

**Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung.
Zum Verhältnis von transzendentaler Hermeneutik und Transzendentalpragmatik
in Kontexten einer zureichenden Vernunftbegründung.**

Inauguraldissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der Humanwissenschaftlichen Fakultät
der Universität zu Köln
nach der Promotionsordnung vom 10.05.2010
vorgelegt von

Wibke Petras
aus
Braunschweig

(Januar 2011)

Vorwort.

Diese Dissertation wurde von der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln im Juni 2011 angenommen. Dank von Herzen an Herrn Prof. Burckhart, meinen Doktorvater, und an meine Familie. Ohne ihre Begleitung und Unterstützung wäre eine Fertigstellung der Arbeit nicht möglich gewesen.

Mein Dank geht ebenso an Herrn Prof. Reich, an den Oberseminar-Kreis und an meine Freunde; sie alle haben mir bis zum Abschluss des Prüfungsverfahrens nach Kräften zur Seite gestanden.

Wibke Petras, Köln im August 2011

Inhaltsverzeichnis.

1. Einleitung.	1
2. Transzendentalphilosophie Kant'scher Prägung zur Geltungsfrage.	12
2.1 Das transzendentalphilosophische Projekt Immanuel Kants einer reflexiven ›Selbstaufklärung der Vernunft‹.	13
2.2 ›Wie sind (gültige) synthetische Urteile a priori möglich?‹ Der Argumentationsgang.	16
2.3 Halbierte (transzendente) Reflexion Kants auf die ›subjektiven‹ Vernunft- bzw. Erkenntnisvoraussetzungen.	26
3. Hermeneutische Ansätze der Tradition zur Verstehensfrage.	28
3.1 ›Verstehen‹ als die grundlegende Erkenntnishaltung. Ansätze zu einer philosophischen Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher.	30
3.1.1 Der philosophische Anspruch Schleiermachers: Formulierung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten des ›Verstehens‹ überhaupt.	30
3.1.2 Die Grundoperation der Hermeneutik: ›Völlige Nachkonstruktion‹ der Schrift oder Rede eines Menschen mit Hilfe des divinatorischen und komparativen Verfahrens.	31
3.1.3 ›Sinn-Verstehen‹ versus ›gültiges Verstehen‹: Anbindung der Hermeneutik an die Dialektik.	34
3.2 Die Idee des ›reflexiv überholenden‹ Verstehens bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel.	41
3.2.1 Der dialektische Bewegungscharakter des Denkens.	41
3.2.2 Die Gestalten des ›erscheinenden Wissens‹ bzw. Bewusstseins auf dem Weg zum ›absoluten Wissen‹ oder ›absoluten Geist‹.	44
3.2.3 Vollzug der ›absoluten Reflexion‹: Der geschichtsenthobene und kommunikationsentbundene Standpunkt des ›absoluten Geistes‹.	47

3.3 Zur geschichtlichen und intersubjektiven Dimension des Verstehens mit Wilhelm Dilthey. _____	51
3.3.1 Die hermeneutische Trias von ›Erlebnis - Ausdruck - Verstehen‹. _____	51
3.3.2 Der ›objektive Geist‹ als Grundlage aller Verstehensleistungen. _____	53
3.3.3 Der relativistische Standpunkt der ›Hermeneutik des objektiven Geistes‹. _	55
4. Zur Vermittlung von ›Verstehen‹ und ›Geltung‹ unter sprachphilosophischen Vorzeichen durch Karl-Otto Apel. _____	58
4.1 Die sprachphilosophische Wende: Vernunft ist sprachlich und kommunikativ verfasst. _____	59
4.2 Apels Konzept einer ›transzendentalen Hermeneutik‹ als sprachphilosophisches Transformat der Kant'schen Transzendentalphilosophie. _____	61
4.3 Apels Konzept einer ›transzendentalen (Sprach-)Pragmatik‹ als Antwort auf die Geltungsproblematik. _____	75
4.4 Transzendente Hermeneutik (›Verstehen‹) und Transzendentalpragmatik (›Geltung‹) als ›komplementäre Aspekte‹ einer dreidimensionalen, ›transzendentalen Semiotik‹. _____	95
5. Transzendente Semiotik als ›prima philosophia‹: Zum (komplementären) Zusammenspiel ihrer Konstituenten hin zu einer zureichenden Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung. _____	104
5.1 Zum Funktions- und Begründungsverhältnis zwischen Transzendentalpragmatik, transzendentaler Hermeneutik und transzendentaler Semiotik. _____	106
5.1.1 Transzendente Hermeneutik und die Geltungsdimension: Zur Notwendigkeit einer Fortentwicklung des Konzeptes. _____	106
5.1.1.1 <i>Geltungsansprüche der transzendentalen Hermeneutik hinsichtlich ihrer eigenen Aussagen und die Bedingungen ihrer Einlösbarkeit.</i> _____	106
5.1.1.2 <i>Transzendentalhermeneutische Geltungsreflexion: Der universale Anspruch auf intersubjektiv teilbaren Sinn und das ›regulative Prinzip einer Verständigung in idealer Kommunikationsgemeinschaft‹.</i> _____	110
5.1.1.3 <i>›Immer-nur-anders-Verstehen‹ oder ›besser-Verstehen‹? Fortentwicklung der Hermeneutik als Interpretationslehre in Richtung einer ›dialogisch-diskursiven‹ Hermeneutik.</i> _____	112

5.1.2 Transformation der (transzendentalen) Hermeneutik hin zu einer transzendentalpragmatischen Gesamtkonzeption. _____	115
5.1.2.1 Zur Notwendigkeit der Integration von (transzendentaler) Hermeneutik in das transzendentalpragmatische Konzept. _____	115
5.1.2.2 Zur Möglichkeit der Integration von (transzendentaler) Hermeneutik in das transzendentalpragmatische Konzept. _____	117
5.1.3 Der transzendentalsemiotische Rahmen der transzendentalpragmatischen Gesamtkonzeption. _____	119
5.1.3.1 Funktion der transzendentalen Semiotik für das transzendental- pragmatisch-hermeneutische Gesamtkonzept. _____	119
5.1.3.2 Rekonstruktion der argumentationslogischen Schritte der selbst- und letztbegründenden Transzendentalpragmatik hin zur systematischen Konzeption der transzendentalen Semiotik und zum Ausweis der Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sinnvoller Äußerungen. _____	121
5.2 Komplementaritätsbestimmung zwischen Transzendentalpragmatik, transzendentaler Semiotik und transzendentaler Hermeneutik im Ausgang vom Komplementaritätsbegriff Niels Bohrs. _____	129
5.2.1 Zum Begriff ›Komplementarität‹ ausgehend von Bohr. _____	129
5.2.2 ›Bedingtes (abhängiges) Komplementaritätsverhältnis‹ zwischen transzendentaler Semiotik und transzendentaler Hermeneutik auf der einen, Transzendentalpragmatik auf der anderen Seite, was die Konstituierung der systematischen Gesamtkonzeption einer transzendentalen Semiotik als ›prima philosophia‹ angeht. _____	132
5.2.3 ›Reines Komplementaritätsverhältnis‹ zwischen Transzendentalprag- matik und transzendentaler Hermeneutik hinsichtlich des Ausweises der (sprachlichen) Bedingungen der Möglichkeit von Sinn und Geltung im transzendentalsemiotischen Bezugsrahmen. _____	133
6. Schlussbetrachtung: (Sinnkritische Form der) Letztbegründung von Erkenntnis über die systematische Konzeption einer transzendentalen Semiotik. _____	135
Literaturverzeichnis. _____	139

1. Einleitung.

Was kann ich wissen? – Theoretische Philosophie hat nach Kant die zentrale Aufgabe, diese Grundfrage zu beantworten. In seiner ›Kritik der reinen Vernunft‹¹ gibt er ihr eine spezifisch transzendentalphilosophische Fassung: Sie stellt sich hier als Frage nach den ›Bedingungen der Möglichkeit‹ objektiv gültiger Erkenntnis. Die Untersuchung des Vernunft- bzw. Erkenntnisvermögens², die sich als »reflexive[] Aufklärung der Vernunft durch sich selbst«³ gestaltet, führt zu dem Ergebnis, dass ›Erkenntnis‹ - seien es ›synthetische Urteile a priori‹ als Erkenntnisse unabhängig von aller Erfahrung oder auch Erfahrungserkenntnis selbst - allein durch die synthetisierende Leistung des Verstandes möglich ist. Aus den (von Kant unterstellten) interpersonal vollkommen identischen Vernunftstrukturen ergibt sich dann die »Intersubjektivität«⁴ der ›Grundsätze des reinen Verstandes‹ und die ›intersubjektive Gültigkeit‹ solitärer Erkenntnis über (die ›Form‹ der) ›Welt‹.⁵

Im 20. Jahrhundert werden, im Zeichen des sogenannten ›linguistic-pragmatic-turn‹⁶, ›Sprache‹ und ›Kommunikation‹ in den Rang einer entscheidenden Erkenntnisvoraussetzung gehoben. Die Einsicht, dass *Erkenntnis* in der ›Subjekt-Objekt-Relation‹ *Verständigung* in der ›Subjekt-Subjekt-Relation‹ voraussetzt, sprengt die solipsistische Vernunftkonzeption Kants. Wenn nicht mehr von einem radikal autonomen Vernunftsubjekt ausgegangen werden kann, Vernunft- bzw. Erkenntnisleistungen vielmehr nur mit Bezug auf und im Rahmen einer Kommunikationsgemeinschaft möglich sind, stellt sich die Frage, ob ein letztgültiger Ausweis der Bedingungen der Möglichkeit gültiger Erkenntnis überhaupt möglich ist. Vertreter einer sprachphilosophisch transformierten Transzendentalphilosophie mit Letztbegründungsanspruch stehen hier Positionen, die eine ›Letztbegründung von Erkenntnis‹ weder für mög-

¹ Zitiert wird nach Kant (Werke, Akademie - Textausgabe, Band III) (1968) (2. Auflage 1787): ›Kritik der reinen Vernunft‹ - im folgenden (KrV).

² (Theoretische) ›Vernunft‹ wird hier als ›Erkennen können‹ gefasst; entsprechend wird im Folgenden von ›Vernunftbegründung‹ als ›Erkenntnisbegründung‹ die Rede sein. (Wo es um ›praktische Vernunft‹ bzw. um ›Moralphilosophie‹ und damit um ›Moralbegründung‹ geht, wird dies im Übrigen explizit gemacht.)

³ Kuhlmann (1992 a) (11).

⁴ Ebd. (86); Hervorhebung getilgt.

⁵ Kuhlmann bespricht dies (aus Sicht der Transzendentalpragmatik) u. a. in Ebd. (9-99). Zum Kant'schen Programm der ›Transzendentalphilosophie‹ siehe ferner Kapitel 2.

⁶ Vgl. hierzu exempl. D. Böhler/T. Nordenstam/G. Skirbekk (Hg.) (1986), E. Braun (Hg.) (1996) sowie Kapitel 4.1.

lich, noch für nötig halten, gegenüber.⁷ Karl-Otto Apel gehört zu den Verfechtern des Unternehmens ›Letztbegründung‹. Über sein Konzept einer dreidimensionalen ›*transzendentalen Semiotik*‹, die eine ›*transzendente Pragmatik*‹ und eine ›*transzendente Hermeneutik*‹ als ›komplementäre‹ Größen enthält,⁸ zeigt er auf, dass und wie auf die Frage nach den (sprachlichen) Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Erkenntnis eine unbedingt gültige Antwort geliefert werden kann. Dieser Ansatz Apels, vermittels einer ›transzendentalen Semiotik‹ eine ›zureichende‹ Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung zu leisten, wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit (systemintern) verteidigt. Dabei wird u. a. mit Apel selbst über Apel hinausgegangen.

Zunächst stellt sich die Frage, inwiefern es der skizzierten Konstellation, d. h. des Verbundes von ›transzendentaler Hermeneutik‹ und ›transzendentaler Pragmatik‹, integriert in das Rahmenkonzept einer ›transzendentalen Semiotik‹, bedarf. Sie resultiert für Apel aus folgenden drei Kriterien einer ›zureichenden‹ Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung: Zum Ersten ist, gemäß dem gegenwärtigen ›intersubjektiv-sprachphilosophischen‹ Paradigma, von einer sprachlich *und* kommunikativ verfassten Vernunft auszugehen. Damit einhergehend muss zweitens zwischen der Frage nach den »*Bedingungen der Möglichkeit der Sinnkonstitution*«⁹ (›Verstehen‹) und der Frage nach den »*Bedingungen der Möglichkeit der Geltungsrechtfertigung*«¹⁰ (›Geltung‹) unterschieden werden: Vernunft bzw. Erkenntnis ist, wie apostrophiert, unauflöslich an Sprache gebunden. ›Sinnkonstitution‹, d. h. ›Verstehen‹ von ›etwas als etwas‹, wird ermöglicht durch ›Vorverständnis‹. Über ein ›Welt-Vorverständnis‹ verfügt jeder, der Mitglied einer geschichtlichen Sprach- und Kommunikationsgemeinschaft ist und mit ihr eine gemeinsame Sprache teilt; in dieser geschichtlichen ›Umgangs-Sprache‹ sind die Dinge immer schon ›als etwas‹ erschlossen. ›Vorverständnis‹ ermöglicht aber Falsch- und Richtigverstehen. Das heißt, die Bedingungen der Möglichkeit von ›Verstehen‹ überhaupt sind of-

⁷ Zu den Ersteren zählen Karl-Otto Apel und seine Schüler; Apels direkte ›Kontrahenten‹ sind vor allem Jürgen Habermas mit seiner ›universal- bzw. formalpragmatischen‹ Variante und die Vertreter des ›kritischen Rationalismus‹ Karl Popper und Hans Albert. (Zur Antwort Apels auf Jürgen Habermas siehe etwa <http://archiv.sicetnon.org/artikel/aktuelles/apel.htm> (zuletzt eingesehen am 10.01.2011), mit Blick auf die praktische Philosophie auch Apel (1998) (Aufsätze 11 und 13). Kuhlmann bespricht das Letztbegründungsthema mit Blick auf Habermas u. a. in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (214-219). Zur Apelschen Auseinandersetzung mit Popper und Albert vgl. Apel (1998) (Aufsatz 1) (33-80) sowie Ebd. (1999) (Aufsatz 9) (326 ff.).)

⁸ Vgl. dazu exempl. Apel in M. Benedikt/R. Burger (Hg.) (1986) (78). Apel verwendet den Komplementaritätsbegriff im Sinne von Niels Bohr; siehe exempl. Apel in S. Moser (Hg.) (1968) (169), dazu auch Kapitel 5.2.1.

⁹ Apel (1998) (Aufsatz 8) (536).

¹⁰ Ebd.

fenbar andere als die Bedingungen der Möglichkeit ›gültigen Verstehens‹.¹¹ Es gilt also, die Sinnkonstitutionsfrage und die Gültigkeitsfrage bzw. die beiden Größen ›verstandener Sinn‹ (oder ›Bedeutung‹ im Sinne von »Sinnzuschreibung«¹²) und ›gültiger Sinn‹ (oder ›Wahrheit‹ im Sinne von »Geltungszuschreibung«¹³) auseinanderzuhalten, gleichzeitig jedoch ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander gerecht zu werden. Die ›Komplementarität‹ ergibt sich daraus, dass ein Geltungsanspruch ohne Bezug zu einem konkreten Sinngehalt genauso sinnlos ist, wie ein Sinnanspruch ohne Voraussetzung seiner Geltungswürdigkeit im Sinne intersubjektiver Zustimmbarkeit.¹⁴ Dass es sich nun drittens um eine ›letztbegründete‹ Antwort auf die Frage nach den (sprachlichen) Bedingungen der Möglichkeit von Sinn und Geltung überhaupt handeln muss, steht für Apel insofern außer Frage, als sich der Sinn der Begriffe ›Vernunft‹ und ›Begründung‹ aufheben würde, argumentierte man beidseitig fallibilistisch: Wer den Anspruch auf ›Vernunft‹ erhebt, der erhebt den Anspruch auf ›Sinn‹ und ›Geltung‹ seiner Gedanken oder Äußerungen. Diese Ansprüche müssen sich aber an einem ›letzten‹ (unbedingt gültigen) Kriterium für Sinn- und Wahrheitsgeltung messen lassen. Andernfalls könnte nichts als ›sinnvoll‹ bzw. ›wahr‹ behauptet, aber auch nichts als ›sinnlos‹ bzw. ›falsch‹ ausgewiesen werden, so dass der Anspruch auf ›Sinn‹ und ›Geltung‹ überhaupt entfiel.¹⁵

Apel synthetisiert nunmehr zwei Denkrichtungen, namentlich die Transzendentalphilosophie Kant'scher Prägung und die (transzendente) Hermeneutik¹⁶ in der Denklinie Friedrich Schleiermachers bis zu Hans-Georg Gadamer, um den genannten Kriterien einer zureichenden Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung gerecht zu werden: Grundsätzlich setzt er auf das transzendentalphilosophische Programm Kants einer »Selbstaufklärung der Vernunft«¹⁷. Kant konnte indessen, wie in Kapitel 2 gezeigt wird, durch sein Konzept einer radikal autonomen Vernunft die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und die Frage nach den Bedingungen der Gültigkeit von Erkenntnis in eins setzen. ›Transzendentalphilosophie‹ bedarf also

¹¹ Vgl. hierzu Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (109 ff.) sowie weiterführend Apel (1998) (Aufsatz 8) (505-568).

¹² Burckhart in Ebd./C. Reiners (1992) (29) (Fußnote 92). Dies also zunächst *vor* der Fregeschen Differenzierung von ›Sinn‹ und ›Bedeutung‹.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Burckhart (1999 a) (143).

¹⁵ Vgl. hierzu Apel (1999) (Aufsatz 9) (311-329), Burckhart in Ebd./C. Reiners (1992) (21, 31), Kuhlmann (1992 a) (197) sowie Berlich in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (251).

¹⁶ Unter ›Hermeneutik‹ wird die ›Lehre von der Interpretation‹ verstanden. ›Philosophische‹ Hermeneutik erweitert die ›hermeneutische Auslegung von Sinn‹ um die ›Reflexion‹ auf die Auslegung; sie bemüht sich um eine angemessene Begründung der Interpretationslehre. Als ›philosophische‹ tritt sie mit einem Allgemeingültigkeitsanspruch ihrer eigenen Aussagen auf; sie formuliert allgemeine Gesetzmäßigkeiten des ›Verstehens‹ bzw. der ›Interpretation‹. In ihrer ›transzendentalen‹ Variante fragt philosophische Hermeneutik nun explizit nach den ›Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen‹ und versucht, diese zu rekonstruieren (vgl. hierzu Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (483 (Fußnote zum Titel), 486 f.) sowie Burckhart (1999 a) (124) und Apel (1998) (Aufsatz 9) (571 f., 589 f.)).

¹⁷ Burckhart (1999 b) (55).

einer Korrektur unter Gesichtspunkten einer sprachlich *und* kommunikativ verfassten Vernunft.

Im Rahmen der Traditionslinie der Hermeneutik wird indessen bereits aufgedeckt, dass ›Verstehen‹ keinesfalls mit ›gültigem Verstehen‹ in eins gesetzt werden kann. Zwar liegt vor der sprachphilosophischen Wende noch kein radikal sprachgemäßes Vernunft- bzw. Erkenntnis-konzept vor, doch liefern die Theoretiker, die ›Erkenntnistheorie‹ vom ›Verstehen‹ her betreiben, mit ihren Ansätzen bereits ein schlagendes Argument gegen Kants Gleichsetzung der Bedingungen der Möglichkeit und der Bedingungen der Gültigkeit des ›Verstehens‹ von ›Welt‹ (Kapitel 3).¹⁸ Friedrich Schleiermacher setzt beim ›Verstehen‹ der mündlich vorgetragenen bzw. schriftlich fixierten ›Rede‹ an und rechtfertigt den Universalitätsanspruch der Hermeneutik dadurch, dass er aufzeigt: Durch den geschichtlich-individuellen Einschlag jeder menschlichen Rede ergibt sich das »*Mißverstehen*«¹⁹ von selbst, so dass es einer allgemeinen »*Kunstlehre*«²⁰ des Verstehens bedarf. Auf der Grundlage der durch ›divinatorisches und komparatives Verfahren‹²¹ gestützten ›Re-konstruktion‹ dessen, was der Autor »im Sinn hatte«²², kann dann, unter Rückbezug der Hermeneutik auf die Dialektik, verschiedenes Denken »zur Einheit des Wissens«²³ befördert werden. Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist sicherlich kein ausgewiesener Hermeneutiker; in seiner ›Phänomenologie des Geistes‹²⁴ entfaltet er aber ebenfalls ein Erkenntniskonzept, das vom ›Verstehen‹ aus gedacht ist.²⁵ Und zwar bestimmt sich das Bewusstsein bzw. das »erscheinende Wissen«²⁶ in ›dialektischen Erfahrungsbewegungen‹²⁷ von einer Gestalt des Wissens zur nächsten fort, bis es im ›absoluten Wissen‹²⁸

¹⁸ Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer bleiben in diesem Kapitel unberücksichtigt, da sie die beiden Größen ›Verstehen‹ und ›Geltung‹ letztlich wieder in eins setzen: Ersterer stellt die »in der Sprache artikulierte *Sinnkonstitution* qua ›Erschlossenheit‹ des Daseins bzw. ›Offenbarkeit‹ (›Unverborgenheit‹) des Seienden« (Apel (1998) (Aufsatz 8) (511)) Jahrzehnte hindurch mit der »Wahrheit (im vermeintlich ›ursprünglichen‹ Sinn des griechischen Wortes ›a-letheia‹)« (Ebd.) gleich (vgl. hierzu Heidegger (1976) (§ 44) (212-230; insbes. 219 ff.)). Letzterer sieht in der ›Tradition‹ die geltungsbegründende Instanz, u. d. h. der Interpret als der ›Verstehende‹ unterstellt von vornherein die Geltung des tradierten Textes und beschränkt sich auf ein ›Übersetzen-von‹ in den Horizont der Gegenwart (vgl. hierzu Gadamer (1965) (insbes. 284 ff., 294 f., 437 ff.)). (Dessen ungeachtet zeichnen Heidegger und Gadamer mit ihren Reflexionen auf die ›Sprachlichkeit‹ und ›Geschichtlichkeit‹ des Verstehens den Weg zu Apels transzendentaler Hermeneutikkonzeption vor.)

¹⁹ Schleiermacher (1977) (92).

²⁰ Schleiermacher (1959) (156).

²¹ Vgl. Ebd. (109).

²² Ebd. (64).

²³ Schleiermacher (1977) (419).

²⁴ Zitiert wird nach Hegel (Werke, Band 3) (neu ed. Ausg., Ausg. in Schriftenreihe ›Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft‹) (1989) (zuerst 1986): ›Phänomenologie des Geistes‹ - im Folgenden (PhG).

²⁵ Neben der PhG wird diesbezüglich auch auf die ›Enzyklopädie‹ rekuriert (zitiert wird nach Hegel (Sämtliche Werke, Band V) (Hg. G. Lasson) (1920): ›Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse‹ - im Folgenden (EPW)).

²⁶ Hegel (PhG) (72).

²⁷ Vgl. Ebd. (78).

²⁸ Vgl. Ebd. (575).

mündet. Es ist hier der dem Schleiermacher'schen ›reproduktiven‹ Verstehensbegriff entgegengesetzte ›reflexiv überholende‹ Verstehensbegriff Hegels, der für Apel relevant sein wird. Durch Wilhelm Dilthey schließlich wird (vertikal) die geschichtliche und (horizontal) die intersubjektive Dimension des ›Verstehens‹ hervorgehoben. Während Schleiermacher doch vorwiegend am ›Text‹ orientiert war, so konzentriert sich Dilthey jetzt auf die ›Person‹ und zeigt auf, unter welchen Bedingungen geäußerter Sinn verstehbar ist. Zentral ist in diesem Zusammenhang der Begriff des »objektive[n] Geist[es]«²⁹, den Dilthey Hegel entlehnt, allerdings anders fasst: Bei ihm umgreift er »Sprache, Sitte, jede Art von Lebensform [...] Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und Recht [...] Kunst und Religion und Philosophie«³⁰. Jeder individuelle Lebensausdruck bewegt sich nun immer im ›Medium‹ des ›objektiven Geistes‹ als Inbegriff geschichtlich entstandener, ›objektiv gegebener‹ Sinnstrukturen und intersubjektiver Sinngehalte - so sind ›subjektive‹ Artikulationen des Lebens ›interpersonal‹ nachvollziehbar. ›Allgemeingültiges‹ Verstehen ist indessen für Dilthey insofern unmöglich, als der bedeutungsbildende Prozess - das ›Leben‹ - noch andauert, so dass sich Bedeutungen niemals endgültig festschreiben lassen.³¹

Apel diskutiert die im Rahmen der hermeneutischen Tradition offengelegte Differenz zwischen ›Verstehen‹ und ›gültigem Verstehen‹ jetzt unter genuin sprachphilosophischen Vorzeichen und synthetisiert Kants transzendentalphilosophischen Ansatz und den philosophisch-hermeneutischen Erkenntnisansatz vom ›Verstehen‹ her im Konzept einer ›*transzendentalen Hermeneutik*‹. Hierdurch will er sowohl der sprachlich und »geschichtlich bedingten Sinnkonstitution«³² (›Verstehensfrage‹), als auch der »für sie möglichen Wahrheit bzw. Gültigkeit«³³ (›Gültigkeitsfrage‹) gerecht werden. Die Geltungsproblematik reicht indessen über die Möglichkeiten einer ›transzendentalen Hermeneutik‹ hinaus; in dieser Konsequenz begründet Apel die ›*Transzendentalpragmatik*‹.³⁴ Diese beiden Ansätze werden hernach von ihm in das Gesamtkonzept einer ›*transzendentalen Semiotik*‹ eingebettet³⁵ (Kapitel 4). Die über Charles Sanders Peirce und Charles William Morris entwickelte ›transzendentalen Semiotik‹ als ›fina-

²⁹ Dilthey (Gesammelte Schriften, 7. Band) (1927): ›Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften‹ - im Folgenden ›Aufbau‹; hier (›Aufbau‹) (208 bzw. 150 f.).

³⁰ Ebd. (150 f.).

³¹ Vgl. Ebd. (227-233).

³² Apel (1998) (Aufsatz 8) (545); vgl. Ebd. (548 f.).

³³ Ebd. (546).

³⁴ Vgl. zum transzendentalhermeneutischen und transzendentalpragmatischen Ansatz Apels die beiden Bände ›Transformation der Philosophie‹ - Apel (1994 und 1999) - sowie auch die ›Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes‹ - Ebd. (1998).

³⁵ Vgl. zur transzendentalen Semiotik Apels zunächst Ebd. in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (101-138) sowie Ebd. in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (38-61).

le« Konzeption Apels setzt an die erste Stelle das »Sprachapriori«³⁶ und die »triadische Zeichenrelation«³⁷ (syntaktischer, semantischer, pragmatischer Zeichenbezug) als »minimales Basiselement jeder intersubjektiv gültigen Erkenntnis«³⁸. Syntaktische, semantische und pragmatische Dimension des Sprachgebrauchs können von hier aus getrennt, aber auch in ihrem Wechselbezug zueinander »transzendental interpretiert«³⁹ werden. Dies übernehmen Transzendentalpragmatik und transzendente Hermeneutik.⁴⁰ So erst in der pragmatischen Dimension (Subjekt-Subjekt-Relation) ein Anspruch auf Sinn und Geltung erhoben werden kann, stellt diese dabei den Kernbereich dar. Transzendente Hermeneutik weist nun in der »geschichtlich pragmatischen Dimension«⁴¹ ein »Apriori[] der *Sinnkonstitution*«⁴², Transzendentalpragmatik in der »dialogisch pragmatischen Dimension«⁴³ ein »Apriori[] der *Geltungsreflexion*«⁴⁴ aus. Derart bilden transzendente Hermeneutik und Transzendentalpragmatik im Rahmen der transzendentalsemiotischen Gesamtkonzeption komplementäre Größen.⁴⁵ Erstere rekonstruiert die sprachlichen Bedingungen der Möglichkeit der Sinnkonstitution und Sinnverständigung, Letztere die Bedingungen der Gültigkeit sinnvoller Gedanken bzw. Äußerungen.⁴⁶

Im nächsten Schritt (Kapitel 5) wird mit Apel folgende These vertreten: Eine zureichende Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung lässt sich denken über ein transzendentales Semiotikkonzept, in das Transzendentalpragmatik und transzendente Hermeneutik als komplementäre Größen eingebettet sind. Was allerdings die Bestimmung des Verhältnisses der drei genannten Ansätze zueinander, ihren jeweiligen Funktionsbereich sowie die (doppelte) Begründungsfrage betrifft, bedarf das Apelsche Konzept einer Präzisierung. So muss erstens deutlich gemacht werden, dass sich das komplementäre Verhältnis zwischen Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik nicht nur auf *Aufgabenbereiche* bezieht, sondern dass die genannten Konzeptionen bereits *vom Ansatz her* ineinandergreifen müssen. Apel hat bereits erkannt, dass transzendentaler Hermeneutik, will sie ihre Funktion *als* transzendente Hermeneutik erfüllen, durch Transzendentalpragmatik allererst die Geltungsdimension eröffnet

³⁶ Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (40).

³⁷ Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (102).

³⁸ Ebd. (103).

³⁹ Vgl. hierzu Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (103) sowie Ebd. in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (46).

⁴⁰ Vgl. Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (55).

⁴¹ Böhler (1985) (361).

⁴² Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (40).

⁴³ Böhler (1985) (361).

⁴⁴ Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (40).

⁴⁵ Vgl. Apel in M. Benedikt/R. Burger (Hg.) (1986) (78).

⁴⁶ Vgl. dazu Apel (1998) (Aufsätze 8 und 9) sowie auch Ebd. in C. H. Heidrich (Editor) (1974) (Diskussion) (141 f.).

werden muss.⁴⁷ Umgekehrt ist aber auch Transzendentalpragmatik, um ihrer Aufgabe gerecht werden zu können, konstitutiv auf Hermeneutik angewiesen.⁴⁸ Damit eröffnet sich jetzt zweitens die Frage, auf welche Weise der notwendige Zusammenschluss von transzendentaler Hermeneutik und Transzendentalpragmatik erfolgen kann. Apel stellt ›Transzendentalpragmatik‹ als eine Konzeption vor, die ›transzendente Hermeneutik‹ *enthält*,⁴⁹ er beantwortet die *Begründungsfrage* aber nicht. Die Möglichkeit einer Integration von transzendentaler Hermeneutik in das transzendentalpragmatische Konzept einmal vorausgesetzt, ist dann drittens zu klären, *wie sich ›transzendente Semiotik‹ als Gesamtkonzeption konstituiert* und welche *Funktion* den drei involvierten Ansätzen bei der Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung genau zukommt. Vor dieser Folie kann und muss dann das *Verhältnis* zwischen Transzendentalpragmatik, transzendentaler Hermeneutik und transzendentaler Semiotik zueinander präzise festgeschrieben werden. Apel spricht lediglich von einer Komplementarität zwischen Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik; in welcher Beziehung transzendente Semiotik zu diesem Komplementärverbund steht, bleibt hingegen offen. Erst wenn diese zentralen Aspekte geklärt sind, kommt die Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung im Zeichen einer sprachlich und kommunikativ verfassten Vernunft ins Ziel.

Mit Dietrich Böhler, Wolfgang Kuhlmann und Holger Burckhart lassen sich bereits einige dieser Problemaspekte auflösen. Ersterer hat u. a. das Konzept von philosophischer Hermeneutik als transzendentaler Disziplin *und* als Interpretationslehre fortentwickelt und dabei ihre Aufgabenbereiche präzisiert bestimmt.⁵⁰ Kuhlmanns Schwerpunkt liegt auf der weiteren Ausarbeitung des Konzeptes der Transzendentalpragmatik und ihrer Schnittstelle mit philosophischer Hermeneutik, die er wie Böhler geltungsreflexiv überdenkt.⁵¹ Burckhart schließlich richtet (neben seiner dialogisch-diskursiven Mensch-, Vernunft- bzw. Sprachbestimmung⁵²) den Fokus auf das Begründungs- und Funktionsverhältnis von philosophischer Hermeneutik

⁴⁷ Vgl. hierzu Apel (1998) (Aufsatz 9) (569-608).

⁴⁸ Vgl. dazu Burckhart (1999 a) (129 f., 141 f.).

⁴⁹ Vgl. Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (131).

⁵⁰ Vgl. zum ersteren Aspekt v. a. Böhler (1985) (344 ff.), Ebd. in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (108 ff.) sowie Ebd. in J. Trabant (Hg.) (1995) (145-162); zum letzteren Aspekt siehe Ebd. in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (483-511) sowie Ebd. in ›Man and World‹ (Volume 11, 1978) (131-164).

⁵¹ Vgl. hierzu Kuhlmann (1985), (1992 a), (1992 b) und (2009); zur Korrektur der (Gadamerschen) Hermeneutik siehe Ebd. (1992 b) (92-119 sowie 120-137).

⁵² Vgl. dazu insbes. Burckhart (1999 a), Ebd./H. Gronke (Hg.) (1999) sowie Ebd. in E. Braun (Hg.) (1993) (213-236).

und Transzendentalpragmatik zueinander und hebt (in Übereinstimmung mit Böhler⁵³) die Notwendigkeit eines transzendentalsemiotischen Rahmenkonzeptes hervor.⁵⁴

Zunächst wird ausgehend von Apel und im Rekurs auf Böhler (sowie Kuhlmann) dreifach differenziert aufgezeigt, inwiefern (transzendentaler) Hermeneutik die Geltungsdimension eröffnet werden muss, damit sie ihre Aufgabe erfüllen kann (Kapitel 5.1.1): Erstens muss transzendente Hermeneutik in der Lage sein, die Bedingungen der Gültigkeit ihrer eigenen Aussagen anzugeben. Zweitens kommt transzendentaler Hermeneutik auf der Grundlage der transzendentalpragmatischen Geltungsreflexion selbst eine geltungsreflexive Aufgabe zu: Sie hat offenzulegen, dass der diskursiven *Geltungsprüfung* einer Aussage eine diskursive *Verständigung über ihren Sinn* vorausgehen muss. Die *ideale* Gemeinschaft als letzte Instanz für die Gültigkeit eines Arguments ist also als ideale »Sinnverständigungsgemeinschaft«⁵⁵ und als ideale »Geltungsprüfungsgemeinschaft«⁵⁶ zu denken. Um sich dieser anzunähern, dies zeigt transzendente Hermeneutik jetzt auf, sind in der *realen* Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft beständig Verständigungs-Diskurse zu führen, die am transzendentalhermeneutisch ausgewiesenen »regulativen Prinzip einer Verständigung in idealer Kommunikationsgemeinschaft«⁵⁷ orientiert sind. So - und nur so - kann ein »Fortschritt des Verstehens« erreicht werden.⁵⁸ Drittens hat transzendente Hermeneutik, die sich um eine angemessene Begründung der Hermeneutik als Interpretationslehre bemüht, diese selbst in Richtung einer »dialogisch-diskursive[n]«⁵⁹ Hermeneutik weiterzuentwickeln. Den Ansatzpunkt bildet hier Gadammers »eingeschränkt dialogische Hermeneutik«⁶⁰, im Rahmen derer zwischen Interpretandum und Interpret zwar ein »Gespräch«⁶¹ stattfindet, die Rolle des (wissenschaftlichen) Interpretieren aber letztlich - nach dem Muster der »dogmatische[n] Auslegung«⁶² - auf die »mediale des applikativen Dolmetschers«⁶³ verkürzt wird. Böhler setzt nun an die Stelle des »dogmatischen Auslegers«, der, »verstehend, bereits mit dem, was er auslegt, einverstanden«⁶⁴ ist, den »gleichberechtigten, beurteilungskompetenten Dialogpartner[]«⁶⁵. Dieser er-

⁵³ Vgl. Böhler (1985) (361).

⁵⁴ Vgl. dazu Burckhart (1999 a), Ebd. (1991), Ebd. in Ebd./C. Reiners (1992) (Teil A) und Ebd. in Ebd. (Hg.) (1994) (1-13). (NB: Alle drei Theoretiker stehen darüber hinaus im Diskurs über eine transzendentalpragmatisch begründbare bzw. begründete (Diskurs-)Ethik.)

⁵⁵ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (113 f.).

⁵⁶ Ebd. (114).

⁵⁷ Ebd. (110).

⁵⁸ Vgl. dazu Ebd. (108-116).

⁵⁹ Burckhart (1999 a) (125).

⁶⁰ Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (510).

⁶¹ Gadamer (1965) (437).

⁶² Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (509).

⁶³ Ebd. (510).

⁶⁴ Ebd. (507).

schließt die durch den (Rede-)Text erhobenen Ansprüche auf Sinn *und* Geltung (im Sinne intersubjektiver Anerkennungswürdigkeit) als »konstitutives Moment des zu verstehenden Sinns«⁶⁶ und nimmt diese Ansprüche ernst, indem er sie zum Zwecke der Beurteilung (im argumentativen Diskurs) prüft.⁶⁷ Erst jetzt ist ein »reziprok-dialogisches«⁶⁸ Verhältnis zwischen Auszulegendem und Auslegendem hergestellt, und an die Stelle des Gadamerischen ›immer-nur-anders-Verstehens‹ des in seiner Geltung unbestrittenen Tradierten kann insgesamt ein ›besser-Verstehen‹ treten.⁶⁹ Ist die Notwendigkeit einer Anbindung von transzendentaler Hermeneutik an Transzendentalpragmatik erwiesen, so fragt sich, ob Transzendentalpragmatik ihrerseits der Hermeneutik bedarf, um ihrer Aufgabe gerecht werden zu können. Dass dies der Fall ist, stellt Burckhart klar: Transzendentalpragmatik, so sagt er, ist auf Hermeneutik als »Medium der Explikation meines immer schon vorhandenen Argumentationswissens«⁷⁰ angewiesen. Burckhart zeigt nun weiter auf, wie der Zusammenschluss von (transzendentaler) Hermeneutik und Transzendentalpragmatik erfolgen kann: Und zwar ist philosophische Hermeneutik durch Transzendentalpragmatik auf der Letztbegründungsebene zu thematisieren und als »unverzichtbare Präsupposition«⁷¹ zu begründen - andernfalls »wäre der transzendental-apriorischen Ebene der Philosophie 1 ›Empirisches beigemischt«⁷². Burckhart spricht diesbezüglich von einer ›transzendentalpragmatischen Transformation‹⁷³ philosophischer Hermeneutik, die zu einer »transzendentalpragmatischen Gesamtkonzeption«⁷⁴ führt, im Rahmen derer ›transzendente Hermeneutik‹ und ›transzendente Pragmatik‹ (im engeren Sinn) komplementär ineinandergreifen⁷⁵. Mit Kuhlmann geht er dann von einem ›zweistufigen Begründungsverfahren‹ der Transzendentalpragmatik als Gesamtkonzeption aus: Ebene 1 ist die der »formalen, für die Geltungskonstitution und auch für die fallibilistische Vorsicht zuständigen (Transzendental-) Philosophie«⁷⁶, Ebene 2 die der »materialen hermeneutisch-rekonstruktiven Aneignung der Inhalte, auf der alles bloß hypothetischen Status hat«⁷⁷. Auf der ersten Ebene wird also der invariante Kern unseres impliziten Wissens um die Bedingun-

⁶⁵ Ebd. (508).

⁶⁶ Ebd. (507).

⁶⁷ Vgl. Ebd. (507 f.).

⁶⁸ Ebd. (510).

⁶⁹ Vgl. dazu Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (483-511) sowie Ebd. in ›Man and World‹ (131-164); siehe hierzu auch Kuhlmann (1992 b) (92-119, 120-137) und Burckhart (1999 a) (124-131, 142 f.).

⁷⁰ Burckhart (1999 a) (129).

⁷¹ Ebd. (141 f.).

⁷² Ebd. (142). Dies bezieht sich auf ›Hermeneutik‹ als ›Medium‹ (vgl. Ebd. (141 f.)).

⁷³ Vgl. Ebd. (129).

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Vgl. Burckhart (1991) (6).

⁷⁶ Kuhlmann (1992 a) (199); vgl. Burckhart (1999 a) (141).

⁷⁷ Kuhlmann (1992 a) (199); vgl. Burckhart (1999 a) (141).

gen der Möglichkeit und Gültigkeit sinnvoller Äußerungen ausgewiesen; dieses Wissen steht in »absoluter Gültigkeit«⁷⁸. Auf der zweiten Ebene wird sodann durch »hermeneutisch-rekonstruktive Verfahren«⁷⁹ »tiefer liegendes« Handlungswissen vom Sprechen und Argumentieren »ans Licht gezogen«⁸⁰. Es geht hier zum Beispiel um »semantisch-pragmatische[] Regeln«⁸¹, die nicht sogleich »auf der Hand« liegen, dennoch aber implizit gewusst und angewandt werden. So die Rekonstruktionsbemühungen fehlbar sind, kommt den Resultaten auf dieser Ebene lediglich der Status »hypothetischer Geltung«⁸² zu (Kapitel 5.1.2). Transzendentalpragmatik als Gesamtkonzeption verfügt nun also über eine »hermeneutische«⁸³ und eine »pragmatische Fundierung«⁸⁴. Im nächsten Schritt ist ihr Verhältnis zur »transzendentalen Semiotik« zu betrachten. Zunächst muss nochmals die Relevanz derselben für eine zureichende Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung herausgestellt werden. Es schließen sich die Fragen an, wie sich das transzendentalsemiotische Gesamtkonzept konstituiert, und welcher konkrete Aufgabenbereich jedem der drei Ansätze zukommt. Zum Zwecke ihrer Beantwortung wird das transzendentalpragmatische Selbst- und Letztbegründungsverfahren einmal in den wichtigsten Schritten durchgespielt. Aufseiten der philosophischen (transzendentalen) Hermeneutik gilt es dabei, klar zwischen dem *sinnkonstitutiven* und dem *sinnexplikativen* Moment zu differenzieren (Kapitel 5.1.3). Vor dieser Folie lassen sich sodann die zwischen Transzendentalpragmatik, transzendentaler Hermeneutik und transzendentaler Semiotik bestehenden Komplementaritätsverhältnisse differenziert festschreiben. Zu Grunde gelegt bzw. fruchtbar gemacht wird hier der Komplementaritätsbegriff Niels Bohrs (Kapitel 5.2). Damit ist dann gezeigt: »Transzendentaler Semiotik« in der von Apel begründeten Konstellation ist in der Lage, den Anspruch auf eine »zureichende« Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung einzulösen. Dafür muss aber die Begründungsfrage des Gesamtgefüges gelöst, und der Funktionsbereich der beteiligten Ansätze in Berücksichtigung ihres komplementären Ineinandergreifens präzise festgeschrieben sein.

Rekapitulieren wir den Weg zu einer zureichenden Beantwortung der Frage: »Was kann ich wissen?« und blicken zum Schluss auf die »lebensweltlichen« Konsequenzen des Apelschen Vernunftkonzeptes, so lässt sich mit ihm sagen: »Jeder, der überhaupt erkennen will, muß

⁷⁸ Burckhart (1999 a) (140).

⁷⁹ Vgl. Kuhlmann (1992 a) (196).

⁸⁰ Kuhlmann in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (228).

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. Kuhlmann (1992 a) (199).

⁸³ Burckhart in Ebd./C. Reiners (1992) (19).

⁸⁴ Ebd.

sich als Subjekt der Erkenntnis die Wahrheit zutrauen«⁸⁵. Dies aber bedeutet: Er muss zu argumentieren beginnen und sich, wie seine Diskurspartner auch, um einen solchen Konsens bemühen, der auch unter idealen Bedingungen standhielte. Dies ist die Konsequenz des ›linguistic-pragmatic-turn‹: ›Wahrheit‹ ist faktisch nicht erreichbar, wohl aber kann es - und hierin liegt m. E. die Unverzichtbarkeit eines letztbegründeten Wahrheitskriteriums - in Orientierung an demselben ein ›Unterwegs-sein‹ zu ihr, also einen ›Fortschritt im Verstehen‹, geben (Kapitel 6).

⁸⁵ Apel (1999) (Aufsatz 9) (317).

2. Transzendentalphilosophie Kant'scher Prägung zur Geltungsfrage.

Immanuel Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ bedeutet einen entscheidenden Einschnitt innerhalb der Geschichte der (theoretischen) Philosophie: In ihr wendet sich der Blick vom ›zu Erkennenden‹ ab und wird auf die ›erkennende Instanz‹ - die ›Vernunft‹ - selbst gelenkt. Diese wird jetzt als letzter Grund und *Ort* von Erkenntnis gefasst, und das heißt nach Kant liegt es im ›subjektiven‹ Vernunftvermögen als Erkenntnisvermögen, dass wir zu ›objektiv‹ gültiger Erkenntnis gelangen können. Das Projekt ›Transzendentalphilosophie‹ gestaltet sich nunmehr als reflexive »Selbstaufklärung der Vernunft«⁸⁶: In der Rückwendung auf sich selbst weist ›reine Vernunft‹ die notwendigen Konstruktionsmittel - die ›Bedingungen der Möglichkeit‹ - von (Erfahrungs-)Erkenntnis aus. So nach Kant alle Vernunftsubjekte über dieselbe invariante Vernunftausstattung verfügen, ›formt‹ jeder solitär ›Welt‹ auf die gleiche Weise; daraus ergibt sich die ›intersubjektive Gültigkeit‹ jedweder Erfahrungserkenntnis.

Aus Sicht des ›intersubjektiv-sprachphilosophischen Paradigmas‹, namentlich Apels, erscheint der rein bewusstseinsphilosophische Ansatz Kants nunmehr unzureichend, d. h. er bedarf einer Modifikation unter sprachphilosophischen Vorzeichen. Den Kant'schen *Grundansprüchen* an ›Transzendentalphilosophie‹ soll allerdings weiterhin entsprochen werden. Im Kern bedeutet dies, dass das Unternehmen einer ›reflexiven Aufklärung der Vernunft durch sich selbst‹ mit dem Ziel ›grundsätzlicher Geltungssicherung‹ fortgeführt wird, nur tritt an die Stelle der ›radikal autonomen Vernunft‹ eine ›sprachlich und kommunikativ verfasste Vernunft‹, die Frage nach den »Bedingungen der Möglichkeit zuverlässiger Erkenntnis«⁸⁷ wird in die Frage nach den »Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiv gültiger Aussagen über die Welt«⁸⁸ übersetzt, und die ›transzendente Deduktion‹ findet in Form einer ›strikten Reflexion‹ statt. Der Erweis der Gültigkeit eines ›synthetischen Urteils a priori‹ erfolgt dabei durch den Test seiner Unbestreitbarkeit bei Strafe des performativen Selbstwiderspruchs. Dies als Folie, vor der das Kant-Kapitel zu lesen ist: ›Transzendentalpragmatik‹ als ›Transzendentalphilosophie‹ nach dem ›linguistic-pragmatic-turn‹ will den durch Kant gesetzten Maßstäben

⁸⁶ Burckhart mit Braun in Burckhart (1999 b) (55).

⁸⁷ Kuhlmann (1985) (16).

⁸⁸ Ebd.

weiterhin entsprechen, das aber in konsequenter Berücksichtigung der Sprach- und Kommunikationsgebundenheit der Vernunft - und mit strikt reflexiven Letztbegründungsargumenten.

2.1 Das transzendentalphilosophische Projekt Immanuel Kants einer reflexiven ›Selbstaufklärung der Vernunft‹.

Die ›kopernikanische Wende‹ in der Philosophie.

Kant brach mit der Tradition, indem er postulierte, dass nicht die Erkenntnis sich nach den Gegenständen, sondern im Gegenteil die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis zu richten haben.⁸⁹ Für die Philosophie bedeutete diese ›kopernikanische Wende‹, dass sich ihr Gegenstandsbereich und ihr Verfahren ändert: Im Zentrum steht nicht mehr das zu erkennende ›Objekt‹, sondern das erkennende ›Subjekt‹ selbst. ›Philosophie‹ wird dadurch durchgängig zu einer reflexiven Disziplin; sie steht im Dienste der Untersuchung des ›subjektiven‹ Vernunft- bzw. Erkenntnisvermögens:

»In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen speculativen Vernunft. [...] Denn das hat die reine speculative Vernunft Eigenthümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen [...] ausmessen und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen und so den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll.«⁹⁰

Die leitende Frage der ›Kritik der reinen Vernunft‹ ist die nach der Möglichkeit ›synthetischer Urteile a priori‹, also erfahrungsfreier und doch synthetischer Erkenntnis, im Rahmen der Metaphysik: Ihre Beantwortung sichert derselben ihren wissenschaftlichen Rang, und in den synthetischen Urteilen a priori selbst formulieren sich dann die erfahrungsunabhängigen Bedingungen objektiver Erkenntnis aus.⁹¹ Dieses Unternehmen Kants, in der Rückwendung auf die ›Vernunft‹ des Philosophierenden selbst offenzulegen, wie synthetische Erkenntnis a priori möglich ist und hierüber auch und gerade, was (objektiv gültige) Erfahrungserkenntnis ermöglicht, wird nunmehr unter der Überschrift »Transscendental-Philosophie«⁹² durchgeführt:

⁸⁹ Vgl. Kant (KrV) (B XIV ff.).

⁹⁰ Ebd. (B XXII f.).

⁹¹ Vgl. Ebd. (B 18-24).

⁹² Ebd. (B 27).

Zwar ist die ›Kritik der reinen Vernunft‹ »diese Wissenschaft noch nicht selbst«⁹³, doch verzeichnet sie »den ganzen Umriß«⁹⁴ und »den ganzen inneren Gliederbau«⁹⁵ derselben.⁹⁶

Die ›allgemeine Aufgabe‹ der Transzendentalphilosophie bzw. der reinen Vernunft.

Die ›eigentliche‹ Aufgabe der Transzendentalphilosophie bzw. der reinen Vernunft ist nun also in der Frage enthalten: »**Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?**«⁹⁷ Kant definiert: ›Synthetische‹ Urteile sind solche, die »zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden«⁹⁸, sie sind also erkenntniserweiternd. Unter Erkenntnissen ›a priori‹ versteht Kant ferner solche, die »schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden«⁹⁹, und die in strenger »Allgemeinheit«¹⁰⁰ und mit »Nothwendigkeit«¹⁰¹ gedacht werden. Kennzeichen des reinen Apriori sind also Unmöglichkeit des Anderseinkönnens (Notwendigkeit), Unmöglichkeit einer Ausnahme (Allgemeinheit) und Empiriefreiheit (den Erkenntnissen ist »gar nichts Empirisches beigemischt«¹⁰²). Die Argumentation ist nun folgende: Der Zeit nach, so konstatiert Kant, fängt alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung an. Dies bedeutet aber noch nicht, dass alle Erkenntnis allein aus ihr »entspringt«¹⁰³. Wenn unsere Erfahrungserkenntnis tatsächlich »ein Zusammengesetztes«¹⁰⁴ aus dem ist, »was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt«¹⁰⁵, dann ist zu untersuchen, ob es nicht auch »ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß«¹⁰⁶ gibt. Eine solche Erkenntnis läge in Form von synthetischen Urteilen a priori vor. Synthetische Urteile a priori sieht Kant im Rahmen der Mathematik vorfindlich; ihm geht es aber recht eigentlich um solche, in denen sich - mit Niquet gesprochen - »Erkenntnis von Erkenntnis«¹⁰⁷ ausspricht. Diese Einsichten nennt Kant ›transzendental‹. Dabei sind zwei Aspekte wesentlich: Zum einen geht es um den Nachweis, dass gewisse Vorstel-

⁹³ Ebd. (B 28).

⁹⁴ Ebd. (B XXII).

⁹⁵ Ebd. (B XXIII).

⁹⁶ Vgl. hierzu Ebd. (B 27 f.).

⁹⁷ Ebd. (B 19).

⁹⁸ Ebd. (B 11).

⁹⁹ Ebd. (B 3).

¹⁰⁰ Ebd. (B 4).

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd. (B 3).

¹⁰³ Ebd. (B 1).

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd. (B 2).

¹⁰⁷ Niquet in W. Kuhlmann (Hg.) (2001) (103).

lungen a priori möglich sind, zum anderen muss gezeigt werden, *wie* sie objektive Erkenntnis (von Gegenständen) ermöglichen:

»Nicht eine jede Erkenntniß *a priori*, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden oder möglich sind, [kann] transscendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben *a priori*) heißen [...]. Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben *a priori* eine transscendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntniß, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transscendental heißen.«¹⁰⁸

An anderer Stelle bringt Kant dies auf die kurze Formel: »Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.«¹⁰⁹ Mit Burckhart lässt sich zusammenfassend sagen: »Transzendental ist allein jene Erkenntnis, die etwas über unser Erkenntnisvermögen a priori gegenüber Gegenständen überhaupt aussagt. Hiermit entfallen alle Erkenntnisse, die a posteriorischen Charakter haben und/oder empirische Gegenstände betreffen; des weiteren müssen die Erkenntnisse synthetischen und nicht bloß analytischen Charakter haben.«¹¹⁰

Es gilt nun also, zu untersuchen, welches die erfahrungsunabhängigen Voraussetzungen aller (objektiven) Erkenntnis sind; dieses Unternehmen führt von den apriorischen Anschauungsformen ›Raum‹ und ›Zeit‹ zu den apriorischen Begriffen, den ›Kategorien‹, bis hin zu den ›Grundsätzen des reinen Verstandes‹.

¹⁰⁸ Kant (KrV) (B 80 f.).

¹⁰⁹ Ebd. (B 25).

¹¹⁰ Burckhart (1991) (11 f.).

2.2 ›Wie sind (gültige) synthetische Urteile a priori möglich?‹ Der Argumentationsgang.

*Erster Schritt.*¹¹¹

Zuerst führt Kant die beiden ›Erkenntnisstämme‹ ›Sinnlichkeit‹ und ›Verstand‹ (im engeren Sinn) ein: ›Sinnlichkeit‹ ist das Vermögen des ›Gemüts‹, durch einen Gegenstand affiziert zu werden, der ›Verstand‹ ist das Vermögen, diesen Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken: »Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe.«¹¹² Beide Vermögen - die ›rezeptive‹ Sinnlichkeit und der ›spontane‹ Verstand - sind wechselseitig aufeinander angewiesen:

»Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d.i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen.«¹¹³

¹¹¹ In dem nachfolgenden Vierschritt folgt die Verfasserin Kuhlmann; vgl. Ebd. (1992 a) (43 f.). (Vor der ›Untersuchung‹ des Erkenntnisvermögens sei in aller Kürze nochmal die ›Einrichtung‹ des Erkenntnisvermögens nach Kant und damit auch der Aufbau der ›Kritik der reinen Vernunft‹ rekapituliert: Zunächst ist zwischen einem unteren und einem oberen Erkenntnisvermögen - der ›Sinnlichkeit‹ und dem ›Verstand‹ (bzw. der ›Vernunft‹) im weiteren Sinn - zu unterscheiden. Das obere Erkenntnisvermögen ist nochmals in den ›Verstand‹ im engeren Sinn (›Begriffe‹), in die ›Urteilkraft‹ (›Urteile‹) und in die ›Vernunft‹ im engeren Sinn (›Schlüsse‹) aufgegliedert (vgl. Kant (KrV) (B 169)). Dem gemäß beginnt die ›Kritik‹ mit der ›transzendentalen Ästhetik‹ als »Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit *a priori*« (Ebd. (B 35)) gefolgt von der ›transzendentalen Logik‹ als »derjenigen [Wissenschaft], welche die Principien des reinen Denkens enthält« (Ebd. (B 36)). In ihrem ersten Teil, der ›transzendentalen Analytik‹, behandelt die ›transzendental Logik‹ nacheinander den ›Verstand‹ im engeren Sinn und die ›Urteilkraft‹. Thema des zweiten Teils derselben, der ›transzendentalen Dialektik‹, ist die Vernunft in ihrem engeren, aber auch in ihrem weiteren Sinn. Dies alles ist Inhalt der ›transzendentalen Elementarlehre‹, an die sich die ›transzendentalen Methodenlehre‹ anschließt. Es sind nun Sinnlichkeit, Verstand und Urteilkraft, die laut Kant zusammen apriorische Erkenntnis und Erfahrungserkenntnis ermöglichen; die ›Vernunft‹ stellt keine vorempirische Bedingung objektiver Erkenntnis dar. Zwar wird sie von Kant als »oberste[] Erkenntnißkraft« (Ebd. (B 355)) bezeichnet - dies ist allerdings im Sinne eines über den erfahrungsbezogenen Verstand hinausreichenden Vermögens zu verstehen. Im engeren Sinn ist sie das Vermögen, zu schließen. Sie setzt also Relationen zwischen Urteilen, wobei - so Irrlitz - »der Bezug auf das empirische Material der Erkenntnis [...] keine Rolle mehr« (Irrlitz (2002) (236)) spielt. In einem weiteren Sinn ist sie diejenige Instanz, die »nicht die Einheit möglicher Erfahrung, sondern die Einheit des Denkens« (Ebd. (237)) zu konstituieren sucht. Dabei lässt sie sich von Vorstellungen eines absoluten Ganzen, den sog. ›Vernunftideen‹ (Freiheit, unsterbliche Seele, Weltganzes, Gott), leiten. Wohlgemerkt kommt den Vernunftideen keine konstitutive, sondern lediglich eine regulative Funktion zu, d. h. zur wahren Erkenntnis tragen sie nichts bei - sie orientieren nurmehr auf Vollständigkeit hin (vgl. hierzu Irrlitz (2002) (236 ff.) und Höffe (2004) (134 ff., 163 ff.)).

¹¹² Kant (KrV) (B 33).

¹¹³ Ebd. (B 75 f.).

Zweiter Schritt.

Sodann weist Kant auf und nach, welches die ›apriorischen Prinzipien‹ dieser beiden Erkenntnisstämme sind: Bei der Sinnlichkeit handelt es sich um die ›reinen Anschauungsformen‹ ›Raum‹ und ›Zeit‹, beim Verstand um die ›reinen Verstandesbegriffe‹, die ›Kategorien‹. Dies geschieht in den ›metaphysischen Deduktionen‹ oder ›Erörterungen‹ der ›transzendentalen Ästhetik‹ und ›transzendentalen Analytik‹¹¹⁴. Zu den a priori gegebenen Anschauungsformen Raum und Zeit ist nun erstens mit Höffe anzumerken, dass sie zwei verschiedenen Bereichen angehören:

»Der Raum ist die Anschauungsform des äußeren Sinns, der uns mit Hilfe der fünf Sinne akustische, optische, geschmackliche ... Eindrücke vermittelt, während die Zeit zum inneren Sinn mit seinen Vorstellungen und Neigungen, Gefühlen und Stimmungen gehört. Dabei hat der innere Sinn einen Vorrang; denn jede Vorstellung des äußeren Sinns ist vom Subjekt gewußt, deshalb ebenso eine Vorstellung des inneren Sinns. Folglich ist die Zeit die Form aller Anschauung, unmittelbar der inneren, mittelbar auch der äußeren Anschauung. Doch geht die Priorität der Zeit nicht so weit, daß der Raum eine Unterart der Zeit ist oder durch sie vertreten werden kann.«¹¹⁵

Zweitens spricht Kant den reinen Anschauungsformen sowohl »empirische Realität«¹¹⁶ als auch »transscendentale Idealität«¹¹⁷ zu: Wesentliches Kennzeichen seines ›transzendentalen Idealismus‹ ist die Unterscheidung zwischen ›Erscheinungen‹ als Gegenständen empirischer Anschauung und unerkennbaren ›Dingen an sich‹. Im einen Fall werden nun Raum und Zeit in ihrem Verhältnis zu den Erscheinungen betrachtet, im anderen Fall in ihrem Verhältnis zu Dingen an sich, wie sie der Verstand unabhängig von der Sinnlichkeit annehmen kann. Was die Erscheinungen betrifft, können Raum und Zeit als ›objektiv gültig‹ ausgewiesen werden, im Hinblick auf Dinge an sich muss man von ihnen sagen, dass sie ›nichts‹ sind.¹¹⁸ (So heißt es von der Zeit, dass sie »den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistierend noch inhärend beigezählt werden kann«¹¹⁹.) Zusammengefasst kann also ›empirische Realität‹ mit ›objektiver Gültigkeit‹ (›in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen«¹²⁰) übersetzt werden, während ›transzendente Idealität‹ dafür steht, dass Raum und Zeit nichts schlecht-

¹¹⁴ In der ›transzendentalen Analytik‹ lautet der Titel der ›metaphysischen Deduktion‹: ›Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe‹.

¹¹⁵ Höffe (2004) (76).

¹¹⁶ Kant (KrV) (B 44); vgl. (B 52).

¹¹⁷ Ebd.; vgl. wiederum (B 52).

¹¹⁸ Ebd.; vgl. nochmals (B 52).

¹¹⁹ Ebd. (B 52 f.).

¹²⁰ Ebd. (B 52).

hin Objektives darstellen (ohne sinnlich erfahrbare Dinge sind sie eben ›nichts‹) - wohl aber Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände erscheinen können.¹²¹

Zu den Kategorien - den »wahren Stammbegriffen des reinen Verstandes«¹²² - ist erläuternd anzufügen, dass der Verstand allein vermittels ihrer das in einer Anschauung enthaltene Mannigfaltige (von Vorstellungen) zu einer einheitlichen Vorstellung von einem ›Object‹ zu verknüpfen vermag.¹²³ (›Object‹ ist das, »in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist«¹²⁴.) Die reinen Verstandesbegriffe (denen die »abgeleiteten oder daraus zusammengesetzten«¹²⁵ Begriffe unterstehen) stiften also ›Einheit‹ und ›Bestimmtheit‹ einer gegebenen Anschauung zugleich.¹²⁶ Die Tafel der Kategorien hat Kant aus der Tafel der Urteilsformen gewonnen. Dabei ist er so vorgegangen, dass er für jede Urteilsform den ihr entsprechenden reinen Verstandesbegriff gesucht hat. Warum die Kategorien aus den Urteilsformen abgeleitet werden können, dies wird damit begründet, dass Kategorien und Urteile auf denselben Funktionen (der Einheit) beruhen:

»Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die *a priori* auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann./ Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche *a priori* auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Functionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Functionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen.«¹²⁷

Mit Kant ist nunmehr von insgesamt zwölf »allgemeinen logischen Functionen des Denkens«¹²⁸ (d. h. des Verbindens) auszugehen, die »unter vier Titel gebracht«¹²⁹ werden können, »deren jeder drei Momente unter sich enthält«¹³⁰. Die vier Titel der Urteils- bzw. Kategorien-

¹²¹ Vgl. hierzu Patt (1987) (17 ff., 236 ff.) sowie Höffe (2004) (83 f.).

¹²² Kant (KrV) (B 107).

¹²³ Vgl. Ebd. (B 102-106).

¹²⁴ Ebd. (B 137).

¹²⁵ Ebd. (B 89).

¹²⁶ Vgl. Ebd. (B 144 f.) sowie auch Höffe (2004) (85 ff.).

¹²⁷ Kant (KrV) (B 105).

¹²⁸ Ebd. (B 159).

¹²⁹ Ebd. (B 95).

¹³⁰ Ebd.

tafel sind: 1. Quantität, 2. Qualität, 3. Relation und 4. Modalität.¹³¹ Zu den derart klassifizierten Urteilsformen bzw. Kategorien sei hier nur noch so viel gesagt, dass deren Stellung verrät, welcher Kategorie bzw. Urteilsform sie je entsprechen.¹³²

Dritter Schritt.

Jetzt wird der Nachweis geführt, dass ohne diese apriorischen Prinzipien Erfahrung von Objekten (bzw. objektive Erkenntnis) nicht möglich ist. Dies geschieht in den ›transzendentalen Deduktionen‹ von Raum, Zeit und Kategorien. Zunächst werden »die Begriffe des Raumes und der Zeit vermittelt einer transscendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt und ihre objective Gültigkeit *a priori* erklärt und bestimmt«¹³³. Hierauf folgt (im Rahmen der ›transzendentalen Analytik‹) die transzendente Deduktion der Kategorien. Damit diese »als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung erkannt«¹³⁴ werden, führt Kant ihre Rolle beim Zustandekommen von Erfahrung vor. Irrlitz differenziert zwischen drei Teilschritten, bestehend aus:

»Erstens dem Beweis, dass wissenschaftliche Erfahrung apriorischer logischer Konstitutionsbedingungen bedürfe (§§ 13f.), danach dem Begriff der ›transcendentalen Einheit des Selbstbewusstseins‹ (§§ 16f.) und drittens der Verbindung der Einheitsfunktion, die die Apperzeption darstellt, mit der Anschauung durch die ›figürliche Synthesis‹ der Einbildungskraft (§§ 24-27).«¹³⁵

Leitendes Thema aller drei Teilschritte der transzendentalen Deduktion ist, »wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben«¹³⁶. Im ersten Teilschritt zeigt Kant auf, dass nicht der Gegenstand die Vorstellung, sondern im Gegenteil die synthetische Vorstellung den Gegenstand 'möglich' macht.¹³⁷ Im zweiten Teilschritt wird

¹³¹ Siehe die Schemata in Ebd. (B 95, B 106).

¹³² Siehe dazu Höffe (2004) (89-93) und weiterführend Heinrichs (2004) (73-114).

¹³³ Kant (KrV) (B 119 f.). Zur ›transzendentalen Deduktion‹ oder ›Erörterung‹ von Raum und Zeit siehe (B 40 ff. und B 48 ff.).

¹³⁴ Ebd. (B 126).

¹³⁵ Irrlitz (2002) (212).

¹³⁶ Kant (KrV) (B 122).

¹³⁷ Hier heißt es: »Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können: entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals *a priori* möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinung in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Causalität vermittelt des Willens ist hier gar nicht die Rede) ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann *a priori* bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber

dargelegt, dass das ›Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung‹ ohne die Einheit und Bestimmtheit stiftenden Kategorien nicht unter die »ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception«¹³⁸ gebracht werden könnte:

»Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, nur vermittelt der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen, läßt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.«¹³⁹

Bei der genannten ›Einheit der Apperzeption‹ (bzw. des ›Selbstbewusstseins‹) handelt es sich um diejenige (ursprünglich-synthetische) Einheit, die selbst noch der kategorialen Einheit zu Grunde liegt.¹⁴⁰ Sie ist für Kant »der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transscendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst«¹⁴¹. Jenes ›Vermögen‹ bestimmt Kant nunmehr näher als ...

»Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperception, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, in dem es die Vorstellung: Ich denke, hervorbringt,

zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniß eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem obigen klar, daß die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der That den Objecten der Form nach *a priori* im Gemüth zum Grunde liege. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d.i. empirisch angeschauet und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe *a priori* vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn alsdann ist alle empirische Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als Object der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen« (Ebd. (B 124 ff.)). Und weiter erklärt Kant: »Folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe *a priori* darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelt ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann« (Ebd. (B 126); vgl. dazu auch (B 166 f.)).

¹³⁸ Ebd. (B 143).

¹³⁹ Ebd. (B 145 f.).

¹⁴⁰ Vgl. Ebd. (B 130 f.).

¹⁴¹ Ebd. (B 134 (Fußnote)).

die alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntniß *a priori* aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d.i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung nothwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden.«¹⁴²

Und Kant schreibt weiter:

»Das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle [...].«¹⁴³

Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört also ›notwendig‹ unter die ursprüngliche synthetische (u. d. h. reines Selbst- und Gegenstandsbewusstsein vereinigende¹⁴⁴) Einheit der Apperzeption, unter die es durch eine Synthesis des Verstandes nach Maßgabe der Kategorien gebracht wird.¹⁴⁵ Umgekehrt erweist sich jene Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als ›notwendig‹, um die »durchgängige Identität des Selbstbewußtseins«¹⁴⁶ überhaupt denken zu können: »Denn durch das Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben [...].«¹⁴⁷ Mit Kuhlmann sei hier nochmal resümiert:

»Transzendente Apperzeption verschafft unseren Vorstellungen allererst ›intentionale Gegenstandsbeziehung‹ (vgl. Hoppe 1983), dadurch, dass sie sie in einen Sinnzusammenhang aufnimmt, derart, dass sie sich sowohl sinnvoll aufeinander, wie auch auf einen Gegenstand (etwas Gegenständliches) als den gemeinten wie auch auf einen Besitzer, das ich, beziehen können (vgl. Hoppe 1983). Darüber hinaus macht die transzendente Apper-

¹⁴² Ebd. (B 131 ff.).

¹⁴³ Ebd. (B 133).

¹⁴⁴ Vgl. hierzu Heinrichs (2004) (94 ff.).

¹⁴⁵ Vgl. wiederum Kant (KrV) (B 143 ff.).

¹⁴⁶ Ebd. (B 135).

¹⁴⁷ Ebd.

zeption ›aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen.« (KrV A:108).¹⁴⁸

Im dritten Teilschritt lässt Kant nun erkennen, dass erst Wahrnehmungen, Schemata der Einbildungskraft und Kategorien zusammen Erkenntnis der Gegenstände ermöglichen. Vorge stellt wird die ›Einbildungskraft‹ im § 24 des ersten Analytik-Teils; im zweiten Teil der transzendentalen Analytik wird diese Thematik sodann zu einer ›Theorie der Urteilskraft‹¹⁴⁹ erweitert. Zentraler Teil derselben sind nunmehr die von der ›Einbildungskraft‹ produzierten ›Schemata‹, die die fallgerechte Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen allererst ermöglichen.¹⁵⁰ Hier mit Kant:

»Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema.«¹⁵¹

¹⁴⁸ Kuhlmann in Ebd. (Hg.) (2001) (121).

¹⁴⁹ Die ›Urteilskraft‹ stellt neben der Sinnlichkeit und dem Verstand das dritte Erkenntnisvermögen dar. Sie leistet es, »unter Regeln zu subsumieren« (Kant (KrV) (B 171)). Kant unterscheidet zwischen der ›bestimmenden‹ Urteilskraft, die das Besondere unter ein gegebenes Allgemeines subsumiert, und der ›reflektierenden‹ Urteilskraft, die zum gegebenen Besonderen das Allgemeine sucht. (Letztere wird im Übrigen in der ›Kritik der Urteilskraft‹ nochmals in ›ästhetische‹ und ›teleologische‹ Urteilskraft aufgegliedert.) Die Urteilskraft bildet das Mittelglied sowohl zwischen Verstand (als dem »Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln« (Ebd. (B 359)) und Vernunft (als dem »Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien« (Ebd.)) als auch zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Hier bringt sie die Begriffe mit dem jeweils gegebenen Anschauungsmaterial fallgerecht zusammen. Mit Höffe: »Die Urteilskraft entscheidet, ob die hier vorliegende Anschauungsvielfalt unter die vom Verstand erzeugte Regel fällt oder nicht. Insofern stellt sie eine eigene Erkenntnisfähigkeit dar, die zwischen den beiden anderen Fähigkeiten, der Sinnlichkeit und dem Verstand, die notwendige Vermittlung leistet. Die Urteilskraft bringt weder das Material noch die Form, den Begriff, bei, sorgt jedoch dafür, daß die verwendeten Begriffe die vorliegenden Sachverhalte wirklich treffen, indem sie das Anschauungsmaterial mit dem passenden Begriff zusammenbringt und das Material als etwas identifiziert, das genau unter diesen und keinen anderen Begriff gehört: dies ist ein Stuhl und kein Tisch, Schrank oder Bett« (Ebd. (2004) (110)). Möglich wird diese Subsumtionsaufgabe nun durch die von der ›Einbildungskraft‹ produzierten ›Schemata‹. (Vgl. dazu Höffe (2004) (107 ff. und 260 f.) sowie auch Burckhart in Ebd. (Hg.) (1994) (32) und Ulfing (1999) (442)).

¹⁵⁰ ›Einbildungskraft‹ ist »das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen« (Kant (KrV) (B 151)). Das ›Schema‹ als Produkt der Einbildungskraft ist nun keinesfalls mit einem ›Bild‹ zu verwechseln - es ermöglicht allererst bildliche Reproduktion. Als Beispiel führt Kant den empirischen Begriff ›Hund‹ an, für den die Einbildungskraft »die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein« (Kant (KrV) (B 180)) verzeichnet. Dieses ›Schema‹ ermöglicht nun erst das ›Bild‹, welches den Anblick einer »einzig besonderen Gestalt« (Ebd.) - eines bestimmten Hundes - gibt (vgl. hierzu Ebd. (B 179 ff.)). Kant geht es jetzt aber weniger um die Schemata empirischer Begriffe, sondern vielmehr um die »transscendentale Schemata reiner Verstandesbegriffe« (Ebd. (B 181)), welche dieselben (die Kategorien) »allererst realisieren« (Ebd. (B 186)).

¹⁵¹ Ebd. (B 177).

Jene transzendentalen Schemata, die aus der ›figürlichen Synthesis‹¹⁵² der Einbildungskraft resultieren, werden jetzt - der Form des inneren Sinns gemäß - als »transzendente Zeitbestimmung[en]«¹⁵³ ausgewiesen, die nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe (→ Quantität), den Zeitinhalt (→ Qualität), die Zeitordnung (→ Relation) und den Zeitinbegriff (→ Modalität) gehen.¹⁵⁴ Kant erklärt deren ›Gleichartigkeit‹ mit den Kategorien einerseits, den Erscheinungen andererseits folgendermaßen:

»Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel *a priori* beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelt der transscendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.«¹⁵⁵

Abschließend bekundet nun Kant: »Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen.«¹⁵⁶ Soweit zum ›Schematismus‹ des reinen Verstandes als der »sinnlichen Bedingung [...], unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können«¹⁵⁷ - und soweit auch zur Rolle der Kategorien beim Zustandekommen von Erfahrung, die vorgeführt wurde, um zu zeigen, dass diese »die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt«¹⁵⁸ enthalten.

¹⁵² ›Figürlich‹ nennt Kant die Synthesis der (der Sinnlichkeit zugeordneten) Einbildungskraft, ›intellectuell‹ die Synthesis »ohne alle Einbildungskraft, bloß durch den Verstand« (Ebd. (B 152)): »Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die *a priori* möglich und nothwendig ist, kann figürlich (*synthesis speciosa*) genannt werden zum Unterschiede von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde und Verstandesverbindung (*synthesis intellectualis*) heißt; beide sind transscendental, nicht bloß weil sie selbst *a priori* vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntniß *a priori* gründen. / Allein die figürliche Synthesis, wenn sie bloß auf die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception, d.i. diese transscendentale Einheit, geht, welche in den Kategorien gedacht wird, muß zum Unterschiede von der bloß intellectuellen Verbindung die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft heißen« (Ebd. (B 151)).

¹⁵³ Ebd. (B 177).

¹⁵⁴ Vgl. dazu Ebd. (B 184 f.) sowie exempl. Irritz (2002) (225) und Höffe (2004) (113). NB: Kant hat nicht jeder der zwölf Kategorien ein eigenes Schema zugeordnet, sondern vielmehr für die ersten beiden Kategorienklassen jeweils ein gemeinsames Schema eingeführt (siehe hierzu Kant (KrV) (B 182 f.)) sowie auch die Übersicht in Irritz (2002) (217).

¹⁵⁵ Kant (KrV) (B177 f.).

¹⁵⁶ Ebd. (B 185).

¹⁵⁷ Ebd. (B 175).

¹⁵⁸ Ebd. (B 167).

Vierter Schritt.

Jetzt geht es endlich um die synthetischen Urtheile, die aus den reinen Verstandesbegriffen unter Bedingungen des Schematismus a priori »herfließen«¹⁵⁹: um die »Grundsätze[] des reinen Verstandes«¹⁶⁰. Diesen Titel führen sie nicht nur deshalb, »weil sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten«¹⁶¹, sondern auch deswegen, »weil sie selbst nicht in höhern und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind«¹⁶². D. h. sie liegen allen übrigen Erkenntnissen a priori zu Grunde.¹⁶³ Als Gegenfolie gibt Kant vorab den »obersten Grundsatz[] aller analytischen Urtheile«¹⁶⁴ - den »Satz des Widerspruchs«¹⁶⁵ - an: »Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht«¹⁶⁶. Daraufhin kommt er zum »obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile«¹⁶⁷:

»Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung./ Auf solche Weise sind synthetische Urtheile *a priori* möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung *a priori*, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transcendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile *a priori*.«¹⁶⁸

In diesem »obersten Verstandesgrundsatz« sprechen sich nun also die vorempirischen Bedingungen aller (objektiven) Erkenntnis aus: Sie liegen in der synthetisierenden Leistung des Verstandes, wobei der Ursprung aller Einheitsstiftung im transzendentalen Selbstbewusstsein liegt. Allein deshalb, weil die Einheit stiftende »Verbindung« nicht dem »Objekt«, sondern dem »Subjekt« entstammt¹⁶⁹, ist eine erfahrungsfreie und doch synthetische Erkenntnis mög-

¹⁵⁹ Ebd. (B 175).

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebd. (B 188).

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Vgl. Ebd. (B 175).

¹⁶⁴ Ebd. (B 189).

¹⁶⁵ Ebd. (B 190).

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Ebd. (B 193).

¹⁶⁸ Ebd. (B 197).

¹⁶⁹ So erklärt Kant weiter vorn: »Allein die Verbindung (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nichtsinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Object verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen

lich; und durch die vorbestehenden Synthesis-Funktionen ist ferner auch Erfahrungserkenntnis möglich - die sich nach Kant ansonsten auf »eine Rhapsodie von Wahrnehmungen«¹⁷⁰ reduzieren würde.

Die Grundsätze des reinen Verstandes als diejenigen synthetischen Urteile, die der Verstand »wirklich *a priori* zu Stande bringt«¹⁷¹, lassen sich nun laut Kant den vier Kategoriengruppen gemäß systematisieren, da diese »doch nichts anders«¹⁷² sind als »Regeln des objectiven Gebrauchs«¹⁷³ der Kategorien. Alle reinen Verstandesgrundsätze sind demnach 1. Axiome der Anschauung (→ Quantität), 2. Antizipationen der Wahrnehmung (→ Qualität), 3. Analogien der Erfahrung (→ Relation) bzw. 4. Postulate des empirischen Denkens (→ Modalität).¹⁷⁴ Die ersten beiden Grundsätze nennt Kant »die mathematischen«¹⁷⁵; ihre Anwendung geht auf die »Anschauung«¹⁷⁶. Die letzten beiden Grundsätze sind »die dynamischen«¹⁷⁷; ihre Anwendung geht »auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt«¹⁷⁸.

Die ›objektive Gültigkeit‹ der reinen Verstandesgrundsätze als synthetischer Urteile *a priori* erweist Kant jetzt nach demselben Schema, nach dem die ›objektive Gültigkeit‹ der apriorischen Anschauungsformen und der Begriffe *a priori* erwiesen wurde: Er zeigt auf, dass ohne diese Sätze, ohne dass sie gelten würden, Erfahrung nicht möglich wäre. Da Erfahrung aber offenbar möglich ist, müssen sie ›wahr‹ sein, u. d. h. es muss »der Fall sein, was sie sagen«¹⁷⁹. Und dann gilt eben dies, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind. Hier nochmal mit Kuhlmann: »Die synthetischen Urteile *a priori* müssen gelten, [...] weil ohne sie etwas im Ernst so schwer Bestreitbares wie die Möglichkeit der Erfahrung nicht gegeben sein könnte und sich daher Erfahrbares ›nach ihnen richten muß‹ (vgl. III 103f./B 124f. und III 128f./B 167f.).«¹⁸⁰ So stehen »ohne Unterschied [...] alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes«¹⁸¹.

Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist« (Ebd. (B 129 f.)).

¹⁷⁰ Ebd. (B 195).

¹⁷¹ Ebd. (B 187).

¹⁷² Ebd. (B 200).

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Vgl. Ebd.

¹⁷⁵ Ebd. (B 201).

¹⁷⁶ Ebd. (B 199).

¹⁷⁷ Ebd. (B 201).

¹⁷⁸ Ebd. (B 199).

¹⁷⁹ Kuhlmann (1985) (304).

¹⁸⁰ Kuhlmann (1992 a) (43).

¹⁸¹ Kant (KrV) (B 198).

Soweit zum Kant'schen Unternehmen einer Transformation des ›klassischen‹ Vernunftkonzeptes in ein System der Transzendentalphilosophie, aus dem die Vernunft als Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit von Erfahrung überhaupt hervorgeht. Vor dieser Folie jetzt zur Ineinssetzung Kants der Möglichkeitsfrage und der Gültigkeitsfrage von Erkenntnis (und damit der Gleichsetzung von ›Verstehen‹ und ›Geltung‹).

2.3 Halbierte (transzendente) Reflexion Kants auf die ›subjektiven‹ Vernunft- bzw. Erkenntnisvoraussetzungen.

Kant fragt: »Was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen?«¹⁸² Die Mathematik liefert ein Beispiel für die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, also erfahrungsfreier und doch synthetischer Erkenntnis. Kant sucht nun nach den Möglichkeitsbedingungen synthetischer Urteile a priori überhaupt und findet sie im Vermögen des Verstandes, über die einfache Identität $a = a$ bzw. $a \neq \text{non-}a$ hinauszugehen und a mit $\text{non-}a$ zu einer Einheit zu verbinden.¹⁸³ Jetzt zeigt er auf, dass durch jene Synthesisleistung des Verstandes auch Erfahrungserkenntnis allererst möglich ist. Dabei kommt den ›Kategorien‹ eine Schlüsselrolle zu: Sie sind »Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d.i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen«¹⁸⁴. Wenn es nun so ist, dass »alle Erscheinungen der Natur [] ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet) als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmäßigkeit (als *natura formaliter spectata*) abhängt«¹⁸⁵, dann lässt sich im obersten synthetischen Grundsatz (also im obersten synthetischen Urteil a priori) sagen: »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.«¹⁸⁶ Und wenn man dann davon ausgeht, dass alle Vernunftwesen über dieselbe invariante Vernunftausstattung verfügen, dann sind die Bedingungen der *Möglichkeit* von (Erfahrungs-)Erkenntnis zugleich auch die Bedingungen der intersubjektiven *Gültigkeit* von (Erfahrungs-)Erkenntnis.

¹⁸² Kant (KrV) (Vorrede zur ersten Auflage); zitiert nach der Werkausgabe der Könemann Verlagsgesellschaft mbH, Band 2: ›Kritik der reinen Vernunft‹ (S. 20 f.).

¹⁸³ Vgl. Irritz (2002) (225).

¹⁸⁴ Kant (KrV) (B 145).

¹⁸⁵ Ebd. (B 165).

¹⁸⁶ Ebd. (B 197).

Wohlgermerkt war Kant in seiner Fragestellung auf die Konstitutionsbedingungen der »Form der möglichen Welterfahrung«¹⁸⁷ beschränkt; auf die Bedingungen der Konstitution des »konkreten Sinngehalts der möglichen Welterfahrung«¹⁸⁸ ist er nicht eingegangen.¹⁸⁹ Zwar ist in einigen Passagen von »Sinn und Bedeutung« die Rede, Kant will damit jedoch nicht auf die Sinnkonstitutionsproblematik, sondern auf etwas anderes hinaus: Es geht um »objektive Realität« - den Gegenstandsbezug, der nach Kant (wirkliche oder mögliche) »Gegebenheit« des Gegenstands voraussetzt. Ein spezieller Aspekt derselben ist »objektive Gültigkeit« im Gegensatz zu bloß »subjektiver Gültigkeit« (der Wahrnehmungsurteile im Unterschied zu den Erfahrungsurteilen¹⁹⁰). »Sinn und Bedeutung« als der andere Aspekt der objektiven Realität ist nun dasjenige, was den »bloßen« Begriffen fehlt, solange man nicht zeigen kann, wie und warum sie auf Gegenstände bezogen werden können und müssen.¹⁹¹ Soweit zur Fügung »Sinn und Bedeutung« bei Kant - die »Bedingungen der Möglichkeit des Sinn-Verstehens« hat er nie thematisiert.

Geht man wie Kant von radikal autonomen Vernunftsubjekten aus, die, wie Kuhlmann sagt, jeweils »auf identische Weise der Natur die Form ihres Erscheinens vorschreiben«¹⁹², dann stellt sich die Möglichkeitsfrage nicht gesondert von der Gültigkeitsfrage des Verstehens, sondern »Verstehen« ist notwendig zugleich »gültiges Verstehen«. Dieser Ineinssetzung hätte Kant entgehen können, wenn er sich bei seiner Reflexion des Vernunft- bzw. Erkenntnisvermögens selbst als Reflektierenden zum Thema gemacht hätte. Dann wäre ihm nämlich durchsichtig geworden, dass er im Zuge seiner Reflexion bereits die geschichtliche Sprache und eine geschichtliche Sprach- und Kommunikationsgemeinschaft, in die er hineinsozialisiert wurde, in Anspruch nimmt bzw. voraussetzt. Das solipsistische Vernunft- bzw. Erkenntnis-konzept wäre damit nicht (mehr) haltbar gewesen.

¹⁸⁷ Apel (1998) (Aufsatz 8) (538).

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. hierzu Ebd. (537 ff.).

¹⁹⁰ Vgl. hierzu Kant (KrV) (B 141 f.); siehe auch Höffe (2004) (95 f.).

¹⁹¹ Vgl. dazu folgenden Passus: »Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben, d.i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig *a priori* im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde; ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, das sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbei ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied. / Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen *a priori* objective Realität giebt« (Kant (KrV) (B 194 f.)).

¹⁹² Kuhlmann (1992 a) (90).

3. Hermeneutische Ansätze der Tradition zur Verstehensfrage.

Für Kant gab es keinen Anlass, die Frage nach den ›Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen‹ und die Frage nach den ›Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens‹ getrennt voneinander zu behandeln. Er hat klargelegt, dass und wie ›Erkenntnis‹ möglich ist; die interpersonal vollkommen identische Vernunftausstattung aller Vernunftwesen gewährleistet sogleich die ›intersubjektive Gültigkeit‹ derselben. Wird Erkenntnistheorie vom ›Verstehen‹ aus betrieben¹⁹³, so lässt sich die Kant'sche Gleichsetzung von ›Verstehen‹ und ›gültigem Verstehen‹ indessen nicht mehr aufrecht erhalten: Geschichte, Sprache, Gesellschaft kommen hier als Momente ins Spiel, die ›Verstehen‹ ermöglichen, ihm aber auch Grenzen setzen. Wenn sich nun zeigt, dass durchaus auch ›missverstanden‹ werden kann, dann muss konsequent zwischen ›verstandenem Sinn‹ und ›gültigem Sinn‹ (und somit auch zwischen der Möglichkeitsfrage und der Gültigkeitsfrage von ›Verstehen‹) differenziert werden.

Friedrich Schleiermacher hat nun eben dies herausgearbeitet: Er legt offen, dass auf Grund der geschichtlichen Wandelbarkeit der Sprache(n) und des individuellen Ausdrucksstils eines jeden ›Missverständnisse‹¹⁹⁴ unvermeidbar sind. Es bedarf also der Begründung einer wissenschaftlichen Methode des ›Verstehens‹, die auf jede Art von (Rede-)Text angewandt werden kann. Die Grundoperation der Hermeneutik besteht bei ihm in einer ›Nachkonstruktion‹, wobei »divinatorische[s]«¹⁹⁵ und »comparative[s]«¹⁹⁶ Verfahren ineinandergreifen. Ist der »bestimmte[] Sinn einer gewissen Rede«¹⁹⁷ gefunden, muss die Gültigkeitsfrage geklärt werden. Hierzu bindet Schleiermacher die Hermeneutik an die Dialektik. Diese weist die Kongruenz

¹⁹³ Ein kurzes Wort zur Hermeneutiktradition: ›Hermeneutik‹ meint traditionell die »Kunst der Auslegung von Texten« (Apel in E. Braun/H. Radermacher (Hg.) (1978) (228)). Der Ausdruck hat antike Wurzeln, er geht auf das griechische Verb ›ἐρμηνεύειν‹ mit den drei Bedeutungsrichtungen »ausdrücken (aussagen, sprechen), auslegen (interpretieren, erklären) und übersetzen (dolmetschen)« (Grondin (1991) (24)) zurück, wird allerdings erst im 17. Jahrhundert terminologisch fixiert (vgl. Ebd. (1)). Bis in die Aufklärung hinein hat die Auslegungskunst den Status einer bloßen ›Hilfsdisziplin‹; es gibt eine ›theologische‹, eine ›philologische‹ und eine ›juristische‹ Hermeneutik (vgl. Ebd. sowie Szondi (1975) (11 ff.)). Hernach wird sie durch Autoren wie J. K. Dannhauer, J. M. Chladenius, G. F. Meier und anderen zu einer ›allgemeinen Auslegungskunst‹ ausgearbeitet (vgl. Grondin (1991) (5)). Die allgemeinen Auslegungslehren sprengen den Rahmen der Spezialhermeneutiken, sie sind aber noch mehr oder minder unverbindlich. In der Romantik - nicht zuletzt durch Schleiermacher - findet dann ein deutlicher Wandel im Verständnis von ›Hermeneutik‹ statt: Die disziplinäre Trennung wird endgültig aufgehoben und ›Hermeneutik‹ zu einer allgemeinen »Theorie des Verstehens« (Szondi (1975) (11)) ausgearbeitet (vgl. Birus in Ebd. (Hg.) (1982) (7)). Mit der Universalisierung ihres Anwendungsbereiches und der Reflexion auf das ›Verstehen‹ überhaupt entwickelt sie sich zu einer philosophischen Disziplin.

¹⁹⁴ Vgl. Schleiermacher (1977) (92).

¹⁹⁵ Schleiermacher (1959) (109).

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Ebd. (57).

von Denken und Sein als letztes Gültigkeitskriterium für ›Wissen‹ aus. Schleiermacher versucht hier, die ›Subjekt-Objekt-Problematik‹, der Kant durch die Unterscheidung zwischen unerkennbaren ›Dingen an sich‹ und ›Erscheinungen‹ begegnet ist, im Rekurs auf das »*Urwissen*«¹⁹⁸ als dem gemeinsamen ursprünglichen Wissen um Einheit (von Denken und Sein) zu lösen. Im Bereich der realen Wissenskonstruktion bleibt dieses allerdings uneinholbar. So fungiert das höchste Wissen, in dem alle Gegensätze vereinigt wären, als regulatives Prinzip (Kapitel 3.1).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel fasst das ›Verstehen‹ im Gegensatz zu Schleiermacher nicht ›reproduktiv‹, sondern ›reflexiv überholend‹. Ziel ist es, den Gegensatz zwischen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ denkend zu überwinden. Dem ›Geist‹ qua ›Bewusstsein‹ ist dies möglich durch seine Begriffsnatur: Als Begriff vermag es sich zunehmend im ›Anderen‹ wiederzufinden, das heißt zu erkennen, dass alles andere von Kategorien des Selbst - des Begriffs - durchzogen ist, und so in seinem ›Anderssein‹ bei sich selbst zu bleiben. Das Bewusstsein bzw. »erscheinende Wissen«¹⁹⁹ bestimmt sich nunmehr in ›dialektischen Erfahrungsbewegungen‹²⁰⁰ von einer Gestalt des Wissens zur nächsten fort, bis es die Vollendungsgestalt des »absoluten Wissens«²⁰¹ oder »absolute[n] Geist[es]«²⁰² erreicht hat, in der jegliche Dualität überwunden ist. Der Standpunkt des ›absoluten Geistes‹ ist dann allerdings ›absolut‹ kommunikationsentbunden und geschichtsenthoben (Kapitel 3.2).

Wilhelm Dilthey vermittelt zwischen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ über den Begriff des »*Lebens*«²⁰³: Im Lebensprozess bilden Welt und Selbst des Menschen eine geschichtlich sich verändernde Einheit, und das ›Verstehen‹ des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebensprozesses kann nur von ›innen‹ heraus erfolgen. So bildet die »innere Erfahrung«²⁰⁴ oder das ›Erlebnis‹ in seinen drei zentralen Dimensionen des Denkens, Fühlens und Wollens den Ansatzpunkt der ›verstehenden‹ Geisteswissenschaften. Dilthey macht dann aber weiterhin deutlich, dass ›Verstehen‹ immer nur indirekt sein kann; es bezieht sich auf den symbolischen (sprachlichen) Ausdruck eines innerlich Erlebten. Die Frage, warum fremde Lebensäußerungen *überhaupt* verstanden werden können, führt ihn schließlich zum »objektive[n] Geist«²⁰⁵: Als Inbegriff

¹⁹⁸ Schleiermacher in Wagner (1974) (47); dort zitiert nach Schleiermacher (1988) (›Dialektik‹ nach Odebrecht - im folgenden (DO)) (115).

¹⁹⁹ Hegel (PhG) (72).

²⁰⁰ Vgl. Ebd. (78).

²⁰¹ Ebd. (81).

²⁰² Ebd. (575).

²⁰³ Dilthey (›Aufbau‹) (87).

²⁰⁴ Dilthey: ›Einleitung in die Geisteswissenschaften‹ (von 1883) (zitiert wird nach Dilthey (Gesammelte Schriften, 1. Band) (1923) - im folgenden ›Einleitung‹) (Vorrede) (XVII).

²⁰⁵ Dilthey (›Aufbau‹) (208).

geschichtlich entstandener, intersubjektiver Sinnstrukturen und Sinngehalte bildet er das ›Medium‹ des Ausdrucks und Verstehens von individuellen Erlebnissen. Schlechthin allgemeingültiges Verstehen kann es für ihn indessen insofern nicht geben, als sich ›Bedeutungen‹ erst endgültig fixieren lassen, wenn das ›Leben‹ oder die ›Geschichte‹ abgeschlossen ist. Dilthey entschließt sich letztlich also zu einer relativistischen Position (Kapitel 3.3).

Wenngleich auch die Frage nach den ›Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen überhaupt‹ und die Frage nach den ›Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens‹ hier noch keiner letztgültigen Antwort zugeführt werden, so zeigen die genannten Theoretiker doch auf, dass ein Vernunft- bzw. Erkenntniskonzept, welches von Geschichte, lebendiger Sprache, Gesellschaft vollkommen abstrahiert, unhaltbar ist. Denn über sie wird ›Welt-Sinn‹ allererst konstituiert. Damit einher geht dann allerdings, dass zwischen ›verstandenem‹ und ›gültigem‹ Sinn klar unterschieden werden muss.

3.1 ›Verstehen‹ als die grundlegende Erkenntnishaltung. Ansätze zu einer philosophischen Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher.

3.1.1 Der philosophische Anspruch Schleiermachers: Formulierung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten des ›Verstehens‹ überhaupt.

Schleiermachers Ansatzpunkt ist die ›Sprache‹: »Alles vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache und alles zu findende, wohin auch die anderen objectiven und subjectiven Voraussetzungen gehören muß aus der Sprache gefunden werden.«²⁰⁶ Das ›Verstehen‹ richtet sich also auf menschliche Spracherzeugnisse, wobei diese niedergeschrieben oder mündlich vorgetragen sein können.²⁰⁷ Nun gibt es »ein Mißverstehen in den gemeinsten Dingen«²⁰⁸. Die Ursache hierfür liegt nach Schleiermacher in der geschichtlichen Wandelbarkeit der Sprache(n) und der individuellen Prägung eines jeden (Rede-)Textes.²⁰⁹ Um den ›Sinn‹ des Vorgelegenen eindeutig zu erfassen, bedarf es entsprechend einer allgemeinen Auslegungskunst: »Sie ist also die Kunst aus der Sprache und mithilfe der Sprache den bestimmten Sinn einer

²⁰⁶ Schleiermacher (1959) (38).

²⁰⁷ Vgl. Ebd. (130).

²⁰⁸ Ebd. (36).

²⁰⁹ Vgl. Ebd. (130 ff.).

gewissen Rede zu finden.«²¹⁰ Ausdrücklich erklärt Schleiermacher, es bedürfe nur *einer* allgemeingültigen Methode des Verstehens jeder Art von Rede:

»Alle diese Neuerungen als ob es verschiedene Arten der Auslegung gebe, gleichsam als ob man zwischen ihnen wählen könne [...] Wie sie nun ihren Grund in dem immer noch chaotischen Zustand dieser Disciplin haben [,] so werden sie auch nicht eher aber dann gewiß verschwinden, wenn die Hermeneutik zu der ihr als Kunstlehre gebührenden Gestalt gelangt und von der einfachen Thatsache des Verstehens ausgehend aus der Natur der Sprache und aus den Grundbedingungen des Verhältnisses zwischen dem Redenden und Vernehmenden ihre Regeln in geschlossenem Zusammenhang entwickelt werden.«²¹¹

Mit dieser grundsätzlichen Reflexionshaltung gegenüber dem ›Verstehen‹ und der Formulierung eines Universalitätsanspruchs sowohl hinsichtlich des Anwendungsbereiches als auch hinsichtlich der Methode der Hermeneutik leitet Schleiermacher die Wende zur philosophischen Hermeneutik ein.²¹²

Konkret gilt es nun, »die Rede zuerst ebensogut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber«. Denn weil wir keine unmittelbare Kenntnis dessen haben, was in ihm ist, so müssen wir vieles zum Bewußtsein bringen, was ihm unbewußt bleiben kann, außer sofern er selbst reflektierend sein eigener Leser wird.«²¹³ Dies will Schleiermacher durch ein ›re-konstruktives‹ Verfahren erreichen: »Die Aufgabe der Hermeneutik [besteht] darin [...], den ganzen innern Verlauf der componirenden Thätigkeit des Schriftstellers auf das vollkommenste nachzubilden.«²¹⁴ Hierbei kreuzen sich »divinatorisches«²¹⁵ und »komparatives«²¹⁶ Verfahren. Methodisch angeleitet soll das ›Verstehen‹ wissenschaftlichen Ansprüchen genügen.

3.1.2 Die Grundoperation der Hermeneutik: ›Völlige Nachkonstruktion‹ der Schrift oder Rede eines Menschen mit Hilfe des divinatorischen und komparativen Verfahrens.

Schleiermacher überträgt nun also das »konstruktivistische Prinzip«²¹⁷, dass der Mensch nur das präzise versteht, was er selbst ›(re-)produziert‹ hat, auf die Hermeneutik.²¹⁸ Um dem stets drohenden Missverständnis zu entgehen, muss ich mich in den Seelenzustand des Autors hi-

²¹⁰ Ebd. (57).

²¹¹ Ebd. (156).

²¹² NB: Schleiermacher bezeichnet seine ›Hermeneutik‹ selbst bereits als »philosophisch« (Ebd. (80)).

²¹³ Schleiermacher (1977) (94).

²¹⁴ Schleiermacher (1959) (135).

²¹⁵ Ebd. (23).

²¹⁶ Ebd. (Schleiermacher schreibt ›comparativ‹ teilweise mit ›c‹, teilweise mit ›k‹.)

²¹⁷ Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (493).

²¹⁸ Vgl. dazu Ebd. (493 ff.).

neinversetzen und den Produktionsvorgang selbst wiederholen. Dabei sind eigene Sinngebungen zu vermeiden; es geht um das, was der Urheber im Sinn hatte. Schleiermacher unterscheidet jetzt zwei *Verstehensmomente* und zwei *Verstehensverfahren*, die jeweils ineinandergreifen. Hiernach soll die kunstgerechte Auslegung als Rekonstruktion erfolgen. Zunächst zu den Verstehensmomenten. Schleiermacher erklärt:

»Wie jede Rede eine zwiefache Beziehung hat auf die Gesamtheit der Sprache und auf das gesammte Denken ihres Urhebers: so besteht auch alles Verstehen auf den zwei Momenten die Rede zu verstehen als herausgenommen aus der Sprache, und sie zu verstehen als Thatsache im Denkenden. [...] Hiernach ist jeder Mensch auf der einen Seite ein Ort, in welchem sich eine gegebene Sprache auf eine eigenthümliche Weise gestaltet, und seine Rede ist nur zu verstehen aus der / Totalität der Sprache. Dann aber auch ist er ein sich stetig entwickelnder Geist, und seine Rede ist nur als eine Thatsache von diesem im Zusammenhange mit den übrigen. [...] Das Verstehen ist nur im Ineinandersein dieser beiden Momente.«²¹⁹

Der Sprachausdruck ist also einerseits aus dem allgemeinen Sprachgebrauch heraus, andererseits in seiner individuellen Prägung zu ›verstehen‹. Schleiermacher spricht diesbezüglich von der »grammatische[n]«²²⁰ und der »psychologische[n]«²²¹ (oder ›technischen«²²²) Interpretation. Diese zwei Seiten des Verstehens sind miteinander verschränkt und gleichrangig: »Beide stehen einander völlig gleich und mit Unrecht würde man die grammatische Interpretation die niedere und die psycholog[ische] die höhere nennen.«²²³ Zu den beiden Verstehensmomenten treten nun zwei Verfahrensweisen; Schleiermacher nennt sie das »divinatorische«²²⁴ und das »comparative«²²⁵ Verfahren:

»Für das ganze Geschäft giebt es vom ersten Anfang an zwei Methoden, die divinatorische und die comparative, welche aber wie sie auf einander zurückweisen auch nicht dürfen von einander getrennt werden. Die divinatorische ist die welche indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das individuelle unmittelbar aufzufassen sucht. Die comparative setzt erst den zu verstehenden als ein allgemeines, und findet dann das Eigenthümliche indem mit andern unter demselben allgemeinen befaßten verglichen wird. Jenes ist die weibliche Stärke in der Menschenkenntniß, dieses die männliche. / Beide weisen auf einander zurück. Denn die erste beruht zunächst darauf daß jeder Mensch außer dem daß er selbst ein eigenthümlicher ist eine Empfänglichkeit für alle andern hat. Allein dieses selbst scheint nur darauf zu beruhen daß jeder von jedem ein minimum in sich trägt, und die Divination wird sonach aufgeregt durch Vergleichung mit sich selbst. Wie aber kommt die compa-

²¹⁹ Schleiermacher (1959) (80 f.).

²²⁰ Ebd. (81).

²²¹ Ebd.

²²² Vgl. dazu Kimmerle in Schleiermacher (1959) (Einleitung) (22).

²²³ Schleiermacher (1959) (81).

²²⁴ Ebd. (109).

²²⁵ Ebd.

relative dazu den Gegenstand unter ein allgemeines zu setzen? Offenbar wieder durch Comparison und dann ginge es ins unendliche zurück, oder durch Divination. / Beide dürfen nicht von einander getrennt werden. Denn die Divination erhält ihre Sicherheit erst durch die bestätigende Ver/gleichung, weil sie ohne diese immer fanatisch sein kann. Die comparative aber gewährt keine Einheit; das allgemeine und besondere müssen einander durchdringen und dies geschieht immer nur durch die Divination.«²²⁶

Um der Gefahr des Auseinanderfallens der Verstehensmomente und Verfahrensweisen von vornherein zu begegnen, fordert Schleiermacher eine »Quadruplizität der Einteilung«²²⁷ - die beiden Gegensatzpaare werden also miteinander gekreuzt.²²⁸ Damit geht der Hermeneutiker einerseits mit einer einführenden »Ahnung« (»divinatorisches« Verfahren) an den (Rede-)Text als einen durch die gemeinsame Sprache bedingten Text (»grammatische« Seite) und als einen individuell geprägten Text (»psychologische« Seite); ferner stellt er eine sachlich »vergleichende« Betrachtung (»comparatives« Verfahren) sowohl hinsichtlich der grammatischen Seite (aus dem »Mittelpunkt der Sprache«), als auch hinsichtlich der psychologischen Seite (aus dem »Mittelpunkt des Autors«) an. Dabei gilt der von Ast übernommene »hermeneutische Grundsatz«²²⁹, dass »wie freilich das Ganze aus dem Einzelnen verstanden wird, so doch auch das Einzelne nur aus dem Ganzen verstanden werden«²³⁰ kann. Es bedarf also einer vorweggenommenen »Ahnung des Ganzen«²³¹, um die einzelnen Redeteile zu verstehen. »Dieses Geschäft des Verstehens und Auslegens«, so sagt jetzt Schleiermacher, »ist ein stätiges sich allmählig entwickelndes Ganze[s], in dessen weiterem Verlauf wir uns immer mehr gegenseitig unterstützen, indem Jeder den Uebrigen Vergleichspunkte und Analogien hergiebt, das aber auf jedem Punkt immer wieder auf dieselbe ahndende Weise beginnt. Es ist das allmähliche Sichselbstfinden des denkenden Geistes.«²³²

²²⁶ Schleiermacher (1959) (109).

²²⁷ Schleiermacher (DO) (397).

²²⁸ Andernorts (in der sog. »positiven Formel« der Hermeneutik) stellt Schleiermacher dem »Divinatorischen« (bzw. »Prophetischen«) das »Geschichtliche« gegenüber (vgl. Schleiermacher (1977) (93)). Birus spricht hinsichtlich dieser »Divergenz zwischen proklamiertem und faktischem Einteilungsgrund der Hermeneutik« (Birus in Ebd. (Hg.) (1982) (38)) von einer »tieferen Grundlegungsproblematik« (Ebd. (39)) der Schleiermacherschen Hermeneutik (vgl. dazu auch Scholz (2001) (73)).

²²⁹ Schleiermacher (1959) (141).

²³⁰ Ebd. (141 f.).

²³¹ Schleiermacher (1977) (331).

²³² Schleiermacher (1959) (140 f.).

3.1.3 ›Sinn-Verstehen‹ versus ›gültiges Verstehen‹: Anbindung der Hermeneutik an die Dialektik.

»Ueberall ist das vollkommene Wissen in diesem scheinbaren Kreise daß jedes Besondere nur aus dem Allgem[eine]n dessen Theil es ist verstanden werden kann und umgekehrt. Und jedes Wissen ist nur wissenschaftlich wenn es so gebildet ist.«²³³ Dies nun ist der Schleiermacher'sche Anspruch an das ›Verstehen‹: Es soll wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Mit dem vollkommenen Nacherfassen des Sinns mündlich artikulierter oder schriftlich fixierter ›Rede‹ durch Hermeneutik ist freilich noch nicht dessen Gültigkeit erwiesen. Um ein Gültigkeitskriterium zu gewinnen, bindet Schleiermacher die ›Hermeneutik‹ jetzt an die ›Dialektik‹. Dieses Unternehmen bedarf einer etwas ausführlicheren Darstellung:

Die ›Dialektik‹ (als ›Lehre vom Denken‹) stellt bei Schleiermacher die oberste philosophische Wissenschaft dar.²³⁴ Er versteht sie als ›Kunst‹, »strittige Gedanken oder Differenzen im Denken durch Gedankenwechsel auf Einheit hin zu überwinden und so ein Wissen herbeizuführen«²³⁵. Die Dialektik thematisiert nicht den Gehalt des Wissens selbst, sondern sein Werden. Ihre Aufgabe besteht einerseits darin, Anweisungen zur geregelten Wissensbildung zu geben, andererseits hat sie diejenigen Merkmale anzugeben, mit denen sich die Objektivität des Wissens (bzw. sein Status als ›Wissen‹) begründet behaupten lässt. Zugleich soll durch sie der Zusammenhang oder das System des Wissens garantiert werden: »Dialektik ist also Architektonik alles Wissens; sie ist Organon für das richtige Verfahren im zusammenhängenden Fortschreiten; sie ist Kriterion für jedes einzelne Denken, was sich für ein Wissen giebt«.²³⁶ Dergestalt soll sie die Hermeneutik auf dem Weg zum Wissen anleiten. Die höchste Wissenschaft selbst kann nach Schleiermacher nur angenommen oder verworfen, nicht aber begründet oder bewiesen werden. Sie beruht auf keinem in sich selbst begründeten obersten Grundsatz (als Satz des Wissens schlechthin), durch welchen den abgeleiteten Sätzen und Wissenschaften Gewissheit verliehen wird. Diese Funktion übernimmt bei ihm die Idee des ›Absoluten‹: Das Absolute ist das ›Urwissen‹ als das gemeinsame ursprüngliche Wissen um Einheit (von Idealem und Realem, von Denken und Sein).²³⁷ Jenes bestimmten Differenzen vorausliegende Wissen um Einheit wird jetzt als Grund und Prinzip alles Wissens angesetzt:

²³³ Ebd. (88).

²³⁴ Vgl. Wagner (1974) (15 ff.) und Grondin (1991) (97). Höher noch steht zwar die ›Weltweisheit‹, aber nur als ›Idee‹ (vgl. Wagner (1974) (261 ff.)).

²³⁵ Hier mit Wagner (1974) (32); vgl. Schleiermacher (1839) (›Dialektik‹ nach Jonas - im folgenden (DJ)) (17 f., 480 f.) sowie Schleiermacher (DO) (10 f., 47 ff., 58 ff.).

²³⁶ Schleiermacher in Schnur (1994) (166); zitiert nach (DJ) (445). Vgl. hierzu auch Wagner (1974) (15).

²³⁷ Vgl. Wagner (1974) (17 f., 24, 52).

»Ein solcher Punkt, zu dem wir von allen streitigen Punkten aus kommen können, muß ganz außerhalb des Gebietes aller streitigen Vorstellungen liegen. Dies ist das eigentliche *Urwissen* [...], das Prinzip, wovon das Wissen ausgeht.«²³⁸ Mit diesem Grundprinzip, das wir laut Schleiermacher »schon immer besessen haben«²³⁹, ist nun das Kriterium für ›Wissen‹ vorgegeben: Es besteht in der Kongruenz des Denkens mit dem Sein.²⁴⁰ Das ›Urwissen‹ als das höchste Wissen, in dem die Gegensätze vereinigt wären, übernimmt bei Schleiermacher eine ›regulative Funktion‹:²⁴¹ Alles bestimmte reale Wissen steht »unter der Form des Gegensatzes«²⁴² - ein vollkommenes und abschließendes Wissen ist also unerreichbar. So kann das ›absolute Wissen‹, welches »Ausdruck gar keines Gegensatzes, sondern des mit ihm selbst identischen absoluten Seins«²⁴³ ist, im Rahmen der realen Wissenschaften auch nicht adäquat erfasst bzw. expliziert werden. Dennoch muss, so Schleiermacher, »der Glaube an die Idee des Wissens und an die Idee einer Approximation zur Vollkommenheit zugrunde liegen, sonst ist die ganze Geistestätigkeit im Denken nicht möglich«²⁴⁴.

Schleiermacher zufolge ist uns die Übereinstimmung des Gedankens mit dem Sein zwar im ›Selbstbewusstsein‹ gegeben: »Man könnte sagen, Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Sein sei ein leerer Gedanke wegen absoluter Verschiedenartigkeit und Incommensurabilität beider. Allein im Selbstbewußtsein ist uns gegeben, daß wir beides sind, Denken und gedachtes, und unser Leben haben im Zusammenstimmen beider.«²⁴⁵ Das ›unmittelbare Selbstbewusstsein‹ - Schleiermacher nennt es zugleich ›Gefühl‹ - ist allerdings nur ein Analogat zum ›transzendenten Grund‹ (dem Absoluten), der die Einheit des Denkens und Seins rein als solche darstellt und seine Identifikation mit dem ›höchsten Wesen selbst‹ findet.²⁴⁶

Vom ursprünglichen (aber begrifflich nicht zu konkretisierenden) Wissen um Einheit schreitet die Dialektik nunmehr dazu fort, eine Methode zu entwickeln, durch die Differenzen auf Ein-

²³⁸ Schleiermacher in Wagner (1974) (47); zitiert nach (DO) (115).

²³⁹ Schleiermacher (DO) (118).

²⁴⁰ Vgl. exempl. Schleiermacher (DJ) (43) sowie Schnur (1994) (166) und Wagner (1974) (61, 124).

²⁴¹ Vgl. dazu Rieger (1988) (237).

²⁴² Schleiermacher nach Birus; vgl. Ebd. (Hg.) (1982) (33) (Zitatangabe: PhE 493 § 31, 528 § 34).

²⁴³ Schleiermacher nach Birus; vgl. Ebd. (Hg.) (1982) (33) (Zitatangabe: PhE 491 § 25, 526 § 29).

²⁴⁴ Schleiermacher in Wagner (1974) (46); zitiert nach (DO) (113 f.).

²⁴⁵ Schleiermacher in Schnur (1994) (166); zitiert nach (DJ) (53).

²⁴⁶ Vgl. dazu Wagner (1974) (141, 154 f., 159). Schnur erläutert dies ebenfalls: »Weil [...] das Absolute nicht in eine wissensadäquate Präsenz kommen kann, sondern im Bereich der relativen Gegensätze, dem Endlichen, nur analogisch erfahrbar ist, stellt die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins als Gefühl nicht ein Letztes, Unabhängiges dar, sondern verweist auf den transzendenten (oder, von Schleiermacher synonym gebraucht: den transzendentalen) Grund, den das Gefühl repräsentiert. Dieser trägt die relativen Gegensätze des Endlichen, weil er sie im Absoluten aufhebt: Gott [vgl. (DJ) (151 f.)]. Danach liegt die ›Idee der Gottheit‹ als ›das Princip der Möglichkeit des Wissens [...] allem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht könnte vollzogen werden, auf gleiche Weise zum Grunde‹ [(DJ) (164, vgl. 17, 169)] und ist als ›Grenze unseres Denkens‹ [(DO) (314)] aufzufassen. Diese Idee Gottes verbürgt die Sicherheit und Verlässlichkeit des Wissens als (absolute) Identität von Begriff und Gegenstand« (Schnur (1994) (166 f.)).

heit hin überwunden werden können. Ihre Anwendung ist immer dann angezeigt, wenn sich zwei Gedanken in bezug auf denselben Gegenstand widersprechen - wenn also ›Streit‹ entsteht. Die Autonomie des Seins, das von dem erkennenden Subjekt unabhängig ist, erlaubt dabei die Beziehung der einander widersprechenden Positionen des Denkens auf denselben Gegenstand: »Sobald wir aber das Denken auf [das] Sein als auf ein anderes, das nicht wieder Denken ist, beziehen, so sind alle Bedingungen des Streitens gegeben. Denn der Streit erfordert ein Selbiges für beide streitende Teile, und nur in Bezug auf ein solches kann gesagt werden, daß das verschiedene Denken in beiden nicht verträglich sei, sondern sich aufhebe.«²⁴⁷ Die Bewegung des Denkens von der Differenz zur angestrebten Einheit hin ist nun das ›Gespräch‹.²⁴⁸ Solange sich »einer im Denken wie zweie verhält«²⁴⁹, also »zwei verschiedene und auseinandergehaltene Folgen von Denktätigkeiten wechselnd aufeinander bezogen werden«²⁵⁰, kann das Gespräch durchaus auch von einem allein geführt werden. Es geht weniger um die Anzahl der am Gespräch oder Gedankenwechsel beteiligten Personen, als vielmehr um den *Anstoß* für das Gespräch, der jedesmal derselbe ist: Es ist das Wissen um Differenz, die aus der Zweideutigkeit eines Gedankens resultiert. Ohne die Spannung zwischen den Polen eines Gegensatzes (der sich eben auf etwas Drittes, den Gegenstand des Denkens, bezieht) käme das Denken nicht in Bewegung.²⁵¹ Der Zustand des ›Streits‹ ist nunmehr insofern als ›vorhanden‹ vorauszusetzen, als kein erreichtes Wissen das absolute ist, über welches es keinen Streit mehr geben könnte. Vielmehr ist jedes endliche Wissen möglicher Ausgangspunkt für eine neue (dialektische) Auseinandersetzung.²⁵² Die Methode der Einheitsfindung greift nunmehr in jenem ›Zwischenraum‹ zwischen ›Wissenwollen‹ und dem ›Ideal des vollkommenen Wissens‹, welche beide vorausgesetzt werden:

»In diesem Zwischenraum aber, das reine Denken als die Tatsache des Wissenwollens schon im Gange, aber das Wissen noch nicht vollendet, behauptet sie die Herrschaft auf diesem Gebiet als die Kunstlehre, nach welcher verfahren werden muß, sooft Streit entsteht, um ihn zu beseitigen. Denn Kunstlehre nennen wir jede Anleitung, bestimmte Tätigkeiten richtig zu ordnen, um ein Aufgegebenes zu erwirken. Weil sie aber als solche, und zwar als Eine, das ganze Gebiet beherrschen soll, so darf sie nicht andere Methoden aufstellen für den einen und andere für den andern Streit, oder ebenso für diese oder für jene Streitende, sondern sie muß Grundsätze aufstellen,

²⁴⁷ Schleiermacher (DO) (21); vgl. hierzu Rieger (1988) (265 f.) sowie auch Wagner (1974) (33 ff.).

²⁴⁸ Vgl. dazu Rieger (1988) (263 f.) sowie Wagner (1974) (31).

²⁴⁹ Schleiermacher (DO) (5).

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Vgl. Rieger (1988) (263 f.) sowie Wagner (1974) (31).

²⁵² Vgl. Rieger (1988) (264 f.).

welche dieselben sind für alle und allem Streit angemessen, nicht um vorübergehend den einen Streitenden auf die Seite des andern hinüberzuführen, sondern um das zerfallene Denken zur Einheit des Wissens zu fördern.«²⁵³

Grundlage des Wissens ist nach dem Gesagten die Übereinstimmung von Denken und Sein als ›Objektivität‹ des Wissens; dieser Maßstab des Wissens gründet in dem im unmittelbaren Selbstbewußtsein abgespiegelten transzendenten Grund. Ohne dieses ›Wissen des Wissens‹ wäre es nicht möglich, bestimmtes reales Wissen, wie es mit dem Wissenwollen beansprucht wird, zu konstruieren. Neben der ›Objektivität‹ besteht nun die zweite Bedingung und Grundlage des Wissens in der ›Intersubjektivität‹, u. d. h. in der »Identität des Denk- und Konstruktionsprozesses in allen Denkenden«²⁵⁴: »Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches a. vorgestellt wird mit der Nothwendigkeit, daß es von allen denkensfähigen auf dieselbe Weise producirt werde; und welches b. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend.«²⁵⁵ Solange die absolute Intersubjektivität, die absolute Identität der Wissenskonstruktion in allen Denkenden, nicht gegeben ist, kann das vorausgesetzte Prinzip des Wissens in der realen Konstruktion des Wissens nicht eingeholt werden. Dies setzt jedoch eine für alle Denkenden identische und allgemeine Sprache voraus - die es nicht gibt. Damit nun unter den Bedingungen der Differenz der Begriff des Wissens festgehalten und zugleich ›Wissen‹ approximativ verwirklicht werden kann, bedarf es der Konzeption der sog. ›Idee der Welt‹. Wagner expliziert dies folgendermaßen:

»Das angestrebte Wissen, das vermittels des Prinzips des Wissens als des Wissens vom Wissen identifiziert werden kann, wird unter den Bedingungen der Gegensätzlichkeit, der Nichtidentität, der Differenzen und des Streites erstrebt. Deshalb bedarf die Approximation an das Wissen eines Wissenszieles, das sowohl die Wahrheit und Objektivität des Wissens als auch die Bedingungen der Gegensätzlichkeit und der Nichtidentität, unter denen das angestrebte reale Wissen faktisch zustande kommt, beinhaltet; dieses Wissensziel ist die Idee der Welt.«²⁵⁶

Während also der transzendente Grund als *gegensatzlose* absolute Einheit zu denken ist, ist die Idee der Welt eine solche Einheit, die alle *Gegensätze* einschließt. Als ›absolut-ideale Erscheinung des Wissens‹ vermittelt sie zwischen dem im transzendenten Grund fundierten Prinzip des Wissens und der Faktizität der Nichtidentität.²⁵⁷ Gedacht werden kann die Idee der Welt aber wiederum nur, weil die im unmittelbaren Selbstbewusstsein abgespiegelte Einheit des transzendenten Grundes vorausgesetzt werden kann. Denn: »Das Denken muß schon

²⁵³ Schleiermacher (1977) (418 f.).

²⁵⁴ Wagner (1974) (228).

²⁵⁵ Schleiermacher (DJ) (43).

²⁵⁶ Wagner (1974) (229).

²⁵⁷ Vgl. Wagner (1974) (217 f.).

um Einheit wissen, um die Idee der Welt als ›Einheit mit Einschluß aller Gegensätze‹ (O 303 = J 433) aufstellen zu können.«²⁵⁸

Die methodische Aufgabe der Dialektik besteht jetzt darin, die intersubjektiv geltenden Regeln zur Approximation an die Idee der Welt unter Voraussetzung des im Absoluten gründenden Wissens vom Wissen zu finden. Das heißt, sie bringt selbst kein Wissen hervor, sondern stellt nur ein in jedem ›Wissensbereich‹ anwendbares Verfahren zur Produktion von ›Wissen‹ bereit.²⁵⁹ An dieser Stelle bezieht nun Schleiermacher die Dialektik wiederum auf die Hermeneutik zurück: Ihr obliegt es, den eindeutigen ›Sinn‹ widerstreitender Positionen zu erheben, damit dann gemäß des dialektischen Verfahrens die Gegensätze auf eine Einheit zurückgeführt werden können. ›Hermeneutik‹ geht dabei von der mehrdeutigen ›Sprache‹ aus, die sie in ›identisches Denken‹ auflöst, während Dialektik eindeutiges ›Denken‹ sprachlich intersubjektiv teilbar ausformuliert.²⁶⁰ Hier ausführlich mit Schleiermacher selbst:

»Wo wir in verschiedenen Sprachen verkehren, gehen wir von der Voraussetzung der Irrationalität aus; wo in derselben Sprache, von der Identität. Die einzelnen Fälle aber sind sonst dasselbe, und hier wie dort gilt es die Elemente, in welchen die Irrationalität heraustritt, zu umschreiben. Alle Auslegungskunst besteht nun eigentlich darin, im individuellsten Gebiet des Denkens im Zusammenhange jeder Rede selbst die Hilfsmittel zu finden, um die einzelnen differenten Elemente in ein gemeinsames Denken aufzulösen; das klare Bewußtsein über die Begriffsbildung als ein gemeinsames in derselben Sprache hängt ganz ab von der Kunst den Gebrauch der Sprache als That vollkommen in ein identisches Denken aufzulösen und alle Differenzen zu beseitigen, also von der Kunst die Rede oder Schrift des Menschen völlig nachzukonstruieren. Dies kann zwar immer nur approximative Gewißheit haben, muß aber auch jedesmal die haben, die eben nöthig ist. Auf diese Weise können wir mittelst der Auslegungs- und Uebertragungskunst die Relativität des Denkens beherrschen und nicht nur im allgemeinen

²⁵⁸ Schleiermacher mit Wagner; Ebd. (1974) (215).

²⁵⁹ Dies nochmal genauer mit Wagner: »Durch die Methodenlehre wird [...] ein bestimmtes reales Wissen nicht hervorgebracht; vielmehr stellt die Methodenlehre nur die Regeln auf, vermittels deren in jedem beliebigen Wissensbereich - sei's in der Ethik, sei's in der Physik - bestimmtes Wissen produziert werden können soll. Durch die Methode zur Konstruktion oder Produktion des Wissens wird daher nicht Wissen selber hervorgebracht, sondern sie gibt nur die *Anleitung* dazu, wie durch ein intersubjektiv gültiges Verfahren die Produktion von Wissen möglich ist. Zu diesem Zweck wird danach gefragt, auf welchem Wege Begriffe überhaupt gebildet (Induktion) und nach welchen Regeln Begriffe eingeteilt werden können (Deduktion). Und entsprechend sollen durch das Verfahren der Kombination die Fragen beantwortet werden, nach welchen Regeln ein schon gefundenes Wissen durch neues Wissen erweitert (Heuristik) und die Mannigfaltigkeit schon bestehenden Wissens systematisiert werden kann (Architektonik). Sonach soll die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft nicht durch ihren Gegenstandsbezug gesichert werden. Die Wissenschaftlichkeit hängt vielmehr an dem methodisch geordneten und daher intersubjektiv verbindlichen Verfahren« (Wagner (1974) (238); zur Methode siehe näherhin Ebd. (238-260)).

²⁶⁰ In diesem Zusammenhang kurz zum Verhältnis von ›Denken‹ und ›Sprechen‹ bzw. der ›Sprache‹: Laut Wagner gelangt das ›Denken‹ erst durch die ›Rede‹ zur Vollendung. Allerdings nicht schon durch sein bloßes ›Erscheinen‹ als real vollzogenes Sprechen (oder Schreiben), sondern erst dadurch, dass die Rede ihrer idealen Bedeutung nach erfasst, also gedacht wird (vgl. Wagner (1974) (57)). Das Denken erreicht also erst durch die Sprache sein Ziel, hierbei kann es sich allerdings sowohl um ›inneres Sprechen‹, als auch um ›äußeres Sprechen‹ handeln (vgl. dazu Schleiermacher (DJ) (491)). Somit besteht zwischen ›Denken‹ und ›Sprechen‹ bzw. ›Sprache‹ keine ›einfache Identität‹, sondern beim Ersteren überwiegt das Allgemeine, Ideale, Einheitliche und beim Sprechen das Individuelle, Reale, Differierende.

mit der Idee des Wissens in Uebereinstimmung bringen, sondern auch in jedem einzelnen Falle ohnerachtet der Differenz die Idee des Wissens zu realisiren. Wie nun die Auslegungskunst und die Uebertragungskunst auch wieder abhängig sind vom kunstgemäßen dialektischen Verfahren, ist für sich klar. Es ist vollkommene Wechselwirkung zwischen beidem, die aber nicht unfruchtbare Kreisbewegung ist, sondern die sich immer mehr entwickelnde und durchsichtig werdende Klarheit im Denken selbst. Die Sprache ist nur durch das Denken, und umgekehrt; beide können sich also nur durch einander vervollkommen. Auslegungs- und Uebertragungskunst ist Auflösung der Sprache in Denken; Dialektik ist solche Auflösung des Denkens in Sprache, daß vollständige Verständigung dabei ist, indem man dabei immer die höchste Vollkommenheit, die Idee des Wissens im Auge hat. Daraus ist klar, daß beide nur mit einander werden.«²⁶¹

Die Aufgabenteilung ist also folgende: Ziel ist ein Wissen, das keine Widersprüche mehr aufweist, sondern identisch mit sich und mit seinem Gegenstand ist. Die Einheit von ›Denken‹ und ›Sein‹ (und damit ›Objektivität‹ oder ›Wahrheit‹) kann, so das ›Prinzip des Wissens‹ uneinholbar bleibt, nicht erreicht werden. Im Bereich der realen Wissenskonstruktion gilt es, sich einem alle Sprachkreise umgreifenden, intersubjektiv einheitlichen Denken bzw. Wissen approximativ anzunähern. Eine wirklich ›wissenschaftliche‹ Hermeneutik orientiert sich nun an dem durch die Dialektik vorgegebenen Verfahren zur Wissensproduktion: Sie versucht, durch den individuellen Ausdruck des Autors und dadurch entstehende Widersprüchlichkeiten hindurch zum klaren, einheitlichen Gedanken des Textes zu gelangen. Ob sich nun verschiedene Wissens-Texte identisch oder widersprüchlich auf ein und denselben Erkenntnisgegenstand beziehen, dies ist nicht mehr Sache des ›Verstehens‹, sondern des ›Erkennens‹, wie Rieger sagt.²⁶² Dieses gleicht die Texte miteinander ab und überführt sie gegebenenfalls in eine neue (Text-)Einheit.²⁶³

Was ist nun Schleiermachers Beitrag zur Beantwortung der Möglichkeitsfrage und der Gültigkeitsfrage von ›Verstehen‹? Zunächst einmal zeigt er auf, dass ›Sprache‹ ›Sinn-Verstehen‹ und ›Sinn-Verständigung‹ ermöglicht, ihm aber auch Grenzen setzt. Dies insofern, als es eine ›weltabbildende Universalsprache‹ eben nicht gibt, sondern nur die geschichtlich sich wandelnden (Umgangs-)Sprachen, die mithin individuelle Verwendung finden - so ist ›Missverstehen‹ jederzeit möglich. Es bedarf also der Begründung einer wissenschaftlichen Methode des Verstehens, die auf jede Art von (Rede-)Text, gerade auch wissenschaftliche Texte, an-

²⁶¹ Schleiermacher (DJ) (260 f.).

²⁶² Vgl. Rieger (1988) (299). Das heißt, die Schleiermachersche Hermeneutik ist keine »Hermeneutik der Bezeichnung« bzw. »Referenz« (Ebd. 332), sondern eine »Hermeneutik des Sinns« (Ebd.): Es gilt, den *Sinn* eines Textes zu erheben, der sich nicht von selbst ergibt, da die Sprache Anlass zu Mißverständnissen gibt (vgl. Rieger (1988) (332, 302)).

²⁶³ Vgl. dazu Rieger (1988) (299 f.).

gewandt werden kann. Schleiermacher arbeitet nun weiter den grundlegend ›verstehenden‹ (hermeneutischen) Charakter unseres Weltbezugs heraus: »Jedes Kind kommt nur durch Hermeneutik zur Wortbedeutung.«²⁶⁴ Er weist indessen gleichzeitig darauf hin, dass wir, je mehr sich die »divinatorische Kühnheit«, mit der wir als Kinder an Sprache und Welt herantreten, verliert, umso dringlicher auf eine ›explizite Hermeneutik‹ angewiesen sind. Soweit zur Möglichkeitsfrage von ›Sinn-Verstehen‹, die Schleiermacher klar von der Gültigkeitsfrage differenziert. Letztere beantwortet er im Rekurs auf die Dialektik. Diese orientiert das ›Wissen‹ auf die Einheit von Denken und Sein als letztes Gültigkeitskriterium hin und stellt das Verfahren bereit, nach dem strittige Gedanken auf Einheit hin überwunden werden können. Diese ›Kunst‹ ist ihm zufolge dem Denken nicht immanent, es muss von außen an es herangebracht werden.²⁶⁵ Fraglich bleibt, ob Schleiermacher jenen Teil der Dialektik, der vom ›Urwissen‹ als Grund allen Denkens und Wissens handelt, nicht besser ›transzendent‹ statt ›transzendental‹ hätte nennen sollen.²⁶⁶ Auf eine (freilich dann anders ausbuchstabierte) ›regulative Idee‹ der Wahrheit oder Gültigkeit bleiben wir aber auch im sprachphilosophisch-dialogischen Paradigma angewiesen.

²⁶⁴ Schleiermacher (1959) (40).

²⁶⁵ Vgl. dazu Wagner (1974) (32 f.) - und dagegen Hegel (Kapitel 3.2). Wagner weist im Übrigen darauf hin, dass die ›technisch-formale‹, erlernbare nur die eine Seite der Dialektik ist. Auf der anderen, ›poetischen‹, Seite steht die eigenständige Produktivität des Geistes, ein Vermögen, welches sich der produktiven Einbildungskraft verdankt. Diese(s) ist »die Bedingung dafür, daß die endlichen Formen des Wissens so auf das Absolute bezogen werden, daß es zur Konstruktion von Synthesen kommt, in denen entgegengesetzte Bestimmtheiten eins sind« (Wagner (1974) (25)).

²⁶⁶ Schleiermacher selbst erklärt hierzu: »Man hat ... einen Unterschied gemacht zwischen transcendent und transcendental, von dem wir aber ganz abstrahieren. Das Denken, welches wir hier suchen, geht über jede mögliche bestimmte Erfahrung und jedes mögliche bestimmte Denken hinaus, und darum nennen wir es transcendentale« (Schleiermacher (DJ) (38)).

3.2 Die Idee des ›reflexiv überholenden‹ Verstehens bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

3.2.1 Der dialektische Bewegungskarakter des Denkens.

Hegels ›Verstehenstheorie‹²⁶⁷ der ›Phänomenologie des Geistes‹ (und der ›Enzyklopädie‹)²⁶⁸ weist gegenüber dem Schleiermacher'schen Verstehenskonzept zwei grundlegende Unterschiede auf: Zum einen hat Schleiermacher seiner Hermeneutik einen ›reproduktiven‹ Verstehensbegriff zu Grunde gelegt; dieser wird bei Hegel durch einen ›reflexiv überholenden‹ Verstehensbegriff ersetzt. Damit verbunden sieht er die Dialektik nicht als ein aufgesetztes Verfahren an, sondern das Denken beherrscht diese ›Kunst‹ von selbst. Auf diese Aspekte kommt es im Folgenden an.

Nach Hegel liegt es im Wesen jedes »natürlichen Bewußtseins«²⁶⁹, sich zum »absoluten Wissen[]«²⁷⁰ entwickeln zu können. Es muss nur seine ›Natürlichkeit‹ preisgeben, u. d. h. den Gegensatz zwischen ›Wissen‹ und ›Gegenständlichkeit‹ überwinden. Dies kann es auf Grund seiner ›Begriffsnatur‹: Als »Begriff«²⁷¹ vermag sich das Bewusstsein zunehmend mehr im ›Anderen‹ wiederzufinden, den in ihm waltenden ›Geist‹ als seinen zu erfassen und so im ›Anderssein‹ bei sich selbst zu bleiben.²⁷² Am Ende hat es jegliche Dualität überwunden und sich zum ›wahren Wissen‹ oder zur ›absoluten Idee‹²⁷³, zum ›absoluten Geist‹, entfaltet.²⁷⁴

²⁶⁷ Mit dieser Bezeichnung folgt die Verfasserin Apel; vgl. Ebd. in ›Archiv für Begriffsgeschichte‹ (1955) (Band 1) (170).

²⁶⁸ Hegels Gesamtprojekt besteht in der Ausarbeitung eines »die Gesamtheit der philosophischen Erkenntnis zusammenfassenden« (Lasson in Hegel (EPW) (Einleitung des Herausgebers) (LIII)) ›Systems‹ der Philosophie, das in seiner endgültigen Form in der ›Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse‹ von (1817) niedergelegt ist. Die Hegelsche Systematik der Philosophie umfasst 1) die ›Wissenschaft der Logik‹, ferner - als die beiden ›realen‹ Wissenschaften der Philosophie - 2) die ›Naturphilosophie‹ und 3) die ›Philosophie des Geistes‹. Der dritte Teil, die Philosophie des Geistes, besteht aus den Abschnitten a) ›Der subjektive Geist‹, b) ›Der objektive Geist‹ und c) ›Der absolute Geist‹. Diese Abschnitte sind für das besprochene Thema maßgeblich. Die PhG von (1807) ist in verkürzter Form in den ersten Abschnitt zwischen ›Anthropologie‹ und ›Psychologie‹ eingegliedert worden. (Zur Erläuterung: Die Logik steht zwar am Anfang des Systems, sie ist aber auch Teil desselben, zu dem zurückgekehrt werden muss. Das heisst, das System der Philosophie bildet einen geschlossenen Kreis.)

²⁶⁹ Hegel (PhG) (72).

²⁷⁰ Ebd. (81).

²⁷¹ Ebd. (74).

²⁷² Vgl. Ebd. (575 ff.).

²⁷³ Hegel vertritt einen ›absoluten Idealismus‹: Er folgt dem deutschen Idealismus insoweit, als er die Subjektivität als höchstes Prinzip bestimmt; allerdings darf dieses Prinzip - wenn es absolut sein soll - nichts gegenüber haben. Das Hegelsche Absolute bleibt nun ›Subjekt‹ - es ist aber ebenso sehr ›Substanz‹ (vgl. Hegel (PhG) (22 f.)). ›Substantialität‹ und ›Subjektivität‹ sind also im Hegelschen ›Absoluten‹ vereinigt. Das absolute ›Subjekt-Objekt‹ ist nunmehr die ›absolute Idee‹ (vgl. hierzu Marx (1971) (63), Pöggeler (1993) (153), Hösle (1987) (52 f.), Schnädelbach (1999) (36 ff.) sowie Störig (1999) (522)).

²⁷⁴ Vgl. dazu Marx (1971) (insbes. 18 f., 29, 57, 74 ff., 113 f.).

Die ›Phänomenologie des Geistes‹ beschreibt nun den Weg des ›Geistes‹ als ›Bewusstsein‹, das »zum wahren Wissen dringt«²⁷⁵. Dieser Weg führt über verschiedene »Gestaltungen«²⁷⁶ des Bewusstseins bzw. des »erscheinende[n] Wissen[s]«²⁷⁷ bis zu dem Punkt, an dem es »seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben dem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt; und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfasst, [...] die Natur des absoluten Wissens selbst«²⁷⁸ bezeichnet.

Die Fortbestimmung von einer Gestalt zur nächsten wird nunmehr als ›dialektische Erfahrungsbewegung‹ des Bewusstseins gefasst: »Diese *dialektische* Bewegung, welches das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.«²⁷⁹ Das heisst, das Bewusstsein ist einerseits »Bewußtsein des Gegenstandes«²⁸⁰, andererseits »Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist«²⁸¹ und »Bewußtsein seines Wissens davon«²⁸². Nach dem Setzen des Gegenstandes als ›Ansich‹ misst es sowohl die Seite des Wissens, als auch die Seite des gegenständlich vorgestellten (oder gewussten) Inhalts an dem bisher geltenden Maßstab (dem alten wahren Gegenstand), deckt Widersprüche auf und trägt diese aus, bis sich die ihm bisher geltende Wahrheit aufgelöst hat. Der alte Gegenstand hat nun aufgehört, Maßstab zu sein. Nach der zitierten Passage gehört dann zur Erfahrung, dass das Bewusstsein oder erscheinende Wissen einen ›neuen wahren Gegenstand‹ aufgefasst hat. Dieser neue Gegenstand ist recht eigentlich der alte Gegenstand, dies nur mit dem Unterschied, dass der neue die über den alten Gegenstand gemachte Erfahrung enthält. Für das erscheinende Wissen selbst ist der alte Gegenstand indessen jetzt ein ›Nichts‹, d. h. es sieht den Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Gegenstand nicht. Der Phänomenologe aber, der das erscheinende Wissen oder Bewusstsein auf seinem Erfahrungsweg begleitet²⁸³, erkennt den Charakter der Bewegung als Dialektik:

»Eine Setzung -, eine zunächst unvermittelte, unmittelbare Position, eine thesis, [wird] in ihrer Unmittelbarkeit ›aufgehoben‹ (aufheben im Sinne von tollere) - negiert - [...], indem die in dieser These bereits angelegten Sinn-

²⁷⁵ Hegel (PhG) (72).

²⁷⁶ Ebd. (72).

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Ebd. (81).

²⁷⁹ Ebd. (78).

²⁸⁰ Ebd. (77).

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Zur ›Rolle des Phänomenologen‹ siehe näherhin Marx (1971) (94-112, 114 f.).

gehalte in ihrer Widersprüchlichkeit aufgedeckt und als Antithese gesetzt werden und die Widersprüche, ›auf die Spitze getrieben‹, sich als solche negieren und zu einem aus diesen Sinngehalten ›gewordenen‹ Resultat, einer Synthese aufgehoben werden.«²⁸⁴

Durch solche Erfahrungsbewegungen dialektischen Charakters ist ein Fortbestimmen des Bewusstseins bzw. erscheinenden Wissens von einer Gestalt zur nächsten bis zum ›absoluten Wissen‹ oder ›absoluten Geist‹ möglich.²⁸⁵ Diese Gestalten sind nunmehr vorgezeichnet, d. h. die dialektische Bewegung stellt sich als ein Fortbestimmen dar, dass sich notwendig so und nicht anders vollzieht, bis die Vollendungsgestalt erreicht ist. Die »bestimmte Negation«²⁸⁶ ist dabei der »Motor«²⁸⁷; durch sie ergibt sich »der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst«²⁸⁸. Einmal dazu veranlasst, ist also das Bewusstsein qua Geist »zur Entwicklung von sich aus«²⁸⁹ getrieben:

»So kommt er [der Geist, W.P.] zu sich selbst, im tiefsten Sinne des Wortes, denn sein Prinzip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken. In diesem seinem Geschäft aber geschieht es, daß das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegenteil befangen bleibt. Das höhere Bedürfnis geht gegen dieses Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, ›auf daß es überwinde,‹ im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe. / Die Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch geraten muß, macht eine Hauptseite der Logik aus. Das Denken, verzweifelnd, aus sich auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in anderen seiner Weisen und Formen zuteil geworden sind.«²⁹⁰

Dort dann, wo die »vollendete Vermittlung aller Bestimmungen«²⁹¹, die »Identität der Identität und Nichtidentität«²⁹², gedacht wird, d. h. im ›wahren Wissen‹, das im Anderssein bei sich selbst bleibt, »kann die Bewegung dieses Fortgangs in sich selbst zur Ruhe kommen«²⁹³.

²⁸⁴ Marx (1971) (94).

²⁸⁵ Vgl. dazu Marx (1971) (insbes. 63 ff. und 88 ff., 94 ff.).

²⁸⁶ Hegel (PhG) (74).

²⁸⁷ Schnädelbach (1999) (26).

²⁸⁸ Hegel (PhG) (74).

²⁸⁹ Hegel (EPW) (§ 12) (44).

²⁹⁰ Hegel (EPW) (§ 11) (43).

²⁹¹ Gadamer (1980) (19).

²⁹² Vgl. exempl. Hegel (1932) (›Wissenschaft der Logik‹ erster Teil - im folgenden WL I) (59) sowie Ebd. (1970) (›Jenaer Schriften‹ - darin die ›Differenzschrift‹ - im folgenden DS) (96)).

²⁹³ Gadamer (1980) (19).

3.2.2 Die Gestalten des ›erscheinenden Wissens‹ bzw. Bewusstseins auf dem Weg zum ›absoluten Wissen‹ oder ›absoluten Geist‹.

Der zunehmend erwachende Geist bildet sich jetzt vom ›Bewusstsein‹ (›sinnliche Gewißheit‹ - ›Wahrnehmung‹ - ›Verstand‹) zum ›Selbstbewusstsein‹ und dann zur ›Vernunft‹ fort - bis er schließlich zu seinem ›Begriff‹ gelangt. ›Bewusstsein‹ ist nach Hegel »Wissen von einem Anderen«²⁹⁴, also wissender Bezug eines Selbst auf Gegenständlichkeit. ›Selbstbewusstsein‹ (als »reflektierender Verstand«²⁹⁵) ist dagegen »das Wissen von sich selbst«.²⁹⁶ Aber nicht nur dies: Mit dem Selbstbewusstsein ist für Hegel ein ›Wendungspunkt‹ erreicht, auf dem das Bewusstsein »aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet«²⁹⁷. Das heißt, das Selbstbewusstsein wird der »Geistigkeit der Realität«²⁹⁸ gewahr - der selbstbewusste Geist findet im anderen sich selbst.²⁹⁹ In der ›Vernunft‹ sind dann beide Momente - das Wissen von einem Anderen als Bewusstsein und das Wissen von sich selbst als Selbstbewusstsein - synthetisiert: »Die Vernunft ist die höchste Vereinigung des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins oder des Wissens von einem Gegenstande und des Wissens von sich.«³⁰⁰ Auf der Ebene der ›Vernunft‹ gelangt der Geist zu seiner eigentlichen Bestimmung. So heißt es am Anfang des Geist-Kapitels der ›Phänomenologie‹: »Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.«³⁰¹ Wie Kaehler/Marx hervorheben, muss sich das ›vernünftige Bewusstsein‹ allerdings erst noch derart mit sich vermitteln, dass es seine Entwicklung noch einmal ausdrücklich für sich selbst als vernünftiges Bewusstsein wiederholt und »in sich setzt«³⁰²:

»Sowohl seine Gegenständlichkeit als auch seine Tätigkeit, sein Verhalten zur Gegenständlichkeit, muß für es selbst als vernünftig erkannt und gewiß sein. Erst darin erreicht das Bewußtsein für sich selbst diejenige Stufe des erscheinenden Wissens, auf der Gewißheit und Wahrheit der Vernunft im bestimmten Wissen miteinander vermittelt und vereinigt sind. Dies ist die verwirklichte Wahrheit der Vernunft, und solche Wirklichkeit ist ihre ›Welt‹ - die Vernunft ist ›ihrer selbst als ihrer Welt, und ihrer Welt als ihrer selbst bewußt‹ (Kapitel VI, 1. Satz,

²⁹⁴ Hegel (PhG) (138).

²⁹⁵ Marx (1971) (59).

²⁹⁶ Hegel (PhG) (138).

²⁹⁷ Ebd. (145).

²⁹⁸ Marx (1971) (72).

²⁹⁹ Vgl. exempl. Pöggeler (1993) (254 f.) sowie Gadamer (1980) (49).

³⁰⁰ Hegel zitiert nach Kaehler/ Marx (1992) (12). (Zitatangabe: WW. 4.122).

³⁰¹ Hegel (PhG) (324).

³⁰² Kaehler/ Marx (1992) (13).

312) [vgl. (PhG) (324), W.P.]. Dies aber ist die erste Bestimmung des ›Geistes‹, der somit selbst nichts anderes ist als Vernunft in der Gestalt des Wissens ihrer Wirklichkeit.«³⁰³

Im Anschluss an die skizzierten ›*Bewusstseinsstufen*‹ hat jetzt der Geist bestimmte ›*Geist-* oder ›*Kulturstufen*‹ zu durchlaufen,³⁰⁴ deren erste die ›*Sittlichkeit*‹ (i. S. von ›*sittlichem Leben*‹) ist:

»Der Geist ist das *sittliche Leben* eines Volks, insofern er die *unmittelbare Wahrheit* ist; das Individuum, das eine Welt ist. Er muß zum Bewußtsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten des Bewußtseins, Gestalten einer Welt.«³⁰⁵

Auf den ersten Blick findet die ›*Verwirklichung der Vernunft*‹ im Erreichen des ›*sittlichen Geistes*‹ ihren Abschluss:

»Die unmittelbare Wirklichkeit des Geistes ist insofern als *geworden* begreifbar in der Welt der *Sittlichkeit*, die sich als das Vernünftige, das wirklich, und das Wirkliche, das vernünftig ist, auf diesem Wege erwiesen hat. In dieser vermittelten Unmittelbarkeit ist also der Prozeß der Selbstrealisierung der ihrer selbst zunächst schon unmittelbar gewissen Vernunft aufgehoben und an ein Ziel gelangt, an dem die Subjektivität mit der Objektivität ausgeglichen und vereint ist.«³⁰⁶

Letztendlich aber - so Kaehler/ Marx - ist das »höchste Ziel der Bildung der Vernunft im individuellen Bewußtsein und Selbstbewußtsein [...] nicht nur die nächste Verwirklichung im substantiell-sittlichen Bewußtsein des unmittelbaren Geistes, sondern dessen Sich-Wissen in der Form des Begriffs«³⁰⁷. Um zum ›*absoluten Wissen*‹ (seiner selbst) zu gelangen, hat der

³⁰³ Kaehler/ Marx (1992) (13).

³⁰⁴ Vgl. Schnädelbach (1999) (73 ff.).

³⁰⁵ Hegel (PhG) (326).

³⁰⁶ Kaehler/Marx (1992) (228).

³⁰⁷ Ebd. (234). Die Gliederungen der PhG und der EPW lassen durchblicken, dass die Vernunft und ihre entwickelte Wirklichkeit als Geist ihre Vollendung tatsächlich noch nicht gefunden hat: So gibt es in der PhG zwar einerseits die Unterteilung ›(AA) Vernunft‹, ›(BB) Der Geist‹, ›(CC) Die Religion‹ und ›(DD) Das absolute Wissen‹ - andererseits umfasst aber das nach ›A. Bewußtsein‹ und ›B. Selbstbewußtsein‹ folgende Kapitel ›C. Vernunft‹ die Abschnitte (AA) bis (DD). In der EPW wurde von vornherein eine andere Einteilung vorgenommen: Unter dem Titel ›Die Philosophie des Geistes‹ finden sich die drei Abteilungen ›Der subjektive Geist‹, ›Der objektive Geist‹ und ›Der absolute Geist‹, wobei die Entwicklung ›Bewußtsein - Selbstbewußtsein - Vernunft‹ in die erste Abteilung fällt, ›Die Sittlichkeit‹ nach ›Das Recht‹ und ›Die Moralität‹ in der zweiten Abteilung behandelt wird und ›Die Kunst‹, ›Die geoffenbarte Religion‹ und ›Die Philosophie‹ in der dritten Abteilung thematisch werden.

Geist jetzt also noch von der ›Form des Vorstellens‹ zur ›Form des Begriffs‹ überzugehen. So heißt es bei Hegel:

»Diese letzte Gestalt des Geistes, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbst giebt und dadurch seinen Begriff eben so realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen.«³⁰⁸

Jener Gehalt des ›absoluten Wissens‹ bildet dann zugleich auch die »Vollendung der Vernunft«³⁰⁹. Die Formen, in denen der ›absolute Geist‹ existiert, sind nunmehr Kunst, Religion und Philosophie:

»Auf dem Standpunkt des absoluten Geistes, d.h. der Kunst, der Religion und der Philosophie, vollzieht sich der Geist nicht nur als subjektiver, noch erfaßt er sich nur als objektiver Geist, der in die äußerliche Realität seiner Freiheit gegeben ist, wie etwa im Staate, in dem er sich zu einer von ihm gesetzten sittlichen Welt entwickelt hat; als absoluter Geist hat er alle Gesetztheit zu sich aufgehoben. Alle Endlichkeiten sind negiert, sind zu einem Moment des unendlichen Geistes geworden.«³¹⁰

»Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*«³¹¹, erklärt nun Hegel in der Vorrede der PhG. Von hier aus erklärt sich mithin der Aufbau des ›Systems‹ als »Wissenschaft der Wissenschaften«³¹²: Die ›Logik‹ als ›Wissenschaft der Idee an und für sich‹ bewegt sich rein im ›Äther‹ des Begriffs. Die ›Naturphilosophie‹ als ›Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein‹ und die darauf folgende ›Philosophie des Geistes‹ als Wissenschaft der »Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt«³¹³ handeln nunmehr von der Idee, wie sie »im Durchgang durch die Natur [...] ›zu ihrem Fürsichsein‹, d.h. zum wirklichen Bewußtsein ihrer selbst als Idee gelangt«³¹⁴. So lautet Hegels Definition des Geistes schließlich:

»Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebensowohl als das Subjekt der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine

³⁰⁸ Hegel zitiert nach Kimmerle; Ebd. (1978) (409). (Zitatangabe: ›Hegel, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1949 ff. (3. und 4. Aufl.)‹: ›PhdG, S. 610‹.)

³⁰⁹ Kaehler/ Marx (1992) (231).

³¹⁰ Marx (1971) (76); vgl. dazu Lasson in Hegel (EPW) (XLIV) (Einleitung des Herausgebers).

³¹¹ Hegel (PhG) (29).

³¹² Pöggeler (1993) (78).

³¹³ Hegel (EPW) (§ 18) (50 f.).

³¹⁴ Schnädelbach (1999) (114).

Entäußerung aber aufgehoben und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur.«³¹⁵

Das Wesen des Geistes als ›Sich-Wissen‹ vollendet sich also in der geistigen Form des Begriffs, und damit ist der Kreis zurück zur Logik - für die schon vorauszusetzen ist, dass alle Realität nur die des Begriffs sei - geschlossen.

3.2.3 Vollzug der ›absoluten Reflexion‹: Der geschichtsenthobene und kommunikationsentbundene Standpunkt des ›absoluten Geistes‹.

Hegel kommt es zu, einen ›reflexiv überholenden‹ Verstehensbegriff entwickelt zu haben, was notwendig einschließt, dass ›Verstehen‹ und ›gültiges Verstehen‹ wohl voneinander zu unterscheiden sind: Wie gesehen befindet sich das Bewusstsein bzw. das erscheinende Wissen erst auf dem ›Weg‹, absolutes Wissen zu werden. Dabei vermag es bewusste Einsicht in seine Unwahrheit zu haben. ›Wahrheit‹ ist also »nicht eine ausgeprägte Münze [...], die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann«³¹⁶ - erst muss der skizzierte Erfahrungsweg begangen werden. Auf diesem Erfahrungsweg bezieht nun Hegel die ›geschichtliche‹ und die ›intersubjektive‹ Dimension des Verstehens ein; beides hebt sich indessen in der letzten - ›absoluten‹ - Gestalt wieder auf.

Zunächst zur *geschichtlichen Dimension*: Der Geist als Bewusstsein wiederholt auf seinem Bildungsweg erinnernd die gesamte Entwicklung seiner selbst in der Geschichte. Die Bildungsgeschichte des individuellen und die des allgemeinen Geistes verschränken sich hier:

»Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen. Dies vergangene Dasein ist bereits erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht.«³¹⁷

³¹⁵ Hegel (EPW) (§ 381) (334).

³¹⁶ Hegel (PhG) (40).

³¹⁷ Ebd. (32 f.). Die PhG zeichnet nun eben jene ›Bildungsstufen‹ nach. Hier mit Marx: »Das zeitgenössische natürliche Bewußtsein soll [...] über seine vergangene Substanz verständigt werden. Eben deswegen hat die Bewegung der Phänomenologie nicht erst bei der bildungsgeschichtlichen Situation eingesetzt, auf der sich das zeitgenössische Bewußtsein bereits befindet, sie geht vielmehr auf bildungsgeschichtliche Positionen zurück, wie sie sich zu Anfang der abendländischen Denkgeschichte ausgebildet haben. Purpus hat in überzeugender Weise gezeigt, daß und wie die gesamte Erfahrungsgeschichte, die den Abschnitt A ausmacht [...], Positionen enthält, die

Marx zufolge geht es Hegel hier weniger um die »Wiederholung der Gattungsgeschichte im Werden des einzelnen«³¹⁸, sondern vielmehr um die »Bedingungen, denen das einzelne Individuum zu genügen hat, will es sich den Standpunkt der Wissenschaft zu eigen machen«³¹⁹. Die ›begriffene Geschichte‹ in diesem Sinn bildet dann »die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur - / aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit«³²⁰.

Hegel hat nun weiterhin (im Kapitel ›B. Das Selbstbewußtsein‹) die *Intersubjektivitätsdimension* einbezogen. Er beginnt den betreffenden Unterabschnitt A mit dem Satz: »Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes«³²¹. Das heißt, auf dem erreichten Niveau geht es nicht mehr um die Differenz zwischen Bewusstsein und Gegenstand, sondern um jene zwischen Selbstbewusstsein und Selbstbewusstsein. Die Konfrontation des Selbstbewusstseins mit einem anderen Selbstbewusstsein mündet in einen ›Kampf um Anerkennung‹, der - so Habermas - zur »intersubjektiven Konstituierung«³²² des Selbstbewusstseins führt. Das Geschehen liegt kurz gesagt darin, dass sich in diesem Kampf ein Selbstbewusstsein gegenüber dem anderen Selbstbewusstsein behauptet, und sich das andere, um am ›Leben‹ zu bleiben, freilich um den Preis seiner Unselbständigkeit, unterwirft. Hieraus ergibt sich nach Hegel die Dialektik von ›Herrschaft und Knechtschaft‹: Der Knecht geht zunächst im Dienen auf, hat sein Selbstbewusstsein nur im Herrn. Durch seine Arbeit in der Natur macht er nun die Erfahrung, dass die Außenweltdinge, indem er ihnen ›Form‹ gibt, ihre Selbständigkeit verlieren. Durch diese Erfahrung wird er selbst wieder selbständig. Der Herr nun, dem er dient, ›befriedigt‹ sein Selbstbewusstsein nur ›mittelbar‹, indem er, statt selbst zu arbeiten, den Knecht zur Arbeit anhält. Erst dadurch, dass das Selbstbewusstsein des Herrn mit der neuen Selbständigkeit des Knechts einem anderen Selbstbewusstsein gegenübersteht und dessen Anerkennung als Selbstbewusstsein erfährt, kann es sich mit sich selbst vermitteln. Umgekehrt erfährt das Selbstbewusstsein des Knechts nun die Anerkennung seiner erweiterten Perspektive durch das

sich in der griechischen Philosophie ausgebildet haben. Der Abschnitt B kennzeichnet dann die Entwicklung von den Anfängen der römischen Welt - die für Hegel in dem Kampf um Anerkennung und dem daraus zunächst entstehenden Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis lagen - bis zum Christentum des Mittelalters, dessen Wesen Hegel im Prinzip des ›unglücklichen Bewußtseins‹ entfaltet. Die mit dem Abschnitt C anhebende Entwicklung begriff [betrifft, W.P.] die neuzeitliche Bildung des natürlichen Bewußtseins« (Marx (1971) (110 f.)).

³¹⁸ Ebd. (51).

³¹⁹ Ebd. (51 f.).

³²⁰ Hegel (PhG) (591).

³²¹ Ebd. (145).

³²² Vgl. Habermas (1999) (209).

Selbstbewusstsein des Herrn. So sieht jedes Selbstbewusstsein »*das Andere* dasselbe tun, was es tut«³²³: Während einer befiehlt und der andere gehorcht, ist das ›Tun‹ dennoch »ungetrennt ebensowohl *das Tun des Einen* als *des Anderen*«³²⁴. In diesem Sinne besteht zwischen dem einen und dem anderen Selbstbewusstsein ein reziprokes Abhängigkeitsverhältnis: »Jedes ist dem anderen die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem Anderen unmittelbares für sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*.«³²⁵ Kurz und gut: Jedes Selbstbewusstsein muss sich selbst in einem anderen Selbstbewusstsein sehen, um sein Anderssein dann wiederum aufzuheben, damit in sich selbst zurückzukehren und das andere Selbstbewusstsein wieder freizugeben; erst dann hat »seine eigene Gewißheit von sich [...] Wahrheit«³²⁶.

Auf dem Standpunkt des ›absoluten Geistes‹ nimmt Hegel die intersubjektive und geschichtliche Dimension des ›Verstehens‹ indessen wieder zurück. So jedenfalls urteilt Habermas:

»Das Zusichkommen des Geistes ›von der Substanz zum Subjekt‹ denkt Hegel mit Hilfe jenes Begriffes der Subjektivität, den er selbst einst so überzeugend kritisiert hatte. [...] Spätestens am Ende der ›Phänomenologie des Geistes‹ wird klar, daß Hegel der Geschichte des Bewußtseins ein solches Subjekt doch wiederum unterstellt. Dieses Subjekt wird als das Ein und Alles, als Totalität gedacht, die ›nichts außer sich haben kann‹. Deshalb muß der absolute Geist die bis dahin anonym gesteuerten Bildungsprozesse als die eigene Entstehungsgeschichte internalisieren und damit den Vorrang der Subjektivität wiederherstellen. Er kann ›das Andere seiner selbst‹ nicht mehr als beschränkendes Gegenüber der widerständigen Realität oder eines ebenbürtigen Alter Ego *außer sich* dulden, sondern nur noch - zum Material der eigenen Bildungsgeschichte depotenziert - *in sich* aushalten.«³²⁷

Hegel hat also ›Intersubjektivität‹ als den Kern der Subjektivität entdeckt, letztlich fällt er jedoch auf die Denkfigur einer ›Subjektivität‹, die in der vollendeten Gestalt des absoluten Geistes nichts mehr außer sich dulden kann, zurück. Mithin relativiert sich der geschichtliche Aspekt des Verstehens:

»Das Andere ist jetzt das an und für sich Eigene, das uns in der erinnerten Gestalt vergangener Selbstentäußerungen begegnet. Hegel identifiziert dieses ›Andere‹ mit dem Geschehen in der Zeit, worin sich die Bewegung des Begriffs vollzieht, während er das absolute Selbst als den Begriff begreift, der die Zeit in sich verschlingt

³²³ Hegel (PhG) (146).

³²⁴ Ebd. (147).

³²⁵ Ebd. Vgl. hierzu Habermas (1999) (209 ff.) sowie auch Schnädelbach (1999) (64 f.) und Pöggeler (1993) (250 ff.).

³²⁶ Hegel (PhG) (148).

³²⁷ Habermas (1999) (221 f.).

und gewissermaßen verzehrt. Damit verliert die Historizität der Vernunft ihren herausfordernden Charakter. Sie wird jedenfalls entschärft, wenn die Logik über die Geschichte doch wieder auf die traditionelle Weise den Sieg davonträgt: ›Die Zeit ist der Begriff, der da ist ...; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, (aber) er erscheint (nur) solange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt, d.h. nicht die Zeit *tilgt*.‹ Der an die Zeit entäußerte Geist triumphiert als das platonische Element, das im ewigen Werden und Vergehen mit sich identisch bleibt, doch wiederum über die Zeit.«³²⁸

Gleiches gilt für Habermas hinsichtlich der Funktion der Sprache: Hegel hat, so sagt er, »die epistemologische Rolle von Sprache«³²⁹ zwar entdeckt, in der ›Phänomenologie‹ und der ›Enzyklopädie‹ nimmt sie aber eine untergeordnete Stellung ein.³³⁰ Dies ist der geschichtsenthobene und kommunikationsentbundene »Standpunkt eines absoluten, vom Ende her zurückblickenden, totalisierend-abschließenden Wissens«³³¹.

Nichts desto trotz hat Hegel eine Konzeption des ›besser-Verstehens‹ entwickelt, die sich der ›reproduktiv‹ gefassten Verstehenstheorie Schleiermachers gegenüber als überlegen erweist. Theodor Litt³³² wird hieran anknüpfen, und - im folgenden Sinne - auch Karl-Otto Apel:

»Man kann nicht mit dem privaten Bewußtsein hinter die öffentliche Geltungsproblematik zurückgehen; wohl aber kann man mit Hilfe der Sprache auf die Sprachverwendung reflektieren und im eigenen Bewußtsein gewissermaßen den Standpunkt der idealen Kommunikationsgemeinschaft in der Weise der Selbstkritik zur Geltung bringen. (Das *Sich-Wissen des Wissens* im Sinne der absoluten Vernunft Hegels ist nichts anderes als die *reflexive Antizipation* der Identität des ›Ich-denke‹ mit dem gemeinsamen Logos der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft. Diese Identität in *substantieller Reflexion* - d.h. empirischer und normativer Rekonstruktion der Geschichte - einzulösen kann freilich nicht, wie Hegel suggeriert, das Werk eines endlichen Denkers sein.)«³³³

³²⁸ Ebd. (222).

³²⁹ Ebd. (197).

³³⁰ Vgl. Ebd. (222 f.).

³³¹ Ebd. (219).

³³² Vgl. Litts Konzeption der ›Selbstaufstufung des Geistes‹ bzw. der ›Sprache‹ in Ebd. (1948) (v. a. Kapitel 13 f.); dazu auch Apel in W. Kuhlmann (Hg.) (2001) (74 ff.).

³³³ Apel (1999) (Aufsatz 10) (356).

3.3 Zur geschichtlichen und intersubjektiven Dimension des Verstehens mit Wilhelm Dilthey.

3.3.1 Die hermeneutische Trias von ›Erlebnis - Ausdruck - Verstehen‹.

Dilthey arbeitet in seiner ›Hermeneutik des objektiven Geistes‹³³⁴ heraus, unter welchen Bedingungen geäußelter Sinn verstehbar ist. Dabei rückt die geschichtliche und intersubjektive Dimension des Verstehens, die Hegel letztlich wieder ausgeklammert hat, in den Vordergrund. Zunächst zu Diltheys ›unverkürztem‹ Erfahrungsbegriff, den er bereits in seiner ›frühen‹ Phase entwickelt hat: Ziel ist es, die kognitivistische Engführung der Erkenntnistheorie zu überwinden. Dilthey begründet daher eine »Erkenntnistheorie der inneren Erfahrung«³³⁵, deren Ansatz es ist, ›Welt‹ aus der Innenperspektive des in einen geschichtlichen Lebensprozess einbezogenen, denkend-fühlend-wollenden Menschen heraus aufzuschließen. Ausgangspunkt ist jetzt also der ›ganze Mensch‹ bzw. sein ›Erleben‹ in den drei zentralen Dimensionen des Kognitiven (Vorstellung), Voluntativen (Wille) und Affektiven (Gefühl).³³⁶ Nun können

³³⁴ Es geht jetzt nur um die letzte Phase des Diltheyschen ›Denkweges‹. Zur ›frühen‹ Phase, in der er sein lebenslanges Projekt einer philosophischen Rechtfertigung und Begründung der ›Geisteswissenschaften‹ - der ›Wissenschaften von der menschlichen Welt‹ (›human sciences‹) im Unterschied zur ›Natur‹ - erstmals konturiert, siehe die ›Einleitung‹ sowie exempl. auch Apel (Hg.) (1978), Ebd. (1979) und E. W. Orth (Hg.) (1985). Zur ›mittleren Phase‹, in der Dilthey einen ›handlungstheoretischen‹ Ansatz entwickelt, der ihn in sachliche Nähe zum amerikanischen Pragmatismus bringt (er selbst verwendet den Terminus ›pragmatistisch‹ für sein Denken freilich noch nicht; dieser wird dem deutschen Publikum erst (1907) durch den Philosophenkongress in Heidelberg bekannt (vgl. hierzu Jung (1996) (111) (Fußnote 41))), vgl. exempl. Jung in G. Kühne-Bertram/F. Rodi (Hg.) (2008) (257-272) sowie Ebd. (1996) (87-138). Zur ›späten Phase‹ siehe jetzt Diltheys ›Aufbau‹.

³³⁵ Jung (1996) (14).

³³⁶ So heisst es bei Dilthey: »Ausschließlich in der inneren Erfahrung, in den Tatsachen des Bewußtseins fand ich einen festen Ankergrund für mein Denken [...]. Die Analysis dieser Tatsachen ist das Zentrum der Geisteswissenschaften, und so verbleibt, dem Geiste der historischen Schule entsprechend, die Erkenntnis der Prinzipien der geistigen Welt in dem Bereich dieser selber, und die Geisteswissenschaften bilden ein in sich selbständiges System. / Fand ich mich in solchen Punkten vielfach in Übereinstimmung mit der erkenntnistheoretischen Schule von Locke, Hume und Kant, so mußte ich doch eben den Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins, in dem wir gemeinsam das ganze Fundament der Philosophie erkennen, anders fassen, als es diese Schule getan hat. Wenn man von wenigen und nicht zur wissenschaftlichen Ausbildung gelangten Ansätzen, wie denen Herders und Wilhelm von Humboldts absieht, so hat die bisherige Erkenntnistheorie, die empiristische wie die Kants, die Erfahrung und die Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärt. In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend-fühlend-vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe [...] zugrunde zu legen, ob die Erkenntnis gleich diese ihre Begriffe nur aus dem Stoff von Wahrnehmen, Vorstellen und Denken zu weben scheint. Die Methode des folgenden Versuchs ist daher diese: jeden Bestandteil des gegenwärtigen abstrakten, wissenschaftlichen Denkens halte ich an die ganze Menschennatur, wie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen und suche ihren Zusammenhang. Und so ergibt sich: die wichtigsten Bestandteile unseres Bildes und unserer Erkenntnis der Wirklichkeit, wie eben persönliche Lebenseinheit, Außenwelt, Individuen außer uns, ihr Leben in der Zeit und ihre Wechselwirkung, sie alle können aus dieser ganzen Menschennatur erklärt werden, deren realer Lebensprozeß am Wollen, Fühlen und Vorstellen nur seine verschiedenen Seiten hat. Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte,

die ›Geisteswissenschaften‹, die die ›geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit‹ aufzuschließen haben, als ›Ausgangsmaterial‹ für ihre Analysen nicht ›Erlebnisse‹ selbst, sondern nur symbolische ›Ausdrücke‹ des Erlebens verwenden. Dilthey denkt zuerst an eine ›verstehende‹ (deskriptiv verfahrenende) Psychologie, die das ›Leben‹ in seinen Artikulationen beschreibend auffängt und damit den anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen eine begriffliche Basis für weitere Zergliederungen verschafft.³³⁷ Er insinuiert hier noch, deskriptive Psychologie habe über die Artikulationen unmittelbaren Zugriff zum Erleben selbst, so dass durch sie unverfälschtes Material bereitgestellt wird. Infolge heftiger Kritik (vor allem durch Ebbinghaus - Vertreter der ›experimentellen Psychologie‹³³⁸) gibt er dieses Unternehmen auf und wagt (erheblich später) einen Neuansatz unter genuin hermeneutischen Vorzeichen. Dilthey stellt jetzt klar, dass ›Verstehen‹ immer indirekt ist; es bezieht sich auf ›Zeichen‹ als Ausdruck eines Inneren: »Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: Verstehen.«³³⁹ So kommt Dilthey zur dreigliedrigen Struktur ›Erlebnis - Ausdruck - Verstehen‹:

»Kurz, es ist der Vorgang des Verstehens, durch den Leben über sich selbst in seinen Tiefen aufgeklärt wird, und andererseits verstehen wir uns selber und andere nur, indem wir unser erlebtes Leben hineintragen in jede Art von Ausdruck eigenen und fremden Lebens. So ist überall der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch das die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist. Die Geisteswissenschaften sind so fundiert in diesem Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen. Hier erst erreichen wir ein ganz klares Merkmal, durch welches die Abgrenzung der Geisteswissenschaften definitiv vollzogen werden kann. Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist.«³⁴⁰

Das ›Verstehen‹ wird nun von Dilthey universal gefasst: Es »reicht von dem Auffassen kindlichen Lallens bis zu dem des Hamlet oder der Vernunftkritik. Aus Steinen, Marmor, musikalisch geformten Tönen, aus Gebärden, Worten und Schrift, aus Handlungen, wirtschaftlichen

welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben.« (Dilthey ›Einleitung‹ (Vorrede) (XVII f.))

³³⁷ Vgl. dazu Dilthey ›Einleitung‹ (32 ff.) sowie Ebd.: ›Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie‹ in (GS 5) (139-240; insbes. 145 f.).

³³⁸ Vgl. dazu exempl. Jung (1996) (137), Vetter (2007) (65) sowie Grondin (1991) (113).

³³⁹ Dilthey: ›Die Entstehung der Hermeneutik‹ (Gesammelte Schriften, 5. Band) (1924) - im Folgenden (GS 5); hier (GS 5) (318).

³⁴⁰ Dilthey ›Aufbau‹ (87). Dilthey hat als ›Objektbereich‹ der Geisteswissenschaften zuerst die ›Menschheit‹ gesetzt, dann aber bemerkt, dass dieser Terminus für eine zwingende Abgrenzung zum Objektbereich der Naturwissenschaften nicht geeignet ist: Beispielsweise handelt auch die Physiologie vom Menschen, sie ist aber eine naturwissenschaftliche Disziplin. So wird die Trennung anhand der Begrifflichkeit »Verhaltensweise des erkennenden Subjekts« (Habermas (1973) (180)) vollzogen. Vgl. Ebd. (180 f.).

Ordnungen und Verfassungen spricht derselbe menschliche Geist zu uns und bedarf der Auslegung.«³⁴¹ Letztlich gilt aber doch, »daß in der Sprache allein das menschliche Innere seinen vollständigen, erschöpfenden und objektiv verständlichen Ausdruck findet«³⁴².

3.3.2 Der ›objektive Geist‹ als Grundlage aller Verstehensleistungen.

Gegenstand des ›Verstehens‹ sind also symbolische (sprachliche) Ausdrücke eines Inneren. Dilthey macht jetzt geltend, dass im menschlichen Inneren der ›objektive Geist‹ anzutreffen ist. Lebensausdrücke sind immer in dieses ›Medium‹ eingetaucht. Dilthey hat den Begriff Hegel entlehnt, bei ihm steht er indessen schlechthin als Inbegriff einer sinnhaft strukturierten Wirklichkeit, d. h. ›objektiv‹ gegebener, subjektübergreifender Sinnstrukturen und Sinngehalte. Von hier her erklärt sich, warum individuelle Lebensausdrücke intersubjektiv nachvollziehbar sind:

»Ich habe die Bedeutung des objektiven Geistes für die Möglichkeit der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis dargelegt. Ich verstehe unter ihm die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat. In diesem objektiven Geist ist die Vergangenheit dauernde beständige Gegenwart für uns. Sein Gebiet reicht von dem Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs zum Zusammenhang der Zwecke, den die Gesellschaft sich gebildet hat, zu Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaften und Philosophie. Denn auch das Werk des Genies repräsentiert eine Gemeinsamkeit von Ideen, Gemütsleben, Ideal in einer Zeit und Umgebung. Aus dieser Welt des objektiven Geistes empfängt von der ersten Kindheit ab unser Selbst seine Nahrung. Sie ist auch das Medium, in welchem sich das Verständnis anderer Personen und ihrer Lebensäußerung vollzieht. Denn alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich. [...] Das Kind wächst heran in einer Ordnung und Sitte der Familie, die es mit deren andern Mitgliedern teilt, und die Anordnung der Mutter wird von ihm im Zusammenhang hiermit aufgenommen. Ehe es sprechen lernt, ist es schon ganz eingetaucht in das Medium von Gemeinsamkeiten. Und die Gebärden und Mienen, Bewegungen und Ausrufe, Worte und Sätze lernt es nur darum zu verstehen, weil sie ihm stets als dieselben und mit derselben Beziehung auf das, was sie bedeuten und ausdrücken, entgegenkommen. So orientiert sich das Individuum in der Welt des objektiven Geistes. / Hieraus entsteht nun eine wichtige Folge für den Vorgang des Verstehens. Die Lebensäußerung, die das Individuum auffaßt, ist ihm in der Regel nicht nur diese als eine einzelne, sondern ist gleichsam erfüllt von einem Wissen über Gemeinsamkeit und von einer in ihr gegebenen Beziehung auf ein Inneres.«³⁴³

³⁴¹ Dilthey: ›Die Entstehung der Hermeneutik‹ (GS 5) (318 f.).

³⁴² Ebd. (319).

³⁴³ Dilthey (›Aufbau‹) (208 f.).

Die Betonung liegt nunmehr darauf, dass das ›Verstehen‹ dieser Sinnstrukturen des objektiven Geistes nichts Psychologisches an sich hat: »Das Verstehen dieses Geistes ist nicht psychologische Erkenntnis. Es ist der Rückgang auf ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit.«³⁴⁴

Mit dem ›objektiven Geist‹ symbolisch geformter Ausdrucksgestalten verfügen die ›Geisteswissenschaften‹ jetzt über ihren konkreten Gegenstand. ›Hermeneutik‹ im engeren Sinn der ›Kunst der Auslegung‹ ist für Dilthey immer dann gefragt, wenn Lebensäußerungen weder völlig transparent, noch völlig undurchsichtig sind: »Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also. Sie wird überall gefordert, wo etwas fremd ist, das die Kunst des Verstehens zu eigen machen soll.«³⁴⁵ In Diltheys Definition eingeschlossen ist, dass die Lebensäußerungen schriftlich fixiert sind; nur so kann wiederholt auf die Sinnfigur zurückgegangen und diese in ihren Nuancen zunehmend besser erfasst werden: »Solches kunstmäßige Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen nennen wir Auslegung oder Interpretation.«³⁴⁶ Oder kurz: Hermeneutik ist die »Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen.«³⁴⁷ Konkret besteht die hermeneutische Aufgabe nunmehr darin, auf der Grundlage des über die Sinnstrukturen des ›objektiven Geistes‹ bereitgestellten ›Vorverständnisses‹ den ›Erlebniszusammenhang‹ des Textes ›nachzuerleben‹. Es erinnert an Schleiermacher, wenn Dilthey schreibt:

»Die Stellung, die das höhere Verstehen seinem Gegenstande gegenüber einnimmt, ist bestimmt durch seine Aufgabe, einen Lebenszusammenhang im Gegebenen aufzufinden. Dies ist nur möglich, indem der Zusammenhang, der im eigenen Erleben besteht und in unzähligen Fällen erfahren ist, mit all den in ihm liegenden Möglichkeiten immer gegenwärtig und bereit ist. Diese in der Verständnisaufgabe gegebene Verfassung nennen wir ein Sichhineinversetzen, sei es in einen Menschen oder ein Werk. Dann wird jeder Vers eines Gedichtes durch den innern Zusammenhang in dem Erlebnis, von dem das Gedicht ausgeht, in Leben zurückverwandelt. [...] Auf der Grundlage dieses Hineinversetzens, dieser Transposition entsteht nun aber die höchste Art, in welcher die Totalität des Seelenlebens im Verstehen wirksam ist - das Nachbilden oder Nacherleben. [...] Nacherleben ist das Schaffen in der Linie des Geschehens. So gehen wir mit der Zeitgeschichte vorwärts, mit einem Ereignis in

³⁴⁴ Ebd. (85).

³⁴⁵ Ebd. (225). Dilthey differenziert zwischen ›elementaren‹ und ›höheren‹ Verstehensformen: Erstere erwachsen aus den Interessen bzw. Bedürfnissen des praktischen Lebens; die ›höheren‹ Formen des Verstehens sind dagegen solche der hermeneutischen Kunst (vgl. dazu Ebd. (207 ff.)).

³⁴⁶ Dilthey: ›Die Entstehung der Hermeneutik‹ (GS 5) (319).

³⁴⁷ Ebd. (320); vgl. dazu die Definition im ›Aufbau‹: »Das kunstgemäße Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir Auslegung. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum eine objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik« (Dilthey (›Aufbau‹) (217)).

einem fernen Lande oder mit etwas, das in der Seele eines uns nahen Menschen vorgeht. Seine Vollendung erreicht es, wo das Geschehnis durch das Bewußtsein des Dichters, Künstlers oder Geschichtsschreibers hindurchgegangen ist und nun in einem Werk fixiert und dauernd vor uns liegt. / Das lyrische Gedicht ermöglicht so in der Aufeinanderfolge seiner Verse das Nacherleben eines Erlebniszusammenhanges: nicht des wirklichen, der den Dichter anregte, sondern dessen, den auf Grund von ihm der Dichter einer idealen Person in den Mund legt.«³⁴⁸

Dabei greift wiederum der ›hermeneutische Zirkel‹ des Verstehens des Teiles aus dem Ganzen und umgekehrt:

»Gemeinsam ist allen [Verstehensarten, W.P.] der Fortgang, der vom Auffassen unbestimmt-bestimmter Teile zum Versuch weitergeht, den Sinn des Ganzen zu erfassen, abwechselnd mit dem Versuch, von diesem Sinn aus die Teile fester zu bestimmen. Das Mißlingen macht sich geltend, indem einzelne Teile sich so nicht wollen verstehen lassen. Und dies nötigt dann zu einer neuen Bestimmung des Sinnes, welche nun auch diesen genug tut. Und dieses Versuchen geht so lange fort, bis der ganze Sinn ausgeschöpft ist, der in den Lebensäußerungen enthalten ist.«³⁴⁹

Schleiermacher entsprechend besteht dann auch das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens darin, ›den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat‹³⁵⁰. Wie sich zeigt, sind dem ›Verstehen‹ aber dennoch Grenzen gesetzt.

3.3.3 Der relativistische Standpunkt der ›Hermeneutik des objektiven Geistes‹.

Im ›Aufbau‹ fasst Dilthey alle ›Auslegung‹ als das Verstehen von ›Bedeutungen‹: Sie ist »die umfassende Kategorie, unter welcher das Leben auffaßbar wird«³⁵¹. Das Leben unter der Kategorie der Bedeutung aufzufassen, bedeutet, gemäß des hermeneutischen Zirkels Teil und Ganzes in Beziehung zu setzen: »Die Kategorie der Bedeutung bezeichnet das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen, das im Wesen des Lebens gegründet ist.«³⁵² Das Verstehen ›schwebt‹ immer zwischen beiden Betrachtungsweisen. Dies gilt für Einzelwörter und Satz bzw. Satz und Werk, dies gilt auch für die Teile und das Ganze des Lebensverlaufs. Das heißt, nur wenn die Einzelelemente auf eine Sinneinheit bezogen werden können (die sich freilich erst durch sie aufbaut), gibt es ›Bedeutungen‹. Nun stellen sich dem ›Verstehenden‹ zwei

³⁴⁸ Dilthey (›Aufbau‹) (213 f.).

³⁴⁹ Ebd. (227).

³⁵⁰ Vgl. Dilthey: ›Die Entstehung der Hermeneutik‹ (GS V) (331).

³⁵¹ Dilthey (›Aufbau‹) (232).

³⁵² Ebd. (233).

Probleme: Zum einen gelingt es nie gänzlich, die Einzelmomente und den Gesamtzusammenhang des Textes (hier Gedichtes) zeitgleich zu erfassen:

»Die Grenzen des Verstehens liegen [...] in der Art des Gegebenseins. Eine Dichtung bildet einen inneren Zusammenhang; diesen aber können wir nur, obwohl er selbst nicht zeitlich ist, in der Aufeinanderfolge des Lesens oder Hörens in der Zeit auffassen. Wenn ich ein Drama lese, so ist es wie mit dem Leben selbst. Ich schreite voran, und das Vergangene verliert seine Klarheit und Bestimmtheit. So verdunkeln sich die Szenen. Hauptsatz: nur indem ich den Zusammenhang festhalte, erlange ich einen einheitlichen Überblick der Szenen, dann aber habe ich nur ein Gerippe. Der Anschauung des Ganzen nähere ich mich nur durch die Aufnahme desselben in das Gedächtnis, so daß alle Zusammenhangsmomente mit aufgenommen sind. Das Verstehen wird also ein intellektueller Prozeß von höchster Anstrengung, der doch nie ganz realisiert werden kann.«³⁵³

Zum anderen lassen sich ›Bedeutungen‹ niemals vollständig determinieren, da der bedeutungsbildende Prozess - das ›Leben‹ - noch andauert. So sieht sich Dilthey zuletzt gezwungen, eine relativistische Position einzunehmen. Diese aber wird von ihm als ›Befreiung des Menschen‹ gefeiert:

»Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; der Geist wird souverän allen Spinnweben dogmatischen Denkens gegenüber. [...] Wir erfahren einen Zusammenhang des Lebens und der Geschichte, in welchem jeder Teil seine Bedeutung hat. Wie die Buchstaben eines Wortes haben Leben und Geschichte einen Sinn. Wie eine Partikel oder Konjugation gibt es syntaktische Momente in Leben und Geschichte, und sie haben Bedeutung. Suchen des Menschen aller Art gehen ›ihr‹ nach. Ehedem suchte man, von der Welt aus Leben zu erfassen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt. Und das Leben ist nur da in Erleben, Verstehen und geschichtlichem Auffassen. Wir tragen keinen Sinn von der Welt in das Leben. Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen. Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen. Denn der Mensch ist ein geschichtliches (Wesen).«³⁵⁴

Ziehen wir Bilanz: Im Bereich der ›Hermeneutik‹ im engeren Sinn lehnt Dilthey sich stark an Schleiermacher an. Ihm geht es recht eigentlich um die philosophische Grundlegung der ›verstehenden‹ Geisteswissenschaften, deren Gebiet die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit ist. Über die Trias ›Erlebnis - Ausdruck - Verstehen‹ stellt er sie auf ein hermeneutisches

³⁵³ Ebd. (227).

³⁵⁴ Ebd. (290 f.).

Fundament. Über das erste Glied legt er klar, dass innere und äußere Realität vom ›Erlebnis‹ aus, und zwar in Berücksichtigung der Wechselwirkung zwischen Überzeugungen, Gefühlen und Willensimpulsen, aufgeschlossen werden muss. Über das Mittelglied macht er aber gleichermaßen deutlich, dass der Gegenstand des ›Verstehens‹ immer nur die ›symbolische Ausdrucksgestalt‹ eines innerlich Erlebten sein kann. Dilthey legt dann schließlich offen, wie das Verstehen individueller Lebensäußerungen überhaupt möglich ist: Durch Gemeinsamkeiten. Aus jedem ›subjektiven‹ Lebensausdruck spricht sich der ›objektive‹ Geist aus, der für intersubjektive Sinnstrukturen und Sinngehalte steht. So bildet die ›Welt des objektiven Geistes‹ das verbindende und vermittelnde Element zwischen Sprechendem und Verstehendem. ›Allgemeingültiges‹ Verstehen ist indessen für Dilthey nicht möglich, so lange das ›Leben‹ bzw. die ›Geschichte‹ als bedeutungsbildender und -verändernder Prozess noch nicht abgeschlossen ist.

4. Zur Vermittlung von ›Verstehen‹ und ›Geltung‹ unter sprachphilosophischen Vorzeichen durch Karl-Otto Apel.

Kant hat die Ansprüche an ›Transzendentalphilosophie‹ formuliert: Es gilt, aufzuzeigen, *dass* und *wie* gültige Erkenntnis (in Philosophie und Wissenschaft) möglich ist. Hermeneutiker der Tradition setzen dagegen: Bevor es um ›gültiges Verstehen‹ geht, muss zuallererst geklärt sein, wie ›(Sinn-)Verstehen‹ überhaupt möglich ist. Wir befinden uns hier auf dem Weg zu einer transzendentalen Hermeneutikkonzeption, wie sie Apel anknüpfend an Kants Transzendentalphilosophie einerseits, die Traditionslinie der (philosophischen) Hermeneutik bis hin zu Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer andererseits entwickelt. In ihrer zweiten Variante verspricht sie, sowohl auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von ›Sinn-Verstehen‹, als auch auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit ›gültigen Verstehens‹ eine letztgültige Antwort geben zu können; dies vor der Folie der ›*sprachphilosophischen Wende*‹, aus der die Vernunft als sprachlich und kommunikativ Verfasste hervorgegangen ist (Kapitel 4.1). Apels erster Entwurf einer ›*transzendentalen Hermeneutik*‹ findet sich in seiner Habilitationsschrift ›Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico‹³⁵⁵. Apel ist hier wesentlich durch Heidegger inspiriert, er findet dort allerdings noch keine Antwort auf die Gültigkeitsfrage des ›Verstehens‹.³⁵⁶ Der zweite transzendentalhermeneutische Ansatz wird im Ausgang von Gadamer entwickelt, der die Hermeneutik zwar auf ein transzendentales Frageniveau gehoben, allerdings keine Möglichkeit eines ›besser-Verstehens‹ gesehen hat. Apel glaubt zunächst, über einen ›reflexiv überholenden‹ Verstehensbegriff im Sinne Hegels bzw. Litts und eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft als letzte Geltungsinstanz ins Ziel einer zureichenden Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung zu gelangen³⁵⁷ (Kapitel 4.2). Er revidiert sich dann selbst und erklärt, dass mit rein transzendentalhermeneutischen Mitteln die Geltungsbedingungen sinnvoller Äußerungen nicht ausweisbar sind. Über Austins und Searles ›Sprechakttheorie‹ kommt Apel hernach zum Konzept einer ›*transzendentalen Sprachpragmatik*‹, durch die die Bedingungen möglicher Geltung (im

³⁵⁵ Vgl. Apel (1980).

³⁵⁶ Vgl. dazu auch Apel (1994), den ersten Band ›Transformation der Philosophie‹.

³⁵⁷ Siehe dazu Apel (1994) (Aufsatz 1) (Einleitung) sowie v. a. auch Ebd. (1999), zweiter Band der ›Transformation der Philosophie‹, (Aufsätze 5-10).

obigen Sinne) festgeschrieben werden.³⁵⁸ Überdies bezieht die Konzeption die Bedingungen der Möglichkeit von Sinnkonstitution ein, vermittelt also zwischen den beiden Größen ›Verstehen‹ und ›Geltung‹³⁵⁹ (Kapitel 4.3). Die grundsätzliche Dreistrahligkeit der Sprachzeichen führt Apel sodann zu einer über Charles S. Peirce und Charles W. Morris entwickelten, dreidimensionalen ›*transzendentalen Semiotik*‹ als Transzendentalpragmatik und transzendente Hermeneutik ›im Ansatz‹ enthaltender Gesamtkonzeption³⁶⁰ (Kapitel 4.4). ›Transzendente Semiotik‹ als ›Erste Philosophie‹ kommt für ihn damit ins Ziel einer zureichenden Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung im Zeichen einer sprachlich und kommunikativ verfassten Vernunft. Dem ist prinzipiell zuzustimmen, meiner Ansicht nach muss allerdings eine Präzisierung des Konzeptes hinsichtlich des Funktions- und Begründungsverhältnisses der drei einander ergänzenden Ansätze erfolgen. Die anschließende Rekonstruktion des Apelschen Denkweges und die einhergehende Konturierung der an der Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung beteiligten Konzeptionen dienen dazu als Grundlage.³⁶¹

4.1 Die sprachphilosophische Wende: Vernunft ist sprachlich und kommunikativ verfasst.

Die sog. ›sprachphilosophische‹ Wende markiert den Übergang vom mentalistischen oder bewusstseinsphilosophischen Paradigma zum intersubjektiv-sprachphilosophischen Paradigma.³⁶² Sie wird auch als ›semiotische‹ Wende bezeichnet, wobei ›semiotisch‹ für die Zeichenhaftigkeit von Erkenntnis überhaupt steht. Es sind im Wesentlichen Ludwig Wittgenstein und Charles S. Peirce, die den ›linguistic-pragmatic-turn‹ vorbereiten bzw. einleiten.³⁶³ Im Rahmen der ersten Phase, dem ›linguistic turn‹, wird ›Vernunft‹ als sprachlich verfasst ausgewiesen, ›Sprache‹ also in den Rang einer entscheidenden Erkenntnisvoraussetzung gehoben. Die Philosophie wird in ›Sprachkritik‹ transformiert, u. d. h. sie vollzieht eine Wende von der (Kant'schen) Analyse des ›reinen Verstandes‹ oder des Bewusstseins zur Analyse der

³⁵⁸ Vgl. Apel (1999) (Aufsatz 11), Ebd. in Ebd. (Hg.) (1982) (10-173) sowie Ebd. (1998), die ›Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes‹.

³⁵⁹ Vgl. dazu Apel in Ebd. (Hg.) (1982) (insbes. 29-34) sowie Ebd. (1998) (Aufsatz 8).

³⁶⁰ Vgl. dazu Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (101-138), Ebd. in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (38-61), Ebd. in H. Schnädelbach/G. Keil (Hg.) (1993) (41-70), Ebd. in J.-E. Pleines (Hg.) (1994) (251-282) sowie Ebd. in V. Höhle (Hg.) (2002) (1-30).

³⁶¹ Zu Gunsten einer möglichst klaren und neutralen Darstellung der Apelschen Gedanken wird ihm dabei des öfteren selbst das Wort erteilt.

³⁶² Vgl. dazu exempl. Burckhart (1999 b) (24 f.).

³⁶³ Vgl. dazu exempl. Braun in Ebd. (Hg.) (1996) (3) sowie Burckhart (1999 b) (24).

›logischen Form der Sprache‹³⁶⁴. Der Begriff ›linguistic turn‹ stammt von G. Bergmann³⁶⁵; seine Verbreitung erfährt er durch den gleichnamigen Reader R. Rortys³⁶⁶. Die zweite Phase erhält ihren Namen ›pragmatic turn‹ durch die zunehmende Berücksichtigung der ›pragmatischen Dimension‹ des Sprachgebrauchs.³⁶⁷ Die pragmatische Dimension ist neben der syntaktischen (rein zeichenhaften) und der semantischen (bedeutungsmäßigen) die subjektbezügliche Dimension, die »die Interpretation der Zeichen durch die Menschen«³⁶⁸ als den Zeichenbenutzern, u. d. h. zugleich: »die Interpretation der, mittels der Zeichen gemeinten, Tatsachen in der Situation der Lebenspraxis«³⁶⁹, beinhaltet. Ging man vormals, wie der frühe Wittgenstein und die Vertreter der ›Ideal language philosophy‹, vom Modell einer weltabbildenden Universalsprache aus, welches das ›Subjekt‹ des Zeichen- bzw. Sprachgebrauchs vernachlässigte³⁷⁰, so tritt jetzt gerade dieses ins Zentrum: Erst der Gebrauch der (Sprach-) Zeichen - so die Einsicht - durch die Menschen entscheidet über ihren Sinn bzw. ihre Bedeutung.³⁷¹ Ein Einzelner kann aus eigener Bewusstseinsleistung heraus nicht ›etwas *als etwas*‹ meinen; er ist auf eine Sprach- und Interpretationsgemeinschaft angewiesen, in der sich intersubjektiv über den »Sinn der Worte«³⁷² und den »Seinssinn der durch die Wortbedeutung vermittelten Sachen«³⁷³ verständigt wird.³⁷⁴ Die sprachphilosophische bzw. semiotische Wende führt in ihrer zweiten Phase zur Ersetzung des idealsprachlichen Modells durch ein umgangssprachliches ›Sprachspiel-Modell‹ - die Philosophie betreibt ihr Geschäft jetzt als »Kritik der sprachlich

³⁶⁴ Vgl. Böhler in Ebd./T. Nordenstam/G. Skirbekk (Hg.) (1986) (266) sowie Braun in Ebd. (Hg.) (1996) (XI f., 3, 29).

³⁶⁵ Vgl. Bergmann (1964).

³⁶⁶ Vgl. Rorty (1967).

³⁶⁷ Siehe dazu D. Böhler/T. Nordenstam/G. Skirbekk (Hg.) (1986) (Vorbemerkung der Herausgeber) (5) sowie Braun in Ebd. (Hg.) (1996) (3) und Burckhart in Ebd./C. Reiners (1992) (16).

³⁶⁸ Apel in Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch Wien - Freiburg (Hg.) (1968) (17).

³⁶⁹ Ebd.

³⁷⁰ Der frühe Wittgenstein ging von einer Isomorphie der logischen Form der Welt und der logischen Form *der* Sprache aus, die eine allgemeingültige Abbildung der Tatsachen durch entsprechende Zeichenzuordnung ermöglicht. Damit wird das Subjekt gewissermaßen eliminiert: »Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.« (Wittgenstein (1963) (§ 5.633) (91).) D. h. es verhält sich alles so, als ob es überhaupt kein Subjekt gäbe, sondern nur die realen Tatsachen, wie sie durch die Universalsprache eindeutig für uns abgebildet werden. Und dann gilt: »*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt.« (Ebd. (§ 5.6) (89).)

³⁷¹ Vgl. Apel (1999) (Aufsatz 7) (246).

³⁷² Apel (1999) (Aufsatz 10) (336).

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Der späte Wittgenstein erörtert dieses Problem anhand der Frage, was es bedeute, einer Regel zu folgen: »Ist, was wir ›einer Regel folgen‹ nennen, etwas, was nur *ein* Mensch, nur *einmal* im Leben, tun könnte?« (Wittgenstein (1975) (§199) (127)). Seine Antwort lautet: »Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc. – Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen). / Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.« (Ebd.) D. h. nur als Teilnehmer an einem gemeinsamen »Sprachspiel« (Ebd. (§ 249) (141)) mit öffentlichen ›Spielregeln‹ oder Kriterien kann ich einer Regel folgen bzw. überprüfen, ob ein anderer einer Regel folgt (spricht oder sinnvoll handelt).

und kommunikativ verfaßten Vernunft«³⁷⁵. Seinen Zenit erreicht der linguistic-pragmatic-turn m. E. im Apel'schen Konzept einer ›transzendentalen Semiotik‹, in welcher transzendente Pragmatik und transzendente Hermeneutik als komplementäre Ansätze aufgehoben sind. Über sie wird die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Sinnkonstitution mit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Geltungsrechtfertigung vermittelt und beide einer ›letztgültigen‹ Antwort zugeführt. Nachfolgend zum Apelschen Denkweg.

4.2 Apels Konzept einer ›transzendentalen Hermeneutik‹ als sprachphilosophisches Transformformat der Kant'schen Transzendentalphilosophie.

Apels erster Versuch einer sprachphilosophischen Transformation der Transzendentalphilosophie erfolgt, wie bereits gesagt, unter rein *hermeneutischen* Vorzeichen. In seiner Habilitationsschrift arbeitet Apel zunächst einen ›transzendentalhermeneutischen‹ Sprachbegriff heraus, den er mit dem ›technisch-szientifischen‹ Sprachbegriff kontrastiert.³⁷⁶ Seinen »Grundansatz einer ›transzendentalen Hermeneutik‹«³⁷⁷ entfaltet er dann im Anschluss an Martin Heidegger, in dessen ›Hermeneutik des Daseins‹ s. E. eine »Transformation der Transzendentalphilosophie Kants und Husserls im Sinne der Berücksichtigung der Sprachlichkeit und der Geschichtlichkeit unseres In-der-Welt-seins«³⁷⁸ bereits vorgedacht ist. Wenngleich Apel dies später auch wieder relativiert, so hat Heidegger mit der von ihm analysierten »Vorstruktur«³⁷⁹ des »Welt- und Selbstverstehens«³⁸⁰ für ihn doch einen wesentlichen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Weltverstehens geleistet. Nachfolgend ein kurzer Exkurs zur Heideggerschen ›Daseinsanalyse‹ im Rahmen (s)eines ›fundamentalontologischen‹ Ansatzes:³⁸¹

Heidegger stellt hier erneut die Frage nach dem ›Sinn von Sein‹, und zwar vom Seinsverständnis des menschlichen »Daseins«³⁸² aus.³⁸³ ›Dasein‹ ist immer »In-der-Welt-sein«³⁸⁴, und

³⁷⁵ Burckhart (1999 b) (24); Hervorhebung von der Verfasserin.

³⁷⁶ Vgl. exempl. Apel (1980) (7).

³⁷⁷ Ebd. (55).

³⁷⁸ Apel (1998) (Aufsatz 9) (571); vgl. dazu Ebd. (1998) (Aufsatz 8) (510).

³⁷⁹ Ebd. (1998) (Aufsatz 8) (509).

³⁸⁰ Ebd. (510); vgl. (514).

³⁸¹ Vgl. hierzu exempl. Franzen (1976) (37-53).

³⁸² Heidegger (1976) (§ 2) (7).

³⁸³ Vgl. hierzu Ebd. (v. a. §§ 1-5) (2-19) sowie auch Apel in Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch Wien - Freiburg (Hg.) (1968) (9-28) sowie Ebd. (1994) (Aufsatz 6) (225-275).

³⁸⁴ Heidegger (1976) (§ 12) (53). Für Heidegger gehören ›Dasein‹ und ›Welt‹ ursprünglich zusammen, so dass die Subjekt-Objekt-Trennung erst nachträglich vollzogen wird (vgl. Ebd. (§ 13) (59 ff.)).

der Grundmodus des menschlichen ›In-der-Welt-Seins‹ ist das »Verstehen«³⁸⁵. ›Verstehen‹ als existenziale Verfassung des menschlichen ›In-der-Welt-Seins‹ ist auf einer der Unterscheidung von ›Richtigverstehen‹ und ›Falschverstehen‹ vorausliegenden Ebene angesiedelt; es bezeichnet das unmittelbare Wissen oder Vernehmen der Möglichkeiten zu sein, ohne dass eine dieser Möglichkeiten bereits als bestimmte erfasst und ergriffen würde.³⁸⁶ ›Verstehen‹ hat so die Struktur des ›Entwurfs‹, und zwar des ›geworfenen‹ Entwurfs:

»Der Entwurfscharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen. Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten.«³⁸⁷

Die »Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten«³⁸⁸ nennt Heidegger nun »Auslegung«³⁸⁹. Bei der ›Auslegung‹ kommt das »Zuhandene [...] ausdrücklich in die verstehende Sicht«³⁹⁰; es handelt sich jetzt um ein explizites Verstehen. Die Auslegung weist eine ›Als-Struktur‹ auf; immer wird »*Etwas als Etwas*«³⁹¹ ausgelegt. Den Grundgedanken des hermeneutischen ›als‹ konkretisiert Heidegger jetzt durch die drei Begriffe »*Vorhabe*«³⁹², »*Vorsicht*«³⁹³ und »*Vorgriff*«³⁹⁴. Grob umrissen steht ›Vorhabe‹ für einen »Verständnishorizont«³⁹⁵, ›Vorsicht‹ bezeichnet »Orientierung und Ausrichtung«³⁹⁶, und unter ›Vorgriff‹ ist eine ›sprachliche Vorerschließung‹ zu verstehen.³⁹⁷

»Diese [die Auslegung, W.P.] gründet jeweils in einer *Vorhabe*. Sie bewegt sich als Verständniszueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandnisanzueignung. Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht*, die das in *Vorhabe* Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin ›anschnidet‹. Das in der *Vorhabe* gehaltene und ›vor-

³⁸⁵ Ebd. (§ 31) (142).

³⁸⁶ Vgl. Ebd. (§§ 31, 32) (insbes. 143, 148) sowie auch Figal (1999) (71 f., 83).

³⁸⁷ Heidegger (1976) (§ 31) (145).

³⁸⁸ Ebd. (§ 32) (148).

³⁸⁹ Ebd.

³⁹⁰ Ebd.

³⁹¹ Ebd. (149).

³⁹² Ebd. (150).

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ Dies mit Vetter; Ebd. (2007) (88).

³⁹⁶ Ebd. (89).

³⁹⁷ Vgl. hierzu auch Jung (2007) (108).

sichtig‹ anvisierte Verstandene wird durch die Auslegung begreiflich. Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwingen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt. Wie immer - die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden: sie gründet in einem *Vorgriff*.«³⁹⁸

Heidegger geht also von einer zeitlich und geschichtlich bedingten »*Vor-struktur*«³⁹⁹ allen Verstehens und damit von einem »Welt-›Vorverständnis«⁴⁰⁰ aus, das auch immer schon »sprachlich artikuliert«⁴⁰¹ ist. Die Frage ist nun: Wenn alle Auslegung sich »je schon im Verstandenen bewegen und aus ihm her sich nähren«⁴⁰² muß, »wie soll sie dann wissenschaftliche Resultate zeitigen, ohne sich in einem Zirkel zu bewegen, zumal wenn das vorausgesetzte Verständnis überdies noch in der gemeinen Menschen- und Weltkenntnis sich bewegt?«⁴⁰³ Heideggers Antwort lautet:

»Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-struktur* des Daseins selbst. Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens.«⁴⁰⁴

Der ›Zirkel im Verstehen‹ ist also nicht dahingehend zu deuten, dass das zu Beweisende bereits im Beweis enthalten ist. Er ist vielmehr ein Grundmoment des Verstehens, das mit einem Vorverständnis an ›Welt‹ herantritt und dieses in der erkennenden Auseinandersetzung mit ihr immer erneut korrigiert. Der Zirkel im Verstehen, so heißt es schließlich bei Heidegger, »gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist«⁴⁰⁵.

Hier setzt nun Apel an: Unter dem Grundansatz einer ›transzendentalen Hermeneutik‹, so sagt er, »verstehen wir den ›Zirkel im Verstehen‹, der sich aus dem ›Sich-vorweg-sein‹ des ›In-der-Welt-seins‹ als ›geworfener Entwurf‹ als Grundstruktur aller menschlichen Erkenntnis

³⁹⁸ Heidegger (1976) (§ 32) (150).

³⁹⁹ Ebd. (152).

⁴⁰⁰ Apel (1998) (Aufsatz 8) (518); vgl. Heidegger (1976) (§ 32) (152).

⁴⁰¹ Apel (1998) (Aufsatz 8) (518); vgl. Ebd. (Aufsatz 7) (469).

⁴⁰² Heidegger (1976) (§ 32) (152).

⁴⁰³ Ebd.

⁴⁰⁴ Ebd. (153).

⁴⁰⁵ Ebd. Braun sieht in Heideggers Entdeckung, »daß das Dasein im Zirkel des Verstehens als der Grundstruktur des sich erkennenden Beziehens auf etwas Bestimmtes als etwas sich als ein ‚In-der-Welt-Sein‘ immer schon vorweg ist, dergestalt, daß es in der Erschlossenheit der Welt seine existenziale Fundierung hat, in der sich die Verständlichkeit von Sinn allererst konstituiert« den »folgenreichsten Impuls zum *pragmatic hermeneutic turn*« (Ebd. in Ebd. (Hg.) (1996) (50)).

hinsichtlich des dynamischen Ineinandergreifens ihrer konstitutiven Momente ergibt⁴⁰⁶. So müssen wir »immer schon verstanden haben [...], um überhaupt zu verstehen«⁴⁰⁷; gleichwohl sind wir in der Lage, »unser Vorverständnis durch das methodisch bemühte Verstehen zu korrigieren«⁴⁰⁸. Hierbei muss nun die »Sprachvermitteltheit alles Verstehens von Welt«⁴⁰⁹ in angemessener Weise berücksichtigt werden. Heidegger hat die erkenntniskonstitutive Funktion der Sprache in ›Sein und Zeit‹ bereits hervorgehoben:

»Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich. [...] Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverführt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer ›Welt‹ an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet.«⁴¹⁰

Apel führt jetzt die ›Sprache‹, genauer: die geschichtliche Umgangssprache, explizit als »Bedingung der Möglichkeit unseres Weltverstehens«⁴¹¹ und damit als »transzendente[] Größe«⁴¹² ein. Sie enthält ein »transzendentales Sinnapriori des Weltverstehens«⁴¹³, welches er als »Inbegriff desjenigen Weltvorverständnisses, in dem wir uns als Angehörige einer geschichtlichen Sprachgemeinschaft (auch im übernationalen Sinne [...]) bei allem aktuellen, z.B. auch wissenschaftlichen, Weltverständnis jeweils ›vorweg‹ sind«⁴¹⁴, fasst. Mit Blick auf (Kant und) den ›logischen Positivismus‹ erklärt er dazu:

»Hier beginnt sichtbar zu werden, in welche neuen Richtungen die Transzendentalphilosophie durch die Orientierung an der Sprache geführt werden könnte. Alles spricht z.B. dafür, daß ein Apriori im strengen Sinne des allgemeingültigen ›Bewußtseins überhaupt‹ tatsächlich, wie der logische Positivismus vermutete, keinen synthetischen (und insofern Welt ›als etwas‹ in einer wenn auch noch so allgemeinen Bedeutsamkeit erschließenden) Charakter haben kann. Das ändert aber nichts daran, daß jedes Weltverständnis auch ein synthetisches Sinnapriori (nicht gerade in Form fertiger Sätze, wohl aber in Form von Satzbauplänen, Kategorien, Begriffen, ja von Wortbedeutungen aller Art) voraussetzt. Gerade das wechselseitige Voraussetzungsverhältnis des synthetischen und des analytischen Aprioris wird m. E. durch die semantische Deutung eines formalen Kalküls mit Hilfe der Umgangssprache demonstriert. Das Experiment der apriorischen Sprachkonstruktion und ihrer semantischen

⁴⁰⁶ Apel (1980) (55).

⁴⁰⁷ Apel (1999) (Aufsatz 2) (39).

⁴⁰⁸ Ebd.

⁴⁰⁹ Apel (1980) (55).

⁴¹⁰ Heidegger (1976) (§ 135) (167, 169).

⁴¹¹ Apel (1980) (28).

⁴¹² Ebd. (53).

⁴¹³ Ebd. (26).

⁴¹⁴ Ebd.

Deutung scheint uns darüber zu belehren, daß analytisches und synthetisches Apriori, anders ausgedrückt: schlechthin allgemeingültiger Denkansatz und menschlich-endlicher, perspektivisch einseitiger Bedeutsamkeitsentwurf, sich in der empirisch erfolgreichen Deutung der Welt immer schon durchdringen müssen. Ein reiner Verstand - dies zeigt die logische Semantik - vermag wohl die logische Eindeutigkeit einer Sprache sicherzustellen, nicht aber die Bedeutung selbst, die er präzisiert, der Welt selbst abzugewinnen. Dies ist in der Umgangssprache immer schon geschehen. Insofern umschließt das Sinnapriori der Umgangssprache, das in den grammatischen Fügungsweisen und in den Wortinhalten vorgeprägt ist, offensichtlich ebenso allgemeinlogische, konstruktiv präzisierbare Bedingungen des Weltverstehens wie insbesondere das gewissermaßen dogmatische Apriori ganz bestimmter Auffassungsweisen der Welt, in denen eine Jahrtausende währende Geschichte menschlicher Welterfahrung geronnen ist.«⁴¹⁵

Mit Apel ist also davon auszugehen, dass jedes Weltverständnis ein zweifaches oder doppelpoliges Sprachapriori voraussetzt: Den einen Pol bilden die »formalen universalen Selbstvorsetzungen des Logos«⁴¹⁶ (i. S. der prinzipiellen Sprachverwiesenheit des Denkens und Erkennens und der Möglichkeit bzw. Notwendigkeit des ›Geistes‹ bzw. der ›Sprache‹ der Reflexion auf sich selbst (Litt)), den anderen Pol bildet der in der (Umgangs-)Sprache aufgehobene »unmittelbare[] historisch-kontingente[] Sprachsinn«⁴¹⁷. Für Apel besteht jetzt nicht nur zwischen »apriorischem ›Vorgriff‹ und empirisch bedingter Korrektur des Verstehens von etwas als etwas«⁴¹⁸, sondern zugleich auch zwischen den beiden Polen ›Inhalt‹ und ›Form‹ des ›sprachlichen Sinns‹ das Verhältnis des ›hermeneutischen Zirkels‹:

»Die wirkliche Sprache in ihrer kognitiven Funktion ist [...] nur aus dem hermeneutischen Zirkel von Bewußtseins- bzw. Sprachform, die immer schon durch einen bestimmten erlebten Weltinhalt präjudiziert ist, und erlebtem Inhalt, der bereits im Erlebnis unter einer allgemeinen Beziehung ›als etwas‹ sprachlich erfaßt und somit auf Veröffentlichung angelegt ist [zu verstehen, W.P.]. / Grundsätzlich gilt demnach: Weltinhalt und Weltordnung,

⁴¹⁵ Ebd. (26 f.). Apel spricht hier auf die sog. ›Metasprachenproblematik‹ der logischen Empiristen inklusive des frühen Wittgenstein an. Sie kann wie folgt zusammengefasst werden: »Wenn Sprache in der Weise eines logistischen Kalküls konstruiert werden muß, um als Sprache der Wissenschaft dienen zu können, dann gehört die semantische Rede über die Bedeutung der Zeichen in eine Metasprache; d.h. aber zunächst einmal: sie gehört nicht zur logisch durchsichtigen Sprache der Wissenschaft./ Man kann zwar die Metasprache ihrerseits formalisieren und wiederum die Metametaspache usw. ad infinitum, wie B. Russell in der Einleitung zum *Tractatus* vorschlug, aber man erreicht damit niemals die bei der Sprachkonstruktion actualiter verwendete letzte Metasprache, mit deren Hilfe - durch Übersetzung - gleichwohl jede Kalkülsprache semantisch gedeutet werden muß. Ohne diese Deutung durch die jeweils letzte Metasprache ist die formalisierte Sprache zwar objektiv gegeben (ein innerweltlich vorfindlicher Zeichen-Sachverhalt), aber gerade noch nicht semantisch funktionierende Sprache« (Apel (1999) (Aufsatz 2) (36)). Die lebendige Umgangssprache vermag das Metasprachenproblem nun insofern aufzulösen, als sie selbstreflexiv ist; man kann sich *in ihr über sie* unterhalten. Sie ist also ihre eigene Metasprache und fungiert als actualiter letzte Metasprache in jeder Sprachenhierarchie. Ferner ist sie diejenige Sprache, »in der die in der Präzisionssprache schärfer verfügbar zu machenden Welttatsachen immer schon irgendwie ›als etwas‹ erschlossen sind« (Apel (1980) (25)), und das heißt, sie stellt letztendlich die Bedeutungen bereit, die alsdann eine Präzisierung erfahren (sollen).

⁴¹⁶ Braun in Ebd. (Hg.) (1996) (60); vgl. Apel (1980) (51).

⁴¹⁷ Ebd., vgl. Apel (1980) (51).

⁴¹⁸ Apel (1994) (Aufsatz 1) (Einleitung) (26).

Erlebnis und Bewußtseinsform bauen sich in und durch die lebendige Sprache gegenseitig auf in einer Weise, die in jedem menschlichen Gespräch, aber auch in jeder einsamen Erkenntnis aktualisiert wird. Wir *zirkeln uns* vermöge der immer schon öffentlichen und insofern relativ allgemeingültigen sprachimmanenten Ordnung *in die Welt als inhaltlich - bedeutsame Erlebnissituation hinein* und ›erfrischen‹ dabei - sofern es sich um ursprüngliches Verstehen und nicht um konformistische Subsumption handelt - unmerklich die sprachlich vorgeprägte Weltordnung. / Dieser prinzipielle Befund des *hermeneutischen Zirkels* darf allerdings nicht die *gleichwohl bestehende Polarität von Inhalt und Form*, perspektivisch einseitigem Erlebnis und allgemeingültiger Ordnung, leibhaftig-praktischem Weltengagement und exzentrischer Reflexion [...] verwischen.«⁴¹⁹

Apel kommt nun auf Theodor Litts im Anschluss an Hegel entwickelte Theorie der ›Selbstaufstufung der Sprache‹ zu sprechen.⁴²⁰ Dieser hielt eine ›reflexive Selbstdurchsichtigmachung‹ der Sprache und damit des Geistes bis hin zur absoluten ›Selbstergründung‹ für möglich. So führt Apel aus:

»Jede geschichtlich-bestimmte Sprache ist nach *Litt* nicht nur befähigt, sondern sogar ihrem inneren Wesen nach genötigt, in der Umwendung auf sich selbst sich als Objektsprache und Metasprache zu unterscheiden, ohne dabei ihre Identität mit sich selbst einzubüßen (wie es bei der logistischen Sprachspaltung der Fall ist). In diesem notwendigen Prozeß der ›Selbstaufstufung‹, der keineswegs wie bei der Konstruktion von Zeichensystemen ein regressus in infinitum ist, sondern in der absoluten ›Selbstergründung‹ der Sprache gemäß dem ›Sichwissen des Wissens‹ (*Hegel*) endet, vermag die Selbstbesinnung der individuellen Sprache, vollzogen von einem individuellen Denker in dessen individuellem Sprachstil, zu philosophisch allgemeingültigen Aussagen über die Sprache überhaupt (und entsprechend über Erkenntnis, Sinn, Geist) zu gelangen, die aus aller Beschränktheit und Vieldeutigkeit der unmittelbaren (objektsprachlichen) Welterschließung herausgehoben sind. So bedeutet z.B. die Erkenntnis der ›Geschichtlichkeit‹ jeder Sprache und entsprechend der ›Einseitigkeit‹ bzw. ›Perspektivität‹ ihrer bedeutungsmäßigen ›Weltansicht‹ nach *Litt* eine prinzipielle Überwindung der durch sie selbst ausgesprochenen Einschränkungen: der Begriff ›Individualität‹ ist nicht selbst ›individuell‹, der Begriff der ›Geschichtlichkeit‹ nicht selber ›geschichtlich‹, der Begriff der ›Vieldeutigkeit‹ nicht selber ›vieldeutig‹, der Begriff der ›Perspektivität‹ nicht selber ›perspektivisch‹ usw.. / Man sieht, daß *Litt* die philosophische Überwindung all der Mängel, welche die Sprachkritik des logischen Positivismus der lebendigen Umgangssprache zuschreibt, von der dialektischen Selbstbesinnung eben dieser Umgangssprache erwartet.«⁴²¹

Für Apel wird hier indessen ein Aspekt vernachlässigt (was letztlich auch *Litt* gesehen hat⁴²²): Zwar zeichnet sich die Umgangssprache formal durch »Selbstrückbezüglichkeit«⁴²³ aus; in inhaltlicher Hinsicht ist und bleibt sie aber »konkretgeschichtlich[], perspektivisch[] und viel-

⁴¹⁹ Apel (1994) (Aufsatz 5) (193 f.).

⁴²⁰ Vgl. dazu *Litt* (1948) (insbes. Kapitel 13 und 14 (214-255)).

⁴²¹ Apel (1980) (44 f.).

⁴²² Vgl. *Litt* (1948) (336) (Anm. 63); siehe dazu auch Apel (1980) (47).

⁴²³ Apel (1980) (45).

deutig[]«⁴²⁴. So kann es für ihn »ein Zuendekommen der reflexiven Selbstergründung der Sprache und damit des Geistes allenfalls in einer gewissen formal-spekulativen Vorwegnahme, keinesfalls aber im Hinblick auf den materialen Gehalt der Sprache und des Geistes«⁴²⁵ geben. In »materialer Hinsicht«⁴²⁶ bleibt das menschliche Verstehen immer »sich selbst ›vorweg«⁴²⁷. Von hier aus wird die Position einer ›transzendentalen Hermeneutik‹ nun abschließend wie folgt bestimmt:

»Könnte [...] nicht zwischen den formalen Begriffen der philosophischen Sprache (wie z.B. ›individuell‹, ›geschichtlich‹, ›existentiell‹ usw.) und dem konkret-materialen Gehalt, auf den sie sich beziehen, unbeschadet des zu endgültiger Selbstergründung drängenden reflexiven Selbstaufstufungsverhältnisses, auch ein Verhältnis des hermeneutischen Zirkels wechselseitiger Voraussetzung und dynamischer Korrektur bestehen - entsprechend dem Umstand, daß der Mensch einerseits (im Sinne *Hegels*) prinzipiell fähig ist, sich selbst (auch noch in seinem Denken) zu denken, andererseits aber in der Endlichkeit seines ›Zu-sein-verstehens‹ aller möglichen Reflexion stets vorweg bleibt und insofern auch seine philosophischen Begriffe nur Möglichkeitsentwürfe darstellen, die a priori auf die immer erneute Vermittlung (im hermeneutischen Zirkel) ihres Sinnallgemeinen durch den besonderen Sinn der geschichtlich bedingten Situation angewiesen sind?/ Wir haben mit diesen Erwägungen prinzipiell die Position einer transzendentalen Hermeneutik des sprachvermittelten In-der-Welt-seins gekennzeichnet, die wir für den Konvergenzpunkt der jüngsten Bestrebungen der Sprachphilosophie und der empirischen Sprachwissenschaft in Deutschland halten möchten.«⁴²⁸

Damit bleibt also die ›Transzendentalphilosophie der Sprache‹ gezwungen, »sich auch in ihrer eigenen Begrifflichkeit, die ja immer noch der lebendigen Umgangssprache angehört, immer erneut durch die in der Sprache aufbewahrte Geschichte des unmittelbaren Sprachsinns kritisch-hermeneutisch zu vermitteln«⁴²⁹. Soweit zur ersten Antwort Apels auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Weltverstehens.

In den beiden Bänden ›Transformation der Philosophie‹ entwickelt Apel nun ein transzendentalhermeneutisches Konzept, welches neben der »Sinn-Konstitutions-Problematik«⁴³⁰ auch und gerade der »Sinn-Geltungs-Problematik«⁴³¹ gerecht werden will. Bezogen auf Heidegger sagt er jetzt, dieser habe sich nurmehr auf Ersterer konzentriert und ›Sinnkonstitution‹ dann mit ›Wahrheit‹ gleichgesetzt:

⁴²⁴ Ebd. (47).

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ Ebd.

⁴²⁷ Ebd.

⁴²⁸ Ebd. (48 f.).

⁴²⁹ Ebd. (51).

⁴³⁰ Apel (1994) (Aufsatz 1) (Einleitung) (41).

⁴³¹ Ebd.

»Heidegger [...] ging es immer nur um die, im ›Da‹ der menschlichen ›Existenz‹ ermöglichte, lichtend-verbergende *Konstitution des Sinns* von Sein. Diese, in der Sprache artikulierte *Sinnkonstitution* qua ›Erschlossenheit‹ des Daseins bzw. ›Offenbarkeit‹ (›Unverborgenheit‹) des Seienden hat er zunächst - durch Jahrzehnte hindurch - mit der Wahrheit (im vermeintlich ›ursprünglichen‹ Sinn des griechischen Wortes ›a-letheia‹) gleichgesetzt.«⁴³²

Und mit Blick auf Gadamer erklärt er, dieser könne die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von ›Verstehen‹ nicht stellen und beantworten, ohne ein Kriterium dafür in der Hand zu haben, wie sich ›Missverstehen‹ von ›adäquatem Verstehen‹ unterscheidet. Sofern aber ›Missverstehen‹ offensichtlich möglich ist, müsse zugleich auch ein Kriterium ›möglichen Fortschritts‹ im Verstehen in Richtung auf ›gültiges Verstehen‹ angegeben werden können. Gadamer hingegen belasse es letztlich bei einem ›immer-nur-anders-Verstehen‹.⁴³³ Dies nimmt Apel jetzt selbst in Angriff. Vorweg in seinen Worten zur ›Grundfigur‹ der angedachten sprachphilosophischen ›Transformation der Philosophie‹ unter transzendentalhermeneutischen Vorzeichen:

»Es handelt sich um die hermeneutische ›Vorstruktur‹ einer Transzendentalphilosophie, die nicht, wie der transzendente Idealismus Kants, von der Hypostasierung eines ›Subjekts‹ oder ›Bewußtseins überhaupt‹ als des metaphysischen Garanten der intersubjektiven Geltung von Erkenntnis ausgeht, sondern von der Voraussetzung, daß wir - da ›einer allein und nur einmal‹ nicht einer Regel folgen kann (Wittgenstein) - a priori zur intersubjektiven *Verständigung* verdammt sind, wenn auch nur jeder einzelne sich in der Welt verstehen und aufgrund dieses ›Vorverständnisses‹ zu gültigen Erkenntnissen über die Dinge und über die Gesellschaft kommen soll. In dieser Einsicht, die eine *Konsens*-Theorie der sprachlichen *Sinn-Verständigung* und der möglichen *Wahrheit* impliziert, liegt m.E. die Überwindung des ›methodischen Solipsismus‹, der mindestens von Ockham und Descartes bis Husserl und B. Russell die philosophische Erkenntnistheorie irregeführt hat. Es kann einer nicht über

⁴³² Apel (1998) (Aufsatz 8) (511). Dass ›Alétheia‹, als ›Unverborgenheit‹ gedacht, noch nicht ›Wahrheit‹ ist, hat Heidegger dann später selbst bestätigt (vgl. hierzu ›Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens‹ in Ebd. (1969) (61-80 (siehe v.a. 76)).

⁴³³ Wörtlich heißt es bei Apel: »Diese Frage [es geht um die von Gadamer exponierte Grundfrage: ›Wie ist Verstehen möglich?‹ (vgl. hierzu Gadamer (1965) (Vorwort) (XV)), W.P.], sofern sie mit Gadamer ›an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis‹ zu stellen ist, scheint mir in der Tat die Grundfrage einer ›transzendentalen Hermeneutik‹, u.d.h.: einer die ›Vorstruktur‹ des Verstehens für alle wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Erkenntnisformen reflektierenden *Transzendentalphilosophie* zu sein. Damit ist aber auch schon gesagt, daß die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens nicht expliziert werden kann, ohne zugleich die methodologisch relevante Frage nach der *Gültigkeit* des Verstehens mit aufzuwerfen. Auf Gadamers Problematik angewandt, besagt dies: Es kann a priori nicht genügen, die Frage nach der *Möglichkeit des Verstehens* dadurch beantworten zu wollen, daß man die Struktur eines Seinsgeschehens (der Horizontverschmelzung oder der Vermittlung der Gegenwart mit der Vergangenheit) aufzeigt, die im Mißverstehen ebenso wie im adäquaten Verstehen als Geschehens-Struktur realisiert werden muß. Vielmehr muß ein Kriterium dafür angegeben werden, wie sich das adäquate Verstehen vom Mißverstehen unterscheidet, um die Frage nach der *Möglichkeit des Verstehens* zu beantworten. Daraus folgt, daß im Hinblick auf die - von Gadamer betonte - *Geschichtlichkeit* des Verstehensprozesses ein *Kriterium möglichen Fortschritts* im Verstehen sich muß angeben lassen.« (Apel (1994) (Aufsatz 1) (Einleitung) (44 f.) (vgl. 46 ff.)) (Zu Gadamer siehe näherhin Kapitel 5.1.1.3.)

etwas *als* etwas, oder über *sich* als Person, die durch die Ich-Deixis identifiziert werden kann, zu einem kognitiven Bewußtsein gelangen, ohne mit der ›intentionalen Leistung‹ zugleich schon an einem interpersonalen, sprachlichen Verständigungsprozeß beteiligt zu sein. ›Evidenz‹ für mich kann daher nur im Rahmen des interpersonalen Konsensus als ›Wahrheit‹ *gelten*. Insofern geht die hermeneutisch transformierte Transzendentalphilosophie vom Apriori einer *realen Kommunikationsgemeinschaft* aus, die für uns praktisch mit der *menschlichen Gattung* oder Gesellschaft identisch ist./ Wenn aber jeder einzelne die Notwendigkeit einer Verständigung in der realen Kommunikationsgemeinschaft mit ›Evidenz‹ soll *einsehen* können - und diese Forderung kann Philosophie nicht aufgeben -, dann muß offenbar vorausgesetzt werden, daß er in gewisser Weise in seiner denkenden Selbstverständigung den Standpunkt einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft*, der in der realen Kommunikationsgemeinschaft immer noch erst herzustellen ist, muß antizipieren können: [...] Die transzendente Selbstvergewisserung der Wahrheit, die für die ›großen Denker‹ der aprioristischen ›Subjekt-Philosophie‹ charakteristisch ist, kann aber, unseren Voraussetzungen zufolge, gerade nur soweit a priori gültig sein, als sie zu der Einsicht führt, daß jeder von uns für alle substanziell gehaltvollen Erkenntnisse auf empirische Erfahrung und unbegrenzte Verständigung mit anderen über Sinn und Wahrheitsgeltung der Erfahrung angewiesen ist. Und selbst diese ›Einsicht‹ kann nur insofern als ›Wahrheit‹ *gelten*, als sie von allen Teilnehmern am ›theoretischen Diskurs‹⁴³⁴ der Philosophie allen weiteren Erörterungen a priori zugrunde gelegt werden kann und muß.⁴³⁵

Hierzu jetzt nochmal im Einzelnen: Die Idee einer ›unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft‹ geht auf Charles S. Peirce zurück: Für Peirce ist alle Erkenntnis zeichenvermittelt; er geht von einer dreistelligen Zeichenrelation aus. Das heißt ein Zeichen als solches hat - laut seiner ›triadischen Zeichenlehre‹ - prinzipiell drei Bezüge: Betrachtet man es an sich selbst, so ist es zunächst einmal materialiter präsent (u. d. h. es ist als ein bestimmtes Zeichen, das sich von anderen Zeichen sowie von den bezeichnenbaren Gegenständen unterscheidet, erfahrbar). Zweitens steht das Zeichen nicht für sich selbst, sondern es ist ein Zeichen für etwas anderes, es macht ein Objekt vorstellig. Drittens ist es ein Zeichen in Relation zu einem Interpreten bzw. tritt der Zusammenhang zwischen Zeichen und bezeichnetem Objekt allererst durch Vermittlung des Interpreten ein.⁴³⁶ Für Apel heißt dies:

»1. Keine Erkenntnis von etwas als etwas ohne eine *reale Zeichenvermittlung anhand materieller Zeichenvehikel*. [...] / 2. Keine Repräsentationsfunktion des Zeichens für ein Bewußtsein ohne eine *reale Welt*, die prinzipiell als in Hinsichten repräsentierbare, u.d.h. *erkennbare* gedacht werden muß. [...] / 3. Keine Repräsentation von etwas als etwas durch ein Zeichen ohne *Interpretation durch einen realen Interpreten*.«⁴³⁷

⁴³⁴ Der ›theoretische Diskurs‹ ist auf »Wahrheitsgeltung« (Apel in Ebd. (Hg.) (1982) (32)), der ›praktische Diskurs‹ hingegen auf »normative ›Richtigkeit‹ von Handlungen« (Ebd.) bezogen.

⁴³⁵ Apel (1994) (Aufsatz 1) (Einleitung) (59 ff.).

⁴³⁶ Vgl. Peirce in Braun (Hg.) (1996) (197 f.). (›Fragen hinsichtlich gewisser Vermögen, die man für den Menschen in Anspruch nimmt‹ (5.250 ff.) sowie ›Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen‹ (5.283 ff.); siehe dazu Braun (Hg.) (1996) (30 f.) sowie auch Nagl (1992) (30 ff.).

⁴³⁷ Apel (1999) (Aufsatz 6) (189 f.).

Peirce denkt nun mit Apels Worten die Möglichkeit einer »intersubjektiv einheitliche[n] Welt-*Interpretation*«⁴³⁸ auf dem Wege der »*Zeichen-Interpretation*«⁴³⁹. Hierzu nimmt er in drei Hinsichten eine Modifikation des Kant'schen Ansatzes vor:⁴⁴⁰ Zum ersten - und dies betrifft Punkt 2 des obigen Zitats - erklärt er gegen Kant, der zwischen ›Erscheinungen‹ und unerkennbaren ›Dingen an sich‹ differenzierte, dass die Gesamtheit der empirisch gegebenen Natur zumindest ›im Prinzip‹ erkennbar ist.⁴⁴¹ Zweitens ersetzt er den Kant'schen Komplex der »Synthesis‹ von Empfindungsdaten, Anschauungsformen und Verstandesformen«⁴⁴² durch eine, wie Apel sagt, »selbst noch transzendentalphilosophisch begründete[] *Logik der synthetischen Schlußverfahren*«⁴⁴³. Drittens tritt an die Stelle des Kant'schen ›transzendentalen Subjekts‹ objektiv gültiger Erkenntnis die Idee einer »erstreckungsindefiniten Gemeinschaft der Erkennenden und Forschenden«⁴⁴⁴ (die »indefinite community of investigators«⁴⁴⁵), die zugleich unbegrenzte ›Interpretations-Gemeinschaft‹ ist.⁴⁴⁶ Diese unbegrenzte Experimentier- und Forschergemeinschaft würde - so sein Postulat - nach einem hinreichend lange durchgeführten, »experimentelle Evidenzen integrierenden«⁴⁴⁷ Interpretationsprozess zu einer letzten, übereinstimmenden Überzeugung (›ultimate opinion‹), u. d. h. zur »*Einheit der Interpretation* des Realen«⁴⁴⁸, gelangen. Dieser sinnkritisch postulierte ›Consensus‹ ist bei Peirce der ›höchste Punkt‹, der an die Stelle der ›transzendentalen Synthesis der Apperzeption‹ Kants tritt; er fungiert freilich »als ein regulatives Prinzip, das als Ideal der Gemeinschaft in und durch die reale Gemeinschaft erst noch zu realisieren ist«⁴⁴⁹.

Die von Peirce im Rahmen seines ›pragmatistischen Ansatzes‹ entwickelte ›Pragmatische Maxime‹ versteht sich nun laut Apel als »*metaszientifische Regel[] der Verständigung über Sinn im Hinblick auf mögliche experimentelle Erfahrungen*«⁴⁵⁰. Peirce' ›Pragmatische Maxime‹ bringt zum Ausdruck, dass sich die Bedeutung eines Gedankens erst im Rekurs auf seine Wirkungsdimension bestimmen lässt - sie stellt also einen Zusammenhang zwischen Zeichenbedeutung und möglichen Zeichenwirkungen her. Wörtlich lautet sie: »Überlege, welche Wirkungen, die denkbarerweise praktische Bezüge haben könnten, wir dem Gegenstand unse-

⁴³⁸ Apel (1999) (Aufsatz 5) (160).

⁴³⁹ Ebd.

⁴⁴⁰ Vgl. dazu Apels ›Einführung‹ zu Peirce (1967 bzw. 1970): ›Schriften I und II‹.

⁴⁴¹ Vgl. dazu Niquet (2002) (47 f.) sowie Apel (1999) (Aufsatz 6) (189 f.).

⁴⁴² Apel in A. J. Bucher/H. Drüe/Th. M. Seebohm (Hg.) (1975) (53).

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ Niquet (2002) (48).

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ Vgl. Apel (1999) (Aufsatz 6) (190 ff., 198).

⁴⁴⁷ Apel in A. J. Bucher/H. Drüe/Th. M. Seebohm (Hg.) (1975) (54 f.).

⁴⁴⁸ Ebd. (54).

⁴⁴⁹ Apel (1999) (Aufsatz 6) (192).

⁴⁵⁰ Ebd. (195).

res Begriffs in Gedanken zukommen lassen. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffs des Gegenstandes.«⁴⁵¹ Damit wird Begriffsklärung also an ein ›Experiment‹ - und sei es auch ein »*Gedankenexperiment*«⁴⁵² - gebunden. Apel macht jetzt den ›hermeneutischen Sinn‹ der ›Pragmatischen Maxime‹ transparent:

»Bei der Sinnklärung mit Hilfe von Gedankenexperimenten gemäß der ›Pragmatischen Maxime‹ geht es [...] um Explikation eines vage vorverstandenen Sinns durch das Vorlaufen der Phantasie in Möglichkeiten der Praxis und der Erfahrung, auf die der Zeichensinn verweist. Diese Methode deduziert nicht Tatbestände aus Tatbeständen in der Weise einer logisch formalisierbaren Theoriebildung; sie arbeitet vielmehr an jener Verständigung über den Sinn von Begriffen, die von jeder formalisierbaren Theoriebildung schon vorausgesetzt werden muß: Als metatheoretisches Prinzip macht die ›Pragmatische Maxime‹ lediglich jene Verweisungsstruktur der Begriffs-Symbole in bestimmter Hinsicht explizit, die jedes Verstehen in den *circulus fructuosus* der Hermeneutik verwickelt.«⁴⁵³

Freilich, so räumt Apel jetzt ein, »handelt es sich bei der Hermeneutik der ›Pragmatischen Maxime‹ nur um den metatheoretischen (= metascientifischen) Grenzfall einer Hermeneutik der Sinnklärung überhaupt: um die Verdeutlichung von Begriffssinn im Hinblick auf mögliche *experimentelle* Erfahrung«⁴⁵⁴. Ferner bemerkt er:

»Bei Peirce selbst [scheint] überhaupt kein Unterschied zwischen dem Prozeß der experimentellen Forschung der Naturwissenschaft und dem Verständigungsprozeß in der Interpretationsgemeinschaft der Menschen zu bestehen: In dem Maße, in dem die Gemeinschaft der Forscher ein experimentell erprobtes objektives Gesetzeswissen - und ein entsprechendes technologisches ›knowing how‹ - erreicht, in eben dem Maße vollendet sich, wie es scheint, auch die interpretative Klärung des Sinnes aller Symbole, die überhaupt sinnvoll sind.«⁴⁵⁵

Josiah Royce hat in seiner »Philosophie der ›Interpretation‹«⁴⁵⁶ eben jene Stelle beleuchtet. Er wies darauf hin ...

⁴⁵¹ Peirce (1968) (62 bzw. auf deutsch 63); vgl. dazu Nagl (1992) (64) sowie Apel (1999) (Aufsatz 6) (194 ff.).

⁴⁵² Apel (1999) (Aufsatz 6) (196).

⁴⁵³ Ebd. (196 f.). Zum selben Thema erklärt Apel an anderem Ort: »Hier könnte jemand einwenden, PEIRCE begehe einen Zirkelschluß, indem er den zu verstehenden Sinn durch die Vorstellung möglicher Verhaltenssituationen expliziert, dabei aber schon ein Verständnis des Sinns voraussetze. Darauf ist zu antworten: PEIRCE vollzieht überhaupt keine deduktive, sondern eine hermeneutische Operation; seine ›pragmatische Maxime‹ der *Sinnexplikation* ist keine Form des ›circulus vitiosus‹, sondern eine *originelle Version des ›hermeneutischen Zirkels‹*: Ein vages Vorverständnis von Sinn wird vorausgesetzt, das, um mit HEIDEGGER zu reden, durch ein Vorlaufen in die Möglichkeiten menschlicher Existenz vermittelt und durch diese Vermittlung verdeutlicht wird. Hier - so scheint mir - zeigt sich die Kontaktstelle zwischen pragmatistischer *Semiotik und Hermeneutik*.« (Apel in S. Moser (Hg.) (1968) (170).)

⁴⁵⁴ Apel (1999) (Aufsatz 6) (197).

⁴⁵⁵ Ebd. (204).

⁴⁵⁶ Apel in R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli (Hg.) (1975) (28).

»[...] daß die *intersubjektive Sinngeltung* der symbolischen Sprachzeichen nicht allein darauf beruht, daß der ›Barwert‹ unserer Ideen durch experimentelle Verifikation eingelöst wird. Komplementär zu dieser Einlösung und als Voraussetzung für ihre Durchführung müsse vielmehr ständig in der ›Interpretationsgemeinschaft‹ der Wissenschaftler der ›Nennwert‹ der Begriffssymbole durch ›Interpretation‹ festgelegt werden. Insgesamt beruhe also die Sinngeltung der Begriffssymbole immer zugleich auf zwei kognitiven Austauschprozessen: dem *perzeptiven* Austausch-Prozeß mit der Natur und dem *interpretativen* Austauschprozeß in der menschlichen Gesellschaft.«⁴⁵⁷

Laut Apel ist es Royce' Verdienst, auf das komplementäre Verhältnis von ›objektiv gerichteter Erkenntnis‹ und ›intersubjektiver Verständigung‹ (qua Traditionsvermittlung) in einer ›Interpretationsgemeinschaft‹ erstmals hingewiesen zu haben.⁴⁵⁸ Selbst auf eine »Sozialphilosophie der interpretationsvermittelten Kulturtradition«⁴⁵⁹ bedacht, setzt er die Gesellschaft ›im Ganzen‹ an die Stelle der Peirceschen Interpretationsgemeinschaft der Wissenschaftler.⁴⁶⁰ Die Struktur aller ›Kulturtradition‹ bzw. die ›Interpretation‹ als deren ›Kernstück‹ bestimmt er dann wie die Grundstruktur eines Zeichens triadisch: »A (der für die Gegenwart steht) macht dem B (der für die Zukunft steht) klar, was C (der Autor oder Text, der für die Vergangenheit steht) meint bzw. bedeutet«⁴⁶¹. (Dieselbe Struktur charakterisiert im Übrigen das ›einsame Denken‹ als eine ›lautlose Selbstverständigung‹: In dieser mache ich (A) mir (B) klar, was ich (C) mit einem Gedanken eigentlich meine.⁴⁶²) Für Apel ist in Royces ›Philosophie der Interpretation‹ die »größte Nähe der amerikanischen Philosophie zur deutschen Tradition der philosophischen Hermeneutik erreicht«⁴⁶³; allerdings ist auch zu sehen, dass »die Traditionsvermittlung in der Interpretationsgemeinschaft [...] bei Royce wieder - wie bei Hegel - einem teleologischen Prozeß der Selbsterkenntnis des Menschen [entspricht], dessen Fortschritt nicht nur, wie bei Peirce, durch ein regulatives Prinzip auf virtuelle Vollendung bezogen ist, sondern durch ein aktuell unendliches, absolutes System der Selbstrepräsentation des Geistes garantiert wird«⁴⁶⁴.

⁴⁵⁷ Apel in Braun (Hg.) (1996) (311); vgl. dazu Ebd. (1999) (Aufsatz 6) (199), Ebd. (1999) (Aufsatz 3) (114) sowie auch Humbach (1962) (110 ff.).

⁴⁵⁸ Vgl. Apel (1999) (Aufsatz 6) (200 f.).

⁴⁵⁹ Apel in Braun (Hg.) (1996) (311).

⁴⁶⁰ Vgl. Ebd.

⁴⁶¹ Ebd. (311); vgl. Ebd. (1999) (Aufsatz 6) (204 f.) sowie auch Humbach (1962) (112 f.).

⁴⁶² Vgl. Apel in Braun (Hg.) (1996) (311 f.).

⁴⁶³ Apel (1999) (Aufsatz 6) (205 f.).

⁴⁶⁴ Ebd. (207).

Im Anschluss an das Rekonstruierte kann das Apelsche Programm einer Transformation der (Kant'schen) Transzendentalphilosophie unter hermeneutischen Vorzeichen nunmehr auf folgende Kernaspekte zugespitzt werden:

Erstens. Die ›Sprache‹ ist als »transzendente Größe im Sinne Kants«⁴⁶⁵, und zwar genauer als »Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit der Verständigung und Selbstverständigung und damit zugleich des begrifflichen Denkens, der gegenständlichen Erkenntnis und des sinnvollen Handelns«⁴⁶⁶ auszuweisen.

Zweitens. Die ›Transformation‹ kann nun nicht darin bestehen, »daß man lediglich die Sprache (oder die Sprachen) als Vermittlungsinstanz [...] in die Subjekt-Objekt-Relation der transzendentalen Erkenntnistheorie einbaut«⁴⁶⁷. Zeichenvermittelte Erkenntnis von ›etwas als etwas‹ bestimmt sich vielmehr durch das »komplementär[e]«⁴⁶⁸ Verhältnis von ›Subjekt-Objekt-Relation‹ (»Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt in der Weise einer Weltinterpretation«⁴⁶⁹) und ›Subjekt-Subjekt-Relation‹ (»Vermittlung zwischen Subjekten in der Weise der Sprachinterpretation«⁴⁷⁰).

Drittens. Die ›pragmatische Dimension‹ (als Subjekt-Subjekt-Relation) ist dabei als »transzendentalhermeneutische Dimension der intersubjektiven Sinnverständigung, die mit der [...] Dimension des sprachlichen (bedeutungsvermittelnden) Vorverständnisses der Sachen, oder besser der Welt, eine dialektische Einheit bildet«⁴⁷¹, zu fassen.

Viertens. Als »Subjekt der Zeicheninterpretation«⁴⁷² ist nicht die »szientistisch begrenzte Interpretationsgemeinschaft der Experimentatoren, sondern die der geschichtlichen Interaktionsgemeinschaft«⁴⁷³ einzusetzen.

⁴⁶⁵ Apel (1999) (Aufsatz 10) (333).

⁴⁶⁶ Ebd. Auf die Möglichkeit der Begründung der »Einheit der *prima philosophia* als Einheit der *theoretischen* und *praktischen* Vernunft« (Ebd. 357) aus der »transzendentalhermeneutische[n] Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Verständigung in einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft« (Ebd.) wird hier nicht näher eingegangen. Vgl. zur transzendental-hermeneutisch-pragmatisch begründeten Diskursethik v. a. Apel (1999) (Aufsatz 11), Ebd. (1997) sowie auch Ebd. (1998) (v. a. die Aufsätze 4, 5, 10, 11 & 13).

⁴⁶⁷ Apel (1999) (Aufsatz 10) (353).

⁴⁶⁸ Apel (1999) (Aufsatz 6) (201).

⁴⁶⁹ Ebd.

⁴⁷⁰ Ebd.

⁴⁷¹ Apel (1999) (Aufsatz 10) (338).

⁴⁷² Apel (1999) (Aufsatz 6) (215).

⁴⁷³ Ebd.

Fünftens. Der ›höchste Punkt‹ einer hermeneutisch transformierten Transzendentalphilosophie ist nicht mehr in der »transzendentalen Synthesis der Apperzeption‹ qua Einheit des Gegenstandsbewußtseins⁴⁷⁴ zu suchen, sondern besteht in der »die - öffentliche Geltung der Erkenntnis konstituierende[n] - *transzendental[e]n] Synthesis der sprachvermittelten Interpretation* qua Einheit der *Verständigung über etwas* in einer *Kommunikationsgemeinschaft*«⁴⁷⁵.

Sechstens. An die Stelle des von Kant »metaphysisch unterstellten ›Bewußtseins überhaupt‹, das immer schon die intersubjektive Geltung der Erkenntnis garantiert«⁴⁷⁶, tritt damit das *regulative Prinzip* der kritischen *Konsensbildung* in einer, in der realen Kommunikationsgemeinschaft allererst herzustellenden, idealen Kommunikationsgemeinschaft«⁴⁷⁷.

Siebtens. Das ›gesuchte‹ regulative Prinzip möglichen Fortschritts im Verstehen bzw. der Interpretation steckt entsprechend »in der *Idee der Realisierung einer unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft, die jeder, der überhaupt argumentiert* (also jeder, der denkt!), *implizit als ideale Kontrollinstanz voraussetzt*«⁴⁷⁸.

Achtens. Diese »Reflexionsleistung«⁴⁷⁹ ist möglich und gefordert; nur so kann »die Philosophie den Allgemeingültigkeitsanspruch ihrer eigenen Sätze verstehen und sinnvoll zur Geltung bringen«⁴⁸⁰.

In der Folge sieht Apel ein, dass ›transzendente Hermeneutik‹ gar nicht über die Mittel für eine solche Geltungsreflexion verfügt.⁴⁸¹ In dieser Konsequenz begründet er die ›Transzendentalpragmatik‹.

⁴⁷⁴ Apel (1999) (Aufsatz 10) (354).

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ Ebd. (354 f.).

⁴⁷⁷ Ebd. (355).

⁴⁷⁸ Apel (1999) (Aufsatz 6) (215).

⁴⁷⁹ Ebd. (218).

⁴⁸⁰ Ebd. (217 f.).

⁴⁸¹ Vgl. dazu näherhin Kapitel 5.1.1.1.

4.3 Apels Konzept einer ›transzendentalen (Sprach-)Pragmatik‹ als Antwort auf die Geltungsproblematik.

Für Apel kann die ›pragmatische Dimension‹ nicht (allein) Thema einer empirischen Disziplin - der ›Pragmatik‹ als Teilgebiet einer dreidimensionalen ›Semiotik‹ - sein, wie Morris es angedacht hatte; sie muss vielmehr zum Gegenstand einer transzendentalen Disziplin - eben der ›transzendentalen (Sprach-)Pragmatik‹ oder kurz: ›Transzendentalpragmatik‹ - erklärt werden.⁴⁸² Die seit der Abhandlung ›Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik‹⁴⁸³ entfaltete ›Transzendentalpragmatik‹ betreibt Geltungsreflexion mit Fokus auf die »*pragmatische Dimension der Vernunft*«⁴⁸⁴. Ihr Anspruch ist es, die »*sprachlich-kommunikativen* als der *subjektiv-intersubjektiven* Bedingungen der Möglichkeit aller denkbaren Arten *intersubjektiv gültiger Erkenntnis*«⁴⁸⁵ reflexiv aufzudecken, wobei zwischen »*Sinn-Geltung*«⁴⁸⁶ und »*Wahrheits-Geltung* sprachlich formulierter Erkenntnis-Urteile«⁴⁸⁷ differenziert wird. Die Transzendentalpragmatik berücksichtigt ferner die »*Interdependenz*«⁴⁸⁸ bzw. das »*dialektische[] Spannungsverhältnis*«⁴⁸⁹ zwischen der »notwendigerweise präreflexiven Sinnkonstitution möglicher Gegenstände der Erfahrung und der *Geltungsreflexion* mit Bezug auf die Sinn- und Wahrheitsansprüche von Aussagen über die Erfahrungswelt«⁴⁹⁰. Ausgangspunkt der Geltungsreflexion ist das ›Ich denke‹ als das ›Ich erhebe Geltungsansprüche‹; damit bin ich bereits Mitspieler in der »Meta-Institution des Argumentierens«⁴⁹¹ und unterliege dessen konstitutiven Regeln.⁴⁹² Die Transzendentalpragmatik sucht nun die »*paradigmatische[n] Evidenzen*«⁴⁹³ dieser »*nichthintergehbare[n] Situation*«⁴⁹⁴ in reflexiver Einstellung »*sinnkritisch[]*«⁴⁹⁵ - d. h. mit Burckhart als »notwendige, unbestreitbare, im Bestreiten stets vorauszusetzende Bedingungen der Konstitution von Sinn und Beanspru-

⁴⁸² Vgl. Apel (1998) (Aufsatz 1) (46 f.) sowie Ebd. (Hg.) (1982) (44 f.).

⁴⁸³ Vgl. Apel (1999) (Aufsatz 11). (Diese Abhandlung geht auf einen 1967 in Göteborg gehaltenen Vortrag zurück.)

⁴⁸⁴ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (92); vgl. Ebd. (1985) (23).

⁴⁸⁵ Apel in Ebd. (Hg.) (1982) (26).

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ Ebd.

⁴⁸⁸ Ebd. (29).

⁴⁸⁹ Ebd.

⁴⁹⁰ Ebd. (30).

⁴⁹¹ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (92).

⁴⁹² Vgl. dazu exempl. Apel (1998) (Aufsatz 1) (insbes. 73 ff.) sowie Ebd. in Kuhlmann (Hg.) (2001) (64 -71).

⁴⁹³ Apel in Ebd. (Hg.) (1982) (20).

⁴⁹⁴ Ebd. Genau genommen ist die ›Situation‹ des Argumentierens ›hintergebar‹; das ›Argumentieren‹ selbst ist aber - sofern der Anspruch auf ›Vernunft‹ erhoben wird - ›unhintergebar‹.

⁴⁹⁵ Ebd.

chung von Geltung«⁴⁹⁶ - auszuweisen, wobei »kontingente Tatsachen«⁴⁹⁷ (wie z. B. die »dreistellige Zeichenrelation«⁴⁹⁸, die »Existenz [...] einer realen Welt außerhalb des Bewußtseins«⁴⁹⁹ und »sprachlicher Kommunikation«⁵⁰⁰) integriert werden.⁵⁰¹ Ihre Begründungsmethode ist die »*strikte Reflexion*«⁵⁰², u. d. h. *im Medium der Sprache reflektiere ich auf die Sprache*⁵⁰³ und dasjenige, was ich bei einem Denk- bzw. Sprechakt qua ›Argument‹ immer schon notwendig in Anspruch nehmen muss. Die Überprüfung der ›transzendentalpragmatischen Einsichten‹ in die »notwendigen Präsuppositionen der Argumentation«⁵⁰⁴ erfolgt durch den »Test ihrer *Unbestreitbarkeit bei Strafe des performativen Selbstwiderspruchs der Argumentation*«⁵⁰⁵. Der Begründungsanspruch ist derjenige der (sinnkritischen) »*Letztbegründung*«⁵⁰⁶: Alle ›freigelegten‹ Präsuppositionen der Argumentation, die den »*transzendentalpragmatische[n] Konsistenztest*«⁵⁰⁷ bestehen, also nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch zu bestreiten sind (ferner »nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv«⁵⁰⁸ begründet werden können), gelten als ›letztbegründet‹.⁵⁰⁹ Die Transzendentalpragmatik bedient sich diesbezüglich der - von der ›transzendentalen Hermeneutik‹ nicht thematisierbaren - universalen Strukturen der Sprache, und hier der von Habermas sog. »performativ/propositionalen Doppelstruktur«⁵¹⁰, ohne die kein Anspruch auf intersubjektiven Sinn und intersubjektive Geltung möglich wäre.⁵¹¹ Setze ich aber, so Burckhart, »nicht Sinn und Geltung meiner Äußerung als intersubjektiv teilbar voraus, ist meine Äußerung sinnlos«⁵¹². Zu den notwendigen Argumentationspräsuppositionen zählen nun v. a. vier reflexiv einsehbare »*universale Geltungsansprüche*«⁵¹³ und die Voraussetzung, diese seien »im Prinzip durch universalen Konsens einlösbar«⁵¹⁴. Die ›Pointe‹ des »*transzendentalpragmatischen Konsensprinzips*«⁵¹⁵ liegt dann darin, »daß wir in einen wirklichen kommunikativen Diskurs über die Erfahrungen und

⁴⁹⁶ Burckhart (1991) (3).

⁴⁹⁷ Apel in Ebd. (Hg.) (1982) (21).

⁴⁹⁸ Ebd. (20).

⁴⁹⁹ Ebd.

⁵⁰⁰ Ebd.

⁵⁰¹ Vgl. dazu auch Apel (1998) (Aufsatz 5) (292 f.).

⁵⁰² Apel (1998) (Aufsatz 2) (164).

⁵⁰³ Vgl. Apel (1999) (Aufsatz 9) (312).

⁵⁰⁴ Apel in Kuhlmann (Hg.) (2001) (72).

⁵⁰⁵ Ebd.

⁵⁰⁶ Apel (1998) (Aufsatz 1) (69); vgl. dazu Ebd. (Aufsatz 2) (163 f.).

⁵⁰⁷ Apel in Kuhlmann (Hg.) (2001) (69).

⁵⁰⁸ Apel (1998) (Aufsatz 2) (166).

⁵⁰⁹ Vgl. Ebd.

⁵¹⁰ Habermas in Apel (Hg.) (1982) (237).

⁵¹¹ Vgl. Apel (1998) (Aufsatz 3) (200 ff.).

⁵¹² Burckhart in Ebd./C. Reiners (1992) (31).

⁵¹³ Apel (1998) (Aufsatz 10) (646).

⁵¹⁴ Ebd.

⁵¹⁵ Apel (1998) (Aufsatz 10) (624).

die Ansprüche anderer eintreten müssen, um ›in the long run‹ einen universalen Konsens zu erreichen, ohne dabei zu vergessen, daß jeder einzelne faktische Konsens (wie auch jede einsame Antizipation eines universalen Konsens) *fallibel* ist⁵¹⁶. Soweit der Umriss - dazu jetzt im Konkreten:⁵¹⁷

*Zur Unhintergebarkeit des Argumentierens.*⁵¹⁸

Jeder Denkakt stellt bereits einen Behauptungsakt dar; nur dieser ermöglicht es dem Denkenden, sein Gedachtes als »eigene Meinung bzw. These und als zutreffende Meinung bzw. richtige These«⁵¹⁹ zu erfassen. Im Behauptungsakt sagt man nun »zugleich ›ich‹, indem man einen Sinngehalt als den eigenen identifiziert, und bezieht sich auf *Anderer*, indem man den Sinngehalt als wahre Proposition (gegenüber möglichen Einwänden Anderer) behauptet«⁵²⁰. Der Ansatz beim ›Ich behaupte‹ ist also »methodisch kommunikationsbezogen«⁵²¹. Der mit jeder Behauptung notwendig erhobene Geltungsanspruch auf ›Wahrheit‹ richtet sich nun nicht nur an die realen Kommunikations- bzw. Argumentationspartner, er weist notwendig auch auf eine ideale Argumentationsgemeinschaft voraus: »Der Geltungsanspruch, den der Behauptungsakt eines ernsthaften, u.d.h. eines wirklichen Arguments enthält, ist notwendig der Anspruch, daß *alle* möglichen konsistent Argumentierenden unter idealen Bedingungen des Verfahrens das Argument als gültig anerkennen würden, so daß *ein Konsens in einer unbegrenzten*, d.h. kein Argument ohne zureichende Begründung ausschließender *Argumentationsgemeinschaft* zu erwarten ist.«⁵²² Jede Einschränkung hinsichtlich des Kreises derer, gegenüber denen der Gültigkeitsanspruch erhoben wird (etwa die Einschränkung auf die zufällig anwesende Zuhörerschaft), würde eine Einschränkung des Anspruchs aufs Gültigkeit bedeuten.⁵²³ So bin ich durch die Geltungsansprüche meines Denk- bzw. Sprechaktes bereits Partner in einem »argumentative[n] Diskurs«⁵²⁴ und auf dessen ›Regeln‹ verpflichtet. Die Transzendentalpragmatik sucht nun jene konstitutiven Regeln des ›argumentativen Diskurses‹ - welcher »das einzige Medium des Erhebens und Einlösen von Geltungsansprüchen«⁵²⁵ darstellt - in strikter Reflexion aufzudecken und als unbestreitbar zu erweisen.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ Soweit dies im Sinne Apels ist, wird bei der Ausführung einiger Aspekte auf andere Vertreter des transzendentalpragmatischen Ansatzes (so auf Böhler, Kuhlmann und Burckhart) rekuriert.

⁵¹⁸ Vgl. dazu Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (86 ff.).

⁵¹⁹ Ebd. (86).

⁵²⁰ Ebd.

⁵²¹ Ebd. (87).

⁵²² Ebd. (104).

⁵²³ Vgl. Ebd. (87).

⁵²⁴ Apel (1998) (Aufsatz 4) (209); vgl. dazu Ebd. (Aufsatz 10) (628 ff.).

⁵²⁵ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (98).

*Die performativ-propositionale Doppelstruktur der Sprache.*⁵²⁶

Austin hat zwei miteinander verbundene Entdeckungen gemacht: Einmal hat er eine Klasse von Ausdrücken entdeckt, die sich nicht als ›konstatierend‹ bzw. ›beschreibend‹ auffassen lassen: Das sind die sog. ›performativen Ausdrücke‹ wie z. B.: ›Ich taufe hiermit ...‹ oder ›Ich erkläre Euch hiermit zu Mann und Frau‹. Zum zweiten hat er offengelegt, dass wir mit diesen ›Performativa‹ - durch den bloßen Akt ihres Aussprechens - eine soziale ›Handlung‹ vollziehen: In den genannten Beispielen die des ›Taufens‹ bzw. des ›Eheschließens‹.⁵²⁷ Searle hat nun die Austin'sche ›Sprech-Akt-Theorie‹ systematisiert und weiterentwickelt. Anders als Austin unterscheidet er nicht zwischen ›propositionalem‹ und ›illokutionärem‹ Akt, sondern zwischen »dem illokutionären Akt und dem propositionalen Gehalt des illokutionären Aktes«⁵²⁸. Für Searle können entsprechend »propositionale Akte nicht selbständig vorkommen«⁵²⁹.

›Sprachliche Äußerungen‹ als ›Sprechhandlungen‹ bzw. ›Sprechakte‹ weisen also in ihrer ›Standardform‹ eine performativ-propositionale Doppelstruktur auf,⁵³⁰ u. d. h. sie bestehen aus zwei funktionsverschiedenen Teilen: dem *propositionalen* Teilsatz, in welchem ein Sachverhalt oder eine Tatsache ausgesagt wird, und dem illokutiven Akt, der mit Hilfe eines *performativen* Teilsatzes ausgeführt wird, und durch den eine kommunikative Handlung (beispielsweise die des Behauptens) vollzogen wird. Die performative Phrase (die aus einem personaldeiktischen Ausdruck wie ›Ich hiermit‹ und einem performativen Verbum zusammengesetzt ist⁵³¹) hat selbst nicht den Wahrheitswert einer Proposition (wahr oder falsch); vielmehr bringt sie den ›Anspruch‹ (z. B. den Wahrheitsanspruch), den der Sprecher mit Bezug auf den propositionalen Teilsatz erhebt, zum Ausdruck.⁵³² Im ›normalen‹ Sprachgebrauch bleibt der illokutive Bestandteil des Sprechakts zumeist implizit (z. B.: ›Der Nacht folgt der Tag.‹). Die »Möglichkeit der Geltungsreflexion« - so Apel - wird dann verständlich, wenn man den »Grenzfall der performativen Einleitung der interaktiven Kommunikation«⁵³³ sprachlich explizit formuliert (›Ich behaupte hiermit gegenüber jedem möglichen Diskussionspartner, dass der Nacht der Tag folgt.‹): In diesem Performativum übernimmt ...

⁵²⁶ Vgl. dazu v. a. Apel in H. Nagl-Docekal (Hg.) (1982) (183-196), Ebd. in H. Lützel (Hg.) (1980) (13-68), Ebd. in H.-G. Bosshardt (Hg.) (1986) (45-87) sowie auch Habermas in K.-O. Apel (Hg.) (1982) (174-272).

⁵²⁷ Vgl. Austin (1972) (26 ff.) sowie Apel in H. Nagl-Docekal (Hg.) (1982) (184 f.) und Ebd. in H. Lützel (Hg.) (1980) (32).

⁵²⁸ Searle (1971) (49); vgl. dazu Apel in H. Lützel (Hg.) (1980) (36 f.).

⁵²⁹ Searle (1971) (48).

⁵³⁰ Vgl. dazu Habermas in Apel (Hg.) (1982) (216 f., 224 ff.).

⁵³¹ Vgl. Apel in H. Lützel (Hg.) (1980) (39).

⁵³² Vgl. Apel in H. Nagl-Docekal (Hg.) (1982) (190 ff.).

⁵³³ Apel (1998) (Aufsatz 5) (303 f.).

»[...] das Subjekt des konstativen Akts gewissermaßen die Funktion des ›transzendentalen Ich‹ der Erkenntnis durch *Antizipation einer universalen Intersubjektivität* seines Geltungsanspruchs. Eben damit ermöglicht es offenbar im Sinne einer transzendentalen Sprachpragmatik den *Übergang von der handlungsbezogenen Kommunikation zum theoretischen Diskurs der Konsensbildung in einer prinzipiell unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft.*«⁵³⁴

In einem weiteren Schritt wäre dann der Reflexionsstandpunkt des »philosophische[n] Diskurs[es]«⁵³⁵ einzunehmen, um auf dieser Ebene die »transzendentalpragmatischen Vorbedingungen des rationalen Diskurses und somit des *logos*«⁵³⁶ auszuweisen.

*Die universalen Geltungsansprüche der ›Rede‹ (d. h. der ›kommunikativen Sprechakte‹).*⁵³⁷

Halten wir zunächst fest: Die Bedeutung der propositionalen Teilsätze liegt in ihrer potentiell wahren oder falschen Sachverhaltsdarstellung (›Es regnet‹), die Bedeutung der performativen Teilsätze liegt darin, dass durch sie der »reflexive Selbstbezug«⁵³⁸ des Sprechers sowie der »kommunikative ›Anspruch‹ an die Kommunikationspartner«⁵³⁹ in bezug auf den propositionalen Teilsatz zum Ausdruck gebracht wird (›Ich behaupte hiermit Euch gegenüber, dass es regnet‹):

»Die semantische Bedeutung der performativen Phrasen der natürlichen Sprache dürfte [...] darin liegen, daß sie komplementär zur objektiv-referenz-semantischen Bedeutung des propositionalen Teilsatzes die Bedeutung des selbstreflexiven Anspruchs von Rede-Subjekten an ihre Ko-Subjekte zum Ausdruck bringen. Die Bedeutung der performativen Phrase ist also auf sich selbst als Intention und als Vollzug eines kommunikativen Aktes (des ›Anspruchs‹ im wörtlichen Sinne) bezogen, und eben dadurch bezeichnet sie zugleich der Form nach einen bestimmten Anspruch des Redesubjekts an seine Kommunikationspartner.«⁵⁴⁰

Sowohl die propositionalen Teilsätze, als auch die performativen Teilsätze implizieren nun eine »semantische Bedeutung, die *unabhängig vom aktuellen Gebrauch für diesen Gebrauch* durch die *Konventionen* eines Sprachsystems (einer ›langue‹) schon festgelegt ist«⁵⁴¹. Das

⁵³⁴ Ebd. (304).

⁵³⁵ Apel (1998) (Aufsatz 9) (598).

⁵³⁶ Apel in Ebd./M. Kettner (Hg.) (1996) (22).

⁵³⁷ Siehe dazu die Literaturangaben zur Doppelstruktur der Sprache.

⁵³⁸ Apel in H. Nagl-Docekal (Hg.) (1982) (195).

⁵³⁹ Ebd.

⁵⁴⁰ Apel in H. Lützeler (Hg.) (1980) (52).

⁵⁴¹ Apel in H.-G. Bosshardt (Hg.) (1986) (64).

heißt, auch die mögliche ›illokutionäre Kraft‹ der Äußerung von Sätzen ist durch die konventionelle Bedeutung der performativen Phrase vorbestimmt.⁵⁴² Hier nochmal mit Apel:

»Die durch Sprach-Konvention festgelegte Bedeutung (›meaning‹) ist keineswegs auf die *potentiell wahre oder falsche Repräsentation von Sachverhalten* eingeschränkt, sondern regelt auch in *intersubjektiv gültiger Form* die *mögliche pragmatische Kraft der Satz-Äußerung* als eines *illokutionären Kommunikationsaktes*.«⁵⁴³

Im Anschluss an Habermas differenziert Apel jetzt vier - von den performativen Teilsätzen getragene - universale Geltungsansprüche der Rede, die sowohl mit Bezug auf den ausgesagten Sachverhalt, als auch auf das Redesubjekt sowie auf die Kommunikationspartner artikuliert werden. Es sind dies zunächst:

1. Der »Anspruch auf intersubjektiv gültige *Wahrheit* von Propositionen«⁵⁴⁴,
2. der »Anspruch auf intersubjektiv gültige *normative Richtigkeit* - z.B. *Rechtfertigbarkeit* oder *Legitimierbarkeit* - von Sprechakten als sozialen Kommunikationsakten«⁵⁴⁵,
3. der »Anspruch auf interpersonal anzuerkennende *Wahrhaftigkeit* oder *Aufrichtigkeit* des Ausdrucks subjektiver Intentionen«⁵⁴⁶.

Diese drei universalen Geltungsansprüche der ›Rede‹: der ›Wahrheitsanspruch‹, der ›Richtigkeitsanspruch‹ und der ›Wahrhaftigkeitsanspruch‹ - die sich laut Apel den drei Sprachfunktionen Bühlers: der ›Darstellungsfunktion‹, der ›Appellfunktion‹ und der ›Ausdrucksfunktion‹ zuordnen lassen⁵⁴⁷ - sind nach Apel »notwendig und nichthintergebar; denn sie

⁵⁴² Vgl. Ebd. (65). ›Möglich‹ deshalb, weil ein illokutionärer Akt durchaus scheitern kann. Dies ist dann der Fall, wenn zwischen Sprecher und Hörer »die vom Sprecher intendierte Beziehung« (Habermas in Apel (Hg.) (1982) (216)) nicht zustande kommt, weil der Hörer den vom Sprecher geäußerten Inhalt nicht in dem »indizierten Verwendungssinn« (Ebd.), z. B. als Warnung oder Versprechen, versteht (vgl. Ebd. sowie auch Searle (1971) (74 f.) und Apel in H. Nagl-Docekal (Hg.) (1982) (185 f.)).

⁵⁴³ Apel in H.-G. Bosshardt (Hg.) (1986) (67).

⁵⁴⁴ Ebd. (73).

⁵⁴⁵ Ebd.

⁵⁴⁶ Ebd. Bei Habermas heißt es entsprechend: »Wenn wir von der Wohlgeformtheit des verwendeten symbolischen Ausdrucks absehen [dazu Genaueres auf den folgenden Seiten, W.P.], muß ein Akteur, der [...] an Verständigung orientiert ist, mit seiner Äußerung implizit genau drei Geltungsansprüche erheben, nämlich den Anspruch, daß die gemachte Aussage wahr ist (bzw. daß die Existenzvoraussetzungen eines nur erwähnten propositionalen Gehalts tatsächlich erfüllt sind); daß die Sprechhandlung mit Bezug auf einen geltenden normativen Kontext richtig (bzw. daß der normative Kontext, den sie erfüllen soll, selbst legitim) ist; und daß die manifeste Sprecherintention so gemeint ist, wie sie geäußert wird« (Ebd. (1995) (Bd. I) (149); vgl. hierzu Ebd. in Apel (Hg.) (1982) (176)).

⁵⁴⁷ Vgl. Apel in H.-G. Bosshardt (Hg.) (1986) (74). Zum Bühlerschen ›Organonmodell der Sprache‹ (vgl. Ebd. 1965) (24-32)) hier zusammenfassend mit Habermas: »Bühler geht vom semiotischen Modell des Sprachzeichens aus, das von einem Sprecher (Sender) mit dem Ziel verwendet wird, sich mit einem Hörer (Empfänger) über Gegenstände und Sachverhalte zu verständigen. Er unterscheidet drei Funktionen der Zeichenverwendung: die kognitive Funktion der Darstellung eines Sachverhalts, die expressive Funktion der Kundgabe von Erlebnissen des Sprechers und die appellative Funktion von Aufforderungen, die an den Adressaten gerichtet werden. Das Sprachzeichen funktioniert unter diesen Gesichtspunkten gleichzeitig als Symbol, Symptom und Signal: ›Es

lassen sich ohne pragmatischen Selbstwiderspruch im Diskurs nicht bestreiten«⁵⁴⁸. Deshalb - so bekundet Apel - habe er sie nicht nur (mit Habermas) »*universalpragmatisch*, sondern *transzendentalpragmatisch*«⁵⁴⁹ genannt. Zwar kann sie der Sprecher durch die Wahl seiner Sprechakte (z. B. Behauptungen, Forderungen, Beteuerungen) »jeweils besonders auszeichnen«⁵⁵⁰:

- So wird etwa durch den Satz: ›Ich behaupte hiermit, dass p‹ der Wahrheitsanspruch in bezug auf den propositionalen Teilsatz explizit gemacht.
- So wird durch den Satz: ›Ich fordere Euch hiermit zu p auf‹ der normative Richtigkeitsanspruch, den der Sprecher mit seinem Sprechakt verbindet, explizit gemacht.
- So wird durch den Satz: ›Ich versichere (oder beteueere) hiermit, dass ich p für wahr halte‹ der Wahrhaftigkeits- bzw. Aufrichtigkeitsanspruch des Sprechers explizit gemacht⁵⁵¹.

Doch werden notwendig mit jedem Sprechakt implizit auch die jeweils anderen Geltungsansprüche erhoben:

»Sogar mit einem Satz von der Form ›Ich behaupte hiermit, daß p‹ wird nicht *nur* ein *Wahrheitsanspruch* erhoben, sondern darüber hinaus auch ein *ethisch relevanter normativer Richtigkeits-Anspruch*. Der Wahrheitsanspruch wird *mit Bezug auf die behauptete Proposition p* erhoben; der normative Richtigkeits-Anspruch dagegen *mit Bezug auf den performativ formulierten Wahrheits-Anspruch selbst*, sofern dieser als ›Anspruch‹ im Sinne der *Appell-Funktion* von Kommunikationsakten an den oder die Kommunikationspartner ergeht. Freilich wird dieser Geltungsanspruch hier nur indirekt erhoben; explizit erhoben wird er in Sätzen von der Form: ›Ich fordere dich (euch) hiermit zu p auf (z.B. dazu, den Wahrheitsanspruch meiner Behauptung, daß p, anzunehmen oder mit Argumenten zu bestreiten).‹ In diesem Fall verpflichtet sich der Sprecher, den Wahrheitsanspruch seiner Behauptung ebenfalls mit Argumenten zu begründen [⁵⁵²]. / Schließlich wird mit dem Satz ›Ich behaupte hiermit,

ist *Symbol* kraft seiner Zuordnung zu Gegenständen und Sachverhalten, *Symptom* (Anzeichen, Indicium) kraft seiner Abhängigkeit vom Sender, dessen Innerlichkeit es ausdrückt [Bühler nennt hier als Beispiel den Duktus geschriebener Zeilen (vgl. Bühler (1965) (32)), W.P.], und *Signal* kraft seines Appells an den Hörer, dessen äußeres oder inneres Verhalten es steuert wie andere Verkehrszeichen [als Exempel dient Bühler hier die Kommandosprache (vgl. Ebd.), W.P.]« (Habermas (1995) (Bd. I) (372).) Apel schreibt hierzu: »Doch die *performativ-propositionale Doppel-* oder *Komplementaritätsstruktur* zeigt auch, daß die beiden kommunikativen Funktionen der Sprache sehr wohl durch sprachliche ›Symbole‹ und nicht bloß durch ›Symptome‹ oder ›Signale‹ ausgedrückt werden können. Insofern sind sie keineswegs die ›niederen Funktionen‹, die wir mit den Tieren gemeinsam hätten (wie Bühler und Popper annahmen).« (Apel in H.-G. Bosshardt (Hg.) (1986) (71).) Im Gegenteil - so heißt es an anderer Stelle - setzt die »objektive ›Darstellungs‹-Funktion der Propositionen [...] beim Menschen die Funktion des selbstreflexiven ›Ausdrucks‹ von subjektiven Intentionen und die Intersubjektivität begründende ›Anspruchs‹-Funktion der kommunikativen Sprechhandlung als gleichrangige Ergänzung voraus« (Apel in H. Lützel (Hg.) (1980) (55)).

⁵⁴⁸ Vgl. Apel in H.-G. Bosshardt (Hg.) (1986) (74).

⁵⁴⁹ Ebd.

⁵⁵⁰ Apel (1998) (Aufsatz 9) (601).

⁵⁵¹ Vgl. Apel in H. Lützel (Hg.) (1980) (54).

⁵⁵² Als ›ethisch-relevanter‹ normativer Richtigkeitsanspruch geht dieser Anspruch nicht (nur) dahin, »eine im Hinblick auf bestehende Normen und Werte *richtige* Äußerung« (Habermas in Apel Hg. (1982) (176)) zu wäh-

daß p‹ implizit auch noch ein *Aufrichtigkeits-* oder *Wahrhaftigkeitsanspruch* erhoben. Dies wird deutlich, wenn die Behauptung vom Kommunikationspartner etwa in der folgenden Weise in Frage gestellt wird: ›Meinst du das im Ernst, was du da sagst?‹ In diesem Fall kann der Sprecher seinen Aufrichtigkeitsanspruch explizit machen durch einen Satz von der Form: ›Ich versichere dir (euch), daß ich p für wahr halte‹.⁵⁵³

›Noch fundamentaler‹ als diese drei universalen Geltungsansprüche der Rede ist nun der vierte, ebenfalls universale, Anspruch auf »intersubjektiv gültigen und sozusagen zeitlosen Sinn«⁵⁵⁴:

»Er ist als ›semantikos logos‹ der natürlichen Sprache im Sinne der *performativ-propositionalen Doppelstruktur* die Bedingung der Möglichkeit der drei anderen universalen Geltungsansprüche, d.h. er ermöglicht nicht nur die intersubjektive Gültigkeit wahrer Propositionen, sondern darüber hinaus die intersubjektive Gültigkeit menschlicher *Sinn-Intentionen* überhaupt: solcher im Sinne der *Behauptung wahrer Propositionen* und solcher im Sinne des *berechtigten kommunikativen Appells* und der *wahrhaftigen Selbstexpression*.«⁵⁵⁵

Der ›Sinn-Geltungsanspruch‹ ist immer auf alle drei »Welt-Dimensionen«⁵⁵⁶ (Objektwelt, Mitwelt und subjektive Innenwelt) und insofern auf drei »Dimensionen universaler Gültigkeit«⁵⁵⁷ bezogen, und »nur im Hinblick auf alle drei Welt- bzw. Gültigkeitsdimensionen lässt sich demzufolge auch der Sinngeltungsanspruch der menschlichen Rede explizieren und - eventuell ›sinnkritisch‹ in Frage stellen«⁵⁵⁸.

len, damit der Hörer die Äußerung »akzeptieren« (Ebd.) kann; er geht dahin, »den Grundnormen einer idealen Argumentationsgemeinschaft zu entsprechen, zum Beispiel den Grundnormen der Gleichberechtigung und gleichen Mitverantwortung aller möglichen Diskursteilnehmer für das Aufwerfen und Lösen von Problemen« (Apel in S. Dietz et al. (Hg.) (1996) (26 f.); vgl. Ebd. (1998) (Aufsatz 9) (602 f.)).

⁵⁵³ Apel in H.-G. Bosshardt (Hg.) (1986) (73). Zum ›Wahrhaftigkeitsanspruch‹ ist anzumerken, dass er - so erklärt Apel in Übereinstimmung mit Habermas - zwar mit Argumenten bestritten, nicht aber »durch Argumente begründet und insofern eingelöst« (Apel (1998) (Aufsatz 6) (447)), sondern nur »versichert oder beteuert« (Ebd.) werden kann. Davon unberührt bleibt, dass die »Wahrhaftigkeitsbedingung« (Ebd. 448) eine »Vorbedingung für das Gelingen aller Sprechakte« (Ebd.) darstellt. (Die entsprechende Textstelle bei Habermas lautet: »Allerdings ist der mit expressiven Äußerungen verbundene Anspruch auf Wahrhaftigkeit nicht von der Art, daß er wie Wahrheits- oder Richtigkeitsansprüche unmittelbar mit Argumenten eingelöst werden könnte. Der Sprecher kann allenfalls in der Konsequenz seiner Handlungen beweisen, ob er das Gesagte auch wirklich gemeint hat. Die Wahrhaftigkeit von Expressionen läßt sich nicht begründen, sondern nur zeigen; Unwahrhaftigkeit kann sich in der mangelnden Konsistenz zwischen einer Äußerung und den mit ihr intern verknüpften Handlungen verraten.« (Ebd. (1995) (Bd. I) (69).) Demgegenüber ist Burckhart der Auffassung, dass der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit diskursiv eingeholt werden kann (vgl. hierzu Burckhart (1999) (157 f.)).

⁵⁵⁴ Apel in Ebd./M. Kettner (Hg.) (1996) (22); vgl. Apel (1998) (Aufsatz 9) (601).

⁵⁵⁵ Apel in H.-G. Bosshardt (Hg.) (1986) (74 f.).

⁵⁵⁶ Ebd. (76).

⁵⁵⁷ Ebd.

⁵⁵⁸ Ebd. (76). An Stelle von bzw. in Zusammenhang mit dem universalen ›Sinn-Anspruch‹ wird andernorts der ›Verständlichkeits-Anspruch‹ aufgeführt. Für diesen gilt, dass er »nicht als Anspruch performativ artikuliert werden kann, sondern in jeder sprachlichen Artikulation eines Geltungsanspruchs schon vorausgesetzt werden muß« (Apel in H. Lützeler (Hg.) (1980) (54); vgl. Ebd. (1998) (Aufsatz 9) (601 f.)). Mit dem ›Sinn-Geltungsanspruch‹ will Apel dem Umstand gerecht werden, dass eine Aussage zwar syntaktisch und semantisch ›wohlgeformt‹ und insofern ›verständlich‹, dennoch aber ›unsinnig‹ sein kann (vgl. Apel in Ebd./M. Kettner

Mit Apel ist jetzt also von drei *Sprachfunktionen* (Darstellungs- oder Repräsentationsfunktion, Appellfunktion, Ausdrucksfunktion), drei *Weltbezügen* (Objekt- bzw. Gegenstandswelt, Mitwelt und subjektive Innenwelt) und drei *Geltungsansprüchen* (Wahrheits-Anspruch, Richtigkeits-Anspruch, Wahrhaftigkeits-Anspruch) auszugehen, denen drei verschiedene Richtungen der möglichen *Sinnintentionalität* (die Sinnintention kann auf Sachverhaltsrepräsentation, auf Appell an die Adressaten oder auf Selbsta Ausdruck gerichtet sein) entsprechen. Derjenige Geltungsanspruch der Rede nun, der den drei genannten - nach Weltbezügen differenzierten - Geltungsansprüchen als ›Vorbedingung‹ vorausgehen muss, ist der Anspruch auf ›intersubjektiv identische Sinn-Geltung‹ (dies, obwohl wir »empirisch niemals genau identische Bedeutungen mit unseren Äußerungen verbinden können«⁵⁵⁹).

*Strikte Reflexion*⁵⁶⁰ und *Letztbegründung*⁵⁶¹.

Jeder Versuch einer Letztbegründung, so Albert, führt notwendig in ein Trilemma (er nennt es ›Münchhausen-Trilemma‹): Er zwingt zur Wahl zwischen 1. dem infiniten Regress der Begründung, 2. dem logischen Zirkel oder der *petitio principii* und 3. dem Abbruch des Begründungsverfahrens oder dem Rekurs auf ein Dogma.⁵⁶² Diesem Trilemma entgeht Apel, indem er statt des hier zu Grunde gelegten ›logischen Begründungsverfahrens‹ eine (strikt) »reflexive Begründungsmethode«⁵⁶³ anwendet. Es wird also nicht in theoretischer, selbstvergessener

(Hg.) (1996) (22)). Der Sinn-Anspruch von Argumenten lässt sich dagegen in der beschriebenen Weise in Frage stellen, so dass er explizit verteidigt werden muss. Aus dem folgenden Passus wird ersichtlich, dass der später eingeführte Sinn-Geltungsanspruch den Anspruch auf Verständlichkeit umfasst: »Auch dürfte m.E. der fundamentale *Sinngeltungsanspruch*, der den drei nach Weltbezügen differenzierten Geltungsansprüchen noch vorausgehen muß, nicht auf den Anspruch der *grammatischen Wohlgeformtheit* reduziert werden; denn m.E. liegt eine der größten Errungenschaften der post-peirceschen und post-wittgensteinschen *Sinnkritik* in dem Nachweis, daß nicht nur syntaktisch wohlgeformte, sondern sogar scheinbar semantisch unverdächtige Sätze als Träger von Wahrheitsansprüchen a priori ausscheiden, weil sie ihren eigenen Sinn aufheben (wie z.B. der Satz ›Am Ende ist alles, was als real gilt, bloß mein Traum‹). Schließlich müßte der *Sinngeltungsanspruch* von vornherein zur lebensweltlich und damit geschichtlich bedingten *Welt-Sinnkonstitution* (z.B. sprachlicher Sinnerschließung) in Beziehung gesetzt werden, ohne wiederum auch hier die eigenständige Dimension der *Geltungsrechtfertigung* lebensweltlich reduzieren zu wollen.« (Apel (1998) (Aufsatz 11) (689 f.) (Fußnote 55).) Bei Habermas steht ›Verständlichkeit‹ für »Wohlgeformtheit« (Ebd. in Apel (Hg.) (1982) (178)); ›Wohlgeformtheit‹ wird indessen in dem Sinne verstanden, dass die Sätze intersubjektiv vermittelbar und aushandelbar sind. Insofern setzen die anderen drei Geltungsansprüche den Geltungsanspruch auf Verständlichkeit immer schon als eingelöst voraus (vgl. dazu Ebd. (176 ff.) sowie Ebd. (1995) (Bd. I) (410 ff.)). Burckhart differenziert zwischen dem ›Geltungsanspruch auf Verständlichkeit‹ und dem »Problem der Verstehbarkeit« (Ebd. (1999) (156)). In Kapitel 5.1.1.2 wird der Versuch einer einheitlichen Definition des ›Sinn-Anspruchs‹ in Berücksichtigung der oben genannten Dimensionen desselben unternommen.

⁵⁵⁹ Vgl. Apel (1998) (Aufsatz 9) (601); siehe auch Apel (1998) (Aufsatz 6) (447-451)).

⁵⁶⁰ Vgl. dazu zuerst Kuhlmann (1985) (76-82).

⁵⁶¹ Vgl. dazu v. a. Apel (1998) (Aufsätze 1-3 und 6-9) sowie Ebd. in W. Kuhlmann (Hg.) (2001) (64-78).

⁵⁶² Vgl. Albert (1975) (13) sowie Apel (1998) (Aufsatz 1) (35 f., 41) und Kuhlmann in K.-O. Apel/D. Böhler/A. Berlich/G. Plumpe (Hg.) (1980) (296). Eine ›petitio principii‹ liegt kurz gesagt dann vor, »wenn die Geltung des zu Begründenden im Beweigang selbst in Anspruch genommen wird« (hier mit Berlich in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (257)).

⁵⁶³ Apel in E. Braun (Hg.) (1993) (76). Hervorhebung getilgt.

Einstellung des Theoretikers ›etwas aus etwas anderem‹ hergeleitet, sondern in der Situation der Argumentation selbst versichert sich der Argumentierende reflexiv der aktuell in Anspruch genommenen Argumentationsvoraussetzungen und begründet ihre Unwiderlegbarkeit dadurch, dass er zeigt, dass der Versuch, sie zu bestreiten, misslingen muss.⁵⁶⁴ Was nun ›transzendentalreflexiv‹ als notwendige Präsupposition des Argumentierens begründet werden kann, kann ›eben deshalb‹ nicht ohne *petitio principii* ›deduktiv-logisch‹ begründet werden:

»Es geht [...] bei dem strikt reflexiven Rekurs auf unbestreitbare *Präsuppositionen* nicht um den formallogischen Rekurs auf *Prämissen*. Dennoch kann und muß m.E. gesagt werden, daß die unbestreitbaren Präsuppositionen als Prämissen fungieren müßten, wenn man sie selber noch durch logische Ableitung begründen wollte; denn jede logische Ableitung - Begründung im traditionellen Sinn - setzt ja als Argument nicht nur ihre speziellen Prämissen, sondern notwendigerweise auch die Gültigkeit der Präsuppositionen der Argumentation überhaupt voraus; also müßte eine *solche* Begründung die Präsuppositionen der Argumentation schon *als Prämisse* voraussetzen, also eine *petitio principii* begehen bzw. *zirkulär* sein.«⁵⁶⁵

Dieser Umstand bewog Apel zu der folgenden Formulierung seiner ›Letztbegründungsformel‹:

»Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muß, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen *Sinn* behalten soll. Man kann daher diese transzendentalpragmatische Argumentationsweise auch die *sinnkritische Form der Letztbegründung* nennen.«⁵⁶⁶

Eine andere ›Version‹ der Formel lautet:

»Die ›*paradigmatischen* Evidenzen des Sprachspiels der Argumentation‹ sind ›genau diejenigen, die weder ohne Selbstwiderspruch durch Kritik in Frage gestellt werden können noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden können.«⁵⁶⁷

Das ›Sprachspiel‹, in dem die Präsuppositionen der Argumentation ›ihren Stellenwert als *paradigmatische Evidenzen*‹⁵⁶⁸ gewinnen, ist nunmehr das ›selbstreflexive Sprachspiel der Phi-

⁵⁶⁴ Vgl. Ebd. (74 f.) sowie Kuhlmann in K.-O. Apel/D. Böhler/A. Berlich/G. Plumpe (Hg.) (1980) (297 ff.).

⁵⁶⁵ Apel (1998) (Aufsatz 2) (165 f.).

⁵⁶⁶ Apel (1998) (Aufsatz 1) (69).

⁵⁶⁷ Apel (1998) (Aufsatz 2) (166).

⁵⁶⁸ Ebd. (170).

losophie‹. Es ist dies der »*formal-reflexive Diskurs über Diskurse*«⁵⁶⁹; allein in seinem Rahmen lassen sich auf formaler Ebene allgemeingültige Aussagen über »*Diskurse im allgemeinen*«⁵⁷⁰ treffen⁵⁷¹. Es wurde bereits gesagt, dass die Letztbegründung der Argumentationspräsuppositionen über einen ›indirekten‹ Beweisgang - durch die ›reductio ad absurdum ihrer Negation‹⁵⁷² - erfolgt. Vorbild ist hier der antike ›Elenchos‹, dessen ›transzendentalpragmatische Interpretation‹ die folgende ist:

»Beim *Elenchos* setzt der Philosoph nicht schon irgendwelche *Propositionen* als *Prämissen* eines ›indirekten Beweises‹ voraus, sondern er macht sich im Dialog anheischig, dem Skeptiker durch Inanspruchnahme von dessen strikter Reflexion auf seine Geltungsansprüche zu zeigen, daß er sich in einen performativen Selbstwiderspruch verwickeln muß und damit zugleich - durch strikte Reflexion - *erkennen* kann, daß er in der Tat pragmatische Präsuppositionen der Argumentation in Anspruch nimmt: z.B. die vier oben [...] angeführten Geltungsansprüche, die Voraussetzung der prinzipiellen Konsensfähigkeit von Argumenten und die Voraussetzung der eigenen Existenz und derjenigen des angeredeten Diskurspartners.«⁵⁷³

Ein ›performativer Selbstwiderspruch‹ der Argumentation liegt dann vor, wenn »*die Geltungsansprüche der Argumentationsakte mit dem Sinngehalt der Propositionen in einem Verhältnis der [...] Inkonsistenz*«⁵⁷⁴ stehen. Kuhlmann gibt ein anderes Beispiel eines Selbstwiderlegungstests:

»Ich behaupte [...]: ›Die Argumentationsregeln gelten für mich nicht‹, und prüfe, ob sich diese Behauptung halten läßt.« Es stellt sich heraus: »Ich muß die Behauptung, wenn ich ihre Wahrheit prüfen will, schon verstanden haben als nach den Regeln sinnvoller Argumentation produziertes und plaziertes Argument (bzw. als Teil eines solchen) und sehe unmittelbar, daß es sich selbst widerlegt. Und zwar wird der Inhalt der Behauptung widerlegt durch das Faktum, das die Behauptung selbst darstellt.«⁵⁷⁵

⁵⁶⁹ Apel (1998) (Aufsatz 9) (595 f.).

⁵⁷⁰ Ebd. (598).

⁵⁷¹ Wittgenstein selbst hat es versäumt, *ein* ›philosophisches Sprachspiel‹ zu postulieren, in dessen Rahmen »über alle Sprachspiele im vorhinein mit *universalem Geltungsanspruch* geredet werden kann« (Apel (1998) (Aufsatz 1) (63)). Bei ihm ist nurmehr von einer gewissen »Familienähnlichkeit[]« (Wittgenstein (1975) (§ 67) (57)) der verschiedenen realen Sprachspiele die Rede. Damit hat er sich letztlich selbst das Wort entzogen: »Wer die Einheit der Analogie aller möglichen Bedeutungen des Wortes ›Sprachspiel‹ in Abrede stellt, kann als Philosoph nichts Sinnvolles mehr über Sprachspiele überhaupt sagen, was Wittgenstein - vorgeblich - auch gar nicht will.« (Apel (1994) (Aufsatz 7) (273).)

⁵⁷² Vgl. Berlich in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (259).

⁵⁷³ Apel (1998) (Aufsatz 2) (176).

⁵⁷⁴ Apel in W. Kuhlmann (Hg.) (2001) (69).

⁵⁷⁵ Kuhlmann in K.-O. Apel/D. Böhler/A. Berlich/G. Plumpe (Hg.) (1980) (299).

Der Bestreitende gibt also »die Grundlage zum Beweis, indem er bestreitend die Geltung des Bestrittenen unterstellen muss, da dieses Präsupsposition seines Bestreitens ist«⁵⁷⁶. Böhler spricht hinsichtlich dieser Begründungsfigur des ›transzendentalpragmatischen elenchos‹ auch von »diskursiv-reflexiver Sinnkritik«⁵⁷⁷ oder einer »aktuelle[n] sinnkritische[n] Dialog-reflexion«⁵⁷⁸ des Diskursteilnehmers.

Die methodische Einstellung, die allein ›Letztbegründung‹ ermöglicht, ist also die einer »strikten Argumentationsreflexion«⁵⁷⁹. Auszuweisen sind die »Sinnbedingungen«⁵⁸⁰ und »Geltungsbedingungen«⁵⁸¹ des »Denkens als Diskurs«⁵⁸². ›Sinnkriterium‹ ist das der »pragmatischen Konsistenz«⁵⁸³, also der Konsistenz zwischen dem Anspruch des performativen Aktes und dem Gehalt der Proposition.⁵⁸⁴ Stellt sich bei diesem ›transzendentalpragmatischen Konsistenztest‹ ein ›performativer Selbstwiderspruch‹ der Argumentation heraus, so ist damit »nicht nur der *Wahrheitsanspruch* eines Arguments, sondern bereits sein *Sinnanspruch* aufgehoben«⁵⁸⁵. Der Konsistenztest dient indessen zugleich als »positiver Evidenz-Aufweis für nicht bestreitbare Sätze«⁵⁸⁶ (z. B.: »Ich argumentiere (ernsthaft!), also habe ich einen Wahrheitsanspruch«⁵⁸⁷): Diese im beschriebenen Sinn unbestreitbaren Sätze gelten nunmehr als »infallibel«⁵⁸⁸ und insofern als »letztbegründet[]«⁵⁸⁹.

Die notwendigen Präsupspositionen der Argumentation.

Zu den unbestreitbaren Präsupspositionen der Argumentation gehören für Apel offenkundig folgende:

Geltungsansprüche und »transzendentalpragmatisches Konsensprinzip«⁵⁹⁰. Zunächst einmal gilt: »Nur diejenigen Voraussetzungen - Präsupspositionen der Argumentation - sind im strik-

⁵⁷⁶ Berlich in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (260).

⁵⁷⁷ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (86).

⁵⁷⁸ Böhler in Ebd./M. Kettner/G. Skirbekk (Hg.) (2003) (24); vgl. dazu exempl. Ebd. in H. Burckhart/H. Gronke (Hg.) (1999) (78 ff.).

⁵⁷⁹ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (85).

⁵⁸⁰ Böhler in Ebd./M. Kettner/G. Skirbekk (Hg.) (2003) (23).

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² Ebd.

⁵⁸³ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (90).

⁵⁸⁴ Vgl. Apel in W. Kuhlmann (Hg.) (2001) (69).

⁵⁸⁵ Ebd.

⁵⁸⁶ Apel (1998) (Aufsatz 2) (164).

⁵⁸⁷ Ebd.

⁵⁸⁸ Böhler in Ebd./M. Kettner/G. Skirbekk (Hg.) (2003) (25).

⁵⁸⁹ Apel (1998) (Aufsatz 2) (164).

⁵⁹⁰ Apel (1998) (Aufsatz 10) (624). Vgl. dazu v. a. Apel (1998) (Aufsatz 9) (600 ff.) sowie Ebd. in Ebd./M. Kettner (Hg.) (1996) (22 ff.).

ten, methodisch relevanten Sinne nichthintergebar, die im selbstreflexiven Sprachspiel der Philosophie als Bedingungen der Möglichkeit aller Relativierung von bestimmten Lebensformen noch vorausgesetzt werden und die insofern, bei Strafe des performativen Selbstwiderspruchs der philosophischen Argumentation, nicht bestritten werden können.«⁵⁹¹ Ein ›Philosoph‹ versucht nun ...

»1. [...] durch seine *Argumente* (d.h. durch *Überzeugen* und nicht durch *Überreden*, nicht zu reden von anderen *strategischen* Sprachverwendungsweisen, wie *Vorteilsangebote* oder *Drohungen*) im Prinzip mit allen (idealerweise mit allen möglichen) Diskurspartnern zum *Konsens* über die *Gültigkeit* seiner vorgetragenen *Geltungsansprüche* zu gelangen. [...]

2. Ein Philosoph hat notwendigerweise beim Argumentieren zumindest die folgenden *vier Geltungsansprüche* (er muß sie immer zusammen voraussetzen, kann sie aber durch die Wahl seiner Sprechakte - z.B. Behauptungen, Forderungen, Bekenntnisse - jeweils besonders auszeichnen):

2.1 Als Voraussetzung aller weiteren Geltungsansprüche muß er einen Anspruch auf *intersubjektiv teilbaren Sinn* seiner Sprechakte haben. [...]

2.2 Im *theoretischen Diskurs* muß der *Wahrheitsanspruch* als Anspruch auf unbegrenzte Konsensfähigkeit von Behauptungen im Vordergrund stehen. [...]

2.3 Voraussetzung aller übrigen Geltungsansprüche - ebenso wie der *Sinnanspruch* - ist auch der auf subjektive *Intentionen* bezogene *Wahrhaftigkeitsanspruch*. Er kann freilich, wenn er in Frage gestellt wird, nicht durch Argumente eingelöst, sondern nur durch Sprechakte beteuert oder *praktisch* eingelöst werden.

2.4 Voraussetzung der Exposition der *Wahrheitsansprüche* als solcher, die in einer - prinzipiell unbegrenzten - Kommunikationsgemeinschaft sollen akzeptiert oder verworfen werden können, ist in jedem Argument auch ein *ethisch relevanter Richtigkeitsanspruch* [...].«⁵⁹²

Zum »*transzendentalpragmatische[n] Präsuppositions-Wissen*«⁵⁹³ gehört also zunächst einmal, dass ich als Argumentierender die vier genannten Geltungsansprüche habe, und dass ich (je nach Position mit Ausnahme des Wahrhaftigkeitsanspruchs) die prinzipielle Möglichkeit ihrer Einlösung durch »argumentative *Konsens-Bildung*«⁵⁹⁴ unterstelle.

Der »*normative[] Gehalt*«⁵⁹⁵ der *Argumentations-Präsuppositionen*.⁵⁹⁶ Der oben unter 2.4 aufgeführte Geltungsanspruch - der »*fundamentale ethische Richtigkeitsanspruch*«⁵⁹⁷ - ist nun

⁵⁹¹ Apel (1998) (Aufsatz 7) (501).

⁵⁹² Apel (1998) (Aufsatz 9) (601 f.).

⁵⁹³ Apel (1998) (Aufsatz 2) (186).

⁵⁹⁴ Ebd. (181).

⁵⁹⁵ Apel (1997) (Aufsatz 4) (117).

⁵⁹⁶ Vgl. dazu v. a. Apel (1997) sowie Ebd. (1998) (Aufsatz 11) (649-700).

⁵⁹⁷ Apel (1998) (Aufsatz 9) (602).

für Apel abzuheben vom ›Richtigkeitsanspruch‹, der in »*praktischen Diskursen*«⁵⁹⁸ vorgebracht wird. Er geht dahin, den Grundnormen und Maßstäben einer idealen Argumentationsgemeinschaft zu entsprechen. Apel expliziert ihn folgendermaßen:

»Vorausgesetzt und sogar - wie jeder ernsthafte Argumentationsakt *zeigt - kontrafaktisch antizipiert* werden muß die *Solidarität* einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft*, in der die, eng miteinander verwobenen, Grundnormen der *Gleichberechtigung* und der *gleichen Mitverantwortung* für das Aufwerfen und Lösen von Problemen in der *wechselseitigen Anerkennung der Diskurspartner* befolgt werden. (Daraus ergibt sich dann unmittelbar die Forderung, daß alle moralischen Probleme, welche die Diskurspartner aufwerfen könnten - z.B. solche von Interessenkonflikten in der Lebenswelt, die sonst nicht gewaltfrei gelöst werden könnten - durch *praktische Diskurse* der Betroffenen gelöst werden sollten.)«⁵⁹⁹

Für Apel hat also jeder, der mit Gültigkeitsanspruch denkt, d. h. argumentiert, insoweit ›implizit‹ auch schon die ›Normen‹ bzw. die »*Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft*«⁶⁰⁰ anerkannt. In diesen Normen ist ihm zufolge das »*ethisch relevante Verfahrensprinzip*«⁶⁰¹ oder die »*Verfahrensnorm*«⁶⁰² für die »mögliche Einlösung oder Bestreitung aller strittigen normativen Geltungsansprüche in der *Lebenswelt*«⁶⁰³ enthalten. Es ist dies die »*ethische Grundnorm diskursiver Konsensbildung*«⁶⁰⁴ unter Bedingungen einer idealen Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft. Sie impliziert, dass, »was immer [...] den Anspruch auf *Gültigkeit* erheben kann, sich als *schrackenlos intersubjektiv gültig* bestätigen lassen muß, *d.h. als gültig für jedermann*, und dies bedeutet: als *durch universalen Konsens annehmbar*«⁶⁰⁵. Der »oberste[] Grundsatz«⁶⁰⁶ der Argumentation - die rein argumentative Konsensfähigkeit unter idealen Bedingungen - wird hier also als ›Grundnorm‹ formuliert, und der Geltungsbereich universal für jeden Diskurs (sei er ›theoretisch‹ oder ›praktisch‹) ausgewiesen.⁶⁰⁷

⁵⁹⁸ Ebd.

⁵⁹⁹ Ebd. (602 f.).

⁶⁰⁰ Apel (1997) (Aufsatz 8) (255).

⁶⁰¹ Ebd. (Aufsatz 4) (116).

⁶⁰² Ebd. (Aufsatz 8) (259).

⁶⁰³ Ebd. (Aufsatz 4) (116).

⁶⁰⁴ Ebd. (256).

⁶⁰⁵ Apel (1998) (Aufsatz 10) (623 f.).

⁶⁰⁶ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (96).

⁶⁰⁷ Vgl. dazu Apel (1997) (Aufsatz 6) (202) sowie (Aufsatz 4) (122). Hier erfolgt bei Apel der Übergang von der transzendentalpragmatischen Geltungsreflexion zur philosophischen Ethik: Das formal-prozedurale Prinzip universaler diskursiver Konsensbildung wird von ihm als »Grundprinzip der Diskursethik« (Ebd. 120) bestimmt; als solches ›delegiert‹ es »die Begründung situationsbezogener inhaltlicher Normen an die von ihm geforderten praktischen Diskurse« (Ebd.). Diese werden vom im ›Diskursprinzip‹ implizierten »*Universalisierungsgrundsatz*« (Ebd. 122) geleitet: »(U) Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* einzelnen vorausichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können« (Ebd.). Apels transzendentalprag-

(›Jeder *reale Diskurs*«, so Apel, kann »selbstverständlich nur eine annäherungsweise Realisierung des *idealen Diskurses* sein [...], der einen universalen Konsens garantieren *würde*«⁶⁰⁸ - insofern handelt es sich um eine »regulative Idee der Gültigkeit«⁶⁰⁹.)

Im ernsthaften Argumentieren - schon ›mit der Stellung der Frage‹ - haben wir laut der zitierten Passage weiterhin auch schon die Grundnormen der ›Gerechtigkeit‹, ›Solidarität‹ und ›Mitverantwortung‹ notwendigerweise anerkannt. Hier nochmal mit Apel:

›Der *Fragende* als solcher unterstellt immer schon bei sich und allen virtuellen Diskurspartnern eine *Mitverantwortung für die konsensfähige, rein argumentative Lösung der aufgeworfenen Frage* - und darüber hinaus für alle im Diskurs aufwerfbaren Fragen. Kurz: Wer mit einer ernsthaften *Frage* den Boden des Diskurses betritt, der unterstellt nicht nur automatisch die *Gleichberechtigung* aller virtuellen Diskurspartner, sondern auch so etwas wie eine *Solidarität der Problemlösungsverantwortung* in der kontrafaktisch antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft.«⁶¹⁰

›*Kontingente Tatsachen*‹ als »*sinnkritische Voraussetzungen jeder möglichen Argumentation*«⁶¹¹. Eine ›*transzendente Sprachpragmatik*‹ muss nach Apel »als Reflexion auf die nicht-hintergehbaren Bedingungen der Möglichkeit des argumentativen Geltungs-Diskurses die kontingenten Tatsachen der Sprache und der Kommunikationsgemeinschaft als *paradigmatische Evidenzen des transzendentalen Sprachspiels* berücksichtigen«⁶¹². Zu differenzieren sind hier ›Tatsachen‹, die von der Transzendentalpragmatik und jeder empirischen Wissenschaft selbst *vorausgesetzt* werden, und ›Tatsachen‹, die von empirischen Wissenschaften *entdeckt* werden können (die empirischen Wissenschaften sind hier als ›geschichtliche Tatsachen‹

matisch begründete Diskursethik ist hier nicht Thema (siehe hierzu einführend Apel (1997) (Aufsatz 4)); festzuhalten ist nur, dass für ihn - respektiert man das ›Prinzip des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs der Argumentation‹ als »Kriterium des Nichthintergehbaren und insofern Letztbegründeten« (Ebd. 114) - »die Einsicht in das *nichthintergehbare Apriori der Sprache und der Kommunikationsgemeinschaft* es zum ersten mal möglich [macht], mit der transzendentalen Begründung der *theoretischen* Philosophie *zugleich* die der *praktischen* Philosophie in Gestalt des Prinzips einer *Diskursethik* zu gewinnen« (Ebd.). Vgl. hierzu auch Apel in G. Schönrich/Y. Kato (Hg.) (1997) (326-337).

⁶⁰⁸ Apel (1998) (Aufsatz 10) (626).

⁶⁰⁹ Böhler in Ebd./M. Kettner/G. Skirbekk (Hg.) (2003) (26).

⁶¹⁰ Apel (1997) (Aufsatz 11) (451). Diese ›Grundnormen‹ sind wohlgemerkt nicht erst (als fallibel und revidierbar) auf der Ebene praktischer Diskurse zu ermitteln, sondern sie gehören für Apel zu den philosophisch letztbegründeten Präsuppositionen der Argumentation (vgl. Ebd. (Aufsatz 9) (271) sowie Ebd. (1998) (Vorwort) (12)). Ob Moralnormen tatsächlich ein ›transzendentaler Status‹ zukommen kann und soll - dies wird zwischen den Vertretern der Diskursethik kontrovers diskutiert. Burckhart und Niquet stellen dies zum Beispiel in Frage (vgl. dazu Burckhart in M. Niquet/F. J. Herrero/M. Hanke (Hg.) (2001) (245-264) sowie Niquet (2002) (insbes. 115-172)).

⁶¹¹ Apel (1998) (Aufsatz 5) (292); vgl. dazu Ebd. (292 ff.) sowie auch Ebd. (1982) (Hg.) (20 ff.).

⁶¹² Apel (1998) (Aufsatz 5) (315).

selbst eingeschlossen).⁶¹³ Zu den Ersteren zählen »die Existenz leibhafter Praxis, sprachlicher Kommunikation, einer realen Kommunikationsgemeinschaft und einer realen Welt außerhalb des Bewußtseins«⁶¹⁴ - diese Voraussetzungen »ergeben sich hinsichtlich ihrer Geltung nicht einfach als Common sense-Unterstellungen, sondern als streng nachweisbare sinnkritische Voraussetzungen jeder möglichen Argumentation, und in diesem Sinne des transzendentalen Sprachspiels der Argumentation«⁶¹⁵.

*Das »Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften«*⁶¹⁶. Die unbestreitbaren Präsuppositionen des Argumentierens sind zugleich »notwendige Präsuppositionen aller Wissenschaften«⁶¹⁷ und insofern auch der »rekonstruktiven Geisteswissenschaften«⁶¹⁸. Letztere stehen nunmehr vor der Aufgabe, die Einsicht in das »Diskursapriori«⁶¹⁹ (das heißt in die »transzendentalpragmatische Voraussetzung des argumentativen Diskurses und seiner notwendigen Präsuppositionen«⁶²⁰) als »Ergebnis der menschlichen Evolution«⁶²¹ verständlich zu machen. Damit holen sie sozusagen ihre eigenen »Rationalitätsvoraussetzungen«⁶²² ein:

»Jede Wissenschaft, die es mit der verstehenden Rekonstruktion der Ontogenese oder Phylogenese der menschlichen Rationalität zu tun hat, muß in der Lage sein, die bei der Rekonstruktion notwendigerweise vorausgesetzten eigenen *Rationalitätsansprüche* als mögliches Ergebnis der Ontogenese bzw. Phylogenese der menschlichen Rationalität zu begreifen.«⁶²³

Die hier geforderte ›interne‹ oder ›verstehende‹ Rekonstruktion der Geschichte muss nach Apel jederzeit Vorrang vor allen ›extern erklärenden Theorien‹ haben:

»Es ist [...] nicht zu bestreiten, daß wir die menschliche Sozial- und Kulturgeschichte so rekonstruieren *müssen*, daß wir dabei die normative Voraussetzung unserer Rekonstruktion - eben das *Diskursapriori*, das heute zur Faktizität unseres In-der-Welt-seins gehört - selbst als Ergebnis der Geschichte verständlich machen können.

⁶¹³ Vgl. Ebd. (293).

⁶¹⁴ Ebd. (292).

⁶¹⁵ Ebd.

⁶¹⁶ Apel in S. Dietz et al. (Hg.) (1996) (28); vgl. dazu Ebd. (28 ff.), Ebd. (1998) (Aufsatz 2) (161 ff.), (Aufsatz 9) (604 ff.), (Aufsatz 11) (688), Ebd. (1997) (Aufsatz 10) (312 f.) sowie (Aufsatz 11) (470 ff.) und Ebd. in G. Schönrich/Y. Kato (Hg.) (1997) (342 f.).

⁶¹⁷ Apel in S. Dietz et al. (Hg.) (1996) (28).

⁶¹⁸ Ebd.

⁶¹⁹ Ebd.

⁶²⁰ Ebd.

⁶²¹ Apel (1998) (Aufsatz 2) (162).

⁶²² Apel in S. Dietz et al. (Hg.) (1996) (29).

⁶²³ Apel (1997) (Aufsatz 10) (313).

Dies erfordert eine *interne* und *rational verstehende* und *wertende* Nachkonstruktion der Geschichte unter der regulativen Idee des schließlich - zumindest partiell - erreichten Ziels der Etablierung des *Diskursprinzips*. Eine solche *interne* Rekonstruktion muß jederzeit Vorrang haben vor der - nur komplementär berechtigten - *externen Erklärung* der Geschichte aus bloß kausal wirksamen Motiven (wie etwa *Machtwille*, *Sexualtrieb*, *ökonomische Basisfaktoren* etc.) und auch gegenüber der bloß *systemfunktionalen* Erklärung der menschlichen Rationalität bzw. der geschichtlichen Rationalisierungsprozesse. Jeder Verstoß gegen die *Priorität der normativ-rationalen Rekonstruktion* führt nachweislich zu einem performativen Selbstwiderspruch der Rekonstrukteure, da diese dann nicht in der Lage sind, ihrem eigenen Tun einen Platz in der Geschichte einzuräumen.«⁶²⁴

Das ›Selbsteinholungsprinzip der verstehend-rekonstruktiven Wissenschaften lässt sich demnach für Apel als »unmittelbare Konsequenz«⁶²⁵ des »transzendentalpragmatischen Prinzips des zu vermeidenden *performativen Selbstwiderspruchs* der Argumentation«⁶²⁶ begründen (›wenn man die Prämisse hinzunimmt, daß die Geisteswissenschaften selber ein Faktum der von ihnen zu rekonstruierenden Geschichte darstellen«⁶²⁷).

Der ›argumentative Diskurs und seine Präsuppositionen‹ muss jetzt also nicht nur als »unbestreitbare Voraussetzung der Rekonstruktion«⁶²⁸, sondern zugleich als »*geschichtliches Faktum* und damit als *schon erreichtes und der Möglichkeit nach erreichbares Telos des Rationalisierungsprozesses der Lebenswelt* unterstellt«⁶²⁹ werden. Das heißt:

»An die Stelle der *Zukunftsvoraussage* im Sinne des kausal und teleologisch notwendigen Ganges der Geschichte tritt hier die *transzendentalnotwendige, kontrafaktische Antizipation der idealen Diskursbedingungen als eines Telos der Geschichte*, dessen approximative Erreichung moralisch postuliert und kognitiv für möglich, nicht aber für kausal und/oder teleologisch notwendig gehalten wird.«⁶³⁰

⁶²⁴ Apel in G. Schönrich/Y. Kato (Hg.) (1997) (343).

⁶²⁵ Apel (1997) (Aufsatz 10) (313).

⁶²⁶ Ebd. (471).

⁶²⁷ Apel in S. Dietz et al. (Hg.) (1996) (29).

⁶²⁸ Apel (1998) (Aufsatz 11) (688).

⁶²⁹ Ebd. Apel spricht an anderer Stelle von einem ›Quasi-Telos‹ und bemerkt dazu: »Ich spreche in diesem Zusammenhang von *Quasi-Telos*, weil hier ein teleologischer Maßstab der Geschichtsrekonstruktion gewonnen ist, der nicht auf der metaphysischen Annahme beruht, daß die Geschichte durch ein Telos gesteuert wird, sondern allein auf dem Umstand, daß die rekonstruktiven Geisteswissenschaften in der Lage sein müssen, sich selbst - das heißt das geschichtliche Faktum ihrer eigenen Existenz und Funktion - als Ergebnis der Geschichte verständlich zu machen. Würden sie dies bestreiten, so würden sie mit den eigenen Rationalitätsvoraussetzungen in Widerspruch geraten.« (Apel in S. Dietz et al. (Hg.) (1996) (29).)

⁶³⁰ Apel (1997) (Aufsatz 11) (470 f.). (NB: »Wenn es richtig ist«, so Apel, »daß argumentative Konsensbildung über Wahrheitsansprüche die moralischen Normen einer idealen Argumentationsgemeinschaft voraussetzt, dann muß auch eine kritische Rekonstruktion der *internen* Fortschrittsgeschichte des moralischen Bewußtseins [...] möglich sein: eine Rekonstruktion, die in den Normen der idealen Argumentationsgemeinschaft das Telos der Kulturrevolution und insofern den letzten Maßstab ihrer positiven Wertungen erblickt.« (Apel in S. Dietz et al. (Hg.) (1996) (29).) Apel entfaltet dies u. a. mit Lawrence Kohlberg, dem Schüler Piagets (vgl. hierzu v. a. Apel (1997) (Aufsatz 10) sowie L. Kohlberg (1995): ›Die Psychologie der Moralentwicklung‹.)

Das ›Fallibilismus-Prinzip‹⁶³¹. Für Apel ist die ›philosophische Letztbegründung‹ mit einem ›sinnvollen‹ Fallibilismus-Prinzip nicht nur vereinbar - s. E. fordern sie einander sogar.⁶³² ›Sinnvoll‹ bedeutet zunächst, dass es sich hierbei um keinen ›uneingeschränkten‹ Fallibilismus handeln kann, denn ein uneingeschränktes, auf sich selbst anwendbares Fallibilismus-Prinzip würde seinen eigenen Sinn aufheben. Apel gibt mit Kuhlmann ein Beispiel (›P‹ ist Proponent des Prinzips (P), ›O‹ stellt einen möglichen Opponenten dar):

»P: ›Das Prinzip sagt, daß alles unsicher ist.‹

O: ›Aber dies ist sicher, daß alles unsicher ist?‹

P: ›Nein, dies ist auch unsicher.‹

O: ›Aber dies, daß es unsicher ist, daß alles unsicher ist, ist sicher?‹

P muß dies natürlich auch verneinen, und so fort, so daß der kritisierbare Sinn des Prinzips sich ersichtlich auflöst.«⁶³³

Das Fallibilismus-Prinzip muss also so eingeschränkt werden, »daß es sich selbst ausdrücklich aus seinem Geltungsbereich ausklammert«⁶³⁴. Zugleich müssen diejenigen ›paradigmatischen Gewißheiten‹ ausgeklammert werden, die das Fallibilismus-Prinzip voraussetzen muss, um als solches »verständlich«⁶³⁵ zu sein:

»Ich will hier ohne Vollständigkeitsanspruch nur einige dieser Voraussetzungen anführen: / Es muß z.B. vorausgesetzt werden, daß es so etwas wie **Wahrheit** im Unterschied zur Falschheit von Aussagen gibt, ferner: daß es

⁶³¹ Vgl. dazu Apel (1998) (Aufsatz 2) (81-194) sowie Ebd. in E. Braun (Hg.) (1993) (59-85).

⁶³² Vgl. Apel (1998) (Aufsatz 2) (146 ff., 193).

⁶³³ Ebd. (153). Nachstehend wird dann auch die ›transzendente Differenz‹ zwischen Wahrheits- und Gewißheitsanspruch einbezogen: »Auch angesichts dieser Argumentation könnte sich der Verdacht erheben, sie ergebe sich nur aufgrund der Nichtbeachtung der für Hypothesen grundlegenden Differenz zwischen *Wahrheitsanspruch* und *Gewißheitsanspruch*; im Falle der Beachtung dieser Differenz nämlich erübrige sich jede Rückfrage des Opponenten, so daß der regressus ad infinitum der versuchten Sinnklärung gar nicht zu entstehen brauche. [...] Doch dieses Verständnis der These des Proponenten und die damit verbundene Abstandnahme von jeder Rückfrage hinsichtlich des *Sinns der Proposition* wäre dem Opponenten nur dann zumutbar, wenn der Proponent bereit wäre, den von ihm intendierten *Gewißheitsvorbehalt* ein für allemal - durch die *performative Präzisierung seines Geltungsanspruchs* - zum Ausdruck zu bringen. Er würde also etwa sagen müssen: ›Ich behaupte als Hypothese (d.h. ohne Gewißheitsanspruch), daß alles unsicher ist.‹ / Doch in diesem Fall könnte [...] der Opponent nicht gehindert werden, die folgende Rückfrage zu stellen: / ›Aber dies weißt du mit Sicherheit: daß du als Hypothese behauptest, daß ...‹ / In bezug auf diese Frage nun hat der Proponent zwei Beantwortungsmöglichkeiten: Entweder er beantwortet die Frage affirmativ; dann gibt er zu, daß er dies mit Sicherheit weiß, daß er eine Hypothese aufstellt. In diesem Falle widerspricht er dem uneingeschränkten Fallibilismusprinzip - und zwar im Sinne der *Gewißheit des Sprechhandlungswissens*. Oder der Proponent bleibt im Sinne Alberts konsequent und antwortet: ›Nein, dies ist natürlich auch nicht sicher, daß ich als Hypothese behaupte, daß ...‹. In diesem Falle aber [...] ergibt sich erneut ein Regreß der Nachfragen des Opponenten nach dem eigentlichen Sinn der Behauptung des Proponenten. Kurz: [...] mit der Kuhlmannschen Methode läßt sich zeigen, daß das uneingeschränkte, selbstanwendbare Fallibilismusprinzip nicht verteidigt werden kann, ohne seinen Sinn aufzuheben.« (Ebd. (153 f.); vgl. hierzu auch Ebd. in K.-O. Apel/ M. Kettner (Hg.) (1996) (23 f.).)

⁶³⁴ Apel (1998) (Aufsatz 2) (156).

⁶³⁵ Vgl. Apel in E. Braun (Hg.) (1993) (68).

Aussagen - sogenannte **Hypothesen** - gibt, die mit **Wahrheitsanspruch**, wenngleich *ohne Gewißheitsanspruch*, in einem **argumentativen Diskurs** zur Diskussion gestellt werden können, derart daß man im Prinzip voraussetzt, daß diese Aussagen überprüft und an Hand von **Kriterien** als **intersubjektiv gültig** (konsensfähig) oder als falsch erwiesen werden können. Hierin ist ferner impliziert, daß es eine - im Prinzip unbegrenzte Diskurs- bzw. Argumentationsgemeinschaft gibt, die eine hinreichend gemeinsame und eindeutige **Sprache** zur Verfügung hat, in der sie ihre Probleme und Problemlösungen formulieren kann. Ferner ist vorausgesetzt, daß bestimmte **Argumentationsregeln als normative Bedingungen der Möglichkeit der Diskussion**, und d.h. der konsensualen Einlösung oder der Kritik von Wahrheitsansprüchen, zu befolgen sind: z.B. die, daß alle Diskurs- teilnehmer **prinzipiell gleichberechtigt** sind, daß also keine Argumente ausgeschlossen werden und daß nur das bessere Argument, niemals aber offene oder versteckte Gewalt - z.B. Verhandlungsangebote, Drohungen oder suggestive Überredungen - bei der Diskussion von Wahrheitsansprüchen eine Rolle spielen dürfen. / Diese gewiß unvollständigen Andeutungen genügen m.E., um zu zeigen, daß das **Fallibilismusprinzip**, um **verständlich** zu sein, bereits so etwas wie ein **Diskursprinzip** als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Dieses letztere Prinzip und die in ihm implizierten Existenz- und Regel-Präsuppositionen sind offenbar als *a priori* gewiß vorauszusetzen, wenn man das Fallibilismusprinzip und seine methodologische Anwendung verständlich machen will.«⁶³⁶

Das ›Diskursprinzip‹ und seine Präsuppositionen sind also ebenfalls aus dem Geltungsbereich des Fallibilismus-Prinzips auszuklammern. Apel räumt nun ein, dass zwar nicht diese selbst, wohl aber deren ›Explikationen‹ revidierbar sein mögen:

»Es ist in der Tat richtig, daß auch die Präsuppositionen des Diskursprinzips, ohne die das Fallibilismusprinzip nicht verstehbar ist, ihrerseits *explikationsbedürftig* und daß diese Explikationen *revidierbar* sind. Aber was besagt dies? Kann es bedeuten, daß wir nicht mehr *a priori* wissen können, daß z.B. die Existenz von Wahrheit und Falschheit und die prinzipielle Möglichkeit ihrer diskursiven Ermittlung durch Argumente unterstellt werden muß, wenn das Fallibilismusprinzip selber Sinn haben soll? Diese Möglichkeit bleibt offenbar auch dann ausgeschlossen, wenn wir bis ins Unendliche damit fortfahren, die Präsuppositionen des Fallibilismusprinzips - wegen ihrer Explikationsbedürftigkeit - selbst wiederum dem Fallibilismusprinzip zu unterwerfen. Das Fallibilismusprinzip ist eben auf allen denkbaren Stufen seiner Anwendung nur insoweit verständlich, als auch seine Präsuppositionen bereits in ihrer *a-priorischen* Gewißheit einsehbar sind. [...] Insofern kann man hier allenfalls - schlimmstenfalls - von einer möglichen **Selbst-Korrektur der Sinnexplikationen der in Frage stehenden Präsuppositionen** reden.«⁶³⁷

Dass der Mensch »*fehlbar*«⁶³⁸ ist, steht für die Transzendentalpragmatik nicht in Frage. Das Fallibilismus-Prinzip soll daher »*so weit wie möglich*«⁶³⁹ angesetzt werden, also »so weit, wie

⁶³⁶ Ebd. (68 f.).

⁶³⁷ Ebd. (70). Der Begriff ›Selbstkorrektur‹ impliziert, dass es hier um Korrekturen geht, »die gerade nicht möglich wären, wenn das zu Korrigierende nicht auch als schon *gewußt* dabei vorausgesetzt werden könnte« (Apel (1998) (Aufsatz 2) (189); vgl. dazu Kuhlmann (1985) (130 f.)).

⁶³⁸ Apel (1998) (Aufsatz 2) (148).

dies möglich ist, ohne den *Sinn* des Fallibilismusprinzips - und d.h. die notwendige Wahrheit der darin implizierten semantischen und pragmatischen Präsuppositionen - aufzuheben⁶⁴⁰. Dies bedeutet im Konkreten, eine »formale Differenz«⁶⁴¹ (oder »transzendente[] Differenz«⁶⁴²) zwischen zwei verschiedenen »Aussagen-Typen«⁶⁴³ festzulegen: »zwischen solchen Aussagen, die möglicherweise *empirisch falsifiziert* werden können, und solchen, die deshalb prinzipiell nicht empirisch falsifiziert werden können, weil sie - als *Präsuppositionen* - im *Begriff der empirischen Falsifikation* vorausgesetzt sind«⁶⁴⁴. (Beispielsweise kann man »den Sinn solcher Begriffe wie *empirische Überprüfung*, *Bewährung*, *Falsifikation* usw. gar nicht verstehen [...], ohne das hier zu überprüfende (die Präsupposition der vier Geltungsansprüche und ihrer prinzipiell möglichen Einlösung) schon vorauszusetzen«⁶⁴⁵.) Letztere lassen sich wie gesagt auf der Ebene des selbstreflexiven Diskurses der Philosophie anhand des Kriteriums des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs als infallibel und insofern als letztbegründet ausweisen⁶⁴⁶. Bei Ersteren greift das Fallibilismus-Prinzip, das selbst auf der »Metaebene der philosophischen Theorie«⁶⁴⁷ aufgestellt - d. h. ›philosophisch letztbegründet‹⁶⁴⁸ - wird. Diese Letztbegründung erweist sich vor allem aus folgendem Grund als ›nötig‹:

»Als nötig erweist sich diese Letztbegründung [...] insbesondere deshalb, weil die undogmatische Offenheit und Gewaltfreiheit des argumentativen Diskurses als normative Bedingung der Möglichkeit von Kritik und möglicher Falsifikation von Hypothesen sichergestellt werden muß. Insofern ergibt sich also die Nötigkeit der Letztbegründung keineswegs aus einem Bedürfnis nach dogmatischer Sicherheit, sondern umgekehrt aus dem Interesse an der Gewährleistung eines größtmöglichen Spielraums für das Fallibilismuspostulat der modernen Wissenschaft.«⁶⁴⁹

›Sinnvoller Fallibilismus‹ und ›Letztbegründung‹ erweisen sich so als ›kompatibel‹ bzw. ›fordern‹ einander sogar - im Verbund mit der hier zu Grunde gelegten ›Konsenstheorie der Wahrheit‹.⁶⁵⁰ Von hier aus stellt sich jetzt noch eine Frage, und zwar jene nach dem ›Sinn‹

⁶³⁹ Ebd.

⁶⁴⁰ Ebd.

⁶⁴¹ Ebd. (156).

⁶⁴² Ebd. (185).

⁶⁴³ Ebd. (156).

⁶⁴⁴ Ebd.

⁶⁴⁵ Ebd. (158).

⁶⁴⁶ Vgl. Ebd. (163 f.).

⁶⁴⁷ Ebd. (184).

⁶⁴⁸ Vgl. Ebd. in E. Braun (Hg.) (1993) (69).

⁶⁴⁹ Ebd.

⁶⁵⁰ Vgl. Ebd. (1998) (Aufsatz 2) (83).

des ›Postulats der Konsensbildung‹ für ›transzendentalpragmatische Einsichten‹. Apels Antwort hierauf lautet:

»Diese sind prinzipiell *explizierbar* und insofern auch hinsichtlich ihrer intersubjektiven Gültigkeit *konsensbedürftig*. Genau dies setzen wir ja auch in jeder philosophischen Diskussion wie selbstverständlich voraus. / Allein: sofern es sich bei transzendentalpragmatischen Einsichten um Sätze handelt, die man nicht *verstehen* kann, ohne zu wissen, daß sie wahr sind, insofern gilt auch, daß man von *hinreichend explizierten* transzendentalpragmatischen Einsichten sagen kann, daß sie als *evidente* Aussagen zugleich *a priori konsensfähig* sind.«⁶⁵¹

Soweit zu den »*transzendental-notwendigen* (d.h. *bei Strafe des performativen Selbstwiderspruchs nicht zu bestreitenden*) Präsuppositionen des argumentativen Diskurses, dessen Boden jeder, der *argumentiert* - und d.h. auch: jeder, der in empirischer Einsamkeit *denkt* -, ›je schon‹ notwendigerweise betreten haben muß«⁶⁵² - und soweit auch zum Apelschen Konzept einer transzendentalen (Sprach-)Pragmatik.

4.4 Transzendente Hermeneutik (›Verstehen‹) und Transzendentalpragmatik (›Geltung‹) als ›komplementäre Aspekte‹ einer dreidimensionalen, ›transzendentalen Semiotik‹.

Die ›transzendente Semiotik‹ bildet bei Apel zuletzt das Rahmenkonzept einer konsequent ›sprachphilosophischen‹ Transformation der (Kantschen) Transzendentalphilosophie. »Transzendente Hermeneutik und Pragmatik«⁶⁵³ sind in ihr »im Ansatz«⁶⁵⁴ enthalten. Die ›transzendente Semiotik‹ knüpft an die von Peirce und im Anschluss an ihn von Morris konzipierte ›dreidimensionale‹ Semiotik (im Sinne der »Dreistelligkeit der Zeichenrelation«⁶⁵⁵ und der »drei Dimensionen der wissenschaftlichen Thematisierung der Zeichenfunktionen: Syntaktik, Semantik und Pragmatik«⁶⁵⁶) an bzw. stellt sie die »spezifisch angemessene transzendente Interpretation«⁶⁵⁷ derselben dar. Laut Apel ist mit ihr nicht nur die »Vollendung«⁶⁵⁸ des dritten Hauptparadigmas der ›prima philosophia‹ (desjenigen der ›sprachanalytischen Philosophie‹) erreicht - sie kann zugleich als »mögliche und notwendige Synthesis der zwei vorauf-

⁶⁵¹ Ebd. (185 f.).

⁶⁵² Apel (1998) (Aufsatz 8) (567 f.).

⁶⁵³ Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (44).

⁶⁵⁴ Ebd.

⁶⁵⁵ Ebd. (38).

⁶⁵⁶ Ebd.

⁶⁵⁷ Ebd. (44).

⁶⁵⁸ Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (101).

gehenden Paradigmen der *prima philosophia*«⁶⁵⁹ fungieren. Zunächst zur Architektonik der ›transzendentalen Semiotik‹ als des neuen, die vorangegangenen Hauptparadigmen synthetisierenden Paradigmas der ›prima philosophia‹. Sodann zum Anknüpfungspunkt und zum Verhältnis von ›transzendentaler Hermeneutik‹ und ›transzendentaler Pragmatik‹ im Rahmen der transzendentalsemiotischen Gesamtkonzeption.

Zur Architektonik der ›transzendentalen Semiotik‹.

Alle Erkenntnis von ›*etwas als etwas*‹ muss a priori durch Sprache und Kommunikation vermittelt sein. Apel spricht diesbezüglich von einem »*nichthintergehbare[n] Apriori der Sprache und der Kommunikationsgemeinschaft*«⁶⁶⁰ oder kurz: vom »Sprachapriori«⁶⁶¹. Dem ›Sprachapriori‹ kommt »gegenüber allen übrigen als nichthintergebar reklamierten Standpunkten«⁶⁶² der »methodische Primat«⁶⁶³ zu. Jedes Sprachzeichen ist nun prinzipiell ›drei-strahlig‹, und diese ›triadische Zeichenrelation‹ bildet ein »minimales Basiselement jeder intersubjektiv gültigen Erkenntnis«⁶⁶⁴. Insofern spricht Apel auch vom »transzendentalsemiotischen Primat der Dreistelligkeit der Zeichenrelation«⁶⁶⁵. Die Berücksichtigung »alle[r] drei Stellen«⁶⁶⁶ (reales Objekt - Zeichen - Interpret(en) bzw. Zeichenverwender) der triadischen Zeichenrelation zeichnet die ›transzendentalen Semiotik‹ vor den vorausgehenden Hauptparadigmen der ›prima philosophia‹ - der »*Ontologie* oder *Metaphysik* im Aristotelischen Sinn«⁶⁶⁷ und der »*Erkenntniskritik* oder *Bewußtseinsphilosophie* im Sinne Kants (oder auch im Sinne der Philosophie der Neuzeit von Descartes bis Husserl)«⁶⁶⁸ - aus; in diesem Sinne kann sie sie »ersetzen«⁶⁶⁹ bzw. im Hegelschen Sinne »aufheben‹ und bewahren«⁶⁷⁰. Apel verdeutlicht dies ausgehend von der schematischen Darstellung der ›triadischen Zeichenrelation‹ nach Peirce.⁶⁷¹

⁶⁵⁹ Ebd. (114).

⁶⁶⁰ Apel (1997) (Aufsatz 4) (114).

⁶⁶¹ Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (40).

⁶⁶² Ebd.

⁶⁶³ Ebd.

⁶⁶⁴ Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (103).

⁶⁶⁵ Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (48).

⁶⁶⁶ Ebd.

⁶⁶⁷ Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (102).

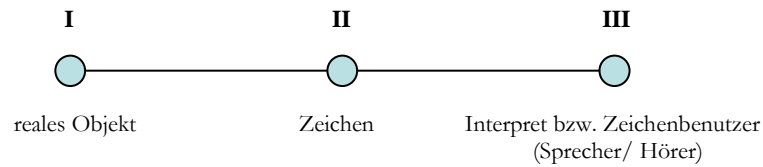
⁶⁶⁸ Ebd.

⁶⁶⁹ Ebd.

⁶⁷⁰ Ebd.

⁶⁷¹ Hier frei nach Apel; vgl. Ebd. in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (45).

Schaubild 1: Die triadische Zeichenrelation nach Peirce.



Hierzu erklärt Apel jetzt:

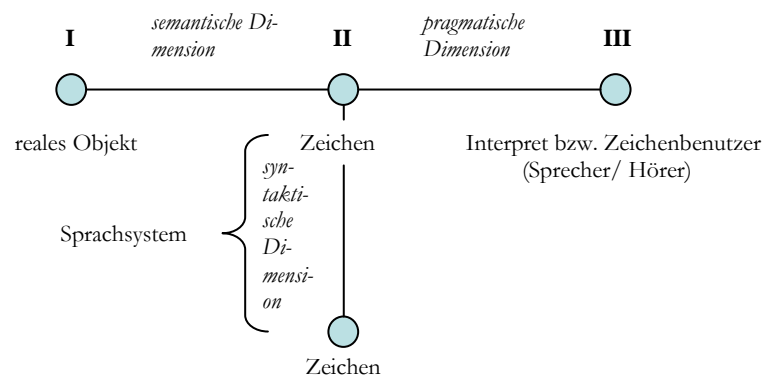
»Nimmt man die triadische Zeichenfunktion oder Semiose [...] als notwendige Vermittlung der Weltinterpretation und damit als eine Bedingung der Möglichkeit jedes Wissens von der Wirklichkeit, dann kann man als erstes eine ziemlich klare Unterscheidung zwischen drei möglichen Typen der prima philosophia einführen, je nachdem, ob die Begründung der prima philosophia nur die erste, oder die erste und die dritte, oder alle drei Stellen der triadischen Zeichenrelation in Betracht zieht, um das primäre Thema der Philosophie zu bestimmen. [...] Die drei möglichen Typen der prima philosophia im Sinne der vorgeschlagenen semiotischen Folge kann annähernd identifiziert werden mit den drei Paradigmen der prima philosophia, wie sie in der Geschichte der Philosophie tatsächlich aufeinander gefolgt sind. Denn es lassen sich folgende Zuordnungen vornehmen: Die *allgemeine Metaphysik* oder *Ontologie* im Aristotelischen Sinne betrachtete das *Seiende* (I), wie es durch benennende Zeichen (Eigennamen und Allgemeinbegriffe) designiert und denotiert wird, als primäres Thema der Philosophie. Weiterhin kann die *transzendente Bewußtseinsphilosophie* oder Vernunftkritik im Sinne Kants als Paradigma genannt werden, die *Seiendes* (I) nur insoweit als Thema der Philosophie betrachtet als es ein mögliches kognitives *Objekt des transzendentalen Subjekts oder Bewußtseins* (III) ist, ohne die Sprache oder die Zeichenfunktion (II) als eine transzendente Bedingung der Möglichkeit intersubjektiv gültiger Weltinterpretation und insofern der Objekt-Konstitution anzusehen. Endlich kann die *transzendente Semiotik* [...] als ein drittes Paradigma der prima philosophia genommen werden, das das *Seiende* als mögliches *Objekt (Denotatum und Designatum) der zeichenvermittelten Weltinterpretation* ansieht und damit die (ganze) triadische Zeichenrelation als primäres Thema der Philosophie betrachtet.«⁶⁷²

Morris hat nun die Peircesche ›dreistellige Zeichenrelation‹ zur Basis einer ›dreidimensionalen‹ Semiotik gemacht: Die ›semantische‹ Dimension betrifft die ›Relation zwischen dem Zeichen und seinem Objekt‹, die ›pragmatische‹ Dimension die ›Relation zwischen dem Zeichen und seinem Interpreten‹, und die ›syntaktische‹ Dimension die ›Relation zwischen Zei-

⁶⁷² Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (112 f.); vgl. dazu Ebd. in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (48 ff.). Das besagt freilich nicht - so heißt es weiter - »daß z.B. das erste Paradigma der *Ontologie* die *Epistemologie* und/ oder die *Sprachphilosophie* vollständig ausschließt, oder daß das zweite Paradigma der *transzendentalen Bewußtseins-Philosophie* die das Seiende als mögliches Objekt der Erkenntnis betrachtet, die *Sprachphilosophie* vollständig ausschließen würde. [...] [Es besagt nur, W.P.] daß unter der Dominanz des ontologischen Paradigmas Fragen der Epistemologie und Sprachphilosophie auch nur als Fragen des Seienden behandelt werden; und [...] daß unter der Dominanz des transzendental-epistemologischen Paradigmas Fragen der Sprachphilosophie nur behandelt werden können als mögliche Fragen, die spezielle Objekte der Erkenntnis betreffen« (Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (114)).

chen im Rahmen eines Zeichensystems oder einer Sprache.⁶⁷³ Die »*transzendente Reinterpretation*«⁶⁷⁴ Apels bezieht sich »auf alle drei Dimensionen der triadischen Zeichenrelation«⁶⁷⁵:

Schaubild 2: Die Morrissche Deutung der Peirceschen Zeichenrelation.



Dieses Schema berücksichtigt indessen das Komplementaritätsverhältnis von ›gegenständlicher Erkenntnis‹ und dabei schon vorausgesetzter ›intersubjektiver Verständigung‹ noch nicht. Gemäß seiner Erklärung: »*Jede objektive Erkenntnis setzt intersubjektive Verständigung voraus*. Beide Dimensionen der Erkenntnis stehen zueinander im Verhältnis praktisch unaufhebbarer ›Komplementarität‹ (im Sinne von NIELS BOHR); d.h. sie setzen einander voraus und ergänzen sich, können aber nicht aufeinander reduziert oder durch einander ersetzt werden«⁶⁷⁶ verlagert Apel also die vertikale Achse von der zweiten zur dritten Stelle und ergänzt sie um die Ko-Subjektstelle, so dass sich horizontal die Dimension ›sprachvermittelter Objekterkenntnis‹ und vertikal die Dimension ›sprachvermittelter Verständigung über Sprache‹ eröffnet:⁶⁷⁷

⁶⁷³ Vgl. Morris (1972) (insbes. 24 f.).

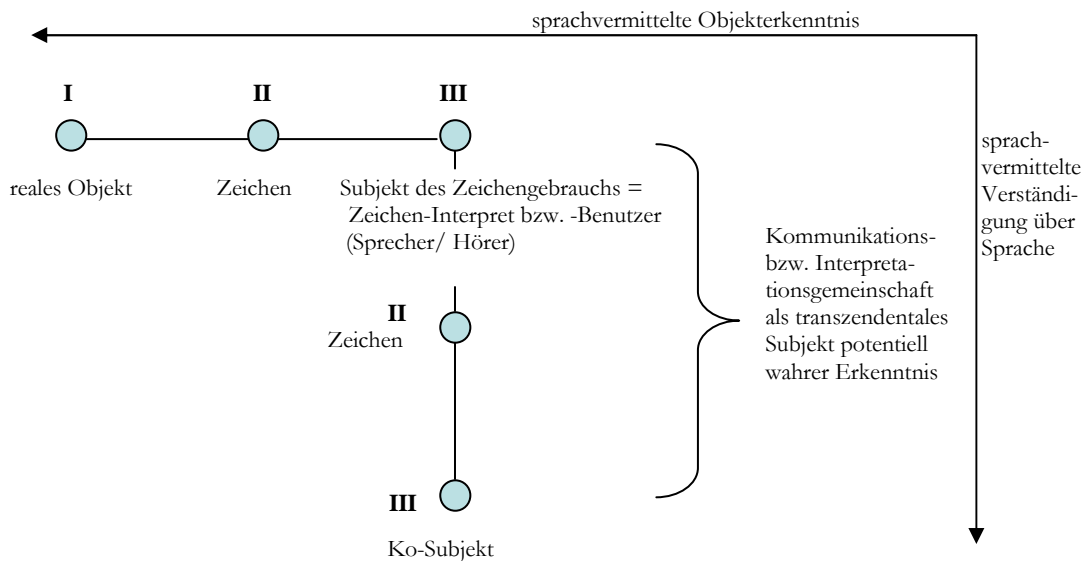
⁶⁷⁴ Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (103).

⁶⁷⁵ Ebd. (103). Das Schaubild wiederum frei nach Apel; vgl. Ebd. in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (45).

⁶⁷⁶ Apel in S. Moser (Hg.) (1968) (169); vgl. dazu Kapitel 5.2 dieser Arbeit.

⁶⁷⁷ Vgl. Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (54); das Schaubild ist von der Verfasserin i. S. Apels (vgl. Ebd. (56)) leicht modifiziert worden.

Schaubild 3: Die Apelsche Modifikation des Morris-Schemas.



Hierzu erklärt er:

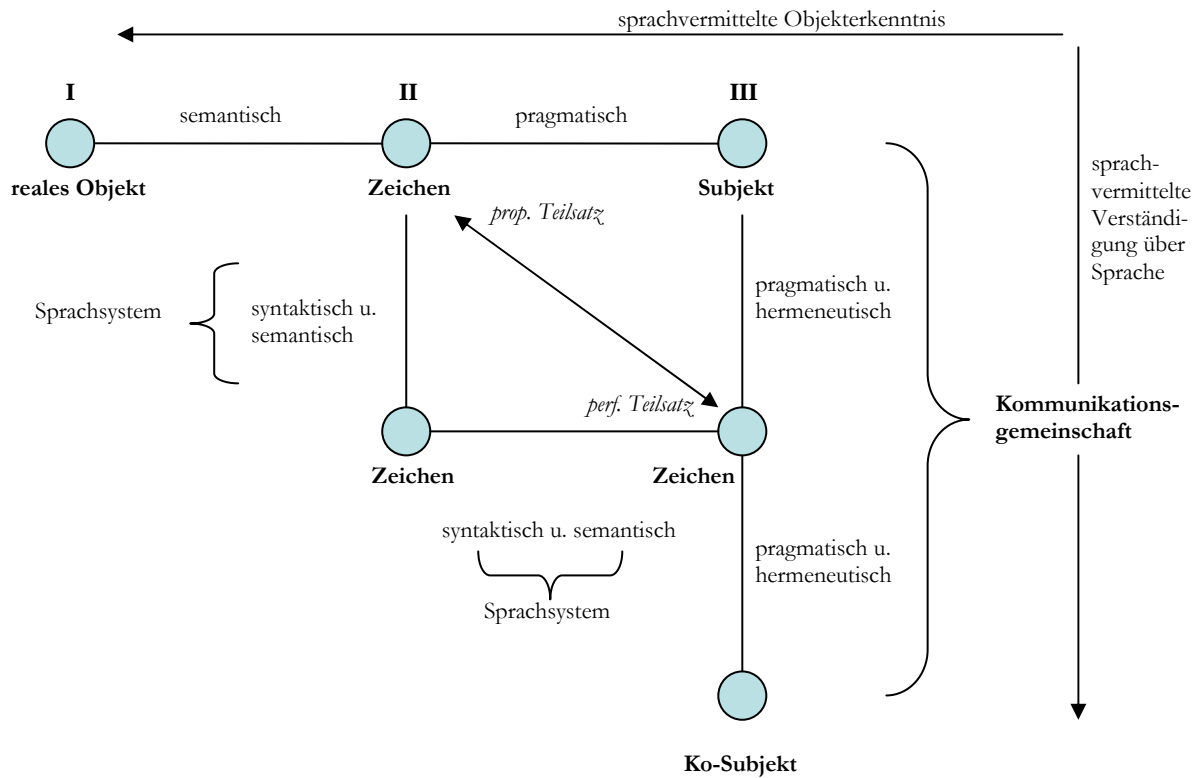
»Phänomenale Evidenz - sei diese nun sinnlich vermittelte Wahrnehmungs-Evidenz oder Evidenz im Sinne ›kategorialer Anschauung‹ (Husserl) - ist immer schon *sprachlich interpretierte* Evidenz, und das besagt: sie ist (auf der Ebene der Wissenschaft) nur insofern mit Wahrheit gleichzusetzen, als die intersubjektive Gültigkeit der sprachlichen Interpretation - die in der Lebenswelt schlicht vorausgesetzt wird - diskursiv begründet werden kann. Dies aber kann, im Unterschied zur Vergewisserung der *phänomenalen* Evidenz, niemals Sache nur meines Bewußtseins sein; der entsprechende Gültigkeitsanspruch muß vielmehr in der *Interpretationsgemeinschaft der Zeichen-Interpreten* als *konsensfähig* eingelöst werden.«⁶⁷⁸

Einschließlich der drei ausgewiesenen semiotischen Dimensionen kommt die ›transzendente Semiotik‹ jetzt zu folgendem Schema:⁶⁷⁹

⁶⁷⁸ Ebd. (50).

⁶⁷⁹ Vgl. Ebd. (56); auch dieses Schaubild ist - entsprechend des Schaubildes auf Seite (55) - leicht modifiziert worden.

Schaubild 4: Die Apelsche Modifikation des Morris-Schemas einschließlich der drei semiotischen Dimensionen.



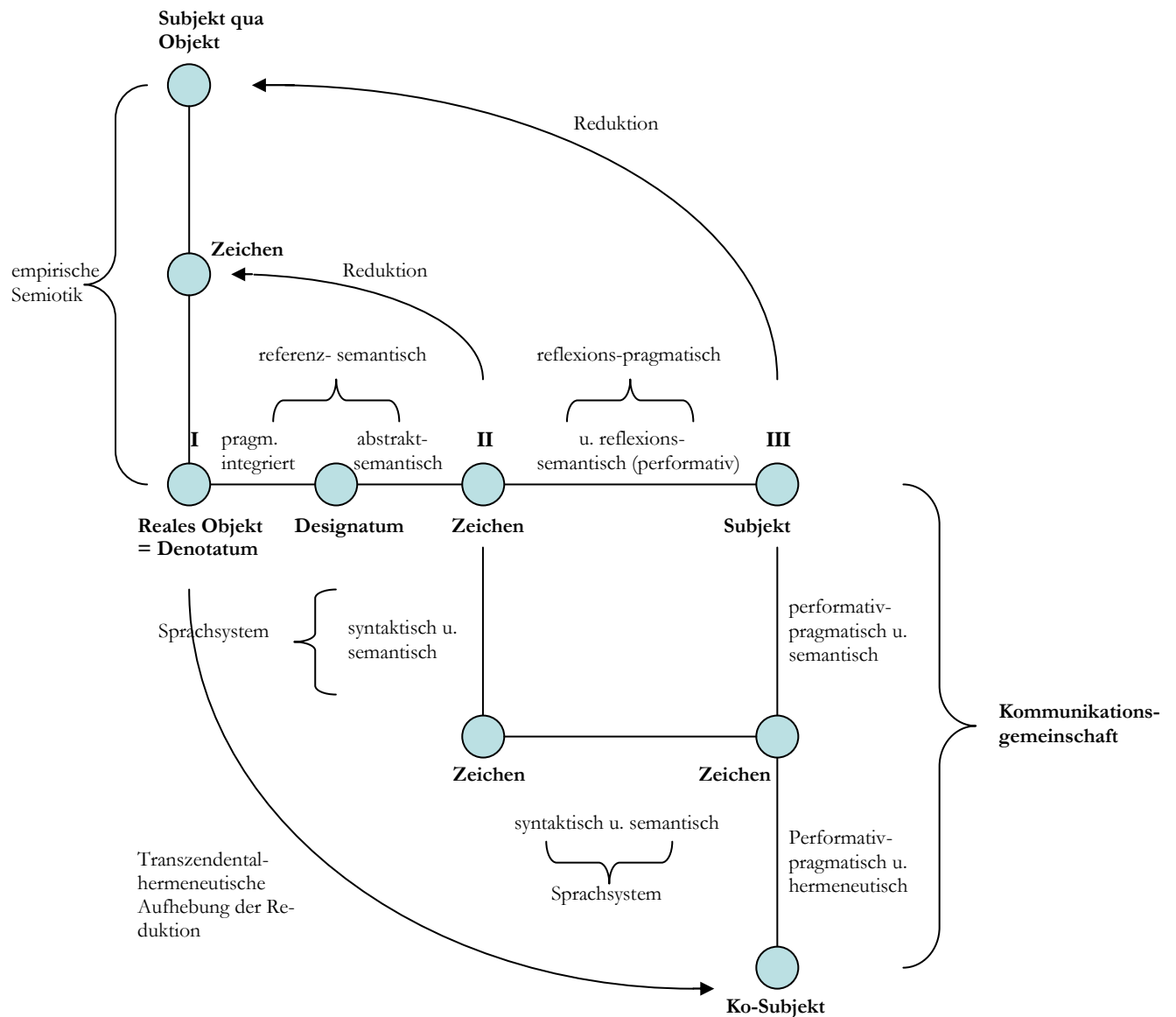
Die »transzendentalsemiotische Aufhebung der empirischen Reduktion der Peirceschen Zeichenrelation«⁶⁸⁰ (durch Morris) lässt sich schließlich folgendem Schaubild entnehmen:⁶⁸¹

⁶⁸⁰ Ebd. (57).

⁶⁸¹ Frei nach Apel; vgl. Ebd. (57).

Schaubild 5:

Zur transzendentalsemiotischen Aufhebung der empirischen Reduktion der Peirceschen Zeichenrelation.



Es impliziert zunächst zweierlei: Zum einen hebt Apel damit hervor, dass die Beziehungen zwischen den Sprachzeichen innerhalb eines Sprachsystem nicht nur »syntaktischer Art«⁶⁸², sondern - zumindest in den ›natürlichen‹ Sprachen - »die syntaktischen Beziehungen selber

⁶⁸² Ebd. (56).

schon semantisch prädeterminiert«⁶⁸³ sind. Zweitens erweckte Morris für Apel »den Anschein [...], die abstraktiv-semantische Zeichendimension reiche sozusagen bis zum Realobjekt der Zeichenreferenz - so als könne die *Semantik* unter Abstraktion von der *Pragmatik* nicht nur das im Sprachsystem vorgesehene Designatum des Zeichens (z.B. *Einhorn*), sondern auch das - möglicherweise von einem realen Zeicheninterpreten in der Welt identifizierbare - *reale Denotatum* des Zeichens thematisieren«⁶⁸⁴. Dies ist entsprechend korrigiert. Dazu kann im Rahmen der Apelschen transzendentalen Semiotik »das aktuelle performativ-selbstreflexive Wissen von *illokutionären* - und eventuell auch *perlokutionären* - Intentionen, das der Sprecher mit seinen Sprechakten verknüpft«⁶⁸⁵, thematisiert werden. Dies ist wesentlich, denn: »ohne das reflexivpragmatische Wissen von den eigenen Intentionen kann es [...] weder ein Wissen von den *Geltungsansprüchen* der eigenen Sprechakte geben noch ein hermeneutisches *Verstehen* des zeichenvermittelten Verhaltens der Anderen im Sinne von illokutionären Sprechakten mit zugehörigen Geltungsansprüchen«⁶⁸⁶. Mit Apel bleibt zu resümieren:

»[V]on der *transzendentalhermeneutischen* und *transzendentalpragmatischen* Dimension der aktuellen, selbstreflexiven Zeicheninterpretation, die als Subjekt-Ko-Subjekt-Relation für die (unbegrenzte) Kommunikationsgemeinschaft als transzendentales Subjekt der Zeicheninterpretation konstitutiv ist, [kann] nicht länger abstrahiert werden [...]. Kurz: die empiristische *Reduktion* [...] der transzendentalen Dimension der Semiosis muß aufgehoben werden. Und es dürfte klar sein, daß erst dadurch der Geltungsanspruch der These von der Dreistelligkeit der Zeichenrelation als der aktuellen Bedingung der Möglichkeit der zeichenvermittelten Erkenntnis im Sinne des dritten Paradigmas der ersten Philosophie eingelöst wird.«⁶⁸⁷

Soweit zum Grundriss der ›transzendentalen Semiotik‹ als »Basis der *theoretischen Philosophie*«⁶⁸⁸.

Zur Ansatzstelle und zum Verhältnis von ›transzendentaler Hermeneutik‹ und ›transzendentaler Pragmatik‹ im Rahmen der transzendentalsemiotischen Gesamtkonzeption.

In weiterer Ausdifferenzierung des transzendentalsemiotischen Rahmenkonzeptes weist Apel jetzt - ausgehend vom ›Sprachapriori‹ - ein »Apriori[] der *Sinnkonstitution*«⁶⁸⁹ (mit »prärefle-

⁶⁸³ Ebd.

⁶⁸⁴ Ebd. (56 f.). Dies habe Morris indessen nach Einspruch von Dewey und auch schon von Carnap selbst korrigiert (vgl. Ebd. (57 f.)).

⁶⁸⁵ Ebd. (58).

⁶⁸⁶ Ebd.

⁶⁸⁷ Ebd. (59).

⁶⁸⁸ Apel (1998) (Vorwort) (7).

⁶⁸⁹ Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (40).

xive[m], lebenspraktischen Primat«⁶⁹⁰) und ein »Apriori[] der *Geltungsreflexion*«⁶⁹¹ (mit »*reflexive[m]* Primat«⁶⁹²) aus. Beide liegen in der ›pragmatischen‹ *als* der ›transzendentalhermeneutischen‹ und ›transzendentalpragmatischen‹ Dimension. Das in der transzendentalhermeneutischen oder »geschichtlich pragmatischen«⁶⁹³ Dimension liegende ›Apriori der Sinnkonstitution‹ umfasst »*faktische[]* Bedingungen der Sinnkonstitution«⁶⁹⁴ im Sinne der »existenzialen Vorstruktur des Verstehens«⁶⁹⁵; diese werden nunmehr von der ›transzendentalen Hermeneutik‹ ausgewiesen. Das in der transzendentalpragmatischen oder »dialogisch pragmatischen«⁶⁹⁶ Dimension liegende ›Apriori der Geltungsreflexion‹ begreift »*kontrafaktische* Bedingungen der universalen Gültigkeit der Wahrheit«⁶⁹⁷ im Sinne der »*Konsensfähigkeit für alle möglichen Diskursteilnehmer*«⁶⁹⁸ ein; hier greift die ›transzendente Pragmatik‹.

Zum Verhältnis von ›transzendentaler Pragmatik‹ und ›transzendentaler Hermeneutik‹ zueinander bemerkt Apel nunmehr, sie bezeichneten »zwei Aspekte desselben Grundkonzepts«⁶⁹⁹, genauer: sie seien als »komplementäre Aspekte einer *transzendentalen Semiotik*«⁷⁰⁰ zu begreifen - allerdings schließe die ›transzendente Pragmatik‹ die ›transzendente Hermeneutik‹ in sich ein⁷⁰¹.

In dieser Konstellation tritt Apels ›transzendente Semiotik‹ nun zu einer zureichenden Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung im Zeichen einer sprachlich und kommunikativ verfassten Vernunft an. Dabei werden die Frage nach den »*Bedingungen der Möglichkeit der Sinnkonstitution*«⁷⁰² und die Frage nach den »*Bedingungen der Möglichkeit der Geltungsrechtfertigung*«⁷⁰³ miteinander vermittelt und ›im Prinzip‹ einer letztgültigen Antwort zugeführt. ›Im Prinzip‹ deshalb, weil Apels Konzept nach Ansicht der Verfasserin in einigen zentralen Punkten einer Präzisierung bedarf.

⁶⁹⁰ Ebd.

⁶⁹¹ Ebd.

⁶⁹² Ebd.

⁶⁹³ Dies mit Böhler; Ebd. (1985) (361).

⁶⁹⁴ Apel (1998) (Aufsatz 8) (558).

⁶⁹⁵ Ebd. (559).

⁶⁹⁶ Dies ebenfalls mit Böhler; Ebd. (1985) (361).

⁶⁹⁷ Apel (1998) (Aufsatz 8) (558).

⁶⁹⁸ Ebd. (560). Das »Apriori der *diskursiven Geltungsrechtfertigung* von Erkenntnis« (Ebd. (552)) ist maßgeblich als »regulative[] Idee[]« (565) bzw. »regulative[s] Prinzip[]« (Ebd. (555)).

⁶⁹⁹ Apel in C. H. Heidrich (Editor) (1974) (Diskussion) (142).

⁷⁰⁰ Apel in M. Benedikt/R. Burger (Hg.) (1986) (78).

⁷⁰¹ Vgl. Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (131).

⁷⁰² Apel (1998) (Aufsatz 8) (536).

⁷⁰³ Ebd.

5. Transzendente Semiotik als ›prima philosophia‹: Zum (komplementären) Zusammenspiel ihrer Konstituenten hin zu einer zureichenden Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung.

Apel hat die Konturen derjenigen Konzeption, die eine zureichende Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung erlaubt, vorgezeichnet: Gemäß unserer prinzipiellen sprachlichen Verfasstheit und der Gebundenheit jedes sprachlichen Zeichens an die Trias von Syntax, Semantik und Pragmatik handelt es sich um ein dreidimensionales, transzendentalsemiotisches Rahmenkonzept, in das transzendente Hermeneutik und Transzendentalpragmatik zur Beantwortung der Sinnkonstitutionsfrage und der Geltungsfrage als komplementäre Größen eingebettet sind. *Unzureichend geklärt* bleibt bei ihm indessen, in welchem Funktions- und Begründungsverhältnis die beteiligten Ansätze zueinander stehen. Das Verhältnis von Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik zueinander zuerst betrachtet: Apel stellt nicht klar genug heraus, dass sich die *Komplementarität* nicht nur auf *Aufgabenbereiche* erstreckt, sondern bereits die *Ansätze selbst* betrifft. Dies in dem Sinne, dass sie ihre jeweilige Funktion nur unter Voraussetzung bzw. Inanspruchnahme des jeweils Anderen erfüllen können. Apel ist zwar einsichtig geworden, dass transzendentaler Hermeneutik, will sie ihrer Aufgabe als transzendente Hermeneutik gerecht werden, durch Transzendentalpragmatik allererst die Geltungsdimension eröffnet werden muss. In Kapitel 5.1.1 wird dies mit Apel selbst sowie mit Böhler (und Kuhlmann) in dreifacher Differenzierung klargelegt. Er unterlässt es indessen, auch die umgekehrte Perspektive einzunehmen und die konstitutive Verwiesenheit der Transzendentalpragmatik auf Hermeneutik herauszustellen. Ferner bleibt bei ihm die Frage ungeklärt, *wie der notwendige Zusammenschluss* von Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik *erfolgen kann*. Apel stellt ›Transzendentalpragmatik‹ einfachhin als ›transzendente Hermeneutik‹ enthaltende Konzeption vor. Mit Burckhart lässt sich dieses Problem indessen auflösen: Er zeigt auf, dass und wie philosophische Hermeneutik in das transzendentalpragmatische Konzept integriert werden kann (Kapitel 5.1.2). Die gleiche Frage stellt sich dann aber wiederum mit Bezug auf die *Konstituierung des transzendentalsemiotischen Gesamtgefüges*: Apel lässt offen, wie transzendente Semiotik Transzendentalpragmatik und

transzendente Hermeneutik als Komplementärverbund in ihren Ansatz aufnehmen kann. Des Weiteren bleibt oberflächlich, wie sich die konkrete *Aufgabenteilung* zwischen den drei Konstituenten der ›prima philosophia‹ gestaltet. Über eine Rekonstruktion des transzendentalpragmatischen Selbst- und Letztbegründungsverfahrens wird gezeigt, dass der Zusammenschluss wiederum von Transzendentalpragmatik ausgehen muss und kann, d. h. nicht transzendente Semiotik integriert Transzendentalpragmatik als Gesamtkonzeption in ihr Konzept, sondern Transzendentalpragmatik weist ihren transzendentalsemiotischen Rahmen aus. Mithin wird in diesem Zuge der konkrete Funktionsbereich von Transzendentalpragmatik, transzendentaler Hermeneutik und transzendentaler Semiotik ausgezeichnet (Kapitel 5.1.3). Vor dieser Folie lassen sich dann die zwischen diesen drei Ansätzen bestehenden *Komplementaritätsverhältnisse* differenziert festschreiben. Zu Grunde gelegt bzw. fruchtbar gemacht wird hier der Komplementaritätsbegriff Niels Bohrs (Kapitel 5.2).

Obgleich ausschließlich Transzendentalpragmatik über die Mittel einer ›Letztbegründung‹ verfügt, wird davon Abstand genommen, ihr aus diesem Grunde allein die Aufgabe einer ›transzendentalen Reflexion‹ auf die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sinnvoller Äußerungen zuzuschreiben. Im Sinne Apels wird vielmehr konsequent zwischen ›*Sinnkonstitution*‹ als dem Bereich transzendentaler Hermeneutik und ›*Geltungsrechtfertigung*‹ als dem Gebiet der Transzendentalpragmatik differenziert. Transzendente Hermeneutik reflektiert also auf die ›*Bedingungen der Möglichkeit von Sinnverstehen und Sinnverständigung*‹; als ›Hermeneutik‹ kommt ihr des Weiteren eine *sinnexplikative* Funktion zu. Transzendentalpragmatik setzt dagegen bei den universalen Strukturen der Sprache an und weist in transzendentaler (striker) Reflexion die ›*Geltungsbedingungen sinnvoller Äußerungen*‹ aus. Mithin bleibt ihr die *Geltungsprüfung* selbst - auch der transzendentalhermeneutischen Einsichten - überlassen. Die konstitutive Abhängigkeit transzendentaler Hermeneutik und Transzendentalpragmatik voneinander zeigt sich dann eben darin, dass Erstere die transzendentalpragmatische Geltungsreflexion und -prüfung voraussetzen bzw. in Anspruch nehmen muss, während Letztere der ›Hermeneutik‹ als ›Medium‹ der Explikation unverzichtbarer Präsuppositionen für jeden Anspruch auf Geltung bedarf.

Ist das Apelsche Konzept einer ›transzendentalen Semiotik‹ im genannten Sinne präzisiert, kommt die Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung im Zeichen einer sprachlich und kommunikativ verfassten Vernunft ins Ziel.

5.1 Zum Funktions- und Begründungsverhältnis zwischen Transzendentalpragmatik, transzendentaler Hermeneutik und transzendentaler Semiotik.

5.1.1 Transzendente Hermeneutik und die Geltungsdimension: Zur Notwendigkeit einer Fortentwicklung des Konzeptes.

5.1.1.1 Geltungsansprüche der transzendentalen Hermeneutik hinsichtlich ihrer eigenen Aussagen und die Bedingungen ihrer Einlösbarkeit.

›Hermeneutik‹ hat es mit der Auslegung von sprachlich artikuliertem Sinn zu tun. ›Philosophische Hermeneutik‹ steht indessen als Ausdruck für eine ›Reflexion‹ auf die Auslegung, auf die Verstehenstheorie und das Verstehen selbst. ›Transzendentes‹ Niveau erreicht sie mit der Frage nach und der Rekonstruktion der »notwendigen konstitutiven Voraussetzungen«⁷⁰⁴ - den »Bedingungen der Möglichkeit«⁷⁰⁵ - des Verstehens.⁷⁰⁶ Apel macht nun deutlich, dass philosophische (transzendente) Hermeneutik als solche mit einem »Allgemeingültigkeitsanspruch ihrer eigenen Sätze«⁷⁰⁷ auftritt, den einzulösen sie imstande sein muss - ansonsten kommt ihr dieser Status nicht zu. Sie hat also für ihre Einsichten in die Möglichkeitsbedingungen von ›Verstehen‹ einen Gültigkeitsnachweis zu erbringen; mithin muss sie hinsichtlich des ›Verstehens‹ selbst zwischen »Mißverstehen«⁷⁰⁸ und »adäquate[m] Verstehen«⁷⁰⁹ unterscheiden und also auch hier ein Gültigkeitskriterium angeben können.⁷¹⁰

Gadamer hat nun erstmals einen transzendentalen Anspruch an philosophische Hermeneutik gestellt.⁷¹¹ Letztendlich beantwortet er die Geltungsfrage aber im Rekurs auf die »Tradition«⁷¹² als »Form der Autorität«⁷¹³. Das heißt, ›Tradition‹ ist für ihn die geltungsbegründende Instanz. So sagt er: »Wir stehen [...] ständig in Überlieferungen«⁷¹⁴, und selbst dort, »wo das Leben sich sturmgleich verändert, wie in revolutionären Zeiten, bewahrt sich im vermeintli-

⁷⁰⁴ Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (486).

⁷⁰⁵ Ebd.

⁷⁰⁶ Vgl. hierzu Ebd. (483 (Fußnote *), 486 f.) sowie Apel in E. Braun/H. Radermacher (1978) (228 ff.).

⁷⁰⁷ Apel (1999) (Aufsatz 6) (218).

⁷⁰⁸ Apel (1994) (Aufsatz 1) (45).

⁷⁰⁹ Ebd.

⁷¹⁰ Vgl. Ebd. (44 f.) sowie Ebd. (1998) (Aufsatz 9) (580 f., 590 f.); siehe hierzu auch Kuhlmann (1992 b) (116).

⁷¹¹ Vgl. Gadamer (1965) (XV) (Vorwort) sowie auch Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (486).

⁷¹² Gadamer (1965) (264).

⁷¹³ Ebd.

⁷¹⁴ Ebd. (266).

chen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten, als irgendeiner weiß, und schließt sich mit dem neuen zu neuer Geltung zusammen«⁷¹⁵. Was nun auf das »Walten der Tradition«⁷¹⁶ zutrifft, gilt auch für das »Verstehen«⁷¹⁷ - in ihm hat stetig eine »Verschmelzung«⁷¹⁸ des ›Alten‹ und ›Neuen‹, des »geschichtlichen Horizontes«⁷¹⁹ mit dem »Horizont der Gegenwart«⁷²⁰, statt:

»Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.* Wir kennen die Kraft solcher Verschmelzung vor allem aus älteren Zeiten und ihrem naiven Verhalten zu sich selbst und zu ihrer Herkunft. Im Walten der Tradition findet ständig solche Verschmelzung statt. Denn dort wächst Altes und Neues immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen, ohne daß sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben.«⁷²¹

Apel bestreitet nun keineswegs die »Geschichtlichkeit des Verstehensprozesses«⁷²²; gegen Gadamer führt er aber an, dass ›Verstehen‹, auf »Selbstvermittlung mit der Tradition, eben ein Sinn- und Wahrheitsgeschehen«⁷²³, reduziert, auf das Ganze gesehen keinen ›Fortschritt‹ im Verstehen zulässt⁷²⁴ - was Gadamer auch ausdrücklich nicht beansprucht⁷²⁵. ›Gültiges Verstehen‹ im Sinne geschichtsenthobener, universaler Geltung ist für ihn nicht denkbar und möglich, es bleibt bei einem »immer nur *anders Verstehen*[]«⁷²⁶.

Apel selbst fasst das ›Verstehen‹ jetzt im Sinne Hegels bzw. Litts formal als ›reflexiv überholendes‹ Verstehen.⁷²⁷ Die Reflexion mündet in die Einsicht, dass ›Wahrheit‹, d. h. unbedingte Gültigkeit, im Rahmen einer unbegrenzten idealen Kommunikationsgemeinschaft, die diskursiv zu einem universalen Konsens gelangen würde, erreichbar wäre.⁷²⁸ Dieser ideale Standpunkt wird nun von jedem ›Denk- oder Argumentationssubjekt‹ bereits antizipiert.⁷²⁹ Als »re-

⁷¹⁵ Ebd.

⁷¹⁶ Ebd. (289).

⁷¹⁷ Ebd.

⁷¹⁸ Ebd.

⁷¹⁹ Ebd. (290).

⁷²⁰ Ebd. (289).

⁷²¹ Ebd. (289 f.).

⁷²² Apel (1994) (Aufsatz 1) (45).

⁷²³ Apel (1998) (Aufsatz 9) (586).

⁷²⁴ Vgl. Ebd. sowie Ebd. (1994) (Aufsatz 1) (44 ff.).

⁷²⁵ Vgl. Gadamer (1965) (280).

⁷²⁶ Apel (1994) (Aufsatz 1) (46).

⁷²⁷ Vgl. Apel (1999) (Aufsatz 6) (217) sowie Ebd. (1994) (Aufsatz 1) (46 ff.) und Ebd. in Kuhlmann (Hg.) (2001) (74 ff.).

⁷²⁸ Vgl. exempl. Apel (1994) (Aufsatz 1) (59 ff.).

⁷²⁹ Vgl. Apel (1999) (Aufsatz 10) (356) sowie Ebd. in Kuhlmann (Hg.) (2001) (71).

gulatives Prinzip«⁷³⁰ möglichen Fortschritts ergibt sich entsprechend, die ideale Kommunikationsgemeinschaft, die jeder Denkende oder Sprechende »*implizit als ideale Kontrollinstanz voraussetzt*«⁷³¹, in der realen Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen.⁷³² Hierin liegt jetzt für (den Transzendentalhermeneutiker) Apel die mögliche Reflexionsleistung transzendentaler Hermeneutik:

»Wenn es möglich, ja unumgänglich ist, das regulative Prinzip einer absoluten Wahrheit der Verständigung in einer unbegrenzten Interpretations- und Interaktionsgemeinschaft aufzustellen, dann läßt sich auch nicht leugnen, daß es in gewisser Weise jetzt schon dem kritischen Selbstbewußtsein - das sich nicht methodisch-solipsistisch, sondern als Glied und Repräsentant der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft versteht - möglich ist, die unbegrenzte Gemeinschaft gegen sich selbst als empirisch-endliches Bewußtsein zur Geltung zu bringen. Wenn schon der Dialog der unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft nicht durch den Monolog eines Denkers zu ersetzen ist, so kann doch die philosophische Reflexion mit Hilfe der Umgangssprache, die ihre eigene Metasprache ist, eine Stufe erreichen, auf der sie das Ziel in formaler Antizipation begreifen und jederzeit vertreten kann. Nur in Vergewisserung dieser Reflexionsleistung - so scheint mir - kann die Philosophie den Allgemeingültigkeitsanspruch ihrer eigenen Sätze verstehen und sinnvoll zur Geltung bringen.«⁷³³

Als ›Autorität‹ setzt Apel also nicht, wie Gadamer, die ›Tradition‹, sondern die ›Diskurspartner‹ ein.⁷³⁴ Indessen: Mit rein transzendentalhermeneutischen Mitteln lassen sich die Geltungsbedingungen der Aussagen transzendentaler Hermeneutik und des Verstehens selbst nicht ausweisen. Denn (transzendente) Hermeneutik bezieht sich allein auf den propositionalen Gehalt der ›Rede‹. Geltungsansprüche sowie das ›implizite Wissen‹⁷³⁵ um die Bedingungen ihrer Einlösbarkeit werden aber über den performativen Teil jedes Denk- bzw. Sprechaktes zum Ausdruck gebracht. Transzendentaler Hermeneutik bleibt diese invariante Doppelstruktur der Sprache verschlossen.⁷³⁶

Diese Einsicht hat Apel zur Konzeptionierung der ›Transzendentalpragmatik‹ veranlasst, die gerade hier ansetzt: Ihr Anspruch ist es, »über die verschiedenen Klassen von Aussagen und zugehörigen Wahrheitsansprüche[] und ihre Einlösungsbedingungen etwas Wahres auszusagen«⁷³⁷. Hierzu thematisiert sie in strikter Reflexion das »performative Sprechhandlungswis-

⁷³⁰ Apel (1999) (Aufsatz 6) (215).

⁷³¹ Ebd.

⁷³² Vgl. Ebd.

⁷³³ Apel (1999) (Aufsatz 6) (217 f.).

⁷³⁴ Damit behauptet nicht mehr das, was sich geschichtlich ›objektiviert‹ hat, sondern das, was wieder verflüssigt wurde und auf ›intersubjektive‹ Anerkennung in einer prinzipiell unbegrenzten Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft stößt, berechtigten Anspruch auf ›Geltung‹.

⁷³⁵ Vgl. hierzu Kuhlmann (1985) (133) sowie Burckhart (1999 a) (140).

⁷³⁶ Vgl. hierzu Burckhart (1999 a) (142 f.).

⁷³⁷ Apel (1998) (Aufsatz 2) (140).

sen«⁷³⁸, also unser implizites Wissen um dasjenige, was wir immer schon notwendig voraussetzen bzw. in Anspruch nehmen, wenn wir eine sinnvolle Aussage treffen. Der Gültigkeitsbeweis des Aufgedeckten erfolgt durch den von Apel so genannten »*transzendentalpragmatische[n] Konsistenztest*«⁷³⁹: Das performative Wissen wird qua Einzelaussage propositional expliziert und die Probe gemacht, ob diese sinnvoll zu bestreiten ist. Kann sie nicht bestritten werden, ohne dass sie im Bezweifeln selbst notwendig vorausgesetzt bzw. in Anspruch genommen wird, so ist damit unwiderlegbares, infallibles Wissen im Sinne von ›Letztbegründetheit‹ gewonnen.⁷⁴⁰ Zum Beispiel behaupte ich (gegen mein performatives Wissen): ›Ich habe keinen Wahrheitsanspruch.‹ Man wird mich sogleich dessen überführen, dass ich dies nur *behaupten* kann.⁷⁴¹ Eine Behauptung erhebt aber den Geltungsanspruch auf Wahrheit, so dass es zu einem ›performativen Selbstwiderspruch‹ kommt. Und zwar steht die Proposition: ›...dass ich keinen Wahrheitsanspruch habe.‹ im Widerspruch zur Performance: ›Ich behaupte (mir und Euch und letztlich allen Mitgliedern der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft gegenüber) mit Wahrheitsanspruch, dass ...‹. Transzendentalpragmatik hat damit einen letzten Geltungsmaßstab für ihre eigenen Aussagen in der Hand; diese bleiben mithin in ihrer Unbestreitbarkeit prüfbar.⁷⁴² Sie weist nun strikt reflexiv aus, dass jeder ernsthaft Denkende bzw. Argumentierende notwendigerweise »die vier Habermasschen Geltungsansprüche hat, daß er im Prinzip - d.h. unter Regelbedingungen einer unbegrenzten, idealen Kommunikationsgemeinschaft - die Einlösbarkeit der vier Geltungsansprüche im argumentativen Diskurs (mit Ausnahme des Wahrhaftigkeitsanspruchs) unterstellt.«⁷⁴³ Dies lässt sich nicht ohne performativen Selbstwiderspruch bestreiten. Somit wird durch Transzendentalpragmatik als allgemeines Geltungskriterium für Aussagen überhaupt ihre »rein argumentative[] Konsensfähigkeit unter idealen Bedingungen«⁷⁴⁴ festgeschrieben. Dies gilt wie gesagt auch für transzendentalpragmatische Einsichten - diese sind allerdings »*a priori konsensfähig*«⁷⁴⁵.

Apel hat so über sich als reinen Transzendentalhermeneutiker hinausgehend gezeigt, dass diese, will sie den Allgemeingültigkeitsanspruch ihrer eigenen Sätze ›verstehen‹ bzw. rechtferti-

⁷³⁸ Apel in Kuhlmann (Hg.) (2001) (69).

⁷³⁹ Ebd.

⁷⁴⁰ Vgl. Ebd. (69-76) sowie auch exempl. Burckhart in Ebd./C. Reiners (1992) (31 ff.).

⁷⁴¹ Vgl. hierzu exempl. Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (86 f.) sowie Kuhlmann (1985) (23).

⁷⁴² Vgl. hierzu Burckhart (1999 a) (138).

⁷⁴³ Apel (1998) (Aufsatz 2) (187). Wie gesagt ist Burckhart der Auffassung, dass der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit diskursiv eingeholt werden kann (vgl. Burckhart (1999 a) (157 f.)).

⁷⁴⁴ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (99).

⁷⁴⁵ Apel (1998) (Aufsatz 2) (186).

gen und - in Orientierung an einem allgemeinen Gültigkeitskriterium - einen ›Fortschritt im Verstehen‹ denken können, konstitutiv auf Transzendentalpragmatik verwiesen ist.⁷⁴⁶

5.1.1.2 Transzendentalhermeneutische Geltungsreflexion: Der universale Anspruch auf intersubjektiv teilbaren Sinn und das ›regulative Prinzip einer Verständigung in idealer Kommunikationsgemeinschaft‹.

Transzendentalpragmatik - so hat sich gezeigt - verfügt über die Mittel, ihre eigenen Aussagen als gültig zu erweisen, mithin ein letztes Kriterium der ›Wahrheit‹ oder ›Gültigkeit‹ von Aussagen überhaupt anzugeben: Es ist dies die rein argumentative Konsensfähigkeit unter idealen Bedingungen. Transzendente Hermeneutik muss die transzendentalpragmatische Geltungsreflexion voraussetzen und ihre (Letzt-)Begründungsmethode in Anspruch nehmen, will sie die Bedingungen der Möglichkeit von (gültigem) Verstehen allgemeingültig ausweisen. Wie Böhler deutlich macht, kommt ihr auf der Grundlage transzendentalpragmatischer Geltungsreflexion jetzt aber auch selbst eine geltungsreflexive Aufgabe zu, und zwar eine solche, die sich auf den ›Sinngehalt‹ der ›Rede‹ bezieht:⁷⁴⁷ Wie Apel bereits herausgearbeitet hat, ist eine Verständigung und ein Einverständnis hinsichtlich des ›Sinns‹ der Aussage die Voraussetzung dafür, dass konsensual über ihre ›Gültigkeit‹ entschieden werden kann.⁷⁴⁸ Der universale Anspruch auf »intersubjektiv teilbaren Sinn«⁷⁴⁹ und dessen Einlösbarkeit ist also als dem Wahrheitsanspruch und seiner Einlösbarkeit vorgängig anzusehen.⁷⁵⁰

So dieser (auch schon bei Apel selbst) verschiedene Definitionen erfahren hat, wird er an dieser Stelle nochmals expliziert, und zwar solchermaßen, dass er in seinen drei wesentlichen Dimensionen fassbar wird: Der universale Sinnanspruch ist zum einen der immer nur implizit auftretende Anspruch auf »Verständlichkeit«⁷⁵¹ im Sinne des Anspruchs auf die »Intersubjektivität jeder Rede«⁷⁵² - der Sprecher (oder Text) äußert sich also in »verständigungsorientierter Einstellung«⁷⁵³. Zum zweiten ist er der Anspruch auf ›Sinnhaftigkeit‹ der Aussage im Un-

⁷⁴⁶ Vgl. hierzu Apel (1998) (Aufsatz 9) (569-608).

⁷⁴⁷ Vgl. dazu Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (108-116). Böhlers Ausführungen erstrecken sich in den Bereich der Moralphilosophie, dieser bleibt hier ausgeblendet. Geltend gemacht werden können sie in jedem Fall für beide Bereiche - die theoretische und praktische Vernunft bzw. Philosophie - denn theoretische wie praktische Argumente müssen zuallerst identisch ›verstanden‹ sein, bevor diskursiv über ihre Gültigkeit entschieden werden kann.

⁷⁴⁸ Vgl. Apel in Ebd. (1982) (Hg.) (24), Ebd. (1994) (Aufsatz 1) (60) sowie Ebd. (1999) (Aufsatz 10) (336 f.).

⁷⁴⁹ Apel (1998) (Aufsatz 9) (601).

⁷⁵⁰ Vgl. hierzu exempl. Apel in H.-G. Bosshardt (Hg.) (1986) (74 f.).

⁷⁵¹ Burckhart (1999 a) (156).

⁷⁵² Ebd.

⁷⁵³ Habermas (1995) (Bd. 1) (411).

terschied zu ›Unsinnigkeit‹.⁷⁵⁴ Als solcher unterliegt er der »argumentativen Kritik«⁷⁵⁵ - er kann also »in Frage«⁷⁵⁶ gestellt werden, so dass er »explizit verteidigt werden«⁷⁵⁷ muss. (Auf der Ebene philosophischer Aussagen würde zum Beispiel eine Aussage, die einen performativen Selbstwiderspruch aufweist, als sinnlos und nicht diskussionswürdig disqualifiziert werden.)⁷⁵⁸ Drittens liegt im Sinn-Anspruch das Problem der »Verstehbarkeit«⁷⁵⁹. ›Verstehbarkeit‹ kann nicht als Anspruch performativ artikuliert, sie kann aber durchaus problematisiert bzw. »diskursiv-reflexiv beurteilt«⁷⁶⁰ werden. Der Sinn-Anspruch impliziert also eine »sprachimmanent«⁷⁶¹ mitgegebene *verständigungsorientierte* Einstellung, des Weiteren den Anspruch, dass die Aussage ›sinnvoll‹, also diskussionswürdig, ist; ob das Kommunizierte in seinem ›Sinn‹ eindeutig (und zustimmungswürdig) ist, dies lässt sich schließlich - wie seine Sinnhaftigkeit überhaupt - diskursiv prüfen.

In der idealen Gemeinschaft als der »letzten Instanz für die Gültigkeit eines Arguments«⁷⁶² sind nun ideale Bedingungen der *Sinnverständigung* und *Konsensbildung* gegeben. Das heißt, die Aussage trifft in ihr auf eine »universale Gegenseitigkeit des Verstehens des Sinns (›Verständigungs-Gegenseitigkeit‹)⁷⁶³, und hinsichtlich ihres Zutreffens wird nicht nur ein ›faktischer‹, sondern ein ›idealer‹ Konsens erzielt, so dass sie allgemein als ›wahr‹ gilt und anerkannt wird (»universale[] Geltungsgegenseitigkeit«⁷⁶⁴). Diese idealen Diskursbedingungen sind in der realen Gemeinschaft nicht realisierbar - das »Prinzip idealer Konsensbildung«⁷⁶⁵ bleibt immer »*regulatives Prinzip*«⁷⁶⁶. Transzendente Hermeneutik, so Böhler, kann jetzt aber aufzeigen, dass ein »Fortschritt der Sinnverständigung«⁷⁶⁷, welche ja die Voraussetzung für die Geltungsprüfung darstellt, in der realen Gemeinschaft durchaus erreicht werden kann. Hierzu bedarf es aber - gemäß des Sinn-Anspruchs - einer »kommunikativ-diskursive[n] Einstellung«⁷⁶⁸ der Mitglieder der realen Gemeinschaft und beständiger Diskurse, die am transzendentalhermeneutisch ausgewiesenen »regulativen Prinzip einer Verständigung in idealer

⁷⁵⁴ Vgl. Apel in Ebd./M. Kettner (Hg.) (1996) (22).

⁷⁵⁵ Ebd.

⁷⁵⁶ Apel (1998) (Aufsatz 9) (601).

⁷⁵⁷ Ebd.

⁷⁵⁸ Vgl. Apel in Kuhlmann (Hg.) (2001) (69) sowie Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (90 ff.).

⁷⁵⁹ Burckhart (1999 a) (156).

⁷⁶⁰ Ebd.

⁷⁶¹ Burckhart (1999 a) (156).

⁷⁶² Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (115).

⁷⁶³ Böhler in J. Trabant (Hg.) (1995) (148).

⁷⁶⁴ Ebd. (149).

⁷⁶⁵ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (116).

⁷⁶⁶ Ebd.

⁷⁶⁷ Ebd. (111).

⁷⁶⁸ Ebd. (112).

Kommunikationsgemeinschaft«⁷⁶⁹ orientiert sind. Auf diese Weise können die Grenzen der realen Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft schrittweise in Richtung auf die ideale Kommunikationsgemeinschaft erweitert werden.⁷⁷⁰ Kurz und gut: Transzendente Hermeneutik zeigt geltungsreflexiv auf, dass die ideale Gemeinschaft gleichermaßen als ideale »Sinnverständigungsgemeinschaft«⁷⁷¹ und als ideale »Geltungsprüfungsgemeinschaft«⁷⁷² zu realisieren ist und weist einen Weg zur approximativen Annäherung an die idealen Verhältnisse. Dies kann sie aber nur auf der Grundlage transzendentalpragmatischer Geltungsreflexion und deren Einsichten. Die Anbindung an Transzendentalpragmatik erweist sich so aus einem zweiten Grund als notwendig.

5.1.1.3 ›Immer-nur-anders-Verstehen‹ oder ›besser-Verstehen‹? Fortentwicklung der Hermeneutik als Interpretationslehre in Richtung einer ›dialogisch-diskursiven‹ Hermeneutik.

Wie Böhler und Kuhlmann deutlich machen, muss nun auch die Hermeneutik als Interpretationslehre selbst geltungsreflexiv überdacht werden.⁷⁷³ Beide nehmen ihren Ausgang wiederum von Gadamer, der neben dem ›Geschichtlichen‹ das ›Dialogische‹ im Verstehensprozess zur Geltung bringen will, beide Dimensionen aber verkürzt fasst: Das ›Verstehen‹ ist bei ihm vergangenheitsdominiert und dem ›zu-Verstehenden‹, mit dem es in ›Verständigung‹ tritt, grundsätzlich unterlegen.⁷⁷⁴ So kann es nicht zu einem »offenen Dialog von Gleichberechtigten«⁷⁷⁵ kommen.

Gadamer bezweckt, die »Situation der Verständigung«⁷⁷⁶ zwischen dem Interpretandum und dem Interpreten wiederherzustellen.⁷⁷⁷ Er setzt also an die Stelle der »a-dialogisch[en]«⁷⁷⁸ Einstellung des Rekonstruktors im Sinne Schleiermachers das »Gespräch«⁷⁷⁹ zwischen der »Überlieferung«⁷⁸⁰ und »ihrem Interpreten«⁷⁸¹. Das Verhältnis zwischen dem Traditum und

⁷⁶⁹ Ebd. (110); vgl. dazu Apel (1999) (Aufsatz 6) (215 ff.) sowie Kuhlmann (1992 b) (116 ff., 132 ff.).

⁷⁷⁰ Vgl. Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (111).

⁷⁷¹ Ebd. (113 f.).

⁷⁷² Ebd. (114).

⁷⁷³ Vgl. hierzu Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (483-511) sowie Kuhlmann (1992 b) (92-119 und 120-137). Siehe dazu auch Burckhart (1999 a) (123-134, 141 ff.).

⁷⁷⁴ Vgl. Gadamer (1965) (279 ff., 294 f., 437 ff.).

⁷⁷⁵ Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (510).

⁷⁷⁶ Gadamer (1965) (287).

⁷⁷⁷ Vgl. dazu Ebd. (287, 437 ff.).

⁷⁷⁸ Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (497).

⁷⁷⁹ Gadamer (1965) (437).

⁷⁸⁰ Ebd.

⁷⁸¹ Ebd.

dem Auslegenden ist allerdings insofern nur ein »eingeschränkt dialogische[s]«⁷⁸², als die Geltung des Ersteren nicht in Frage gestellt, sondern immer schon unterstellt wird.⁷⁸³ Der ›Verstehende‹ ist also dem ›zu-Verstehenden‹ von vornherein ergeben; seine Intention besteht lediglich darin, »die Differenz zwischen Text und je gegebener Situation so zu überbrücken, daß sie [...] auf die gegenwärtige Situation des Interpreten angewendet werden«⁷⁸⁴ kann. Dergestalt reduziert sich ›Horizontverschmelzung‹ letztlich auf das »Übersetzen-von«⁷⁸⁵ des Tradierten in den »Gegenwartshorizont«⁷⁸⁶ des Verstehenden. Gerade an diesem Muster der »dogmatischen Auslegung«⁷⁸⁷ soll sich indessen nach Gadamer »geisteswissenschaftliche Interpretation«⁷⁸⁸ orientieren:

»Die Hermeneutik im Bereich der Philologie und der historischen Geisteswissenschaften [...] ordnet sich selbst dem beherrschenden Anspruch des Textes unter. Dafür aber ist die juristische und die theologische Hermeneutik das wahre Vorbild. Auslegung des gesetzlichen Willens, Auslegung der göttlichen Verheißung zu sein, das sind offenkundig nicht Herrschafts-, sondern Dienstformen. Im Dienste dessen, was gelten soll, sind sie Auslegungen, die Applikation einschließen.«⁷⁸⁹

Böhler antwortet nun auf die Gadamer'sche »eingeschränkt dialogische[] Hermeneutik«⁷⁹⁰ mit einem »reziprok-dialogischen«⁷⁹¹ Hermeneutikkonzept. Dieses fasst ›Verstehen‹, insbesondere »wissenschaftliche Interpretation«⁷⁹², als (praxisdistanziertes) ›Übersetzen-von‹ und »Auseinandersetzen-mit«⁷⁹³ tradiertem Sinn.⁷⁹⁴ Interpret und Interpretandum stehen dabei in einem »Quasi-Dialog[]«⁷⁹⁵, der gleichberechtigt und damit geltungsoffen ist. Das heißt, die Rolle des Interpreten wird nicht auf »die mediale des applikativen Dolmetschers«⁷⁹⁶ verkürzt, sondern dieser tritt als ebenbürtiger und »beurteilungskompetente[r]«⁷⁹⁷ Partner in den vom Text angebotenen Dialog ein. Als solcher ist er nicht sogleich »verstehend, [...] mit dem, was

⁷⁸² Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (510).

⁷⁸³ Es geht hier nurmehr um den Wahrheitsanspruch des tradierten Sinns; andere Geltungsansprüche werden von Gadamer ausgeblendet (vgl. hierzu Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (500 f.)).

⁷⁸⁴ Ebd. (504); vgl. Gadamer (1965) (294 f.).

⁷⁸⁵ Braun in Ebd. (Hg.) (1993) (101); vgl. Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (502).

⁷⁸⁶ Gadamer (1965) (290).

⁷⁸⁷ Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (507).

⁷⁸⁸ Ebd.

⁷⁸⁹ Gadamer (1965) (295).

⁷⁹⁰ Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (510).

⁷⁹¹ Ebd. (507).

⁷⁹² Ebd. (506).

⁷⁹³ Braun in Ebd. (Hg.) (1993) (101).

⁷⁹⁴ Vgl. Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (494, 502).

⁷⁹⁵ Ebd. (494).

⁷⁹⁶ Ebd. (510).

⁷⁹⁷ Ebd.

er auslegt, einverstanden«⁷⁹⁸, sondern er »prüft und kritisiert ggf. erhobene Geltungsansprüche«⁷⁹⁹. Gerade dies fordert aber der Text von seinem Adressaten: Er will in seinen Ansprüchen ernst genommen werden, was eine Erschließung derselben ohne vorgängiges Einverständnis und sodann eine kritische Prüfung ihrer Berechtigung impliziert.⁸⁰⁰ Hierfür ist indes, wie Böhler klarstellt, ein argumentativer Diskurs notwendig:

»Die notwendige Bedingung für das Verstehen ist es, einen verstehbaren Ausdruck in seinem Anspruch zu erschließen und sich selbst als *Adressat* auf den erhobenen Anspruch einzulassen. Sich selbst als Adressaten eines Anspruchs zu verstehen, heißt nicht, den Anspruch akzeptieren zu müssen, wohl aber, ihn ernst zu nehmen. Ernst nimmt einen Anspruch auch, wer seine Berechtigung prüft - wer also argumentiert und nicht von vornherein akzeptiert. [...] nur ein Verstehender, der solche Beurteilungskompetenz hat und von ihr Gebrauch macht, kann ein Gesagtes oder Geschriebenes in seinem Geltungsanspruch resp. den Urheber hinsichtlich seines Geäußerten anerkennen. Eine *bloße* Applikation bleibt die dialogische Entsprechung schuldig, weil ein Anspruch *als* Geltungsanspruch nur in einem Diskurs anerkannt werden kann. Denn ein Geltungsanspruch enthält die Behauptung, daß etwas *anererkennungswürdig* sei, d.h. daß es in der (idealen) Argumentationsgemeinschaft kompetenter und vernünftiger Menschen die beanspruchte Anerkennung - etwa als wahre Aussage, als gute Handlungsorientierung, als gelungene Satire auf ..., als schönes Gedicht - auch finden würde.«⁸⁰¹

Damit ist ein »dialogisch-diskursives Hermeneutikkonzept«⁸⁰² entwickelt, d. h. ein Hermeneutikkonzept, welches das ›Verstehen‹ als »reflexiv-dialogisch verstehend«⁸⁰³ und als »reflexiv-diskursiv beurteilend«⁸⁰⁴ fasst. (Der Name - darauf ist nochmals mit Burckhart hinzuweisen - darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass allein das »Verstehen des Geltungsanspruches«⁸⁰⁵ des (tradierten) Sinns hermeneutisch fundiert ist - die »Geltungsprüfung des Sinns«⁸⁰⁶ ist transzendentalpragmatischer Natur.⁸⁰⁷) In seinem Namen tritt nun an die Stelle der »Vergangenheitsdominanz«⁸⁰⁸ die »Zukunftsdominanz«⁸⁰⁹:

»Der sich entspinnde Dialog der Interpretation und Kritik ist als Dialog von Gleichberechtigten *zukunfts offen* für beide Partner, insofern der Interpret sich offenhält für Sinnerfahrungen, die er am Interpretandum machen

⁷⁹⁸ Ebd. (507).

⁷⁹⁹ Ebd. (510).

⁸⁰⁰ Zur ›dialogischen Reziprozität‹ zwischen Text und Leser/Interpret (›Pragmatik der Modalität und der Geltung von Texten‹) siehe näherhin Ebd. (497 ff.).

⁸⁰¹ Ebd. (507 f.); vgl. hierzu Kuhlmann (1992 b) (116 ff., 132 ff.).

⁸⁰² Burckhart (1999 a) (125).

⁸⁰³ Braun in Ebd. (Hg.) (1993) (106).

⁸⁰⁴ Ebd.

⁸⁰⁵ Burckhart (1999 a) (142).

⁸⁰⁶ Ebd.

⁸⁰⁷ Vgl. hierzu Ebd. (142 f.).

⁸⁰⁸ Böhler in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.) (1981) (509).

⁸⁰⁹ Ebd.

kann, und insofern dieses vom Interpreten expliziert, kritisiert und ihm Sinn hinzugefügt wird. Wie in jedem offenen Dialog von Gleichberechtigten kann im Prozeß der nichtdogmatischen historischen Interpretation beiden Seiten deshalb Neues widerfahren, sich also Zukunft eröffnen, weil die Erwiderung des Angeredeten vom Anderen nicht berechnet und im voraus festgelegt, also durch Extrapolation eines aus der Vergangenheit Bekannten erfaßt werden kann.«⁸¹⁰

Und damit ist - wie wiederum Kuhlmann betont - jetzt auch ein ›fortschrittliches Verstehen‹ statt eines ›immer-nur-anders-Verstehens‹ möglich und gefordert:

»Wirkliches Verstehen muß nicht nur (1) dem, was das Interpretandum zu sagen hat, und zugleich (2) auch dem faktischen Interesse des realen Interpreten gerecht werden. Es muß auch noch (3) den - in Geltungsansprüchen immer schon als möglich unterstellten - Fortschritt in der Bemühung um die gemeinsame Sache befördern helfen. Und es kann insbesondere hinsichtlich dieses dritten Punktes beurteilt und bewertet werden. Eine Interpretation, die einem reiferen Stadium der Bemühung um die Sache angehört, ist einer Interpretation, bei der ein vergleichbarer intellektueller Aufwand getrieben wurde, die aber einem weniger reifen status quaestionis angehört, überlegen.«⁸¹¹

Soweit zur Möglichkeit und Notwendigkeit der Fortentwicklung der Hermeneutik in Richtung einer ›dialogisch-diskursiven‹ Hermeneutik, und soweit auch zum Erweis der Notwendigkeit des Anschlusses von philosophischer (transzendentaler) Hermeneutik an Transzendentalpragmatik.

5.1.2 Transformation der (transzendentalen) Hermeneutik hin zu einer transzendentalpragmatischen Gesamtkonzeption.

5.1.2.1 Zur Notwendigkeit der Integration von (transzendentaler) Hermeneutik in das transzendentalpragmatische Konzept.

(Transzendente) Hermeneutik, so viel steht jetzt fest, ist konstitutiv auf Transzendentalpragmatik angewiesen, will sie ihrer Aufgabe gerecht werden. Die Frage ist nun, ob sie umgekehrt auch für den transzendentalpragmatischen Ansatz unverzichtbar ist. Apel lässt dies offen, mit Burckhart kann aber eine positive Antwort auf diese Frage formuliert werden.⁸¹²

⁸¹⁰ Ebd. (510).

⁸¹¹ Kuhlmann (1992 b) (134).

⁸¹² Vgl. zur Burckhart'schen Bestimmung des Funktions- und Begründungsverhältnisses zwischen Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik Ebd. (1999 a) (119-159; insbes. 129 ff., 139 ff.), Ebd. (1991) (insbes. 1-9) sowie Ebd. in Ebd./C. Reiners (1992) (insbes. 19).

Es wurde bereits zwischen dem ›sinnkonstitutiven‹ und dem ›sinnexplikativen‹ Moment unterschieden: ›Hermeneutik‹ hat sinnexplikative Funktion, als ›transzendente‹ reflektiert Hermeneutik auf die Bedingungen der Möglichkeit von Sinnkonstitution (und fortschrittlicher Sinnverständigung). ›Transzendentalpragmatik‹ dagegen bleibt die ›Geltungsreflexion‹ vorbehalten: Sie deckt die Bedingungen auf, unter denen wir Ansprüche auf Geltung erheben und einlösen können.⁸¹³ Diese Bedingungen sind von uns bereits implizit gewusst - sie drücken sich über den (impliziten oder expliziten) performativen Teil jedes sinnvollen Denk- oder Sprechaktes aus.⁸¹⁴ Transzendentalpragmatik legt nun jenes performative Handlungswissen vom Sprechen und Argumentieren frei und zeigt durch den Test seiner Unbestreitbarkeit bei Strafe des performativen Selbstwiderspruchs auf, dass es sich hierbei um infallibles, »für den Argumentierenden absolut unhintergebar[es]«⁸¹⁵, Wissen handelt.⁸¹⁶ Hierbei muss sie indes, so Burckhart, notwendig auf (die geltungsreflexiv überdachte) ›Hermeneutik‹ als »Medium der Explikation«⁸¹⁷ dieses Wissens zurückgreifen:

»Die Hermeneutik kommt an dieser Stelle [...] wegen ihrer Leistung [ins Spiel], sowohl der Sache des Interpretandums als auch dem Interesse des Interpreten gerecht zu werden und dies nicht im Hinblick auf ein immer nur anders Verstehen, sondern im Hinblick auf ein zunehmend fortschreitendes Verstehen in Richtung auf eine immer zutreffender werdende sprachliche Explikation des Sachverhalts.«⁸¹⁸

Dies gilt vor allem für solches Sprechhandlungs- bzw. Argumentationswissen, das, wie Kuhlmann sagt, »nicht in der Art gegeben [ist], wie das für ein Letztbegründungsargument nötig ist«⁸¹⁹. Kuhlmann differenziert hier zwischen zwei Ebenen des Begründungsverfahrens: Auf Ebene 1 wird der in »absoluter Gültigkeit«⁸²⁰ stehende »Kern«⁸²¹ unseres Handlungswissens, also Argumentationsvoraussetzungen und -regeln, die sich problemlos »ausdrücklich«⁸²² machen und als unbestreitbar erweisen lassen, ausgewiesen. Durch ›hermeneutisch-rekonstruktive Verfahren«⁸²³ werden sodann - auf Ebene 2 - die »tiefliegenden Schichten«⁸²⁴

⁸¹³ Vgl. Burckhart (1999 a) (142 f.).

⁸¹⁴ Vgl. Kuhlmann in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (226 ff.).

⁸¹⁵ Kuhlmann (1985) (132).

⁸¹⁶ Vgl. dazu auch Apel in Kuhlmann (Hg.) (2001) (69 f., 72 ff.).

⁸¹⁷ Burckhart (1999 a) (129).

⁸¹⁸ Ebd. (142).

⁸¹⁹ Kuhlmann in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (228).

⁸²⁰ Burckhart (1999 a) (140).

⁸²¹ Ebd.

⁸²² Kuhlmann in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (228).

⁸²³ Vgl. Kuhlmann (1992 a) (196).

⁸²⁴ Kuhlmann in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (228).

des Handlungswissens »ans Licht gezogen«⁸²⁵. Auf Grund der Fehlbarkeit der Rekonstruktionsbemühungen können die Resultate hier »bloß hypothetischen Status«⁸²⁶ beanspruchen. Das Handlungswissen der ›mittleren Schicht‹ bildet nun die variable Grenze nach oben und unten. So bemerkt Kuhlmann hierzu: »Es besteht ein Kontinuum und daher die plausible Hoffnung, daß man auch die mittlere Schicht zu Letztbegründungszwecken verwenden kann, ohne daß die mäeutischen Probleme zu groß werden, daß man es anbinden kann an solches, das ganz unproblematisch in reflexiven Argumenten verwendet werden kann, und daß es sich so stabilisieren läßt«⁸²⁷.

So zeigt sich, dass Transzendentalpragmatik ihrerseits konstitutiv an Hermeneutik gebunden ist, will sie unser »Know-how«⁸²⁸ in »Know that«⁸²⁹ transformieren. Mithin muss sie hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit von Sinnverstehen und Sinnverständigung die transzendente Reflexionsleitung philosophischer Hermeneutik in Anspruch nehmen. In diesem Sinne müssen Transzendentalpragmatik und (transzendente) Hermeneutik von Anfang an komplementär ineinandergreifen, soll die Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung in ihr Ziel gelangen.

5.1.2.2 Zur Möglichkeit der Integration von (transzendentaler) Hermeneutik in das transzendentalpragmatische Konzept.

Burckhart zeigt jetzt auf, auf welche Weise der Zusammenschluss von Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik möglich ist: Er kann in Form einer Integration von transzendentaler Hermeneutik in das transzendentalpragmatische Konzept realisiert werden.⁸³⁰ Konkret ist philosophische Hermeneutik zum »Thema transzendentalpragmatischer Reflexion«⁸³¹ zu machen und »als unverzichtbare Präsupposition«⁸³² zu begründen - so entgeht Transzendentalpragmatik dem Vorwurf, der »transzendental-apriorischen Ebene [Ebene 1, W.P.] [sei] ›Empirisches beigemischt‹ (Kant)«⁸³³. Die »transzendentalpragmatische[] Ge-

⁸²⁵ Ebd.

⁸²⁶ Kuhlmann (1992 a) (199).

⁸²⁷ Kuhlmann in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (229). Zur Rekonstruktion des Sprechhandlungswissens auf Ebene 1 und 2 siehe näherhin Kuhlmann (1985) (105-144), Ebd. in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (224-237) und Ebd. (1992 a) (188-201).

⁸²⁸ Kuhlmann (1985) (133).

⁸²⁹ Ebd.

⁸³⁰ Vgl. hierzu Burckhart (1999 a) (insbes. 129 f., 141 f.).

⁸³¹ Ebd. (141).

⁸³² Ebd. (141 f.).

⁸³³ Ebd. (142).

samtkonzeption«⁸³⁴ verfügt dann über »eine hermeneutische, andererseits pragmatische Fundierung«⁸³⁵. So fungiert (die geltungsreflexiv überdachte) ›Hermeneutik‹ als »notwendiges und allgemeines Apriori geltungsfähiger Sinnexplikation«⁸³⁶ und als »notwendiges und allgemeines Medium der Explikation meines immer schon vorhandenen Argumentationswissens«⁸³⁷; wo es hierbei um das Offenlegen der ›Verstehens-‹ und ›Verständigungsbedingungen‹ geht, übernimmt sie als ›Transzendente‹ die Reflexion. Die »quasi formalen Bedingungen des geltungsbezogenen Vollzugs sinnvoller Äußerungen«⁸³⁸ legt hingegen Transzendentalpragmatik frei. Den Ansatzpunkt bildet dabei beide Male die ›pragmatische Dimension‹ des Sprachgebrauchs: Transzendente Hermeneutik weist hier - in der »geschichtlich pragmatischen Dimension«⁸³⁹ - ein »Apriori der sprachlichen Sinnkonstitution«⁸⁴⁰, und Transzendentalpragmatik - in der »dialogisch pragmatischen Dimension«⁸⁴¹ - ein »Apriori der Argumentation«⁸⁴² aus. Dies besagt mit Burckhart dann Folgendes:

»Erstens sind wir in der Geltungserhebung konkreten Sinns auf die geschichtlich pragmatische Situation der dialogischen Sinnverständigung mit den Mitteln der konventionellen Sprache, des tradierten Sinns sowie mit den bewährten Explanationsmustern ebenso angewiesen wie auf die Bewährung beanspruchten Sinns in einer dialogisch pragmatischen Dimension, in der ›die unbegrenzte, ideale Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft als Beurteilungsinstanz für die Richtigkeit des Verstehens und die Gültigkeit der Argumentation‹ prozessual-regulative Kraft hat. Diese immanente Verschränkung bedeutet aber andererseits zweitens, daß wir mit der Geltungserhebung konkreten Sinns zugleich die Verpflichtung zur konsensfähigen Anspruchsbegründung gegenüber der idealen Kommunikationsgemeinschaft und d.h. gegenüber potentiell jedermann anerkannt haben, andernfalls ist bereits die Geltungserhebung sinnlos.«⁸⁴³

Hier wird indessen schon die »triadische Zeichenrelation«⁸⁴⁴ als »minimales Basiselement jeder intersubjektiv gültigen Erkenntnis«⁸⁴⁵ vorausgesetzt und in Anspruch genommen.

⁸³⁴ Ebd. (129).

⁸³⁵ Burckhart in Ebd./C. Reiners (1992) (19).

⁸³⁶ Burckhart (1999 a) (129).

⁸³⁷ Ebd.

⁸³⁸ Burckhart (1991) (6).

⁸³⁹ Böhler (1985) (361).

⁸⁴⁰ Ebd.

⁸⁴¹ Ebd.

⁸⁴² Ebd.

⁸⁴³ Burckhart (1999 a) (155).

⁸⁴⁴ Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (103).

⁸⁴⁵ Ebd.

5.1.3 Der transzendentalsemiotische Rahmen der transzendentalpragmatischen Gesamtkonzeption.

5.1.3.1 Funktion der transzendentalen Semiotik für das transzendental-pragmatisch-hermeneutische Gesamtkonzept.

Transzendentalpragmatik und transzendente Hermeneutik heben zwar, wie skizziert, bei der ›pragmatischen Dimension‹ an, sie setzen aber freilich »alle drei Dimensionen der triadischen Zeichenrelation«⁸⁴⁶ voraus. Wie Burckhart deutlich macht, bedeutete das Wegfallen einer der drei Dimensionen Syntax (Zeichen zu Zeichen-Relation), Semantik (Zeichen zu Welt-Relation) oder Pragmatik (Zeichen zu Zeichenverwendergemeinschaft-Relation)⁸⁴⁷ den »Verlust des Sinns und der Geltung des Zeichens«⁸⁴⁸:

»Ist das Zeichen nicht in einem System integriert, kann es nicht zu einer Aussage/Äußerung kombiniert werden; hat das Zeichen kein Bezeichnetes zum Gegenstand, ist es sinn- und bedeutungsleer; steht das Zeichen nicht in einem Bezug zu seinem Verwendungskontext, ist es ohne Anspruch auf Geltung, denn es kann dann beliebig, d.h. ohne Relevanz angewandt werden, d.h. aber auch, es wäre nicht bezweifelbar.«⁸⁴⁹

Das heißt - so erklärt Burckhart weiter - dass die transzendentalpragmatische Letztbegründung »ihren Prius«⁸⁵⁰ in einer »transzendentalen Semiotik«⁸⁵¹ hat. Diese eröffnet sozusagen den »Rahmen«⁸⁵² für eine transzendentalpragmatische und transzendentalhermeneutische Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sinnvoller Rede. Syntaktische, semantische und pragmatische Dimension des Sprachgebrauchs finden dabei einzeln, aber auch in ihrem »Wechselbezug«⁸⁵³ zueinander Berücksichtigung.⁸⁵⁴ Dies etwa im Sinne Böhlers:

»Eine Behauptung stellt ein vielfältiges Beziehungsgeflecht dar und gelingt nur in dem Maße, als sie dessen einzelnen Momenten Rechnung trägt. Wenn ›ich‹ eine Behauptung ausführe, dann tue ›ich‹ performativ und propositional zumindest folgendes: *Ich* (Redesubjekt) bringe mit Hilfe von *Sprachzeichen* aufgrund des Sprachgebrauchs einer *geschichtlichen Sprachgemeinschaft* (geschichtlich pragmatische Dimension) in einer Proposition

⁸⁴⁶ Ebd.

⁸⁴⁷ Vgl. exempl. Burckhart in Ebd./Reiners (1992) (21).

⁸⁴⁸ Ebd. (34).

⁸⁴⁹ Ebd.

⁸⁵⁰ Burckhart (1991) (50).

⁸⁵¹ Ebd.

⁸⁵² Böhler (1985) (361).

⁸⁵³ Burckhart (1991) (50).

⁸⁵⁴ Vgl. hierzu exempl. Kuhlmann in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (227 ff.) sowie Ebd. (1985) (135 ff.).

(semantische Dimensionen und syntaktische Dimension) *etwas* (den Rede-Gegenstand in der referentiell semantischen Dimension) als etwas von bestimmter Bedeutung (Prädikation in der pragmatisch semantischen Dimension) zum Ausdruck; und zugleich erhebe *ich* für die Proposition durch einen *performativen Akt* einen *Geltungsanspruch* direkt gegenüber meiner jeweiligen *realen Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft*, die im Fall des emphatischen ›einsamen Denkens‹ auf mein alter ego zusammenschrumpft, aber direkt auch gegenüber der in the long run möglichen *idealen Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft*, die die letzte Beurteilungsinstanz für die Rechtmäßigkeit meiner Geltungsansprüche und ebenso für die Gültigkeit der von meiner begrenzten Gemeinschaft gefällten Urteile ist. Der performative Akt eröffnet die dialogisch-pragmatische Dimension des Erhebens und Prüfens von Geltungsansprüchen: Indem er Gültigkeit - im Falle des Behauptungsaktes Wahrheit - beansprucht, unterstellt er nicht etwa bloß die partikulare Geltungs-Gegenseitigkeit unter den faktischen Argumentationspartnern, sondern die universale Geltungs-Gegenseitigkeit einer idealen Argumentationsgemeinschaft.⁸⁵⁵

So erst in der ›pragmatischen Dimension‹ ein Anspruch auf Sinn und Geltung möglich ist, stellt diese gleichwohl den »Fundamentbereich menschlichen Zeichengebrauchs«⁸⁵⁶ dar. Die Frage ist nun, wie sich der Komplementärverbund ›Transzendentalpragmatik und transzendente Hermeneutik‹ mit ›transzendentaler Semiotik‹ zusammenschließen kann. Recht bedacht konstituiert sich diese als ›Transzendente‹ erst, wenn sie sich mit Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik in der Lage zeigt, auf die sprachlichen Bedingungen der Möglichkeit von Sinn und Geltung zu reflektieren. Ferner verfügt sie nicht über die Mittel, diese als ihre Konstituenten zu begründen bzw. auszuweisen. Der Zusammenschluss muss also aus umgekehrter Richtung, u. d. h. wiederum von der Transzendentalpragmatik her, erfolgen. Wie sich das transzendentalsemiotische Gesamtgefüge im Einzelnen konstituiert, wird im Folgenden nachvollzogen. Einhergehend werden die jeweiligen Funktionsbereiche von Transzendentalpragmatik, transzendentaler Hermeneutik und transzendentaler Semiotik bezüglich einer zureichenden Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung konkret ausgewiesen.

⁸⁵⁵ Böhler (1985) (360).

⁸⁵⁶ Ebd. (361).

5.1.3.2 *Rekonstruktion der argumentationslogischen Schritte der selbst- und letztbegründenden Transzendentalpragmatik hin zur systematischen Konzeption der transzendentalen Semiotik und zum Ausweis der Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sinnvoller Äußerungen.*

Ebene 1: Letztbegründungsebene.

Erstens. Selbstbegründung der Transzendentalpragmatik.

Zunächst muss (theoretische) Philosophie sich selbst grundlegen (können). Sie muss also im Rekurs auf die ›reine Vernunft‹ des Philosophierenden allein zu letztbegründeten Aussagen (›synthetischen Urteilen a priori‹) über die »Bedingungen möglicher Geltung«⁸⁵⁷ gelangen. Damit löst sie ihren Allgemeingültigkeitsanspruch ein.⁸⁵⁸ Transzendentalpragmatik findet den letzten Geltungsmaßstab für ihre eigenen Aussagen durch einen Einstellungswandel: Der Philosoph richtet sich nicht in der »Einstellung des Theoretikers«⁸⁵⁹ auf den Untersuchungsgegenstand bzw. auf die behauptete Aussage über den Gegenstand, sondern er verbleibt in der »Einstellung des Akteurs«⁸⁶⁰ und deckt auf, was er im Zuge seiner Behauptung selbst aktuell in Anspruch nehmen bzw. voraussetzen muss. Dies ist die Haltung der »strikte[n] Reflexion«⁸⁶¹. Der Gültigkeitserweis des Aufgedeckten erfolgt nunmehr durch den Test seiner Bezweifelbarkeit: Muss es selbst bei jedem Bezweiflungsversuch notwendig vorausgesetzt bzw. in Anspruch genommen werden, so ist es vor jedem Zweifel sicher. Transzendentalpragmatik konzentriert sich also auf unser implizites Wissen vom Sprechen und Argumentieren, das sie durch ›strikte Reflexion‹ aufdeckt und - jeweils per Einzelaussage - auf seine Bestreitbarkeit hin prüft. Ist eine Bestreitung nur unter Inanspruchnahme des Bestrittenen möglich, so ist es argumentativ ›unwiderlegbar«⁸⁶², ferner - so es beim argumentativen Hintergehensversuch selbst ›mitgenommen‹ werden muss - argumentativ »unhintergebar«⁸⁶³ und damit ›letztbegründet«. ⁸⁶⁴ ›Letztbegründung‹ erfolgt hier in »sinnkritische[r] Form«⁸⁶⁵; sie realisiert sich durch endgültige »Widerlegung des radikalen Skeptikers«⁸⁶⁶: Der Bereich dessen, was dieser

⁸⁵⁷ Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (92).

⁸⁵⁸ Vgl. hierzu Ebd. (84 f., 92 f.).

⁸⁵⁹ Kuhlmann (2009) (36).

⁸⁶⁰ Ebd.

⁸⁶¹ Ebd.

⁸⁶² Vgl. Burckhart (1999 a) (139).

⁸⁶³ Kuhlmann (2009) (34).

⁸⁶⁴ Vgl. hierzu Kuhlmann (2009) (insbes. 33 ff.) sowie Ebd. (1992 b) (28 ff. und 275 ff.).

⁸⁶⁵ Apel (1998) (Aufsatz 1) (69).

⁸⁶⁶ Kuhlmann (2009) (13).

an »Handlungswissen vom Argumentieren«⁸⁶⁷ mitbringen muss und immer schon mitbringt, um sinnvoll Kritik zu üben, ist sogar vor ihm selbst sicher. Dieses »sich stets bereits in Wahrheit befindliche[]«⁸⁶⁸ Handlungswissen wird nun Schritt für Schritt rekonstruiert, d. h. von einem ›Know-how‹ in ein ›Know that‹ überführt, und - so es dem radikalen Zweifler unwiderlegbar standhält - jeweils als »sinnkritische Voraussetzung[]«⁸⁶⁹ jeder möglichen Argumentation ausgezeichnet. »Kontingente Tatsachen«⁸⁷⁰ werden hierbei - so sie »streng nachweisbare sinnkritische Voraussetzungen jeder möglichen Argumentation«⁸⁷¹ darstellen - integriert.⁸⁷²

Zum Handlungswissen vom Argumentieren gehört nun zuerst das implizite Wissen um die Geltung des »**Widerspruchsprinzips**«⁸⁷³: Wenn ich es ernsthaft bestreiten will, dann kann ich nicht zugleich meinen oder sagen, das Prinzip gilt doch. Insistere ich darauf, lässt sich das Argument nicht mehr als ernstgemeinte Behauptung (der Bestreitung des Prinzips) verstehen.⁸⁷⁴

Dass etwas überhaupt ›behauptet‹ werden kann, verdankt sich der invarianten ›**performativ-propositionalen Doppelstruktur der Sprache**‹. Jeder Sprachkompetente weiß implizit um den performativen und den propositionalen Bestandteil eines Sprechaktes und darum, welche sinnvollen Beziehungen zwischen diesen möglich sind. So kann die Proposition: ›... ich morgen wieder gesund bin.‹ sinnvoll um das Performativum: ›Ich versichere Dir, dass ...‹ oder: ›Ich hoffe inständig, dass ...‹, nicht aber um das Performativum: ›Ich befehle Dir, dass ...‹ ergänzt werden. Wenngleich auch der performative Teilsatz nicht immer explizit formuliert wird, so wird doch erst durch ihn die Verwendungsweise der Proposition bestimmt und diese als soziale Sprech-Handlung mit reflexivem Selbstbezug und kommunikativem Anspruch konstituiert. Der radikale Zweifler kann die performativ-propositionale Doppelstruktur der Sprache nicht ernsthaft bestreiten, ohne dass er sie in Anspruch nimmt.⁸⁷⁵

⁸⁶⁷ Kuhlmann (1992 b) (277).

⁸⁶⁸ Burckhart (1991) (28).

⁸⁶⁹ Apel (1998) (Aufsatz 5) (292); vgl. Ebd. (Aufsatz 1) (69) und Burckhart (1991) (3 ff., 28 f.).

⁸⁷⁰ Apel (1998) (Aufsatz 5) (293).

⁸⁷¹ Ebd. (292).

⁸⁷² Vgl. Ebd. (292 f.) sowie Burckhart (1991) (3); zum Gesamtunternehmen siehe Kuhlmann (1985) und Ebd. (2009).

⁸⁷³ Kuhlmann (2009) (113); Hervorhebung durch die Verfasserin.

⁸⁷⁴ Vgl. hierzu Kuhlmann (2009) (113 f.).

⁸⁷⁵ Vgl. hierzu Burckhart in Ebd./C. Reiners (1992) (30 f.) sowie Kuhlmann (2009) (123 f.) und Ebd. (1992 b) (21 ff.).

Mit der Sprache in ihrer Selbstreflexivität und Doppelstruktur, der Unwiderlegbarkeit der Geltung des Widerspruchsprinzips und der durch diese Momente möglichen Methode strikter, sinnkritischer Reflexion sind nun der ›Transzendentalpragmatik‹ die hinreichenden Mittel einer Selbstbegründung und Letztbegründung von Erkenntnis gegeben: Über den ›transzendentalpragmatischen Konsistenztest‹, d. h. den Test ihrer Unbestreitbarkeit bei Strafe des performativen Selbstwiderspruchs, vermag sie ihre Aussagen (synthetischen Urteile a priori) als ›absolut sicher‹ und ›letztgültig‹ zu erweisen - und in diesen absolut gültigen Aussagen über die Voraussetzungen sinnvoller Argumentation formulieren sich die (sprachlichen) »Bedingungen der Möglichkeit von Sinn und Geltung«⁸⁷⁶ aus. Letzteres ist allerdings erst zu zeigen: Das heißt, es ist zu zeigen, dass das ›Argumentieren‹ selbst für jeden, der den Anspruch auf Sinn und Geltung - also auf ›Vernunft‹ - erhebt, ›unhintergebar‹ ist.

Zweitens. Erweis der Unhintergebarkeit des ›Argumentierens‹ für jeden, der den Anspruch auf ›Vernunft‹ erhebt.

Der Skeptiker behauptet nun ›ernsthaft‹, er könne auf ›Argumentation‹ verzichten. Der Transzendentalpragmatiker demonstriert zunächst, dass sich durch seine Behauptung die Argumentationssituation bereits etabliert hat. Der Skeptiker muss also einsehen, dass er sich nicht jenseits der Argumentationssituation positionieren kann, wenn er seine Behauptung der Entbehrlichkeit von Argumentation als haltbar erweisen will; dies läuft aber auf einen performativen Selbstwiderspruch hinaus.⁸⁷⁷ Der Skeptiker kann jetzt die Argumentationssituation selbst hintergehen, indem er sich ihr entzieht. Damit vergibt er aber, wie Apel sagt, die »Möglichkeit seiner Selbstidentifikation als eines sinnvoll handelnden Wesens«⁸⁷⁸. Denn es ist unmöglich, auch nur gedanklich eine sinnvolle Entscheidung zu treffen, Meinung zu vertreten, These aufzustellen, und diese als ›eigene‹ und ›zutreffende‹ bzw. richtige Entscheidung, Meinung, These zu erfassen, ohne eine performative Einstellung einzunehmen. Damit hat man aber bereits wieder die Rolle des Argumentierenden übernommen und sich auf die Regeln der Argumentation eingelassen.⁸⁷⁹ Das ›Argumentieren‹ selbst ist also für jeden, der den Anspruch auf ›Vernunft‹ erhebt, unhintergebar. Dies folgt aus der sprachlich und kommunikativ verfassten Vernunft. Der Skeptiker kann zwar auch dies - die Sprach- und Kommunikationsgebundenheit der Vernunft - bestreiten, dies sinnvoll aber nur *im* Medium der öffentlichen Sprache und *als* sozialisiertes Mitglied der geschichtlichen Sprachgemeinschaft - womit sich seine Ein-

⁸⁷⁶ Burckhart (1991) (29).

⁸⁷⁷ Vgl. hierzu Kuhlmann (1985) (74 ff.).

⁸⁷⁸ Apel (1998) (Aufsatz 1) (76); vgl. hierzu Ebd. (72-79) sowie auch Ebd. (1999) (Aufsatz 9) (326 ff.).

⁸⁷⁹ Vgl. hierzu Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (86 f., 101).

wände selbst zerstören. Der zentrale Vernunftgebrauch besteht also in ›Argumentation‹, als tragende Momente bzw. Präsuppositionen derselben sind ›**Sprache**‹ und ›**Kommunikation**‹ auszuweisen.⁸⁸⁰ (Alle strikt reflexiv ausgewiesenen Argumentationspräsuppositionen sind freilich als ›gleichursprünglich‹ zu betrachten.)⁸⁸¹

Drittens. Zusammenschluss von Transzendentalpragmatik mit transzendentaler Semiotik und transzendentaler Hermeneutik.

Damit das »Sprachspiel Argumentieren«⁸⁸² gelingen kann, muss der Argumentierende weiterhin den »semiotisch-triadischen Sprachbezug von Sprecher-Welt«⁸⁸³ voraussetzen. Transzendentalpragmatik zeichnet entsprechend die »**dreistellige Relation allen Zeichengebrauchs**«⁸⁸⁴ als unverzichtbare Argumentationspräsupposition aus - und begründet damit ihren *transzendentalsemiotisch-dreidimensionalen Rahmen*, in welchem die transzendente Reflexion auf den zeichenvermittelten Erkenntnisprozess als Argumentation statthat.

Sodann muss offenbar ›Sinnverständnis‹ und ›Sinnverständigung‹ möglich sein, was Transzendentalpragmatik zu ›**philosophischer Hermeneutik**‹ in ihrer Doppelfunktion der Sinnexplikation und der transzendentalen Reflexion auf die Verstehens- und Verständigungsbedingungen führt. Sie wird - wie Burckhart sagt - »transzendental-pragmatisch transformiert[]«⁸⁸⁵, und das heißt geltungsreflexiv überdacht, als Präsupposition begründet und als Komplement zu Transzendentalpragmatik selbst ausgewiesen.

Durch dieses Tripel erfolgt dann die Begründung eines ›**Komplementaritätsverhältnisses**‹ zwischen der ›**Subjekt-Zeichen-Objekt-Relation**‹ und der ›**Subjekt-Zeichen-Subjekt-Relation**‹ der Erkenntnis, was heißen will: Sprachvermittelte Objekterkenntnis in der ›Subjekt-Objekt-Relation‹ setzt sprachvermittelte, intersubjektive Sinnverständigung in der ›Subjekt-Subjekt-Relation‹ voraus.⁸⁸⁶

⁸⁸⁰ Vgl. Burckhart (1999 a) (145).

⁸⁸¹ Vgl. hierzu Ebd. (140 f., 145).

⁸⁸² Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (98).

⁸⁸³ Burckhart (1991) (35).

⁸⁸⁴ Ebd. (3 f.); Hervorhebung durch die Verfasserin.

⁸⁸⁵ Burckhart (1999 a) (130).

⁸⁸⁶ Vgl. hierzu Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (54 ff.).

Viertens. Ausweis der Verstehens- und Geltungsbedingungen sinnvoller Äußerungen durch Transzendentalpragmatik und transzendente Hermeneutik im transzendentalsemiotischen Bezugsrahmen.

Transzendentalpragmatik und transzendente Hermeneutik beugen sich jetzt reflexiv über die ›Subjekt-Zeichen-Subjekt-Dimension‹ (d. h. über die ›pragmatische Dimension‹) und weisen - in Ausdifferenzierung des »Sprach-Aprioris der Erkenntnis«⁸⁸⁷ - die Implikate eines »Aprioris der Sinnkonstitution«⁸⁸⁸ (in der geschichtlich pragmatischen Dimension) und eines »Aprioris der Geltungsreflexion«⁸⁸⁹ oder der »Geltungsrechtfertigung«⁸⁹⁰ (in der dialogisch pragmatischen Dimension) aus.

Transzendente Hermeneutik zeigt auf, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Sinnkonstitution und Sinnverständigung in der »Vorstruktur allen Verstehens«⁸⁹¹ in Form eines »umgangssprachlichen Weltvorverständnisses«⁸⁹² liegen: Als Mitglied einer geschichtlichen Sprachgemeinschaft haben wir die Dinge immer schon ›als etwas‹ verstanden und vermögen uns mit den Anderen in dieser ›Umgangs-Sprache‹ darüber zu ›verständigen‹. ›Verstehen‹ vollzieht sich so in Form des »hermeneutischen Zirkels‹ von apriorischem ›Vorgriff‹ und empirisch bedingter Korrektur des Verstehens von etwas *als* etwas«⁸⁹³. Über die transzendentalpragmatische Begründungsfigur werden diese transzendentalhermeneutischen Einsichten als gültig erwiesen. Dies etwa so, dass der Skeptiker weder sinnvoll bestreiten kann, dass ›Argumentation‹ ›Verstehen‹ und ›Verständigung‹ einschließt, und dass er einsieht: diese Fähigkeit hat er durch das Erlernen der Umgangssprache, in der ein »Sinnapriori des Weltverstehens«⁸⁹⁴ enthalten ist, erworben.

Transzendentalpragmatik selbst widmet sich nunmehr der Geltungsreflexion - wie gesagt muss sie dabei ihrerseits ›Hermeneutik‹ als ›Medium‹ der sprachlichen Explizitmachung diesbezüglichen Argumentationswissens in Anspruch nehmen. Im Kern legt sie offen, dass wir über den performativen Teil jedes Denk- oder Sprechaktes (implizit oder explizit) drei - nach Weltbezügen differenzierte - universale ›Geltungsansprüche‹ zuzüglich des Sinn-

⁸⁸⁷ Apel (1998) (Aufsatz 8) (549).

⁸⁸⁸ Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (40).

⁸⁸⁹ Ebd.

⁸⁹⁰ Apel (1998) (Aufsatz 8) (552); Böhler spricht diesbezüglich auch von einem »Apriori der Argumentation« (Ebd. (1985) (361)).

⁸⁹¹ Apel (1998) (Aufsatz 8) (518).

⁸⁹² Apel (1980) (26). Hervorhebung von der Verfasserin.

⁸⁹³ Apel (1994) (Aufsatz 1) (26).

⁸⁹⁴ Apel (1980) (26).

Geltungsanspruchs (als Voraussetzung aller anderen Geltungsansprüche) erheben: den Anspruch auf Wahrheit (Objekt- bzw. Gegenstandswelt), Richtigkeit (Mitwelt) und Aufrichtigkeit (subjektive Innenwelt) - und (je nach Position in Ausgrenzung des Wahrhaftigkeitsanspruchs) **die prinzipielle Möglichkeit ihrer Einlösung durch argumentative Konsensbildung unterstellen.**⁸⁹⁵ Dabei richten wir uns an die **reale Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft**, deren Mitglied wir sind, zugleich aber notwendig auch an die unbegrenzte **ideale Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft**, welche die letzte Beurteilungsinstanz für die Rechtmäßigkeit dieser Ansprüche darstellt.⁸⁹⁶ Der ›Erkenntnisprozess‹ erweist sich in diesem Sinne als ›dreistellig‹ und ›zweistufig‹:

»Wenn ich etwas behaupte, dann sage *ich* (der Sprecher) mit *etwas* (der Proposition) *etwas* (Prädikat) über *etwas* (Referenzobjekt), und dies so, daß ich mit *etwas* (performativer Satz) zu *etwas* (Proposition) einen *Geltungsanspruch* (etwa der Wahrheit) erhebe [soweit Dreistelligkeit, W.P. mit Burckhart], und zwar zunächst gegenüber der *realen Kommunikationsgemeinschaft* (bzw. deren Vertretern, die die gegenwärtige Gesprächssituation mitkonstituieren), dann aber auch gegenüber der *idealen unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft* (auf die ich Bezug nehme als die Instanz, welche, anders als die reale Kommunikationsgemeinschaft, wirklich imstande ist, das Recht meines Geltungsanspruchs adäquat zu beurteilen) [soweit Zweistufigkeit, W.P. mit Burckhart]. Berücksichtige ich irgendeines der aufgeführten Momente nicht, dann verunglückt meine Behauptung und leistet nicht, was sie soll [nämlich, so ist mit Burckhart zu ergänzen, ›einen reziprok sinn- und geltungswürdigen Erkenntnisanspruch‹, W.P.].«⁸⁹⁷

Damit tritt nun an die Stelle des Kant'schen ›Bewußtseins überhaupt‹, das »immer schon die intersubjektive Geltung der Erkenntnis garantiert«⁸⁹⁸, das »*regulative Prinzip* der kritischen *Konsensbildung* in einer, in der realen Kommunikationsgemeinschaft allererst herzustellen- den, idealen Kommunikationsgemeinschaft«⁸⁹⁹. Mit anderen Worten nimmt die ›*Subjektstelle*‹ potentiell wahrer Erkenntnis die unbegrenzte Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft ein⁹⁰⁰, und das »**regulativ-ideale[] Gültigkeitskriterium**«⁹⁰¹ liegt nunmehr in der **rein argumentativen Konsensfähigkeit unter idealen Bedingungen**.

An dieser Stelle schaltet sich jetzt *transzendente Hermeneutik* geltungsreflexiv ein und macht deutlich, dass die ideale Gemeinschaft als ideale Sinnverständigungs- und Geltungsprüfungsgemeinschaft *zu realisieren* ist. Sie zeigt mithin auf, wie in der realen Gemeinschaft

⁸⁹⁵ Vgl. dazu exempl. Apel (1998) (Aufsatz 9) (601 ff.) sowie Ebd. in H.-G. Bosshardt (Hg.) (1986) (73 ff.).

⁸⁹⁶ Vgl. dazu exempl. Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (87 f., 104).

⁸⁹⁷ Kuhlmann (1985) (23); vgl. Burckhart (1999 a) (143 f.).

⁸⁹⁸ Apel (1999) (Aufsatz 10) (355).

⁸⁹⁹ Ebd.

⁹⁰⁰ Vgl. Apel in H. Stachiowak (Hg.) (1993) (54).

⁹⁰¹ Böhler in D. Böhler/M. Kettner/G. Skirbekk (Hg.) (2003) (26). Hervorhebung von der Verfasserin.

ein Fortschritt im ›Verstehen‹ und in der ›Verständigung‹ erreicht werden kann: Es bedarf nur, aber doch, der fortwährenden ›Verständigung‹ in realen Diskursen, die am »**regulativen Prinzip einer Verständigung in idealer Kommunikationsgemeinschaft**«⁹⁰² orientiert sind.⁹⁰³

Fünftens. Normative Implikate des semiotisch fundierten Erkenntnisprozesses als Argumentation.

Im Zuge der transzendentalhermeneutischen und transzendentalpragmatischen Reflexion des »semiotisch-fundierten Erkenntnisprozesses als Argumentation«⁹⁰⁴ werden jetzt mithin »**normative Implikate**«⁹⁰⁵ ausgezeichnet. Es geht hier zumindest um dies, dass ich, wenn ich etwas behaupte, u. d. h. Geltungsansprüche erhebe, auch bereit sein muss, meine Ansprüche gegenüber der Anspruchsprüfungsgemeinschaft, in die ich als Behauptender selbst eingetreten bin, zu *begründen*. Ferner muss ich den Diskurspartnern das Recht auf Kritik und Beurteilung zugestehen, sie also als mögliche kompetente Prüfer *anerkennen* - sonst wäre bereits die Geltungserhebung sinnlos.⁹⁰⁶ Als Sprecher unterliege ich also einer »Begründungsverpflichtung«⁹⁰⁷, als Hörer einer »Beurteilungsverpflichtung«⁹⁰⁸.

Sechstens. Letztbegründung des Fallibilismusprinzips.

Letztlich erfolgt durch Transzendentalpragmatik die »*philosophische Letztbegründung des Fallibilismusprinzips*«⁹⁰⁹. Dieses ist soweit eingeschränkt, dass es die infalliblen transzendentalpragmatischen Einsichten nicht berührt. Diese machen »das Verständnis der wesentlichen Begriffe«⁹¹⁰ der empirischen Überprüfung von Hypothesen wie zum Beispiel ›Verifikation‹ und ›Falsifikation‹ ja auch erst möglich. Zwar sind, wie Apel und Kuhlmann deutlich machen, ihre »Explikationen«⁹¹¹ revidierbar, nicht aber sie selbst. Überdies kann die Korrektur der Sinnexplikation der Präsuppositionen sinnvoller Argumentation nicht ›von außen‹ erfolgen,

⁹⁰² Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (110). Hervorhebung von der Verfasserin.

⁹⁰³ Vgl. hierzu Ebd. (108-116).

⁹⁰⁴ Burckhart (1999 a) (154).

⁹⁰⁵ Ebd.; Hervorhebung von der Verfasserin.

⁹⁰⁶ Vgl. dazu Ebd. (146-159) sowie auch Böhler in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.) (1982) (91, 105).

⁹⁰⁷ Burckhart (1999 a) (151).

⁹⁰⁸ Ebd. Böhler spricht in diesen Kontexten von einem »*dialogförmigen*, nämlich voll reziproken *Anerkennungs- und Verpflichtungsverhältnis* der Argumentationsgemeinschaft«, das »Meta-Normen« enthält, die »*a priori* gültig sind, weil sie als notwendige Bedingungen sinnvollen Argumentierens nicht sinnvoll bestritten werden können« (Böhler (1985) (374)).

⁹⁰⁹ Apel in Braun (Hg.) (1993) (69); Fettdruck durch die Verfasserin.

⁹¹⁰ Ebd. (68).

⁹¹¹ Ebd. (70).

sondern es handelt sich dann immer um eine »Selbstkorrektur«⁹¹². Für alle anderen Aussagen, d. h. solche, die »möglicherweise empirisch falsifiziert werden«⁹¹³ können, gilt das Fallibilismusprinzip; denn dass der Mensch »fehlbar«⁹¹⁴ ist, soll nicht in Abrede gestellt werden.⁹¹⁵

Ebene 2: Hermeneutisch-rekonstruktive Forschung unter Fallibilismusvorbehalt.

Auf Ebene 2 wird nun - wie skizziert - solches Wissen vom Sprechen und Argumentieren rekonstruiert, das sich nicht ohne Weiteres »explizit machen«⁹¹⁶ und in performativen Sätzen repräsentieren lässt - es geht hier um **implizites Wissen der ›mittleren‹ und ›untersten‹ Schicht**. Für Letzteres gibt Kuhlmann als Beispiel »tiefliegende Transformationsregeln«⁹¹⁷ im Sinne Chomskys an; diese lassen sich nicht unmittelbar abrufen. So die Rekonstruktionsbemühungen fehlbar sein können, kommt solchen Aussagen bloß der Status ›hypothetischer Geltung‹ zu. Doch wird durch das hermeneutisch-rekonstruktive Unternehmen auf Ebene 2 unser ›know that‹-Bereich um den eindeutig infallibel rekonstruierbaren Kern herum in erheblichem Maße erweitert.⁹¹⁸

Soweit in groben Zügen zum Selbst- und Letztbegründungsverfahren der Transzendentalpragmatik in komplementärer Zusammenarbeit mit (transzendentaler) Hermeneutik im Rahmen einer transzendentalen Semiotik.⁹¹⁹ Es bleibt, das Verhältnis der drei an einer zureichenden Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung beteiligten Ansätze zueinander präzisierend zu bestimmen.

⁹¹² Kuhlmann (1985) (130).

⁹¹³ Apel (1998) (Aufsatz 2) (156).

⁹¹⁴ Ebd. (148).

⁹¹⁵ Vgl. hierzu Apel (1998) (Aufsatz 2) (insbes. 156 ff.) sowie Ebd. in Braun (Hg.) (1993) (insbes. 67 ff.) und Kuhlmann (1985) (insbes. 130-144).

⁹¹⁶ Kuhlmann in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (228).

⁹¹⁷ Kuhlmann (1985) (136).

⁹¹⁸ Vgl. hierzu Kuhlmann (1985) (insbes. 125-144), Ebd. in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (insbes. 226-237) sowie Ebd. (1992 a) (188-199).

⁹¹⁹ Vgl. zu diesem Thema auch die von Kuhlmann vorgeschlagenen ›kurzen Diskurse‹ (Ebd. (2009) (9-96)).

5.2 Komplementaritätsbestimmung zwischen Transzendentalpragmatik, transzendentaler Semiotik und transzendentaler Hermeneutik im Ausgang vom Komplementaritätsbegriff Niels Bohrs.

5.2.1 Zum Begriff ›Komplementarität‹ ausgehend von Bohr.

Apel hat den Komplementaritätsbegriff Niels Bohr entlehnt.⁹²⁰ Dieser führt den Begriff um 1927 in die (Atom-)Physik ein, um »Quantenerscheinungen«⁹²¹ zureichend beschreiben zu können.⁹²² Im Bereich der klassischen Physik kann die »Wechselwirkung«⁹²³ zwischen Versuchsobjekt und Messgerät vernachlässigt werden. Verschiedene Versuchs- bzw. Messanordnungen führen zu einem einheitlichen Gesamtbild des Untersuchungsobjekts. In der Atomphysik dagegen spielt diese Wechselwirkung »für das Zustandekommen der Phänomene selbst eine wesentliche Rolle«⁹²⁴. So treten bei verschiedenen Versuchs- bzw. Messanordnungen unterschiedliche Gesetzmäßigkeiten auf, die einander teilweise zu widersprechen scheinen.⁹²⁵ Über den Begriff »Komplementarität« will Bohr nun deutlich machen, dass diese Gesetzmäßigkeiten »logisch vereinbar«⁹²⁶ sind: Wenngleich auch verschiedene Versuchsanordnungen zu verschiedenen Erkenntnissen führen, so betreffen diese doch ein und dasselbe Untersuchungsobjekt. Eine zureichende Charakterisierung desselben erfordert also die Berücksichtigung sämtlicher gewonnener Einsichten. So definiert Bohr:

»Unter bestimmten einander ausschließenden Versuchsbedingungen gewonnene Aufschlüsse über das Verhalten eines und desselben Objektes können [...] als *komplementär* bezeichnet werden, da sie, obgleich ihre Beschreibung mit Hilfe alltäglicher Begriffe nicht zu einem einheitlichen Bilde zusammengefaßt werden kann, doch jeder für sich gleich wesentliche Seiten der Gesamtheit aller Erfahrungen über das Objekt ausdrückt, die überhaupt in jenem Gebiete möglich sind.«⁹²⁷

Eine komplementäre Beschreibungsweise muss zum Beispiel bei der »Natur des Lichtes«⁹²⁸ angewandt werden: Bei dem einen Experiment weist es eine »Teilchennatur«⁹²⁹ auf, bei dem

⁹²⁰ Vgl. exempl. Apel in S. Moser (Hg.) (1968) (169 f.).

⁹²¹ Bohr in R. Carnap/H. Reichenbach (Hg.) (1967) (295).

⁹²² Vgl. Buchheim (1984) (3).

⁹²³ Bohr in R. Carnap/H. Reichenbach (Hg.) (1967) (294).

⁹²⁴ Ebd. (295 f.).

⁹²⁵ Vgl. Ebd. (294 ff.) sowie Bohr (1966) (4 f.).

⁹²⁶ Bohr in R. Carnap/H. Reichenbach (Hg.) (1967) (295).

⁹²⁷ Bohr (1958) (26).

⁹²⁸ Reiners in H. Burckhart (Hg.) (1994) (107).

⁹²⁹ Ebd.

anderen Experiment eine »Wellennatur«⁹³⁰. »Das Licht«, so sagt Reiners, »ist also weder Welle noch Teilchen und doch beides«⁹³¹. Nach Bohr ist eine komplementäre Beschreibungsart nicht nur in der Atomphysik, sondern auch in anderen Bereichen gefordert. Als Beispiel führt er die Psychologie und Biologie⁹³² sowie die ›menschliche Situation an sich‹ an: Wir selbst seien »im großen Drama des Daseins sowohl Schauspieler als auch Zuschauer«⁹³³. Hieraus spricht, dass sich der Komplementaritätsgedanke nicht auf den Begriff des ›Aspektes‹ reduzieren lässt, sondern dass hier mithin verschiedene - nur nacheinander einnehmbare - ›Einstellungen‹ bzw. differente ›Zugangsweisen‹ zum ›Objekt‹ gefragt sind, um es hinreichend zu erfassen. So hat Buchheim folgenden Versuch einer differenzierten Definition von ›Komplementarität‹ unternommen:

»Komplementär‹ im erweiterten Sinne nach BOHR sollten

- *Aspekte*
 - *Informationen,*
 - *Methoden,*
 - *Ordnungen* bzw. *Beschreibungen* möglichst objektivierbarer *Wahrnehmungen,*
 - *Reaktionen* bzw. *Verhaltensweisen* von Dingen und Lebewesen genannt werden, wenn eine erschöpfende Kennzeichnung nur auf *mindestens zwei* sich *ergänzende* Weisen, z.B. durch *Bilder, Begriffssysteme* oder ›*Sprachen*‹ im erweiterten Sinne des Wortes erfolgen kann. (Unvollständigkeit komplementärer Kennzeichnungen, phänomenologische Seite der Komplementarität.)
- die subjektiven oder objektiven Wahrnehmungsbedingungen aber, unter denen die Kennzeichnung in *einer* dieser ›*Sprachen*‹ erst möglich wird, jeweils für die *andere nicht oder nur unvollkommen* erfüllt werden können. (Wechselseitige Ausschließlichkeit für die Erkenntnisvoraussetzungen für komplementäre Kennzeichnungen, ontologische Seite der Komplementarität.)«⁹³⁴

Reiners hat nun im Zuge ihrer Kritik an der Apel'schen Verwendung des Komplementaritätsbegriffs in Kontexten der »Erklären-Verstehen-Kontroverse«⁹³⁵ zwischen einem »einseitigen«⁹³⁶ und einem »gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis«⁹³⁷ differenziert. »Komplementarität« im Bohr'schen Verständnis beruhe auf Gegenseitigkeit im Sinne eines »Interdepen-

⁹³⁰ Ebd.

⁹³¹ Ebd.

⁹³² Vgl. Bohr in R. Carnap/H. Reichenbach (Hg.) (1967) (299).

⁹³³ Bohr (1966) (15).

⁹³⁴ Buchheim (1984) (21).

⁹³⁵ Vgl. hierzu Apel (1979).

⁹³⁶ Reiners in H. Burckhart (Hg.) (1994) (114).

⁹³⁷ Ebd. (115).

denzverhältnis[ses]«⁹³⁸, Apel verwende den Begriff hingegen - unter Berufung auf Bohr - im Sinne eines einseitigen »Voraussetzungsverhältnis[ses]«⁹³⁹. Dieser Diskurs kann hier nicht abschließend geführt werden; gegen eine einseitige Fassung des Komplementaritätsbegriffs seitens Apel spricht zumindest die folgende Erklärung:

»Objektive Tatsachen-Erklärung und intersubjektive Verständigung über das, was erklärt werden soll, sind vielmehr ›komplementäre‹ Erkenntnisfunktionen (im Sinne von N. Bohr). Sie schließen einander aus und setzen einander voraus. Niemand kann nur ›verstehen‹, ohne dabei ein Sachwissen im Sinne potentieller ›Erklärung‹ vorzusetzen. Andererseits kann aber auch kein Naturwissenschaftler etwas ›erklären‹, ohne dabei - als potentieller Geisteswissenschaftler - an einer intersubjektiven Verständigung teilzunehmen.«⁹⁴⁰

Dem Reiners'schen Plädoyer für Präzision, was die begriffliche Umschreibung von Beziehungsverhältnissen zwischen Größen betrifft, soll indessen gefolgt werden. Gesucht ist ein Terminus, der eine Beziehung zwischen verschiedenen Größen umschreibt, die sozusagen ›zwischen‹ reiner ›Komplementarität‹ im Sinne Bohrs und einem schlichten ›Voraussetzungsverhältnis«⁹⁴¹ liegt, besser: die beide Verhältnisse umfasst. Es wäre also ein Bedingtheitsverhältnis zwischen den Größen zu konstatieren, gleichzeitig aber auch eine Komplementarität in dem Sinne, dass erst durch alle Größen zusammen das ›Phänomen‹ begründet (konstituiert und/oder charakterisiert) werden kann. Von Reiners ausgehend liegt die Begrifflichkeit ›einseitige Komplementarität‹ nahe, diese birgt aber m. E. einen Widerspruch in sich. ›Komplementarität‹ beinhaltet ja gerade, dass eine ›wechselseitige‹ Abhängigkeit in bezug auf die Begründung des ›Phänomens‹ gegeben ist. So ist hinsichtlich der skizzierten Situation besser von einem ›bedingten (abhängigen) Komplementaritätsverhältnis‹ zu sprechen. Diese Situation liegt nun aus meiner Sicht zwischen transzendentaler Semiotik und transzendentaler Hermeneutik auf der einen, Transzendentalpragmatik auf der anderen Seite vor, geht es um die *Konstituierung des Rahmenkonzeptes*, innerhalb dessen der Ausweis der Bedingungen der Möglichkeit von Sinn und Geltung erfolgt. Was hingegen *diesen Ausweis selbst* betrifft, so stehen Transzendentalpragmatik und transzendente Hermeneutik innerhalb des transzendentalsemiotischen Gesamtrahmens in einem reinen Komplementaritätsverhältnis zueinander.

⁹³⁸ Ebd.

⁹³⁹ Ebd. Vgl. hierzu den gesamten Aufsatz von Reiners in H. Burckhart (Hg.) (1994) (103-118).

⁹⁴⁰ Apel in Ebd. (1999) (Aufsatz 2) (54).

⁹⁴¹ Vgl. zu diesem Begriff Drommert in E. Braun/H. Radermacher (Hg.) (1978) (642 ff.).

5.2.2 ›Bedingtes (abhängiges) Komplementaritätsverhältnis‹ zwischen transzendentaler Semiotik und transzendentaler Hermeneutik auf der einen, Transzendentalpragmatik auf der anderen Seite, was die Konstituierung der systematischen Gesamtkonzeption einer transzendentalen Semiotik als ›prima philosophia‹ angeht.

Ziel ist der Ausweis der Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Erkenntnis. ›Erkenntnis‹ ist nunmehr notwendig an ›reale Sprache‹ gebunden. Zur Auszeichnung der Sprache - ihrer sinnkonstitutiven und geltungsbegründenden Funktion bzw. Dimension - ist Transzendentalpragmatik als Letztbegründungsphilosophie jetzt konstitutiv auf eine dreidimensionale (sich dann ›transzendental‹ verstehende) Semiotik sowie auf transzendente Hermeneutik verwiesen: Das Gebiet der Ersteren ist die dreistellige Zeichen-Relation (syntaktischer, semantischer und pragmatischer Zeichenbezug), die das »minimale[] Basiselement jeder intersubjektiv gültigen Erkenntnis«⁹⁴² darstellt. Transzendente Semiotik eröffnet damit den dreidimensionalen Rahmen, innerhalb dessen die transzendente Reflexion auf die sprachlichen Bedingungen der Möglichkeit von Sinn und Geltung stattfinden muss. Syntaktische, semantische und pragmatische Dimension finden dabei einzeln, aber auch in ihrem wechselseitigen Bezug zueinander Berücksichtigung. Transzendente Hermeneutik setzt nun wie Transzendentalpragmatik bei der ›pragmatischen Dimension‹, in der erst ein Anspruch auf Sinn und Geltung gestellt werden kann, an. Ihr geht es um das Moment sprachlicher Sinnkonstitution und Sinnverständigung, während Transzendentalpragmatik auf die »der Geltung selbst zugrundeliegende invariante Struktur«⁹⁴³ der Sprache reflektiert. Was also den *Sprachausweis* in erkenntnistheoretischer Sicht betrifft, bilden Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und transzendente Semiotik komplementäre Größen im Bohr'schen Sinne: Sie legen durch verschiedene Zugangsweisen unterschiedliche Seiten des Phänomens ›Sprache‹ offen, die einander gleichwertig ergänzen und fordern. So kann keine der drei Zeichen-Dimensionen wegfallen, ohne dass das Zeichen sinn- und geltungsverlustig wird.⁹⁴⁴ So lassen sich Geltungsansprüche (performativer Teil der ›Rede‹) nur mit Bezug auf einen konkreten Sinngehalt (propositionaler Teil der ›Rede‹) erheben, hinsichtlich dessen im Rahmen der geschichtlichen Sprachgemeinschaft immer schon ein ›Vorverständnis‹ besteht, der also intersubjektiv teilbar bzw. erschließbar ist. So ist zuletzt ein Anspruch auf Sinn ohne gleichzeitigen Anspruch auf Geltung im Sinne intersubjektiver Anerkennungswürdigkeit des Sinnexpo-

⁹⁴² Apel in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.) (1979) (103).

⁹⁴³ Burckhart (1999 a) (142).

⁹⁴⁴ Vgl. hierzu Burckhart in Ebd./Reiners (1992) (34).

nats seitens der Mitglieder der geschichtlichen realen sowie auch der unbegrenzten idealen Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft als letzter Geltungsinstanz undenkbar. Was allerdings die Möglichkeit der *Begründung* dieses komplementären Tripels für eine zureichende Sprachbestimmung angeht, so befindet sich Transzendentalpragmatik in einer exklusiven Situation: Durch ihre strikt reflexive Methode ist es allein ihr möglich, ihre Komplementäre in die eigene Begründungsfigur zu integrieren. Diesbezüglich besteht also ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis transzendentaler Semiotik und transzendentaler Hermeneutik von Transzendentalpragmatik. Hiermit ist nun der Fall bezeichnet, bei dem der oben vorgeschlagene Begriff der ›bedingten (abhängigen) Komplementarität‹ greift. Dies in dem besagten Sinne, dass (transzendente) Semiotik und transzendente Hermeneutik Transzendentalpragmatik voraussetzen, um sich überhaupt zu dritt synthetisieren zu können, dann aber alle drei Größen gleichwertig zur Konstitution des Sprach-Rahmens beitragen, innerhalb dessen der Ausweis der Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Erkenntnis erfolgen kann und erfolgt. Für Letzteres ist nunmehr der Komplementärverbund Transzendentalpragmatik-transzendente Hermeneutik zuständig.

5.2.3 ›Reines Komplementaritätsverhältnis‹ zwischen Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik hinsichtlich des Ausweises der (sprachlichen) Bedingungen der Möglichkeit von Sinn und Geltung im transzendentalsemiotischen Bezugsrahmen.

Den im vorigen Abschnitt entwickelten und definierten Rahmen vorausgesetzt und den Blick auf den *Ausweis der sprachlichen Bedingungen der Möglichkeit von Sinn und Geltung* selbst gerichtet, treffen wir m. E. mit Transzendentalpragmatik und philosophischer (transzendentaler) Hermeneutik auf rein komplementäre Größen: Das sinnkonstitutive und -explikative Moment fällt (transzendentaler) Hermeneutik zu, das geltungskonstitutive Moment wird durch Transzendentalpragmatik thematisiert. Mit anderen Worten ist Transzendentalpragmatik, wo es um die Bedingungen von Sinnverstehen und Sinnverständigung sowie um Sinnexplikation selbst geht, auf (transzendente) Hermeneutik verwiesen; was dagegen die formalen Geltungsbedingungen und die Geltungsprüfung selbst betrifft, ist transzendente Hermeneutik konstitutiv an Transzendentalpragmatik gebunden.

So übernimmt Transzendentalpragmatik, wie beschrieben, auf Ebene 1 des zweistufigen Begründungsverfahrens den Ausweis der invarianten Doppelstruktur der Sprache und der geltungsbezogenen Argumentationspräsuppositionen - ›Hermeneutik‹ tritt hier in die Funktion eines ›Mediums‹. Als ›transzendente‹ übernimmt Hermeneutik auf dieser Ebene den Aus-

weis der Voraussetzungen für Sinn-Verstehen und (fortschrittliche) Sinn-Verständigung. Sie bleibt dabei aber auf die transzendentalpragmatischen Reflexionseinsichten (gegeben in den Geltungsbedingungen von Aussagen überhaupt) und die transzendentalpragmatische Letztbegründungsfigur verwiesen. Auf Ebene 2 werden dann die ›tiefer liegenden‹ Schichten des Handlungswissens vom Argumentieren rekonstruiert. Es geht hier etwa um »semantisch-pragmatische[] Regeln«⁹⁴⁵, die nur per fallibler »hermeneutisch-rekonstruktive[r]«⁹⁴⁶ Forschung »ans Licht gezogen werden«⁹⁴⁷ können. Während also der auf Ebene 1 aufgedeckte »invariante[] Kern«⁹⁴⁸ rationalen Weltverhaltens in absoluter Gültigkeit steht, kommt den Resultaten auf Ebene 2 bloß »hypothetische Geltung«⁹⁴⁹ zu. Trotz Fallibilismusvorbehalt tragen die Rekonstruktionsbemühungen auf Ebene 2 aber doch erheblich zur Erweiterung unseres expliziten Wissensbereichs um die Voraussetzungen der Argumentation bei.

So lässt sich schließen: Was den konkreten Ausweis der Bedingungen der Möglichkeit von Sinn und Geltung im transzendentalsemiotischen Bezugsrahmen betrifft, so begegnen Transzendentalpragmatik und transzendente Hermeneutik einander als wechselseitig voraussetzende und ergänzende, im Sinne Bohrs komplementäre Größen. In dieser präzisierten Bestimmung des Begründungs- und Funktionsverhältnisses ihrer Konstituenten tritt ›transzendente Semiotik‹ nun als das Paradigma auf, in und mit dem eine zureichende Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung erreicht wird.

⁹⁴⁵ Kuhlmann in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (228).

⁹⁴⁶ Kuhlmann (1992 a) (199).

⁹⁴⁷ Kuhlmann in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.) (1993) (228).

⁹⁴⁸ Burckhart (1999 a) (143).

⁹⁴⁹ Kuhlmann (1992 a) (198).

6. Schlussbetrachtung: (Sinnkritische Form der) Letztbegründung von Erkenntnis über die systematische Konzeption einer transzendentalen Semiotik.

Was kann ich wissen? – Im Zuge des ›linguistic-pragmatic-turn‹ wurde endgültig beschieden, dass es ein radikal autonomes Vernunft- bzw. Erkenntnissubjekt nicht geben kann. ›Vernunft‹ verfügt vielmehr von Anfang an über eine ›soziale‹ Dimension. Wenn alle Erkenntnis von ›etwas als etwas‹ a priori durch ›Sprache‹ und ›Kommunikation‹ vermittelt sein muss, dann stellt sich die Frage, ob - und wenn ja wie - ›Transzendentalphilosophie‹ im Sinne Kants überhaupt noch sinnvoll betrieben werden kann. Damit hängt indessen die Möglichkeit eines letztgültigen Ausweises der ›Bedingungen der Möglichkeit‹ intersubjektiv gültiger Erkenntnis zusammen. Entgegen konträrer Positionen sieht Karl-Otto Apel sowohl die Möglichkeit, als auch die Notwendigkeit einer ›Letztbegründung von Erkenntnis‹ im Zeichen einer sprachlich und kommunikativ verfassten Vernunft. Hierzu ist ›Transzendentalphilosophie‹ sprachphilosophisch zu transformieren; ›Verstehen‹ und ›Geltung‹ sind dabei als eigenständige, doch aber komplementär aufeinander bezogene Größen zu behandeln. Im ersten Schritt wurde nun rekonstruiert, über welche Architektonik und welchen Koinzidenzpunkt die Kant'sche Transzendentalphilosophie überhaupt verfügt: Kant suchte nach einem ›obersten Grundsatz‹, von dem aus er seine ›Vernunftkritik‹ entfaltet. In diesem spricht sich aus, dass die ›Vernunft‹ der ›Natur‹ die Form ihres Erscheinens vorschreibt; von daher sind die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Diese deckt Kant nunmehr Schritt für Schritt auf und erweist ihre Gültigkeit über die sog. ›transzendentalen Deduktionen‹. Letztlich geht ›Vernunft‹ aus der ›Kritik‹ als letzter Grund und *Ort* von (objektiv gültiger) Erkenntnis heraus.

Die Befragung der ›Hermeneutik‹ verpflichteter Denker der Tradition ergab dann im zweiten Schritt, dass hier bereits die von Kant unterlaufene Unterscheidung zwischen ›Verstehen‹ und ›gültigem Verstehen‹ getroffen wurde. Schleiermacher geht von vornherein vom ›Missverstehen‹ der ›Rede‹ eines Anderen aus und entwickelt aus der grundsätzlichen Reflexion des ›Verstehens‹ eine ›allgemeine Auslegungskunst‹, durch deren Methode das aus dem geschichtlich-individuellen Einschlag des Urhebers resultierende Missverstehen in Richtung auf

›identisches‹ Verstehen aufgelöst werden soll. Die Gültigkeitsfrage beantwortet er schließlich im Rekurs auf die ›Dialektik‹ und hier auf das ›Urwissen‹ als des ›transzendenten‹ Grundes alles Denkens und Wissens. Der rein ›reproduktive‹ Verstehensbegriff wird nun von Hegel durch einen ›reflexiv überholenden‹ Verstehensbegriff ersetzt. Anders als Schleiermacher traut er dem ›verstehenden‹ Geist eine reflexive Selbstprüfung und Fortentwicklung bis hin zum ›absoluten Wissen‹ bzw. ›absoluten Geist‹ zu, ohne dass es eines von außen an ihn herangetragenen Verfahrens bedarf. Der Geist als Bewusstsein ist nurmehr ›auf den Weg‹ zu bringen. Dilthey hebt zuletzt den ungeschichtlichen und kommunikationsenthobenen Standpunkt des ›absoluten Geistes‹ auf. Er legt offen, dass alles ›Verstehen‹ eines gemeinsamen ›Mediums‹ bedarf - das ist der ›objektive Geist‹ als Inbegriff der geschichtlichen Erzeugnisse des ›Gesamtgeistes‹, gegeben in Sprache, Familie, Staat, Recht und - was bei Hegel in den Begriff des ›absoluten Geistes‹ fiel - auch Religion, Kunst und Philosophie. Durch solche intersubjektiven Sinnstrukturen und Sinngehalte ist das ›Verständnis anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen‹ möglich. Diltheys relativistische Position resultiert zuletzt aus dem Umstand, dass der bedeutungsbildende Prozess - das ›Leben‹ - noch unabgeschlossen ist, so dass sich eine endgültige Bestimmung der Bedeutung von Begriffen als unmöglich erweist.

An diesem Punkt tritt jetzt Apel vermittelnd ein: Er synthetisiert den transzendentalphilosophischen Ansatz Kants mit dem grundsätzlich ›verstehenden‹ Ansatz der Hermeneutik und versucht in konsequenter Berücksichtigung der Sprachlichkeit und Kommunikationsgebundenheit der Vernunft, die Erkenntnisbegründung ins Ziel zu führen. Wie sich herausstellte, verfügt ›transzendente Hermeneutik‹ rein für sich indessen gar nicht über die Mittel, auf die geltungskonstitutive performativ-propositionale Doppelstruktur der Sprache zu reflektieren, und auch nicht über die Begründungsfigur, die Bedingungen der Möglichkeit von ›Verstehen‹ und ›gültigem Verstehen‹ letztgültig auszuweisen. Apel führte uns weiter zur Konzeption einer ›transzendentalen Sprachpragmatik‹, durch welche gerade die Geltungsreflexion möglich wird. Die Einbettung von Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik in das Rahmenkonzept einer (dreidimensionalen) ›transzendentalen Semiotik‹ resultierte zuletzt aus der grundsätzlichen Dreistrahligkeit der Sprachzeichen im Sinne der syntaktischen, semantischen und pragmatischen Dimension. Letztere stellt - so in ihr erst der Anspruch auf Sinn und Geltung erhoben werden kann - den ›Fundamentaltbereich menschlichen Zeichengebrauchs‹ (Böhler) dar; die Rahmenkonzeption erlaubt und fordert indessen eine transzendente Reflexion auf jede der drei Dimensionen in ihrem Wechselbezug zueinander.

Soweit stimmt die Verfasserin zu: Im Apelschen Konzept der ›transzendentalen Semiotik‹ als ›prima philosophia‹ werden die Frage nach den *Bedingungen der Möglichkeit von Sinnkonsti-*

tution und die Frage nach den *Bedingungen der Möglichkeit der Geltungsrechtfertigung* miteinander vermittelt und ›im Prinzip‹ einer zureichenden Beantwortung zugeführt. Unklar blieb indessen, wie sich diese Konzeptionen überhaupt zusammenschließen können, und wie sich die jeweiligen Aufgaben bzw. das Verhältnis dieser Größen zueinander präzise bestimmt. Seitens Apel wurde nurmehr ein *Komplementaritätsverhältnis* zwischen Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik im Sinne Bohrs ausgewiesen und zeitgleich erklärt, Erstere *enthalte* die Letztere. Dies motivierte die Verfasserin dazu, nach bereits erfolgten Konkretisierungen des Apelschen Konzeptes zu suchen. Bei Böhler fanden sich konkretisierte Bestimmungen des Konzeptes und des Aufgabenbereichs von (transzendentaler) Hermeneutik. Bereits zur Erfüllung dieser Aufgaben *als* (transzendentaler) Hermeneutik erwies sich indessen die Anbindung derselben an Transzendentalpragmatik als notwendig. Kuhlmann, der philosophische Hermeneutik ebenfalls geltungsreflexiv überdacht, daneben das transzendentalpragmatische Konzept weiter ausgearbeitet hat, geht bereits in diese Richtung; der Schlüssel für die Möglichkeit eines Zusammenschlusses der beiden genannten Konzeptionen fand sich allerdings erst bei Burckhart: Philosophische Hermeneutik, so erklärt er, ist zum Thema transzendentalpragmatischer Reflexion zu machen und als ›unverzichtbare Präsupposition‹ zu begründen. Damit stand jetzt die transzendentalpragmatische Gesamtkonzeption mit hermeneutischer und pragmatischer Fundierung. Um das komplementäre Ineinandergreifen von Transzendentalpragmatik und (transzendentaler) Hermeneutik bei der Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung präzisierend zu bestimmen und auch vor der Folie der Frage, wie der Zusammenschluss mit transzendentaler Semiotik denkbar und möglich ist, wurde das transzendentalpragmatische Selbst- und Letztbegründungsverfahren einmal in den wichtigsten Schritten durchgespielt. Dabei wurde offengelegt, dass nicht ›transzendente Semiotik‹ Transzendentalpragmatik als Gesamtkonzeption in ihr Konzept integriert, sondern dass Transzendentalpragmatik ihren transzendentalsemiotischen Rahmen begründen muss und begründen kann. Zuletzt stellte sich die Frage, wie sich das Verhältnis der Konstituenten der transzendentalsemiotischen Gesamtkonzeption zueinander bestimmt. Im Ausgang von Niels Bohr über Christiane Reiners wurde der Begriff ›bedingtes (abhängiges) Komplementaritätsverhältnis‹ geprägt, um das Verhältnis von transzendentaler Hermeneutik, Transzendentalpragmatik und transzendentaler Semiotik, was die Konstituierung des Sprach- bzw. Gesamtrahmens betrifft, von dem aus Sicht der Verfasserin ›reinen Komplementaritätsverhältnis‹ zwischen Transzendentalpragmatik und transzendentaler Hermeneutik, was den konkreten Ausweis der (sprachlichen) Bedingungen der Möglichkeit von Sinn und Geltung im transzendentalsemiotischen Bezugsrahmen betrifft, voneinander abzugrenzen. Damit wurde das Apelsche Konzept in be-

zug auf das Funktions- und Begründungsverhältnis der beteiligten Ansätze konkretisiert; die Vernunft- bzw. Erkenntnisbegründung im Zeichen einer sprachlich und kommunikativ verfassten Vernunft gelangt ins Ziel.

Es handelt sich hier um eine ›sinnkritische‹ Form der Letztbegründung: Ausgangspunkt ist das ›Ich denke‹ als das ›Ich erhebe Geltungsansprüche‹. Damit hat der Denkende indessen bereits die Rolle des Argumentierenden übernommen. Von der ›Letztbegründungsphilosophie‹ werden jetzt die notwendigen Voraussetzungen und Regeln des ›Sprachspiels Argumentieren‹ als des einzigen Mediums des Erhebens und Einlösen von Geltungsansprüchen aufgedeckt und ausgewiesen. Diese Regeln enthalten den letzten Geltungsmaßstab für jede Art von Argument. Derjenige nun, der den Anspruch auf ›Vernunft‹, d. h. den Anspruch auf ›Sinn‹ und ›Geltung‹, erhebt, kann sich für diese Voraussetzungen und Regeln weder entscheiden, noch kann er sie sinnvoll bestreiten; er hat sie vielmehr ›immer schon‹ implizit anerkannt. So lautet der ›oberste Grundsatz‹ einer ›Transzendentalphilosophie‹ nach dem ›linguistic-pragmatic-turn‹: ›Das Argumentieren ist für den Vernunft Beanspruchenden unhintergebar‹. Die Kant'sche Frage nach den ›Bedingungen der Möglichkeit gültiger Erkenntnis‹ ist hier in die Frage nach den ›Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sinnvoller Argumentation‹ übersetzt, die ›Subjektstelle‹ nimmt die Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft ein, und die ›transzendentalen Deduktionen‹ finden in Form einer sinnkritischen, strikten Reflexion auf die notwendigen Präsuppositionen der Argumentation statt; der Gültigkeitserweis derselben erfolgt dabei durch den transzendentalpragmatischen Konsistenztest.

Unverzichtbar ist die Letztbegründung insofern, als ein letztgültiger Maßstab für Sinn- und Wahrheitsgeltung notwendig ist, um *überhaupt* zwischen ›sinnvollen‹ und ›unsinnigen‹, ›wahren‹ und ›falschen‹ Aussagen differenzieren zu können. Wenngleich auch ›Wahrheit‹ faktisch unerreichbar ist, so kann es aber doch - in Orientierung am (transzendentalpragmatisch ausgewiesenen) ›regulativen Prinzip idealer Konsensbildung‹ und am (transzendentalhermeneutisch ausgewiesenen) ›regulativen Prinzip einer Verständigung in idealer Kommunikationsgemeinschaft‹ - ein ›Unterwegs-sein‹ zu ihr geben. Dies ist uns nunmehr aufgegeben: Es gilt, sich der prinzipiellen Verwiesenheit auf den Anderen zu besinnen und entsprechend den Diskurs zu suchen, dies auch und gerade in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Die Diskurspartner sind dabei als kompetente Prüfer anzuerkennen, und jeder hat sich um das beste Argument sowie um einen solchen Konsens zu bemühen, der auch unter idealen Bedingungen standhielte. So - und nur so - ist ein ›Fortschritt im Verstehen‹ möglich, in dem Sinne, dass der Horizont der realen Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft schrittweise in Richtung auf die ideale Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft erweitert wird.

Literaturverzeichnis.⁹⁵⁰

H. Albert (1975): ›Traktat über kritische Vernunft.‹ Tübingen. (3. Auflage).

H. Albert (1975): ›Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott.‹ Hamburg.

K.-O. Apel (1955): ›Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte).‹ in ›Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie.‹ (Hg. E. Rothacker) (Band 1). Bonn. (S. 142-199).

K.-O. Apel (1980) (zuerst 1963): ›Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico.‹ Bonn. (Habil.).

K.-O. Apel (1968): ›Die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache und die Hermeneutik.‹ in Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch Wien - Freiburg (Hg.): ›Welterfahrung in der Sprache. Erste Folge.‹ Freiburg, Barcelona, Dar-es-Salaam, New York, São Paulo, Tokio. (S. 9-28).

K.-O. Apel (1968): ›Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik.‹ in S. Moser (Hg.): ›Information und Kommunikation. Referate und Berichte der 23. Internationalen Hochschulwochen Alpbach 1967.‹ München-Wien. (S. 163-172).

K.-O. Apel (1972): ›Wie ist Erkenntniskritik als Sprachkritik möglich?‹ in J. Schlemmer (Hg.): ›Sprache, Brücke und Hindernis.‹ München. (S. 9-22).

K.-O. Apel (1974): ›Einführende Bemerkungen zur Idee einer ‚transzendentalen Sprachpragmatik‘.‹ in C. H. Heidrich (Editor): ›Semantics and communication. Proceedings of the 3rd Colloquium of the Institute for Communications Research and Phonetics. University of Bonn. February, 17th-19th, 1972.‹ Amsterdam/ London. (S. 81-108; Diskussion S. 122-144).

K.-O. Apel (1974): ›Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik.‹ in J. Simon (Hg.): ›Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie.‹ Freiburg i.Br. (S. 283-326).

K.-O. Apel (1974): Artikel ›Hermeneutik‹ in Ch. Wulf (Hg.): ›Wörterbuch der Erziehung.‹ München. (S. 277-283).

K.-O. Apel (1975): ›Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus.‹ Frankfurt a.M.

K.-O. Apel (1975): ›Der semiotische Pragmatismus von Ch. S. Peirce und die ‚abstractive fallacy‘ in den Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie und der Carnapschen Wissenschaftslogik.‹ in A. J. Bucher/H. Drüe/Th. M. Seebohm (Hg.): ›bewußt sein. Gerhard Funke zu eigen.‹ Bonn. (S. 48-58).

K.-O. Apel (1975): ›Das Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften.‹ in R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli (Hg.): ›Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften. Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe.‹ Hamburg. (S. 23-55).

K.-O. Apel (1982) (zuerst 1976) (Hg.): ›Sprachpragmatik und Philosophie.‹ Frankfurt a.M. Darin Ebd:

- ›Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen.‹ (S. 10-173).

⁹⁵⁰ Die Literaturangaben erfolgen alphabetisch nach Autoren bzw. Herausgebern. Aufsätze, aus denen zitiert bzw. auf die verwiesen wird, sind namentlich genannt. Hervorhebungen im Zitat wurden übernommen; Tilgungen kenntlich gemacht.

- K.-O. Apel** (1994) (zuerst 1976): ›Transformation der Philosophie. Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik.‹ Frankfurt a.M. Darin Ebd.:
- ›Einleitung. Transformation der Philosophie.‹ (Aufsatz 1) (S. 9-76).
 - ›Sprache und Ordnung: Sprachanalytik versus Sprachhermeneutik.‹ (Aufsatz 5) (167-196).
 - ›Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik.‹ (Aufsatz 7) (S. 225-275).
- K.-O. Apel** (1999) (zuerst 1976): ›Transformation der Philosophie. Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft.‹ Frankfurt a.M. Darin Ebd.:
- ›Die Entfaltung der ‚sprachanalytischen‘ Philosophie und das Problem der ‚Geisteswissenschaften‘.‹ (Aufsatz 2) (S. 28-95).
 - ›Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht.‹ (Aufsatz 3) (S. 96-127).
 - ›Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik.‹ (Aufsatz 5) (S. 157-177).
 - ›Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus.‹ (Aufsatz 6) (178-219).
 - ›Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften.‹ (Aufsatz 7) (S. 220-263).
 - ›Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion.‹ (Aufsatz 9) (S. 311-329).
 - ›Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache.‹ (Aufsatz 10) (S. 330-357).
 - ›Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik.‹ (Aufsatz 11) (S. 358-436).
- K.-O. Apel** (Hg.) (1978): ›Neue Versuche über Erklären und Verstehen.‹ Frankfurt a.M.
- K.-O. Apel** (1978): Artikel ›Hermeneutik‹ in E. Braun/H. Radermacher (Hg.): ›Wissenschaftstheoretisches Lexikon.‹ Graz, Wien, Köln. (S. 228-236).
- K.-O. Apel** (1979): ›Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht.‹ Frankfurt a.M.
- K.-O. Apel** (1979): ›Transzendente Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia.‹ in E. Bülow/P. Schmitter (Hg.): ›Integrale Linguistik. Festschrift für Helmut Gipper.‹ Amsterdam. (S. 101-138).
- K.-O. Apel** (1980): ›Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache.‹ in H. Lützeler (Hg.): ›Kulturwissenschaften. Festgabe für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag.‹ Bonn. (S. 13-68).
- K.-O. Apel** (1980): Artikel ›Geisteswissenschaften‹ in J. Speck (Hg.): ›Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe.‹ Band 2. Göttingen. (S. 246-251).
- K.-O. Apel** (1982): ›Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart.‹ in H. Nagl-Docekal (Hg.): ›Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag.‹ Erster Teilband. Wien. (S. 183-196).
- K.-O. Apel** (1986): ›Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik.‹ in M. Benedikt/R. Burger (Hg.): ›Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts.‹ Österreichische Staatsdruckerei. (S. 78-99).
- K.-O. Apel** (1986): ›Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie.‹ in H.-G. Bosshardt (Hg.): ›Perspektiven auf Sprache: Interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Hörmann.‹ Berlin, New York. (S. 45-87).
- K.-O. Apel** (1986): ›Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. Das Verhältnis von Sprachapriori und Bewußtseinsapriori im Lichte einer transzendentalen Semiotik.‹ in G. Pasternak (Hg.): ›Zum Problem des Apriorismus in den Wissenschaften.‹ Bremen. (S. 136-153).
- K.-O. Apel** (1997) (zuerst 1990): ›Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral.‹ Frankfurt a.M. Darin Ebd.:

- ›Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit ‚aufgehoben‘ werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression.‹ (Aufsatz 4) (S. 103-153).
- ›Verantwortung heute - nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?‹ (Aufsatz 6) (S. 179-216).
- ›Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik.‹ (Aufsatz 8) (S. 247-269).
- ›Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität.‹ (Aufsatz 9) (S. 270-305).
- ›Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins.‹ (Aufsatz 10) (S. 306-369).
- ›Zurück zur Normalität? - Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht.‹ (Aufsatz 11) (S. 370-474).

K.-O. Apel (1993): ›Nichtmetaphysische Letztbegründung?‹ in E. Braun (Hg.): ›Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie.‹ Würzburg. (S. 59-86).

K.-O. Apel (1993): ›Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?‹ in H. Schnädelbach/G. Keil (Hg.): ›Philosophie der Gegenwart - Gegenwart der Philosophie.‹ Hamburg. (S. 41-70).

K.-O. Apel (1993): ›Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung.‹ in H. Stachiowak (Hg.): ›Pragmatik: Handbuch pragmatischen Denkens.‹ Band 5: ›Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formative Pragmatik.‹ Hamburg. (S. 38-61).

K.-O. Apel (1994): ›Transzendente Semiotik und hypothetische Metaphysik der Evolution.‹ in J.-E. Pleines (Hg.): ›Teleologie - ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart.‹ Würzburg. (S. 251-282).

K.-O. Apel (1996): ›Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität.‹ in Ebd./M. Kettner (Hg.): ›Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten.‹ Frankfurt a.M. (S. 17-41).

K.-O. Apel (1996): ›Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache.‹ (Auszug) in E. Braun (Hg.): ›Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte.‹ Darmstadt. (S. 304-315).

K.-O. Apel (1996): ›Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften.‹ in S. Dietz et al. (Hg.): ›Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach.‹ Frankfurt a.M. (S. 19-31).

K.-O. Apel (1997): ›Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants.‹ in G. Schönrich/Y. Kato (Hg.): ›Kant in der Diskussion der Moderne.‹ Frankfurt a.M. (2. Auflage). (S. 326-359).

K.-O. Apel (1998): ›Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes.‹ Frankfurt a.M. Darin Ebd.:

- ›Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des ‚kritischen Rationalismus‘.‹ (Aufsatz 1) (S. 33-80).
- ›Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung.‹ (Aufsatz 2) (S. 81-194).
- ›Warum transzendente Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings: ‚Empirie und Apriori. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik.‹ (Aufsatz 3) (S. 195-220).
- ›Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluss?‹ (Aufsatz 4) (S. 221-280).
- ›Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen.‹ (Aufsatz 5) (S. 281-412).
- ›Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen Searles Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewußtseinsphilosophie.‹ (Aufsatz 6) (S. 413-459).
- ›Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs.‹ (Aufsatz 7) (S. 459-505).
- ›Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie.‹ (Aufsatz 8) (S. 505-568).

- ›Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten.< (Aufsatz 9) (S. 569-608).
- ›Universale Prinzipien und partikulare (inkommensurable?) Entscheidungen und Lebensformen. Eine Auseinandersetzung mit Peter Winch über ein Problem der Ethik in der philosophischen Situation nach Kant und Wittgenstein.< (Aufsatz 10) (S. 609-648).
- ›Normative Begründung der ‚Kritischen Theorie‘ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken.< (Aufsatz 11) (S. 649-700).
- ›Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken.< (Aufsatz 12) (S. 701-726).
- ›Auflösung der Diskursethik? Zur Architektur der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken.< (Aufsatz 13) (S. 727-838).

K.-O. Apel (2001): ›Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion. Ein neues Paradigma der Transzendentalphilosophie?< in W. Kuhlmann (Hg.): ›Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie.< Würzburg. (S. 63-78).

K.-O. Apel (2001): Artikel ›Verstehen< in J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hg.): ›Historisches Wörterbuch der Philosophie.< Band 2. (S. 918-938).

K.-O. Apel (2002): ›Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie.< in V. Hölsle (Hg.): ›Metaphysik: Herausforderungen und Möglichkeiten.< (Collegium Philosophicum; Bd. 4). Stuttgart/Bad Cannstatt. (S. 1-30).

K.-O. Apel/H. Burckhart (Hg.) (2001): ›Prinzip Mitverantwortung.< Würzburg.

K.-O. Apel/M. Kettner (Hg.) (1994): ›Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften.< Frankfurt a.M./New York.

J. L. Austin (1972): ›Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words).< Stuttgart. (Im englischen Original: Oxford 1962.)

G. Bergmann (1964): ›Logic and Reality.< Madison. (The University of Wisconsin Press).

A. Berlich (1982): ›Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer Transzendentalpragmatischen Letztbegründung.< in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.): ›Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel.< Frankfurt a.M. (S. 251-287).

H. Birus (Hg.) (1982): ›Hermeneutische Positionen: Schleiermacher - Dilthey - Heidegger - Gadamer.< Göttingen.

T. Bodammer (1969): ›Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache.< Hamburg.

D. Böhler (1978): ›Das dialogische Prinzip als hermeneutische Maxime.< in ›Man and World. An International Philosophical Review< (ed. J. M. Anderson/J. J. Kockelmans/C. O. Schrag) (Volume 11). The Hague. (S. 131-164).

D. Böhler (1981): ›Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode.< in M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hg.): ›Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch.< München. (S. 483-511).

D. Böhler (1982): ›Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft.< in W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.): ›Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel.< Frankfurt a.M. (S. 83-123).

D. Böhler (1985): ›Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie.< Frankfurt a.M. (Überarbeitete und erweiterte

Fassung der beiden ersten Teile der Habilitationsschrift ›Rekonstruktive Pragmatik und Hermeneutik‹ von (1981)).

D. Böhler (1986): ›Wohin führt die pragmatische Wende? Norwegische Diskussionsbeiträge in transzendental-pragmatischer Sicht.‹ in Ebd./T. Nordenstam/G. Skirbekk (Hg.): ›Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?‹ Frankfurt a.M. (S. 261-316).

D. Böhler (1995): ›Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende. Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft.‹ in J. Trabant (Hg.): ›Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie.‹ Frankfurt a.M. (S. 145-162).

D. Böhler (1999): ›Die Verbindlichkeit des argumentativen Dialogprinzips. Eine sinnkritische Überlegung zu Hannah Arendt, Eichmann und Sokrates.‹ in H. Burckhart/H. Gronke (Hg.): ›Horizonte philosophischer Anthropologie. Zum Perspektivenwechsel von einer subjektorientierten zu einer sinnkritisch-dialogfundierten Konzeption philosophischer Anthropologie.‹ Markt Schwaben. (S. 73-90).

D. Böhler (2003): ›Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl-Otto Apels Athene im Rücken.‹ in Ebd./M. Kettner/G. Skirbekk (Hg.): ›Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel.‹ Frankfurt a.M. (S. 15-43).

D. Böhler/T. Nordenstam/G. Skirbekk (Hg.) (1986): ›Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?‹ Frankfurt a.M.

N. Bohr (1958): ›Atomphysik und menschliche Erkenntnis.‹ Braunschweig.

N. Bohr (1966): ›Atomphysik und menschliche Erkenntnis II.‹ Braunschweig.

N. Bohr (1967): ›Kausalität und Komplementarität.‹ in R. Carnap/H. Reichenbach (Hg.): ›Erkenntnis.‹ Aus der Reihe ›Annalen der Philosophie‹ 6/1936. Amsterdam. (S. 293-303).

E. Braun (Hg.) (1993): ›Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie.‹ Würzburg. Darin Ebd.:

- ›Lebenswelt und Geltung im Lichte einer nichtmetaphysischen Hermeneutik.‹ (S. 87-108).

E. Braun (Hg.) (1996): ›Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte.‹ Darmstadt.

Brockhaus (Hg.) (2004): ›Der Brockhaus Philosophie. Ideen, Denker und Begriffe.‹ Mannheim, Leipzig.

R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hg.) (1970): ›Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer.‹ Band 1. Tübingen.

W. Buchheim (1984): ›Komplementarität nach Niels Bohr - Physikgeschichtliche Episode oder universale Kategorie von Ergänzung?‹ Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse, Band 117, Heft 6. Berlin.

K. Bühler (1965): ›Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache.‹ Stuttgart.

K. Bühler (1996): ›Das Organmodell der Sprache.‹ (Auszug) in E. Braun (Hg.): ›Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte.‹ Darmstadt. (S. 189-193).

H. Burckhart (1991): ›Sprachreflexion und Transzendentalphilosophie.‹ Würzburg. (Diss.)

H. Burckhart (1993): ›Normativität und Sprache.‹ in E. Braun (Hg.): ›Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie.‹ Würzburg. (S. 213-236).

H. Burckhart (Hg.) (1994): ›Diskurs über Sprache: ein interdisziplinäres Symposium für Edmund Braun.‹ Würzburg. Darin Ebd.:

- ›Unterwegs zur Transzendentalpragmatik. Eine biographische Notiz.‹ (S. 1-13).

- H. Burckhart** (1994): ›Vernunft - Ethik - Sprache. Gegenwärtige Ansätze ihrer philosophischen Begründung.‹ Köln.
- H. Burckhart** (1999 a): ›Diskursethik - Diskursanthropologie - Diskurspädagogik. Reflexiv-normative Grundlegung kritischer Pädagogik.‹ Würzburg. (Habil.)
- H. Burckhart** (1999 b): ›Philosophie - Moral - Bildung.‹ Würzburg.
- H. Burckhart** (2001): ›Erfahrung des Moralischen. Wie und warum ist Erfahrung von Moralischem möglich?‹ in M. Niquet/F. J. Herrero/M. Hanke (Hg.): ›Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen.‹ Würzburg. (S. 245-264).
- H. Burckhart** (2003): ›Karl-Otto Apels transzendente Pragmatik und Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* - eine Konfrontation.‹ in D. Böhler/M. Kettner/G. Skirbekk (Hg.): ›Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel.‹ Frankfurt a.M. (S. 122-142).
- H. Burckhart/ H. Gronke** (Hg.) (1999): ›Horizonte philosophischer Anthropologie. Zum Perspektivenwechsel von einer subjektorientierten zu einer sinnkritisch-dialogfundierte Konzeption philosophischer Anthropologie.‹ Markt Schwaben.
- H. Burckhart/H. Gronke** (Hg.) (2000): ›Die Idee des Diskurses. Interdisziplinäre Annäherungen.‹ Markt-Schwaben.
- H. Burckhart/H. Gronke** (Hg.) (2002): ›Philosophieren aus dem Diskurs.‹ Würzburg.
- H. Burckhart/ K. Reich** (2000): ›Begründung von Moral. Diskursethik versus Konstruktivismus. Eine Streitschrift.‹ Würzburg.
- H. Burckhart/C. Reiners** (1992): ›Begründungsformen und Geltungsansprüche in den Naturwissenschaften. Teil A: Holger Burckhart, Teil B: Christiane Reiners.‹ Würzburg.
- B. Croce** (1927): ›Die Philosophie Giambattista Vicos.‹ (Nach der 2. Auflage übersetzt von E. Auerbach und T. Lücke). Tübingen.
- J. Dewey** (2003): ›Philosophie und Zivilisation.‹ (Aus dem Amerikanischen von M. Suhr.) Frankfurt a.M.
- W. Dilthey** (Gesammelte Schriften, 1. Band) (1923): ›Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.‹ Leipzig und Berlin. Zweite Auflage.
- W. Dilthey** (Gesammelte Schriften, 5. Band) (1924): ›Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.‹ Leipzig und Berlin. Darin Ebd.:
- ›Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie‹ von (1894). (S. 139-240).
 - ›Die Entstehung der Hermeneutik‹ von (1900). (S. 317-338).
- W. Dilthey** (Gesammelte Schriften, 6. Band) (1924): ›Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik.‹ Leipzig und Berlin.
- W. Dilthey** (Gesammelte Schriften, 7. Band) (1927): ›Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.‹ Leipzig.
- W. Dilthey** (Gesammelte Schriften, 19. Band) (herausgegeben von H. Johach/F. Rodi) (1982): ›Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte.‹ (Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften.) Göttingen.
- A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet** (Hg.) (1993): ›Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel.‹ Frankfurt a.M.
- W. Drommert** (1978): Artikel ›Voraussetzung‹ in E. Braun/H. Radermacher (Hg.): ›Wissenschaftstheoretisches Lexikon.‹ Graz, Wien, Köln. (S. 642-644).

- G. Figal** (1999): ›Martin Heidegger zur Einführung.‹ Hamburg. (3. Auflage).
- Forum für Philosophie Bad Homburg** (Hg.) (1987): ›Philosophie und Begründung.‹ Frankfurt a.M.
- W. Franzen** (1976): ›Martin Heidegger.‹ Stuttgart.
- H.-G. Gadamer** (1965) (zuerst 1960): ›Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.‹ Tübingen.
- H.-G. Gadamer** (Hg.) (1967): ›Das Problem der Sprache.‹ München.
- H.-G. Gadamer** (1980): ›Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien.‹ Tübingen. (2., vermehrte Auflage).
- L. E. Gama** (2006): ›Erfahrung, Erinnerung und Text. Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik.‹ Würzburg.
- A. Graeser** (1975): ›Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik. Eine Einführung.‹ Bern/ Stuttgart.
- E. Grassi/ W. Hess** (Hg.) (1966) (Übersetzt nach der Ausgabe von 1744 von E. Auerbach): ›Giambattista Vico: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker.‹ Reinbek bei Hamburg.
- J. Grondin** (1991): ›Einführung in die philosophische Hermeneutik.‹ Darmstadt.
- B. Grünwald** (1988): ›Praktische Vernunft, Modalität und transzendente Einheit. Das Problem einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes.‹ in H. Oberer, G. Seel (Hg.): ›Kant. Analysen - Probleme - Kritik.‹ Würzburg. (S. 127-167).
- J. Habermas** (1973): ›Erkenntnis und Interesse.‹ Frankfurt a.M.
- J. Habermas** (1982) (zuerst 1976): ›Was heißt Universalpragmatik?‹ in K.-O. Apel (Hg.): ›Sprachpragmatik und Philosophie.‹ Frankfurt a.M. (S. 174-272).
- J. Habermas** (1995): ›Theorie des kommunikativen Handelns.‹ Band 1: ›Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.‹ Band 2: ›Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.‹ Frankfurt a.M.
- J. Habermas** (1999): ›Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze.‹ Frankfurt a.M.
- P. Hankamer** (1927): ›Die Sprache. Ihr Begriff und ihre Deutung im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert.‹ Bonn.
- G. W. F. Hegel** (Sämtliche Werke, Band V) (Hg. G. Lasson) (1920): ›Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.‹ Leipzig.
- G. W. F. Hegel** (1932) (Sämtliche Werke, Band III) (Hg. G. Lasson): ›Wissenschaft der Logik. Erster Teil.‹ Leipzig. (2. Aufl.).
- G. W. F. Hegel** (1970) (Werke in zwanzig Bänden, Band 2; auf d. Grundlage d. ›Werke‹ von 1832-1845 neu ed. Ausg., Red. E. Moldenhauer u. K. M. Michel): ›Jenaer Schriften (1801-1807).‹ Frankfurt a.M. Darin Ebd.:
• ›Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.‹ (S. 9-138).
- G. W. F. Hegel** (Werke, Band 3) (neu ed. Ausg., Ausg. in Schriftenreihe ›Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft‹) (1989) (zuerst 1986): ›Phänomenologie des Geistes.‹ Frankfurt a.M.
- M. Heidegger** (1976) (zuerst 1927 im von E. Husserl herausgegebenen ›Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung‹, Bd. VIII): ›Sein und Zeit.‹ Tübingen.
- M. Heidegger** (1969): ›Zur Sache des Denkens.‹ Tübingen. Darin Ebd.:
• ›Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens.‹ (S. 61-80).

- J. Heinrichs** (2004): ›Das Geheimnis der Kategorien. Die Entschlüsselung von Kants zentralem Lehrstück.‹ Berlin.
- E. Heintel** (1972): ›Einführung in die Sprachphilosophie.‹ Darmstadt.
- O. Höffe** (2004) (zuerst 1983): ›Immanuel Kant.‹ München.
- A. Honneth et. al. (Hg.)** (1989): ›Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung.‹ Frankfurt a.M.
- R.-P. Horstmann** (1990): ›Wahrheit aus dem Begriff: Eine Einführung in Hegel.‹ Frankfurt a.M.
- V. Höhle** (1987): ›Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität.‹ Band 1: ›Systementwicklung und Logik.‹ Hamburg.
- K.-T. Humbach** (1962): ›Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce. Eine Untersuchung zum Zentralproblem der Sozialphilosophie.‹ (Diss.). Heidelberg.
- H. Ineichen** (1975): ›Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften.‹ Frankfurt a.M.
- G. Irrlitz** (2002): ›Kant-Handbuch. Leben und Werk.‹ Stuttgart, Weimar.
- M. Jung** (1996): ›Dilthey zur Einführung.‹ Hamburg.
- M. Jung** (2007): ›Hermeneutik zur Einführung.‹ Hamburg. (3. Auflage).
- M. Jung** (2008): ›Wilhelm Diltheys handlungstheoretische Begründung der hermeneutischen Wende‹ in G. Kühne-Bertram/F. Rodi (Hg.): ›Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes.‹ Göttingen. (S. 257-272).
- K. E. Kaehler/W. Marx** (1992): ›Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes.‹ Frankfurt a.M.
- I. Kant** (Werke, Akademie - Textausgabe, Band III) (1968) (2. Auflage 1787): ›Kritik der reinen Vernunft.‹ Berlin.
- I. Kant** (Werke, Ausgabe der Könnemann Verlagsgesellschaft mbH, Band 2) (1995): ›Kritik der reinen Vernunft.‹ Köln.
- G. Kimmerle** (1978): ›Sein und Selbst. Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘.‹ Bonn.
- L. Kohlberg** (herausgegeben von W. Althof) (1995): ›Die Psychologie der Moralentwicklung.‹ Frankfurt a.M.
- G. Kühne-Bertram/F. Rodi** (Hg.) (2008): ›Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes.‹ Göttingen.
- W. Kuhlmann** (1975): ›Reflexion und kommunikative Erfahrung.‹ Frankfurt a.M. (Diss.)
- W. Kuhlmann** (1980): ›Ethik der Kommunikation.‹ in K.-O. Apel/D. Böhler/A. Berlich/G. Plumpe (Hg.): ›Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg.‹ Band 1. Frankfurt a.M. (S. 292-308).
- W. Kuhlmann** (1985): ›Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik.‹ München. (Habil.)
- W. Kuhlmann** (1992 a): ›Kant und die Transzendentalpragmatik.‹ Würzburg.
- W. Kuhlmann** (1992 b): ›Sprachphilosophie - Hermeneutik - Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik.‹ Würzburg.

- W. Kuhlmann** (1993): ›Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung.‹ in A. Dorschel/M. Kettner/W. Kuhlmann/M. Niquet (Hg.): ›Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel.‹ Frankfurt a.M. (S. 212-237).
- W. Kuhlmann** (Hg.) (2001): ›Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie.‹ Würzburg. Darin Ebd.:
- ›Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik.‹ (S. 115-156).
- W. Kuhlmann** (2009): ›Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik.‹ Würzburg.
- W. Kuhlmann/D. Böhler** (Hg.) (1982): ›Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel.‹ Frankfurt a.M.
- H.-U. Lessing** (2001): ›Wilhelm Diltheys ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘.‹ Darmstadt.
- T. Litt** (1948): ›Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes.‹ München.
- W. Marx** (1971): ›Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in ‚Vorrede‘ und ‚Einleitung‘.‹ Frankfurt a.M.
- Ch. W. Morris** (1972) (zuerst 1938 (engl.)): ›Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik und Zeichentheorie.‹ München.
- Ch. W. Morris** (1973) (zuerst 1946 (engl.)): ›Zeichen, Sprache und Verhalten.‹ (Mit einer Einführung von Karl-Otto Apel.) Düsseldorf.
- Ch. W. Morris** (1977): ›Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie.‹ (Herausgegeben und eingeleitet von A. Eschbach.) Frankfurt a.M.
- L. Nagl** (1992): ›Charles Sanders Peirce.‹ Frankfurt a.M./New York.
- L. Nagl** (1998): ›Pragmatismus.‹ Frankfurt a.M./New York.
- M. Niquet** (1991): ›Transzendente Argumente.‹ Frankfurt.
- M. Niquet** (1999): ›Nichtunhintergebarkeit und Diskurs. Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen.‹ Berlin.
- M. Niquet** (2001): ›Evidenz, Selbstbezüglichkeit, Diskurs. Überlegungen zur Architektonik des Transzendentalen.‹ in W. Kuhlmann (Hg.): ›Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie.‹ Würzburg. (S. 101-114).
- M. Niquet** (2002): ›Moralität und Befolgungsgültigkeit.‹ Würzburg.
- M. Niquet/F. J. Herrero/M. Hanke** (Hg.) (2001): ›Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen.‹ Würzburg.
- E. W. Orth** (Hg.) (1985): ›Dilthey und die Philosophie der Gegenwart.‹ Freiburg i.Br.
- W. Patt** (1987): ›Transzendentaler Idealismus. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘.‹ Berlin, New York.
- Ž. Pavić** (2003): ›Hegels Idee einer logischen Hermeneutik. Die Selbstausslegung des Absoluten in der sichtbaren Unsichtbarkeit der Sprache.‹ Sankt Augustin.
- Ch. S. Peirce** (herausgegeben und eingeleitet von K.-O. Apel) (1967): ›Schriften I: Zur Entstehung des Pragmatismus.‹ Frankfurt a.M.
- Ch. S. Peirce** (herausgegeben und eingeleitet von K.-O. Apel) (1970): ›Schriften II: Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus.‹ Frankfurt a.M.

- Ch. S. Peirce** (1968): ›Über die Klarheit unserer Gedanken.‹ Frankfurt a.M. (Im Original: ›How to Make Our Ideas Clear‹; Einleitung, Übersetzung, Kommentar von K. Oehler.)
- Ch. S. Peirce** (1996): ›Fragen hinsichtlich gewisser Vermögen, die man für den Menschen in Anspruch nimmt.‹ (Auszug) sowie ›Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen.‹ (Auszug) in E. Braun (Hg.): ›Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte.‹ Darmstadt. (S. 197-200).
- J. Pinborg** (1972): ›Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick.‹ Stuttgart-Bad Cannstatt.
- O. Pöggeler** (1993): ›Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes.‹ Freiburg (Breisgau)/ München. (2. Aufl.).
- C. Reinert** (1994): ›Zum Komplementaritätsbegriff in der naturwissenschaftlichen Methode und seiner Verwendung in der Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels.‹ in H. Burckhart (Hg.): ›Diskurs über Sprache: ein interdisziplinäres Symposium für Edmund Braun.‹ Würzburg. (S. 103-118). (Die Überschrift über dem Aufsatz weicht im letzten Teil von der Titelangabe im Inhaltsverzeichnis ab: Dort heisst es: ›... und seiner Bedeutung für das Verstehen von Chemie.‹)
- R. Rieger** (1988): ›Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund.‹ Berlin, New York.
- R. M. Rorty** (1967): ›The Linguistic Turn. Essays In Philosophical Method. With Two Retrospective Essays.‹ Chicago, London.
- M. Sandbothe** (Hg.) (2000): ›Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie.‹ Weilerswist.
- F. Schleiermacher** (1839) (Sämtliche Werke, Dritte Abteilung, Zur Philosophie, Vierten Bandes zweiter Teil) (Hg. L. Jonas): ›Dialektik.‹ Berlin.
- F. Schleiermacher** (Hg. H. Kimmeler) (1959): ›Hermeneutik.‹ Heidelberg.
- F. Schleiermacher** (Hg. M. Frank) (1977): ›Hermeneutik und Kritik.‹ Frankfurt a.M.
- F. Schleiermacher** (1988) (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig (1942)) (Hg. R. Odebrecht): ›Dialektik.‹ Darmstadt.
- H. Schnädelbach** (1999): ›Hegel zur Einführung.‹ Hamburg.
- H. Schnur** (1994): ›Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert: Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel.‹ Stuttgart, Weimar.
- G. Schönrich/Y. Kato** (Hg.) (1997): ›Kant in der Diskussion der Moderne.‹ Frankfurt a.M. (2. Auflage).
- O. R. Scholz** (2001): ›Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie.‹ Frankfurt a.M.
- J. R. Searle** (herausgegeben von J. Habermas, D. Henrich und J. Taubes) (1971): ›Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay.‹ Frankfurt a.M. (Titel der Originalausgabe: ›Speech Acts‹ (Cambridge (1969))).
- H. J. Störig** (1999): ›Kleine Weltgeschichte der Philosophie.‹ Frankfurt a.M.
- P. Szondi** (Hg. J. Bollack/H. Stierlin) (1975): ›Einführung in die literarische Hermeneutik.‹ (Studienausgabe der Vorlesungen, Band 5). Frankfurt a.M.
- J. Trabant** (Hg.) (1995): ›Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie.‹ Frankfurt a.M.
- A. Ulfing** (1999): ›Lexikon der philosophischen Begriffe.‹ Wiesbaden. 2. Auflage.
- H. Vetter** (2007): ›Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer.‹ Frankfurt a.M.

F. Wagner (1974): ›Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation.« Gütersloh.

L. Wittgenstein (1963): ›Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung«. Frankfurt a.M.

L. Wittgenstein (1975) (zuerst 1971): ›Philosophische Untersuchungen.« Frankfurt a.M.

C. Zöckler (1975): ›Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als ‚Praxiswissenschaft‘ und die Geschichte ihrer Rezeption.« Stuttgart.

