; Djilas 1957; Crossman 1950). Im Grunde steht hinter allen diesen Prozessen der moderne Verlust von Glaubensgewissheiten, die Säkularisierung, die Max Weber so überzeugend beschrieben hat. Die Erfahrung der deutschen Kriegsgeneration war nur eine besonders intensive Form dieses Schockerlebnisses.

Ein Lösungsversuch wie der des amerikanischen Pragmatisten Richard Rorty, der den Halt nicht in begründenden Theorien, sondern in der demokratischen Tradition der USA zu finden meinte, konnte für diese Generation nicht in Frage kommen, hatte sie doch gerade die Fragwürdigkeit der eigenen Tradition erlebt. Um aber eine andere, eine fremde Tradition zu wählen, bedurfte es einer Begründung. Wenn man innerhalb der eigenen, deutschen Geschichte an demokratische Bewegungen und Revolutionsansätze anknüpfen wollte, musste man eine begründete Wahl treffen, was wiederum ohne ein Konzept, das seinerseits nicht durch die Tradition fundiert, sondern auf andere Weise begründet werden musste, undenkbar war. In Deutschland gab es nach 1945, nach Auschwitz, anders als bei den westlichen Siegern, keine *Normalität* mehr, zu der man einfach zurückkehren konnte. Ein eigener Ansatz musste gefunden werden. Dafür war eine ganze Reihe von Grundsatzentscheidungen zu treffen. Aufgabe der Philosophie ist es nach Apels Ansicht, auf solche Debatten Einfluss zu nehmen, Kriterien bereitzustellen zur Unterscheidung zwischen begründeten Argumenten und bloßer Demagogie.

Nun hätte man sich natürlich ein neu-traditionalistisches Argument ausdenken können, nach dem das nationalsozialistische Deutschland einen *Sonderweg* genommen habe, also

von der normalen Entwicklung der westlichen Demokratien abgewichen sei. Nach 1945 sei dann zunächst der Westteil in diese Normalität zurückgekehrt und habe sich dem westlichen Traditionszusammenhang eingegliedert. Diese These ist in der Tat unter Historikern außerordentlich populär, wenn auch nicht unumstritten (vor allem Winkler 2002; Oevermann 1990, S. 91–106; Faulenbach 1981, S. 3–21; Sontheimer 1983, S. 324–336). Philosophisch allerdings war sie von vornherein unbefriedigend, denn die Unterscheidung zwischen Abweichung und Normalität muss ja nach sinnvollen Kriterien getroffen werden können. Deshalb stand Apel der damaligen *re-education*, der Rückbindung an die angloamerikanische Demokratie, eher skeptisch gegenüber.

Die Problemsituation ist damit gekennzeichnet. Die Erschütterung der bisherigen Gewissheiten war ein moralisches Nullpunkterlebnis für Apel – vergleichbar dem fundamentalen Zweifel des Descartes, in dem sich der biographische Umschlagpunkt und der Versuch, von diesem Punkt aus eine Neubegründung des philosophischen Denkens aufzubauen, ebenfalls verschränkt haben. Zunächst allerdings folgte in Apels Biographie wie im Denken vieler westdeutscher Akademiker eine eher ›unpolitische‹ Phase. Die damals so genannte Existenzphilosophie, ein Amalgam aus Ideen von Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, auch Sartre, Camus und einigen französischen Dramatikern wie Anouilh, Giraudoux und Jean Cocteau, hatte eher retardierende, entpolitisierende Konsequenzen für das historische wie philosophische Denken. »Sie bestand nämlich für mich und – wie ich meine – für viele meiner Generation darin, dass sie eine gewisse trotzig Indifferenz gegenüber den politisch-historischen Schatten der jüngsten Vergangenheit nahelegte: Es kam ja – so schien es – gar nicht darauf an, für *was* man sich eingesetzt hatte, sondern *wie* man es getan hatte, ob man ›eigentlich‹ oder ›uneigentlich‹ war. Dies erschien als die Lehre der gesamten Existenzphilosophie« (Apel 1988, S. 377).

Wenn man heute die hochpolitischen Texte von Jaspers oder Sartre liest, kann man nur staunen, wie es zu dieser damals in der Tat verbreiteten Deutung kam. Die überzeugendste Erklärung ist gewiss, dass diese Lesart einem Bedürfnis nach Freisprechung von Schuld entgegenkam. Die ›Entschlossenheit‹ für die falsche Sache war ›Seinsgeschick‹, das man nicht verantworten musste, wenn man dabei nur ›anständig‹ geblieben war. Was Apel hier in wenigen Sätzen als Etappe seiner eigenen biographischen Entwicklung charakterisiert, hat Theodor W. Adorno sehr viel schärfer in dem zwischen 1962 und 1964 geschriebenen *Jargon der Eigentlichkeit* (1964) an Beispielen aus der damaligen deutschen Ideologie zerpfückt.

Erst in den sechziger Jahren begann für Apel eine intensive Auseinandersetzung mit politischer Philosophie, konkret gesagt, mit dem jungen Marx, dem westlichen Neomarxismus, der Studentenbewegung und der kritischen Theorie Max Horkheimers und Theodor W. Adornos. Es war vor allem sein ehemaliger Bonner Studienkollege Jürgen Habermas, der Apel durch seine spezifische Interpretation des Neomarxismus beeinflusste. Habermas hatte schon 1957 in einem Doppelheft der *Philosophischen Rundschau* einen »Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus« (1971, S. 387–464) veröffentlicht, der weitreichende Wirkungen hatte und z. B. auch den jungen Rudi Dutschke beeinflusste. Der Habermas-Marxismus beruhte damals wie heute auf einer von der hermeneutischen Verstehenslehre her begründeten Ablehnung des wissenschaftlich-reduktionistischen Anspruchs marxistischen Denkens und einem Herangehen, das den an Hegel anknüpfenden Geschichtsglauben durch regulative Ideen im Sinne von Kant zu ersetzen suchte.

Die späten sechziger Jahre versteht Apel geradezu als »politisch-emanzipatorische Erweckungszeit« (1988, S. 378). Allerdings stand er der Studentenbewegung von 1968 nie unkritisch gegenüber. Er hat damals eine bedenkliche Verknennung libe-

ral-demokratischen und rechtsstaatlichen Denkens bemängelt sowie jenen utopischen Überschwang, der zeitweise die Gefahr des Realitätsverlustes heraufbeschwor.

»Wichtiger scheint mir jedoch, dass damals trotz allem ein notwendiger, d. h. ein für die Nachkriegsgeneration überfälliger Durchbruch zur öffentlichen Diskussion der politischen Situation [...] erzwungen wurde. Seitdem gibt es in Westdeutschland ein politisch-philosophisches Bewusstsein im Sinne einer »räsonierenden Öffentlichkeit« (Kant)« (ebd., S. 379). Von hier aus, von den überall sich entwickelnden Diskussionen her, versucht Apel seine *Transformation der Philosophie*: Er will von der traditionellen Philosophie des Einzelbewusstseins und des Subjekts zu einer *Philosophie der intersubjektiven Verständigung* gelangen.

Die entscheidende Anregung zu dieser Philosophie des Intersubjektiven entnimmt er dem Denken von Charles Sanders Peirce (1839–1914). Peirce, »der Kant der amerikanischen Philosophie, wie man heute wohl sagen darf« (Apel 1973, S. 164), ist der Begründer des Pragmatismus. Diesen Begriff hat Peirce zuerst 1871 für sein Denken gebraucht – in Anlehnung an Kants »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« (Apel 1975, S. 36). Peirce ist der einzige Philosoph, den Apel fast nur zustimmend zitiert. Voraussetzung der Erkenntnis ist nach Peirce nicht mehr das reine Bewusstsein, das den Dingen gegenübertritt, sondern vielmehr die reale Praxis einer tendenziell unbegrenzten Experimentier- und Interpretationsgemeinschaft der Forscher. Diese *indefinite community* ist eine Verkörperung der Vernunft selbst, und zwar nicht als »Bewusstsein überhaupt«, als eine Art »Geisterreich«, sondern als eine »wie immer unendliche Gemeinschaft von Wesen, die irgendwelche Sinne besitzen und in Zeichen kommunizieren können« (ebd., S. 58). Traditionell fragt die Transzendentalphilosophie nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und findet diese in den Kategorien, mit denen wir die Weltwahrnehmung für unser Bewusstsein ordnen. Apel

nun führt in die »transzendentalen« Voraussetzungen reale, pragmatische Größen ein, nämlich die Sinne, die Zeichen und die Wissenschaftlergemeinschaft selbst (vgl. Apel 1963, S. 152–172). Um das Zusammenkommen des Transzendentalen und des Empirischen zu kennzeichnen, nennt Apel seine eigene Lehre deshalb auch *Transzendentalpragmatik*. Theoretischer Sinn durch reale Praxis vermittelt: das ist ein Erkenntnisgewinn des 19. Jahrhunderts gegenüber der reinen Transzendentalphilosophie Kants.

Peirces Rede von der Interpretationsgemeinschaft, sein »logischer Sozialismus« (Apel 1975, S. 104 f., 171, 286, 350), gibt den Ansatz zu einer neuen Grundlegung der verstehenden Geisteswissenschaften als Verständigungswissenschaften. Die Voraussetzung allen Erkennens (und damit auch des Wahrheitsbegriffs) ist die menschliche Kommunikationsgemeinschaft. Ziel ist immer der Konsens hinsichtlich der Sinninterpretation (ebd., S. 353). Damit ist die Zeit der »Ein-Mann-Weltanschauungen« (Polti 1989, S. 273) großer Denker vorbei. Apel möchte die Zeiten überwinden, in denen Philosophie noch unangefochten personalistisch auftrat, als sie im Kern nicht Wissenschaft war, sondern an die Person des philosophischen Lehrers gebunden blieb. Sie trat mit großem rhetorischen Gestus auf, der in Deutschland bis in die Nachkriegszeit eine entscheidende Funktion behalten hat, wenn man sich die Auftritte etwa von Heidegger, Jaspers, Gehlen, Bloch oder Adorno ins Gedächtnis ruft.

Die Idee der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft hat ihre Wurzeln demgegenüber in zwei antiken Motiven: zum einen in der sokratischen Idee des Dialogs, der die philosophische Vernunft praktisch realisiert; zum anderen in der christlichen Idee der Gemeinde. (Apel 1973, S. 58 f.; vgl. Krohn 1989). Wie so oft in der Philosophie wird hier ein religiöses Motiv säkularisiert, indem es auf seinen rationalen Kern zurückgeführt wird.

Karl-Otto Apel und die Diskursethik

Eine Einführung

Reese-Schäfer, W.

2017, VI, 131 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-15532-2