

## Die Spannung zwischen existenzieller und reflexiver Pathologiekritik

Von LUIS SÁEZ RUEDA (Granada)

Die Frage nach der Möglichkeit einer Pathologiekritik unter Verwendung universaler Kriterien ist das allgemeine Problem, das ich in diesem Aufsatz erörtern werde. In diesem Bereich der Philosophie ist gegenwärtig eine Konzeption weit verbreitet, die an Überlegungen von Apel und Habermas anschließt und auf eine reflexive Kritik der möglichen Verzerrungen abzielt, die die formalen Bedingungen der diskursiven Rationalität betreffen können. Meine Überlegungen sollen zeigen, dass dieses Modell in seiner globalen Intention zwar akzeptabel erscheint, jedoch noch unvollständig oder stückhaft ist. Dies dürfte daran liegen, dass es einen eigentümlichen Typ der Pathologiekritik nicht berücksichtigt, deren Sinnhaftigkeit eine Ontologie phänomenologisch-existenziellen Ursprungs voraussetzt. Es ist meine Absicht, die unabdingbare Notwendigkeit beider Kritikmodelle aufzuzeigen, und nachzuweisen, dass sie in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Die Idee einer kritischen Vernunft suggeriert schon von sich aus, dass gewisse Anomalien zu Gunsten einer Situation größerer „Gesundheit“ verdrängt werden können. Deshalb kann sich der allgemeine Horizont der Forschung der Fragestellung des Fortschritts nicht verschließen. In diesem Sinne implizieren die Schlussfolgerungen dieses Aufsatzes gleichzeitig eine Transformation der Habermas-Apelschen Position im Hinblick auf unsere Fragestellung, eine Position, nach der die Demaskierung von Pathologien die Konditionen einer regulativen Idee als Kriterium voraussetzt, der wir uns progressiv und tendenziell annähern können.

Der Entwurf dieses allgemeinen Vorschlags vollzieht sich in den folgenden Schritten:

(1) Um die Möglichkeit einer Kritik zu zeigen, die auf universalen Kriterien beruht, verteidige ich zuerst die Position von Habermas und Apel gegen einen Standpunkt, der sich meines Erachtens als Gegenposition geradezu anbietet: der implizite Kontextualismus im Neopragmatismus von Richard Rorty. Gleichzeitig versuche ich zu begründen, dass der

---

\* Diese Arbeit basiert auf einem Vortrag, den ich im Juni 1997 in Essen auf dem Symposium *Pragmatismus ohne regulative Ideen?* zum 75. Geburtstag von K.-O. Apel gehalten habe. Auch wenn ich gegenüber der Apelschen Philosophie eine kritische Position einnehme, so muss ich doch den starken Einfluss anerkennen, den dieser Autor auf meine eigenen Überlegungen ausgeübt hat. Insbesondere hat Apel die Idee einer Spannung in der Rationalität angeregt, die ich auf meine Weise in dieser Arbeit entwickle. Die allgemeine Idee des Aufsatzes geht auch auf den Einfluss meines Kollegen Domingo Blanco zurück. Beiden Autoren fühle ich mich zu größtem Dank verpflichtet.

Universalismus von Habermas und Apel eine Transformation benötigt, da er die Bejahung eines Konvergenzideals voraussetzt, was ich für unplausibel halte. Diese These kann ich aber erst am Ende dieser Arbeit vollständig erklären, indem ich die Spannungsstruktur der Rationalität aufzeige.

(2) Im Folgenden verteidige ich die nachstehende These, die zentral für mein Anliegen im Allgemeinen ist. Das rationale Handeln beinhaltet zwei Dimensionen, eine reflexive und eine präreflexive. Sie sind miteinander verflochten, aber zwischen ihnen besteht ein Sprung, eine Differenz und eine Spannung, die nicht durch eine *Aufhebung* überwunden werden können. In vier Bereichen tritt diese Spannung auf: in den Bereichen der Autonomie (als Spannung zwischen *Selbstbestimmung* und *Sich-an-sich-selbst-Halten*), der Identität (als Spannung zwischen *diskursiver Identität* und *narrativer Identität*), der Wahrheit (als Spannung zwischen *Sinnkonstitution* und *Geltungsrechtfertigung*) und der ethischen Praxis (als Spannung zwischen *Diskursivität* und *Vorantreiben der Existenz*). Dies ist der Kontext, in dem ich versuche, die Stückhaftigkeit und die Einseitigkeit der Fragestellung von Habermas und Apel zu erörtern, denn die reflexiv-diskursive Dimension des *Logos* erweist sich als verflochten (in der gezeigten Form einer Spannung) mit einer präreflexiven Dimension, deren Erklärung eine phänomenologisch-existenzielle Perspektive voraussetzt.

(3) Zuletzt verbinde ich diese doppelte Struktur der rationalen Praxis mit der Notwendigkeit der zwei Formen von Pathologiekritik, die ich zuvor erwähnt habe. Wie zu sehen sein wird, impliziert dieses Ergebnis auch, dass der *Logos* über keine vollständige regulative Idee seiner progressiven Realisierung verfügt und dass es notwendig ist, die universalen Kriterien der Kritik als *negativ abgrenzende Bedingungen der rationalen Aktion zu verstehen*.

## I. Der Irrtum des Kontextualismus und die Unzulänglichkeit des Ideals der Konvergenz

Im Gegensatz zu Apel und Habermas bindet Rorty die Öffnung hin auf die Zukunft nicht an regulative Ideen, sondern an kontingente Kriterien, denn er vertritt die Ansicht, dass der Sinn der Aussagen über die Welt auf der lexikalischen Zweckmäßigkeit basiert, um die Absichten des Sprechers zu verwirklichen, die in verschiedenen sozialen Praktiken wurzeln.<sup>1</sup>

Gegenüber dem Universalismus verteidigt Rorty den Standpunkt, dass jeder theoretische Impuls zur „Schaffung seiner selbst“ oder zur „privaten Perfektion“ dient und nicht der Wahrheit oder Solidarität.<sup>2</sup> Um den ethischen Egozentrismus und das Leid zu vermeiden, genüge es, die Tradition des politischen Liberalismus zu akzeptieren, indem jedem die Möglichkeit zugestanden wird, sich selbst seinen eigenen Fähigkeiten gemäß zu verwirklichen. Das Übrige komme dann von alleine: „wenn wir uns um die politische Freiheit kümmern – sagt der Pragmatist – so kümmern sich die Wahrheit und das Gute um sich selbst“.<sup>3</sup> Diese Überzeugung Rortys beruht meiner Meinung nach auf einem Glauben, der mystischer Elemente nicht entbehrt, nämlich dem Glauben an die inhärente Zulässigkeit des *laissez faire*, als ob eine mysteriöse Art *präetablierter Harmonie* die Einheit der freien Vermehrung des Heterogenen, des Erreichens von Gerechtigkeit und einer erfüllten Existenz garantierte. Nichts anderes scheint seine Berufung

1 Vgl. R. Rorty (1982), Kap. 9, erster Teil.

2 Vgl. ders. (1989), Kap. 5 u. 6.

3 Vgl. ders. (1989), Kap. 4, 84.

auf eine utopische Gesellschaft zu suggerieren, in der jegliche mögliche Perspektive willkommen wäre.<sup>4</sup> Diese Hoffnung auf einen *Himmel der maximalen Pluralität* ist naiv. Dies festzustellen genügt, um gegenüber Rorty Platz für eine kritische Vernunft einzufordern, die in der Lage wäre, das Phänomen, das er einfach übergeht, nämlich die hinterhältigen Deformationen des Dialogs und der Selbstverwirklichung, in seine Schranken zu weisen.

Einer der bedeutendsten Beiträge von Habermas und Apel zur zeitgenössischen Philosophie liegt im Begriff der „zentrierten“ Rationalität, die die doppelte Bindung unserer sprachlichen Existenz an die *Faktizität* der Kontexte und gleichzeitig an die *Idealität* einer Sprechsituation anerkennt, die durch dem Dialog inhärente Ansprüche auf universale Geltung antizipiert wird. Diese paradoxe Struktur des menschlichen Weltverständnisses, die dazu antreibt – wie Habermas bemerkt –, jeglichen Provinzialismus oder faktischen Kontextualismus „von innen her zu transzendieren“<sup>5</sup>, wurzelt, so glaube ich, in dieser zweifachen Eigentümlichkeit: der *zentrischen* (das heißt in der Welt engagierten) und der *ex-zentrischen* (das heißt fähig zur Welt- und Selbstdistanzierung), die Apel sehr zutreffend – unter Verwendung der von Plessner vorgenommenen Unterscheidung im Sinne einer pragmatisch-transzendentalen Konzeption – als konstitutiv für das menschliche Denken herausgestellt hat.<sup>6</sup> Die *exzentrische* Fähigkeit des Denkens spornt zu einer Selbstranszendierung hin auf einen Raum uneingeschränkter Universalität an, was zeigt – wie Apel sagt –, dass der Mensch „notwendigerweise *sich vorweg* sein muß, um Mensch zu sein“.<sup>7</sup>

Meiner Meinung nach kann man diese Beschreibung der Beschaffenheit der Rationalität nicht negieren, ohne in einen *performativen Selbstwiderspruch* zu geraten. Demnach glaube ich, dass Apel und Habermas die Spannung zwischen zentrischer und exzentrischer Position,

4 Vgl. ders. (1994), 982.

5 Vgl. J. Habermas (1991a), 127–157.

6 Zentrisch, denn „um zu einer Sinnkonstitution zu gelangen, muß das [...] Bewußtsein sich zentrisch, d. h. leibhaftig, im Hier und Jetzt engagieren“ (K.-O. Apel 1973, Bd. II, 98). Ex-zentrisch insofern, als „das menschliche Denken [...], wenn es radikal sein soll, von dieser für es konstitutiven Möglichkeit der Welt- und Selbstdistanzierung Gebrauch machen [muß]“ (ebd., 393). Bekanntlich geht die Unterscheidung zwischen *zentrischer* und *exzentrischer Positionalität* auf die Anthropologie Plessners zurück. Apel selbst bezieht sich in den erwähnten Passagen auf das berühmte Werk dieses Autors: H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928. Es dürfte demnach klar sein, dass Apel letztlich nicht auf eine anthropologische Fundierung der Spannung zwischen *Faktizität* und *Idealität* zurückgreift, einer Spannung, die in seinem philosophischen Projekt zentral ist (vgl. L. Sáez Rueda, *Apriori de la Facticidad y apriori de la idealización*, in: D. Blanco Fernández u. a. 1994, 251–270. Ausführlich beschäftige ich mich mit diesem Thema in: L. Sáez Rueda 2001, Kap. 13.1). Es ist notwendig zu verstehen, dass er diese Terminologie in den umfassenderen Kontext seiner pragmatisch-transzendentalen und hermeneutisch-transzendentalen Konzeption integriert und sie in diesem Rahmen interpretiert. Meines Erachtens ist es sinnvoll zu sagen, dass im Rahmen des Apelschen Denkens die *zentrische* Position mit der hermeneutischen Dimension der Zugehörigkeit zu konkreten Kontexten in Beziehung steht und dass die *exzentrische* Fähigkeit an die reflexive Kompetenz gebunden ist, die der kommunikativen und diskursiven Rationalität inhärent ist; eine Kompetenz, von der die Geltungsansprüche der Sprechakte und diese Selbstranszendierung, die durch die transzendente Voraussetzung der Antizipation einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ermöglicht wird, Zeugnis ablegen. Am Anfang des zweiten Abschnitts erläutere ich die Nuancen meiner eigenen Verwendung dieser Terminologie.

7 K.-O. Apel (1988), 101.

zwischen Faktizität und Idealität nicht in korrekter Weise auffassen, wenn sie die hypothetische Erfüllung der formalen Bedingungen eines antizipierten idealen Dialogs mit Ergebnissen koinzidieren lassen, die einen *materiellen* Charakter besitzen. Ich gebe dazu zwei besonders relevante Beispiele. Das erste Beispiel bezieht sich auf die Gleichsetzung der hypothetischen Erfüllung solcher formalen Bedingungen mit dem Verwirklichen – nach Apel – einer *hermeneutischen Synthese der Sinninterpretation*, die außerdem eine schlechthinnige Rechtfertigung von Geltungsansprüchen oder der Konvergenz synthetischer Schlüsse ist.<sup>8</sup> Das zweite Beispiel bezieht sich auf das Zustandekommen eines Verständnisses zwischen „Lebensformen“ ohne Risse. Denn wie könnten die Mitglieder einer Gemeinschaft zu einer vollständigen Verständigung gelangen, wenn nicht auf Basis einer gemeinsamen Lebensform, die das „Sinnverständnis“ der Absichten und der Ansichten aller Teilnehmer ermöglicht? Habermas selbst erkennt diese Zusammengehörigkeit der „idealen Sprechsituation“ und der Idee einer *Versöhnung* an.<sup>9</sup> Man könnte in dieser Richtung noch mehr Beispiele von Koinzidenzen anführen.<sup>10</sup>

8 Mit seiner „transzendental-hermeneutischen“ Auffassung der Sprache hat Apel versucht zu zeigen, wie wir uns im historischen Prozess des Dialogs in einer kommunikativen Interpretation des sprachlichen Sinns und dadurch des Seinssinns der Dinge befinden (vgl. K.-O. Apel 1973, Bd. 2, 330–358). In diesem Fall lässt sich die auf Zukunft ausgerichtete Dimension der kommunikativen Praxis an der regulativen Idee orientieren, die eine kontrafaktische ideale Kommunikationsgemeinschaft darstellt. Im Kontext der reformulierten transzendentalen Philosophie käme – nach Apel – der ideale Konsens dem „höchsten Punkt“ der kantischen Theorie (der „transzendentalen Synthese der Apperzeption“) gleich, das heißt, er müsste als „– öffentliche Geltung der Erkenntnis konstituierende – *transzendente Synthesis der sprachvermittelten Interpretation* qua Einheit der Verständigung über etwas in einer Kommunikationsgemeinschaft“ verstanden werden (K.-O. Apel 1973, Bd. II, 354). Durch eine Erweiterung der Semiotik Peirces nimmt Apel außerdem an, dass die ideale Gemeinschaft als regulative Idee einem unendlichen historischen Prozesses diene, in dem eine fortschreitende *Erklärung des Sinns* stattfindet, sodass die regulative Idee eines freien Diskurses gleichzeitig die Idee einer *Konvergenz synthetischer Schlüsse* darstellt (vgl. K.-O. Apel 1987, § 4.1., besonders 147).

9 Habermas stimmt der Auffassung zu, „daß jede Universalisierungsforderung ohnmächtig bleiben müsste, wenn nicht auch noch aus der Angehörigkeit zu einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ein Bewußtsein unkündbarer Solidarität, die Gewißheit der Verschwisterung in einem gemeinsamen Lebenszusammenhang entspringen würde“. Dem fügt er hinzu, dass die Gerechtigkeit ohne die Idee der Versöhnung undenkbar ist (vgl. Habermas 1991b, 72).

10 Es gibt auch den Fall einer Koinzidenz zwischen der Erfüllung formaler Bedingungen der antizipierten Idee und dem Erreichen einer autonomen und emanzipierten Menschheit. Bekanntlich versteht Habermas die heteronomen Kräfte, die die Freiheit begrenzen, als Formen eines verzerrten Diskurses. Es ist nicht schwer zu deduzieren, dass die Autonomie in der Eigenaktivität der Beteiligten besteht, die ihnen erlaubt, an einem zwanglosen Diskurs teilzunehmen. Die Bedingungen der Autonomie würden mit den formalen Bedingungen eines rational motivierten Einverständnisses koinzidieren, dessen Modell sich in den formalen Bedingungen des zwanglosen Dialogs findet. Solche Bedingungen repräsentierten auch die Konditionen einer emanzipierten Menschheit. Und nicht nur dies, sondern sogar in dem Maße, wie die Identität oder das Selbst – nach Habermas – sich in Prozessen intersubjektiver Anerkennung bildet, koinzidieren solche formalen Bedingungen mit der Selbstverwirklichung. Sowohl die Selbstbestimmung als auch die Selbstverwirklichung – so sagt Habermas – setzen „die Anerkennung einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft [...] [voraus]. Entsprechend kann sich je meine Identität, nämlich mein Selbstverständnis als eines autonom handelnden und individuierten Wesen, nur stabilisieren, wenn ich als eine solche und als diese Person Anerkennung finde.“ (J. Habermas 1992, 233)

Diese Beispiele zeigen, daß die Pragmatik von Apel und Habermas die Dimension der Zukunft auf entgegengesetzte Weise zum kontextualistischen Pragmatismus versteht: nicht als einen „Himmel der maximalen Pluralität“, sondern als einen „Himmel der maximalen Konvergenz“, sicherlich unerreichbar<sup>11</sup>, aber doch wünschenswert und regulierend.

Meines Erachtens stellt die Koinzidenz zwischen der Erfüllung idealer formaler Bedingungen einerseits und der Erreichung einer Konvergenz in *materiellem* Sinn andererseits eine bloße Annahme dar, die nicht transzendentalpragmatisch begründet werden kann. Gewiss, wenn wir eine *strikte Selbstreflexion* über unsere Argumentationsakte betreiben, sehen wir uns verpflichtet anzuerkennen, dass wir die Würde, die Gültigkeit unserer Aussagen zu beurteilen, einem unbegrenzten Auditorium von Gleichberechtigten zugestehen. Aber eine Betrachtung darüber hinaus benötigt *theoretische* Elemente, die nicht einfach dieser so genannten *strikten Selbstreflexion* entspringen können.<sup>12</sup> Das Spektrum der erwähnten Konvergenzen setzt zum Beispiel voraus, dass die Vielfalt der Interpretationen in globaleren und eindeutigeren Sinnbeziehungen subsumiert werden kann, dass alles Verständliche potenziell durch Argumente erklärt werden kann, dass die Quellen der Heteronomie nur die der verzerrten Kommunikation sind, oder dass die Heterogenität der Lebensformen potenziell überwunden werden kann. So finde ich keinen *a priori* vertretbaren Grund, der es mir verböte, das Gegenteil vorzustellen. Ohne in einen *performativen Selbstwiderspruch* zu geraten, ist es denkbar, dass eine imaginäre Gesellschaft alle formalen Bedingungen eines zwanglosen Dialogs vollständig erfüllt und dennoch zu keinem Einverständnis gelangt, oder nur einen Konsens über eine belanglose und unbedeutende Wahrheit erreicht. Es ist auch ohne Selbstwiderspruch eine demokratisierte Gesellschaft denkbar, in der die intersubjektiven Bedingungen von Respekt und Anerkennung strikt eingehalten werden und die dennoch eine Gesellschaft bildete, deren Form des Selbstverständnisses abhängige Identitäten (unfähig zur Autonomie und zu einem produktiven Lebensentwurf) begünstigen würde.

Die Koinzidenz zwischen der Erfüllung formaler Verfahren und *genuinen* materiellen Ergebnissen würde die Einführung von zusätzlichen, nicht formalisierbaren Bedingungen implizieren. In der gleichen Richtung argumentiert Kettner, wenn er sagt: „Damit Konsense rational sind, müssen die Beteiligten von ihrer kommunikativen Freiheit und Freiwilligkeit nicht nur Gebrauch machen, sondern den richtigen Gebrauch machen“.<sup>13</sup> Aber gerade dieser Zusatz von nicht formalisierbaren Bedingungen und dem richtigen Gebrauch der kommunikativen Freiheit und Freiwilligkeit wurzelt meiner Ansicht nach in einer präreflexiven Dimension, die der Vernunft inhärent ist und die keine letzte Konvergenz erlaubt. Diese Hypothese möchte ich im Folgenden zu beweisen versuchen.

## II. Diskursive Vernunft und die präreflexive Dimension des Logos

In vier Bereichen tritt diese erwähnte präreflexive Dimension auf: in den Bereichen der Autonomie, der Identität, der Wahrheit und der ethischen Praxis. In allen diesen Bereichen kann

11 Denn eine regulative Idee bezieht sich, wie schon Apel ausdrücklich sagt, auf normative Prinzipien, „die für das Handeln im Sinne einer Verpflichtung und Anleitung zur langfristigen, approximativen Realisierung eines Ideals verbindlich sind, die aber zugleich die Einsicht zum Ausdruck bringen, daß nichts in der Zeit Erfahrbares jemals dem Ideal völlig entsprechen kann“ (K.-O. Apel 1988, 204).

12 Vgl. L. Sáez Rueda (1995), dritter Teil, wo ich versucht habe, diese These zu begründen.

13 M. Kettner (1996), 426, Anm. 12.

man zeigen, dass der rationalen Praxis eine Spannung zwischen ihrer *zentrischen* Kondition und ihrer *ex-zentrischen* Kondition inhärent ist. Wie ich zuvor erwähnte, geht diese Terminologie auf die Anthropologie Plessners zurück, der zwischen *zentrischer* und *exzentrischer Positionalität* unterscheidet. Ich muss hier darauf hinweisen, dass ich mich auf ähnliche Weise ausdrücke, da diese Sprachverwendung eine starke Aussagekraft besitzt; jedoch verwende ich diese Unterscheidung weder im Sinne einer natur- noch zeitphilosophischen Fundierung. Wenn ich von der *zentrischen* Kondition spreche, so beziehe ich mich auf eine Charakteristik einer jeden rationalen Praxis: Diese vollzieht sich immer in konkreten Kontexten und setzt in jedem Fall ein situationsabhängiges und faktisches Verstehen des Sinns der Aktion und des Seins des Realen voraus. Aus dieser Sicht greife ich nicht auf eine strikte anthropologische Grundlegung zurück, sondern stütze mich auf eine phänomenologisch-existenzielle Ontologie. Ich beziehe mich somit auf eine nicht-idealistische Phänomenologie, die die Konditionen der Sinnkonstitution in der Faktizität der Existenz aufdeckt. In diesem Zusammenhang verwende ich Elemente verschiedener Perspektiven (vor allem von Merleau-Ponty, Ricœur, Heidegger und Nabert) und werde versuchen zu zeigen, dass die phänomenologisch-existenziellen Konditionen der rationalen Praxis uns dazu zwingen, eine präreflexive Dimension des Logos anzunehmen, die sich nicht verschweigen lässt, eben weil sie produktiv ist.

Die *exzentrische* Kondition des Vernünftigeins besteht in der erwähnten Fähigkeit zur Welt- und Selbstdistanzierung. Dieses Vermögen erlaubt zwar keine totale Distanzierung, ist jedoch eine Tendenz, die im menschlichen Handeln immer präsent ist und die an das reflexive Bewusstsein gebunden ist. Die grundlegendste Rechtfertigung, die ich in diesem Falle anführe, hat einen klaren Ursprung in Argumenten von Habermas und Apel. Insbesondere zeigt sich diese Fähigkeit in den Geltungsansprüchen, die jedes Selbst- und Weltverstehen begleiten und, wie ich in Abhängigkeit von Apel gesagt habe, zu einer Selbsttranszendierung drängen, die über die konkreten Kontexte der Existenz hinausgeht.

Ich möchte hier nun die anfangs angekündigte allgemeine These präzisieren, die meine Argumente in diesem Kontext leitet. In jedem der einzeln angeführten Fälle versuche ich zu zeigen, dass das rationale Handeln eine Spannung zwischen einer reflexiven Dimension (gebunden an seine *ex-zentrische* Kondition) und einer präreflexiven Dimension (gebunden an seine *zentrische* Kondition) voraussetzt. Solch eine Spannung kann nicht in einer Aufhebung beseitigt oder überwunden werden, und zwar aus zwei Gründen: zum einen, weil beide Dimensionen unabdingbare und gleichzeitige Konditionen des sinnvollen rationalen Handelns darstellen und darüber hinaus miteinander verwoben sind; zum anderen, weil es keine in einer dialektischen Relation gegensätzlichen Elemente sind, keine von ihnen ist die Negation der anderen, vielmehr sind sie zueinander heterogen und behaupten eine Differenz, die es unmöglich macht, eine Dimension auf die andere zurückzuführen.

### 1. *Autonomie: Spannung zwischen Selbstbestimmung und Sich-an-sich-selbst-Halten*<sup>14</sup>

Ich möchte dieser Spannung im ersten Sachverhalt der Analyse nachgehen. Ich benutze hier den Begriff der Autonomie nicht in einem streng moralischen Sinne, sondern in dem weiten Sinn, den Kant in seinem ergreifenden Aufruf, dem aufgeklärten *Conatus* zu folgen, einge-

<sup>14</sup> Das spanische Original verwendet den Terminus: „mantenerse en sí“. (Anm. d. Übers.)

führt hat, nämlich als die Fähigkeit, sich beherzt und mutig seines eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Dieser Aufruf findet sich auch in der *diskursiven Rationalität*. In diesem Kontext impliziert die Autonomie einerseits die *exzentrische* Fähigkeit der Distanzierung, um die materiellen Inhalte der Lebenswelt einer dialogisch reflexiven Überprüfung zu unterziehen<sup>15</sup>, und andererseits die Fähigkeit, in Übereinstimmung mit rational argumentierbaren Gründen zu handeln. Mit Recht unterstreicht meiner Meinung nach Kettner, dass diese autonome Rationalität eine Form einer mit Selbstbewusstsein unterstützten *Orientierungspraxis* darstellt.<sup>16</sup> Wir wollen diese Form von Autonomie und Orientierungspraxis *rationale Selbstbestimmung* nennen.

Ich möchte nun unsere Aufmerksamkeit auf den bekannten, klassischen Fall der Pathologie lenken, den Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* kommentiert. Der Kranke Schneider ist ein reifer und nachdenklicher Mensch, fähig, konsistent zu argumentieren, aber unfähig, sich in Sinnkontexte der Lebenswelt hineinzusetzen und sein Leben in die Hand zu nehmen. Und so kommt es zu der Paradoxie, dass für Schneider jedes Handeln einem reflexiven Grund folgen muss, er aber keine „Gründe“ in der unmittelbaren Erfahrung findet, die sein Leben in geregelten Bahnen leiten könnten.<sup>17</sup> Ähnliche Phänomene kommentiert Blankenburg, wenn er sich auf hebephrenische Schizophrene bezieht.<sup>18</sup> Einige dieser Kranken sind dazu *verdammt*, rationale Motive für die Handlung zu erstellen. Sie finden in der unmittelbaren Erfahrung keine Sinnverbindungen, die ihre Handlungen orientieren könnten, und sehen sich daher gezwungen, diese verstehbare Leitung, die sie nicht haben, durch Verkettungen von vom Selbstbewusstsein unterstützten Gründen zu ersetzen. In beiden Fällen sind diese Patienten nicht autonom, weil sie unfähig sind, zwischen Reflexion und Lebenswelt eine Beziehung herzustellen, die das *Sich-auf-etwas-Verstehen* zulässt. Sie haben eben keine *sinnliche Orientierung* in ihrem Leben.

Diese Beispiele könnten den Gedanken erläutern, dass die Überzeugungskraft, die in den Gründen im Lichte eines reflexiven Bewusstseins erkennbar ist, als Handlungsorientierung nicht genügt. Um orientieren zu können, müssen die Gründe vielmehr eine Verbindung mit präreflexiven Horizonten aufrechterhalten. Wenn diese fehlen, werden die Gründe gleichsam obdachlos, als ob sie mögliche Spielzüge ohne Spielfeld wären.<sup>19</sup>

Daher halte ich es für notwendig, dem Begriff der Autonomie eine Dimension hinzuzufügen, die die *zentrische Kondition* des Subjekts betrifft. Paul Ricœur bezieht sich auf sie mit

15 Vgl. J. Habermas (1981), Bd. I, 102 ff., 148 ff., 262 ff.; Bd. II, 173 ff.

16 „*Diskursive Vernunft* kann als eine Orientierungspraxis“ verstanden werden, deren Zweck es ist, „*sich mit Gründen an Gründen zu orientieren*“. Dem fügt er später hinzu, dass folglich „Selbstbewusstsein eine notwendige Bedingung aller auf Aktivitäten von Personen zurückgehenden Rationalität“ ist (M. Kettner 1996, 436 und 441).

17 Vgl. M. Merleau-Ponty (1945), 119–160; 181–183. Zum Beispiel weiß Schneider genau, was eine politische Partei ist und welche Wahlmöglichkeiten er hat, aber er kann keine politische Meinung vertreten.

18 W. Blankenburg (1971).

19 Diese Horizonte beziehen sich nicht nur auf konkrete und bestimmbare Interessen, sondern auch auf die nicht verobjektivierbaren Organisationsformen der Verbindungen des Sinns von Erfahrungen, ohne deren Grundlage die konkreten Absichten und formulierbaren Interessen ihre Bedeutsamkeit für das Subjekt verlieren würden.

einem Terminus, der an Heidegger erinnert: die *Selbst-ständigkeit*.<sup>20</sup> In dem Sinn, wie ich diesen Begriff gerne gebrauchen möchte, impliziert die *Selbst-ständigkeit* ein Vermögen, sich selbst im Netz der Kontexte der Lebenswelt aufrechtzuerhalten bzw. durchzuhalten, ein Vermögen, Kräfte aus sich selbst zu schöpfen, um sich selbst treu zu bleiben, ein Vermögen, zu sich selbst zu stehen, kurz gesagt: *sich an sich selbst zu halten*. Und dies wäre nicht zu erklären, ohne diese paradoxe *aktive Passivität* des präreflexiven Lebens vorauszusetzen, die Merleau-Ponty *être brut* [wildes Sein] nannte. Eine Passivität, die soviel bedeutet wie ein *Sein-lassen-Können* und *Mich-zulassen-Können*, ein *Sich-betreffen-lassen-Können* von Anforderungen und Erwartungen, die aus der Situation heraus entstehen, sodass diese Erfordernisse in das Selbstverständnis des Subjekts eindringen und dort Forderungen stellen, denen das Subjekt gewachsen sein und denen es sich stellen muss, indem es sich selbst *durch sie aufrechterhält*. Aber diese Passivität stellt kein *nihil negativum* dar. Wie schon Merleau-Ponty sagte, sind wir frei nicht trotz unseres zentrischen Verstehens in Kontexten, sondern wegen und durch die Kontexte. Diese Passivität lässt eine *vorausschauende* oder *prospektive Aktivität* aufkommen, durch die sich das Subjekt zu Handlungen, möglichen Abläufen und Lebenswegen aufgerufen sieht und antwortet, indem es ohne Regeln das Schauspiel der Welt organisiert.<sup>21</sup>

Diese zwei Dimensionen der Autonomie sind also miteinander verwoben. Die *rationale Selbstbestimmung* würde ohne den Beistand dieser aufkommenden Orientierung verwaissen, und diese braucht gleichzeitig die Unterstützung der anderen. Und dennoch sind beide jeweils nicht auf die andere Dimension reduzierbar. Keine Argumentkonstellation kann diese Verantwortung des *Sich-an-sich-selbst-Haltens*, des *Sich-Aufrecht-Erhaltens* oder des *Zu-sich-selbst-Stehens* ersetzen oder seinen Bedeutungsreichtum in diskursive Erklärungen übersetzen, denn die Appellmöglichkeiten der situationsbedingten Erfahrung sind nicht vorhersehbar und erschöpfen sich nicht in diskursiven Erklärungen. Und gleichzeitig beinhalten die Gründe einen Geltungsanspruch, der jeden Kontext transzendiert. Beide Dimensionen stehen demnach in einer spannungsreichen Relation zueinander, die nicht in Form einer *Aufhebung* aufgelöst werden kann. Autonom zu sein, setzt meiner Meinung nach die Bemühung voraus, die Spannung zwischen *rationaler Selbstbestimmung* und dem *An-sich-selbst-Halten* lebendig zu halten, sodass sich der *polemos* zwischen beiden produktiv zeigt und das Maß einer *konkreten Autonomie* anbietet.

## 2. *Selbst: Spannung zwischen diskursiver Identität und narrativer Identität*

Eine ähnliche *Denkfigur* hilft, die Reichweite der Identität zu verstehen. Wie Habermas und Apel zeigen, ist die Konstitution des *Selbst* undenkbar ohne die Voraussetzung, dass im Subjekt eine Bewegung – in der hier verwendeten Terminologie eine exzentrische – auf sich selbst zurück durch das Anerkennen seiner Ansprüche seitens des *Alter Ego* stattfindet. Dies erfordert, dass das Subjekt fähig ist, zu sich selbst Abstand zu nehmen und die Perspektive einer dritten Person einzunehmen, um seine eigenen Sinnintentionen zu verstehen. So impliziert die Konstitution des *Selbst* letzten Endes die Teilnahme an den Koordinierungsprozessen.

20 M. Heidegger (1986); P. Ricœur (1990), 118–120 und 341–349.

21 Vgl. M. Merleau-Ponty (1945), dritter Teil, Kap. 3. Zu diesem Thema vgl. auch den ausgezeichneten Aufsatz von: D. Blanco Fernández (1994a).

sen der Handlung durch die gegenseitige Anerkennung von Geltungsansprüchen.<sup>22</sup> Wir wollen diese Dimension der Identität *diskursiv-exzentrische Identität* nennen. Demnach wäre es meines Erachtens nicht richtig, diese exzentrische Dimension nicht nur als notwendige Bedingung anzusehen, sondern auch als Quelle, die das Besitzen des *eigenen Selbst* hervorbringt. Sogar Habermas spricht vom Selbst als einem „resultierenden Selbstverständnis“, das in dem Verständnis, das der Sprecher von sich selbst aus der Perspektive des Adressaten erlangt, seinen Ursprung hat. Dieser exzentrische Prozess erklärt die Erfassung der eigenen Identität als *unveräußerlich meine* nicht aus sich selbst. Ich vertrete dann mit Ricœur den Standpunkt, dass sich das *Selbst* außerdem aus dem Stoff einer *narrativen Identität* bildet.<sup>23</sup> Diese besteht darin, rückwirkend die Vielgestaltigkeit der erlebten Ereignisse als ein Gebilde verstehen zu können, das innere nachvollziehbare Vernetzungen besitzt. Gleichzeitig bedeutet sie, neue Möglichkeiten des Selbstverständnisses vorausschauend entwerfen zu können. Dass solches Selbstverstehen – das das stille Vorhandensein eines *Seinswunsches* verrät – keine Gestalt annehmen könne, *ohne* sich selbst ausgehend von der Spiegelung der Anerkennung seitens des anderen zu entwerfen, bedeutet meiner Meinung nach nicht, dass es aus dieser Rückschau entsteht. Es ist auch die umgekehrte Bewegung als Bedingung zur Öffnung hin auf das *Alter Ego* anzunehmen. Von wo aus könnte das Subjekt den Sinn des Anerkennungsaktes des anderen erfassen, wenn nicht von einem eigenen Gebilde von Sehnsüchten oder Wertungen aus?

In diesem Sinn ist die These von Honneth als Aussage einer partiellen Wahrheit zu verstehen. Ohne Anerkennung entstehen weder Integrität noch Identität.<sup>24</sup> Aber die Anerkennung allein garantiert noch keine genuine Identität oder engagierte und beherzte Selbstverwirklichung. Die Dynamik der Gesellschaften fügt sich nicht nur zusammen aus der *negativen* Kraft oder der Kraft des Widerstehens, die dazu antreibt, *Missachtung* zu vermeiden, sondern auch aus der *positiven* Kraft einer unaufgebaren Verantwortung, sich nämlich beherzt und mutig selbst zu machen. Manchmal erfordert dieser Mut, nebenbei gesagt, auf seine eigenen Projekte zu bestehen, auch wenn sie keine Anerkennung finden; und die Unvorhersehbarkeit der Anerkennung und sogar die Möglichkeit eines Scheiterns zu akzeptieren, ist eine Pflicht für jeden, der sich selbst initiieren will.

Meines Erachtens zwingen diese Überlegungen dazu zuzulassen, dass sich *diskursiv-exzentrische Identität* und *narrativ-zentrische Identität* gegenseitig voraussetzen und sich überschneiden. Wie schon gesagt, setzt die *exzentrische* Dimension die *narrative* Identität voraus, die der *zentrischen* Dimension angehört. Da diese jedoch durch ein zentriertes Verstehen artikuliert ist, steht sie dem Subjekt zu nahe, als dass es sie als seine eigene erkennen könnte. Um sich der Bedeutung der Differenz, die diese Identität ausmacht, gewahr zu werden, nämlich dass sie unwiederholbar ist, muss das Subjekt eine exzentrische Perspektive annehmen können, das heißt, die zentrische Dimension der *narrativen* Identität ist ihrerseits nur von der *exzentrischen* Dimension aus als solche zu erkennen und zu verstehen. Und wenn das Sub-

22 Vgl. J. Habermas (1992), dritter Teil, Kap. 8.

23 Vgl. P. Ricœur (1985), 3. Bd.; ders. (1990), 5. und 6. Studie.

24 Vgl. A. Honneth (1994), besonders 212–227 und 256–288. Seine Bemerkungen dazu, dass das Fehlen des Anerkennens – die Erfahrung einer *Missachtung* – verhindere, sich frei und produktiv zu sich selbst in Beziehung zu setzen, das heißt die eigenen Erwartungen an Selbstverwirklichung und Integrität zu entfalten, erscheinen mir schwer bestreitbar.

jekt nicht fähig wäre, sich seiner Biographie aus dem Blickwinkel des anderen auszusetzen und zu versuchen, die möglichen Angebote, die daraus entstehen, zu rechtfertigen, *als ob* sie ein Produkt von argumentativ vertretbaren Gründen wären, so könnte es eben auch nicht von seinem Selbstverständnis sagen, dass es seins wäre, denn – wie Tugendhat gegen Heidegger schon sagt – von einer Selbstwahl, die sich nicht auf Gründe stützen kann, ist nicht zu sagen, dass sie eine Selbstwahl sei, sondern nur ein willkürliches Geschehen.<sup>25</sup> Demnach stehen beide Identitäten in Form einer unüberwindbaren Spannung zueinander. So bedeutete eine vorstellbare *Aufhebung*, dass das Gewebe, das die eigene unwiederholbare Identität artikuliert, nicht nur der Anerkennung bedarf und fähig sein muss, sich auf Gründe zu stützen, sondern dass es auch von dieser Anerkennung und diesen als Argumente vertretbaren Gründen her ableitbar ist. Und dann könnten wir nicht mehr die Verbindung zwischen möglicher Rechtfertigung und Selbstwahl, zwischen den Früchten der rationalen Notwendigkeit und den Gaben des Zufalls erklären; oder wir sähen uns genötigt einzugestehen, dass die *diskursive Rationalität* in ihrer nach Gültigkeit strebenden Anstrengung einen geheimnisvollen Algorithmus sucht, der uns endlich von der Seinsanstrengung befreite.<sup>26</sup>

### 3. Wahrheit: Spannung zwischen Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung

Eine ähnliche *Denkfigur* könnte auch das Problem der Wahrheit erhellen. Apel hat die zwei gegensätzlichen Dimensionen auf diesem Gebiet tieferschürfend analysiert. Es handelt sich dabei um die Dimensionen der *Sinnkonstitution* (durch das praktische Engagement in der Welt) und der *Geltungsrechtfertigung* (durch die Aufstellung von Gründen im Rahmen des argumentativen Diskurses).<sup>27</sup> Aber mit Apel vorauszusetzen, dass die regulative Idee eine letzte Synthese der Interpretation und Geltungsrechtfertigung darstellt, impliziert, dass die *Sinnkonstitution* zu einer progressiven Rechtfertigung fähig ist. Das Prinzip der *Ausdrückbarkeit* von Searle wurde hier zu etwas, das ich *Prinzip der diskursiven Argumentierbarkeit* nennen möchte. Nach diesem Prinzip kann jede präreflexive Welterfahrung prinzipiell restlos in eine reflexive Konfiguration von Argumenten übersetzt werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass für Apel alle sinnvollen Handlungen schon virtuelle Argumente sind.<sup>28</sup> Dies ruft nun eine besonders subtile Ausgrenzung der präreflexiven Erfahrung von dem Bereich der diskursiven Rationalität hervor: Das *Prä* der *Präreflexion* ist hier nämlich zu verstehen als Zeichen eines Mangels an Vernünftigkeit. Und wenn man den Quellen der präreflexiven Erfahrung einen Platz im Kosmos des Diskurses einräumt, dann unter der Bedingung, sie der Logik der Geltungsansprüche zu unterwerfen, das heißt sie zu zähmen. Im ernsthaften Diskurs – sagt Habermas – sind solche Kräfte „gezähmt und in Dienst genommen für spezielle Zwecke der Problemlösung“.<sup>29</sup> Ich möchte nun versuchen zu zeigen, dass die Dimension der *Sinnkonstitution* eine präreflexive Dynamik beinhaltet, die weder abgrenzbar noch zähmbar ist.

25 Vgl. E. Tugendhat (1979), Vorlesung 10.

26 Diese Seinsanstrengung erfordert, dass wir Entwürfe eingehen, deren mögliche Anerkennung zwar eine notwendige Bedingung ihres Ablaufs darstellt, aber nicht als Erstsache oder letzter Zweck der Handlung verstanden werden kann.

27 Vgl. K.-O. Apel (1989).

28 Ders. (1973), Bd. II, 400.

29 J. Habermas (1986), 245.

Als Erstes möchte ich darauf hinweisen, dass ich unter Elementen der *Sinnkonstitution* nicht nur objektivierbare *Faktizitäten* verstehe. So fasst Rorty nämlich die Grundlage auf, der alle Rechtfertigungen unterworfen werden: als Praktiken, die nach seinen eigenen Termini eine Abfolge von „immer schon erschlossenen Ganzen“ darstellen und die beschreibbar sind.<sup>30</sup> Und so versteht auch anscheinend Wittgenstein in *Über Gewissheit* die Gewissheiten, die als Gelenke der Gründe fungieren und sich *im Schoße* eines jeden *Sprachspiels* anbieten: als faktische Überzeugungen, die ihren Ursprung in der Tradition, der Erziehung oder Gewohnheiten haben und die nicht gerechtfertigt, sondern nur beschrieben oder festgestellt werden können. Wenn wir die Elemente der Sinnkonstitution auf diese Art und Weise verstehen, so ist es nicht schwer zu rechtfertigen, dass die Heterogenität oder die Pluralität mit dem Konsens und der Synthese nicht unverträglich ist. Denn wie Apel gezeigt hat, sind die Gewissheiten, die die konkreten Sprachspiele artikulieren, im weiten Inneren des Diskurses durch das Ausüben der Kritik nachprüfbar, was erlaubt, die Möglichkeit eines Fallibilismus im Einklang mit dem *Meliorismus* und folglich mit einem Prozess allmählicher Konvergenz zu begreifen.<sup>31</sup>

Ich verstehe unter für die *Sinnkonstitution* verantwortlichen Elementen mit Fähigkeiten assoziierte *Mächte* oder *Kräfte*, die sich in beschreibbaren Faktizitäten ausdrücken lassen, die aber an sich *Phänomene* oder *Ereignisse* sind, die sich eben nicht objektivieren lassen.<sup>32</sup> Zwar ist Apel einer Naturalisierung der Elemente der *Sinnkonstitution* nicht erlegen, denn er erkennt zum Beispiel an, dass die *abduktiven Schlüsse* an Akte wie der Schaffung innovativer Hypothesen oder der Wahrnehmung eines neuen Sinns der Phänomene gebunden sind. Er ist aber davon überzeugt, dass solche Wunder mit der Idee einer perfektionierbaren Synthese *in the long run* kompatibel sind.<sup>33</sup> Und dies möchte ich gerade infrage stellen.

Eines der Phänomene, auf die ich mich gerne beziehen möchte, ist das der *fragenden Einstellung*. Wenn jemand in einer Argumentation etwas behauptet, so erhebt er Geltungsansprüche, aber gleichzeitig entspricht er damit der Aufforderung einer *fragenden Einstellung* gegenüber dem Rätsel der Welt. Ohne die Voraussetzung dieser Einstellung wäre kein Geltungsanspruch als Ausdruck einer Herausforderung in der Existenz verständlich. Solch eine Einstellung ist ein Ereignis, das Merleau-Ponty gerade als Geschehen einer unformulierbaren Frage verstand, die hinter all unseren formulierbaren Fragen steht, weil es eine Weise des *Sich-in-die-Welt-hinein-Versetzens* ist.<sup>34</sup> Dieses Phänomen erläutert Waldenfels besonders anschaulich mit seiner Unterscheidung zwischen *Warum-* oder *Was-Fragen* – die im Kontext eines schon geöffneten Diskurses auftauchen und darauf abzielen, eine Lücke zu schließen – und *Worauf-Fragen*, die eine Ermahnung darstellen und das Spielfeld, auf dem die Fragen des ersten Typs möglich werden, erschließen.<sup>35</sup> Die *fragende Einstellung* stellt also nicht nur eine psychologische oder motivierte Bedingung dar, die bei der Entstehung der reflexiven Urteile eingreift, sondern bringt eine Art von Erfahrung hervor, weil sie erlaubt, sich betreffen zu lassen, und damit das Auftauchen von Erwartungen und Horizonten, das heißt das *Besitzen*

30 Vgl. R. Rorty (1991), 91 f.

31 Vgl. K.-O. Apel (1976).

32 Dies ist eine der Überzeugungen, die meines Erachtens die kontinentale Tradition von der analytischen unterscheidet (vgl. L. Sáez Rueda 2002, Kap. 2).

33 K.-O. Apel (1987), 4.1.

34 Siehe M. Merleau-Ponty (1964), Kapitel „Interrogation et Intuition“.

35 Vgl. B. Waldenfels (1995), 435 ff.

einer Welt, ermöglicht. Diese präreflexive Erfahrung darf nicht mit einem mystischen Erfassen von materiellen Inhalten und folglich auch nicht mit einer geheimnisvollen Art von Erkenntnis, die potenziell in einer reflexiven Form aktualisierbar ist, verwechselt werden. Eher handelt es sich um eine Weise, die mögliche Erfahrung zu organisieren und den Verstand anzugehen, um eine Herausforderung auf sich zu nehmen. Es wäre besser, diese Erfahrung als ein *Gerüst* oder ein *Blattgerippe* zu verstehen, das beim reflexiven Urteilen erhalten bleibt. So haben wir zum Beispiel anzuerkennen, dass, wenn wir die Art und Weise, in der die Argumente ablaufen, nicht als eine algorithmische Form verstehen, bei der Wahl von zutreffenden Behauptungen, bei den Vernetzungen der Argumente oder bei den Versuchen, die ein reflexives Profil aufweisen, schon ein Fachwerk von Verbindungen oder ein Raster von Wegen prälogisch antizipiert worden ist.

Dies will nicht besagen, dass die argumentativ verfertigte Erfahrung auf die präreflexive Erfahrung reduzierbar wäre. Die Argumentationsformen besitzen gleichzeitig eine eigene Kraft auf Grund ihrer Geltungsansprüche, was erklärt, dass sie sich von der Quelle, die sie voraussetzen, absetzen und sich der Macht der diskursiven Logik beugen, und dies erklärt auch, dass sie retroaktiv auf die präreflexive Erfahrung einwirken und in ihr Veränderungen verursachen. Aber es wäre ein Irrtum zu denken, dass es möglich ist, die präreflexive Erfahrung restlos in eine Konfiguration reflexiver Gründe zu übersetzen. Denn zwischen beiden Bereichen gibt es einen Sprung und eine Differenz. Erstens, weil beide heterogen sind. Der Stoff, aus dem die *fragende Einstellung* gebildet wird, ist der Appell, das *Sich-angesprochen-Fühlen* und nicht die Geltungsansprüche.<sup>36</sup> Zweitens, weil es keine *mathesis* der Formen, die Welt anzufragen, gibt. Das Auftauchen dieser Weltanfragen ist nicht berechenbar, ist unvorhersehbar und nicht beherrschbar. Dies impliziert auch, dass die Möglichkeiten des Anfragens unerschöpflich sind, sodass die Reichhaltigkeit der präreflexiven Erfahrung *immer schon* über die exzentrischen Anstrengungen der argumentativen Rechtfertigung hinausgeht.

Die vorhergehende Überlegung zeigt meiner Meinung nach, dass die Gesichtspunkte, die beim Diskurs ins Spiel kommen, auf zwei Ebenen kollidieren. Einerseits auf der *horizontalen* Ebene der Rechtfertigung, des Spiels der Behauptungen, der Er widerungen und der Gener widerungen. Andererseits findet gleichzeitig ein Aufeinandertreffen von *vertikalen* Formen, sich der Welt gegenüberzustellen, statt. *Vertikal*, weil es sich in diesem Fall um den Nexus handelt, der jeden Gesichtspunkt mit seiner präreflexiven Quelle verbindet. Beide sind im Bereich des Dialogs miteinander verwoben. Und wenn die *horizontale* Dimension auf ein Einverständnis, eine letzte Synthese abzielt, so verhindert dies prinzipiell die *vertikale* Dimensionalität. Nicht allein deshalb, weil, wie ich nahe gelegt habe, die Möglichkeiten, die sie eröffnen kann, unerschöpflich sind, sondern auch, weil eine jede von ihnen eine Abgrenzung der Erfahrung von der Welt impliziert, die – wie Waldenfels zeigt – mit einer gleichzeitigen Ausschließung und Ausgrenzung anderer möglicher Erfahrungen verbundet ist. Dies führt zu einer unüberwindbaren Zersplitterung im inneren Raster des Dialogs und verhindert einen asymptotischen Fortschritt oder eine völlige Synthese.<sup>37</sup>

36 Merleau-Ponty deutete dies in ergreifender Weise an: „Entre les mouvements de mon corps et les ‚propriétés‘ de la chose qu’ils révèlent, le rapport est celui du ‚je peux‘ aux merveilles qu’il est en son pouvoir de susciter“ (M. Merleau-Ponty 1960, 210).

37 Vgl. B. Waldenfels (1985), 115 ff.

Wenn meine Ausführungen über diese *vertikale* Dimension des intersubjektiven Aufeinandertreffens richtig sind, so sind wir des Weiteren dazu autorisiert, den Diskurs gleichzeitig als einen Raum der *Interleiblichkeit*, einen Raum der *Interaffektion* zu denken, der einen reziproken Aufruf dazu voraussetzt, die stillschweigenden Bedeutungen der *fragenden Einstellung* zu erfassen. Aber weil eine Antwort auf diese Anforderung sowohl eine Öffnung auf den anderen hin, eine *Besitzaufgabe*, als auch eine kreative Aneignung des Sinnes seitens dessen, der zuhört, impliziert, wird die Universalität der reziproken Aufforderung jedoch immer fragmentiert und immer *im Kommen* sein.<sup>38</sup>

Wenn wir dies alles annehmen, dann wäre zu zeigen, dass die Idee einer argumentativen Kommunikationsgemeinschaft die Idee einer *Interaffektionsgemeinschaft* voraussetzt, die eine darstellbare und transparente Einheit überschreitet. Diese Überlegung könnte die These Lyotards bestätigen, wonach das Ideal der uneingeschränkten Gemeinschaft einen Ausdruck des Gefühls des Erhabenen bildet, das nach Kant der Unfähigkeit der Einbildungskraft, eine Idee darzustellen, entspringt.<sup>39</sup>

Ein anderer der *Sinnkonstitution* inhärenter Faktor, den ich gerne erwähnen möchte, ist die Intervention eines Momentes von *Unverfügbarkeit* bei derselben. Meines Erachtens hat Lyotard dieses Phänomen in ausgezeichneter Weise studiert.<sup>40</sup> Jegliche Art von Diskurs *verkettet* Propositionen zu einem bestimmten Zweck. Allerdings gibt es keine transzendente oder logische Notwendigkeit, die diese *Verkettung* bestimmen würde. Andere unendlich viele mögliche Verkettungen hätten ihren Platz einnehmen können. Und jede von ihnen hätte zu einer anderen Verteilung der Kräftelinien geführt und hätte *das Wirkliche* unter einem anderen Licht erscheinen lassen. Dies bedeutet, dass die Zusammenstellung der Verkettungen nicht rigide von den Intentionen der Akteure bestimmt wird. Es ist eher so – wie Lyotard sagt –, dass die Zwecke jedes Diskurses Formen möglicher Verkettungen *inspirieren*, zwischen denen es immer eine *Differenz* gibt. Außerdem führt die Aktualisierung einer Verkettung notwendig zum Schweigen der anderen möglichen Verkettungen. Keine Sinnintentionalität kann dieses gleichzeitige Schweigen vermeiden, denn sie bringt unabsichtlich eine Differenz zwischen dem Ausgedrückten und dem Ausdrückbaren hervor, die sie nicht beherrschen kann und dessen Wirkungen sich den Intentionen des Akteurs entziehen.<sup>41</sup> Dieses Phänomen führt in den Sprachgebrauch einen Bereich der Unbestimmtheit und der Nichtmanipulierbarkeit ein.<sup>42</sup> Ich glaube allerdings, auch wenn wir diese Tatsache zulassen, so ist sie – gegen Lyotard – nur als ein der zentrischen Positionalität zugehöriges Element zu verstehen, das aber nicht die exzentrische Gegenpotenz annulliert.

38 Vgl. M. Merleau-Ponty (1962), 406–407; ders. (1960), 213–228.

39 Vgl. J.-F. Lyotard (1983), 126 und die Anmerkung über Kant: N. 4; vgl. auch ders. (1986).

40 Ich habe mich damit beschäftigt in: L. Sáez Rueda (1996b) und (1998).

41 Vgl. J.-F. Lyotard (1983), 9 ff. und 40, 91, 183, 188.

42 Dies bedeutet nicht, dass Lyotard einem Mystizismus verfällt, nach dem, wie Manfred Frank meint (vgl. ders. 1988, 49–56), „die Sprache spricht“, sondern dass die Sinnintentionen der Akteure in eine sprachliche Bewegung einmünden, deren Produktivität über die Intentionen hinausgeht. In einer ähnlichen Weise hat Kambartel gezeigt, dass, weil die Teilnahme an Sprachspielen einen Regelgebrauch impliziert, der *a priori* unbestimmbar ist, die Bedeutung unserer eigenen Worte, die sich im Magma dieses Spiels bildet, einen Raum von *Unverfügbarkeit* einschließt (vgl. F. Kambartel 1991, 126 ff.).

Aus all diesen zuvor angeführten Gründen glaube ich schließen zu können, dass die *zentrische* Dimension der *Sinnkonstitution* und die *exzentrische* Dimension der *Geltungsrechtfertigung* ineinander verwoben sind und die eine auf die andere nicht reduzierbar ist. Sie stehen zueinander in Form einer Spannung, die nicht *aufgehoben* werden kann.

#### 4. Ethik: Spannung zwischen Diskursivität und Vorantreiben der Existenz

Auch in diesem Problem der Moral kann eine ähnliche *Denkfigur* ausgemacht werden. Einer der zwei im Spiel befindlichen Angelpunkte ist ohne Zweifel der, den die diskursive Ethik erläutert hat. Ich beziehe mich auf die formalen Bedingungen eines zwanglosen Dialogs und auf die Transformation, die diese Ethik an dem kantischen Universalisierbarkeitsprinzip vollzogen hat. Die Argumentierbarkeit und die intersubjektive Anerkennung stellen in diesem Falle eine Gültigkeitsbedingung für die normativen Ansprüche dar. Wir wollen diesen Aspekt *universalisierend-diskursive Dimension* der ethischen Praxis nennen. Den zweiten Angelpunkt nennen wir dann *Vorantreiben der Existenz*.<sup>43</sup>

Dieser Terminus geht auf Nabert zurück, dessen scharfsinnigen Analysen im Bereich der Moral hier die Ehre zu erweisen wäre. Ich möchte mit einem Beispiel dieses Autors beginnen, das uns in den Sinn dieses Begriffs einführt. Der Verstoß gegen eine moralische Norm kann zu einer Schulerfahrung führen und das Nichterfüllen eines Ideals zu einer Erfahrung des Scheiterns. Diese Erfahrungen jedoch erschöpfen ihren Sinn nicht im Verhältnis von Handlung und Norm oder Ideal, sondern sie beziehen sich auf das Verhältnis von Handlung und dem ganzen Feld der Existenz des Subjekts. Wenn diese Erfahrungen genuin sind, so drücken sie das Gefühl aus, dass wir zu nahe bei uns selbst geblieben sind, dass wir hinter uns zurückgeblieben sind und uns nicht auf der Höhe einer geheimen Anforderung befanden, die wir erst jetzt verstehen. So zwingen sie in diesem Falle nicht nur zu einer Wiedergutmachung unseres Verhaltens in diesem konkreten Punkt, den der Verstoß gegen die Norm oder das Nichterfüllen des Ideals darstellt, sondern sie führen auch zu einer Erschütterung in der ganzen Struktur unserer Lebenseinstellung. Das Nichterfüllen des Sollens wird nicht nur als eine Unstimmigkeit zwischen Handlung und Regel erfahren, sondern auch als Unstimmigkeit zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir sein wollen. Deshalb stellen für Nabert die Pflichten und das Sollen, auch wenn sie ein Fundament in sich selbst haben, ein notwendiges Moment eines radikaleren Anliegens dar, nämlich des *Seinswunsches*. In der Moral fortzuschreiten, impliziert nicht nur, im Erfüllen von Pflichten Fortschritte zu machen, sondern auch dieses Anliegen zu vertiefen, das heißt *die Existenz voranzutreiben*.<sup>44</sup>

Demnach glaube ich, dass ich mich bei meiner Hypothese auf Naberts Werk stützen kann, dass sich nämlich diese zwei Dimensionen, die *universalisierend-diskursive* und die des *Vorantreibens der Existenz*, einander durchdringen und nicht aufeinander reduzierbar sind. Das *Vorantreiben der Existenz*, so Nabert, braucht das Rechtfertigen von Gründen, ohne das wir nicht einmal wissen könnten, was wir eigentlich wollen. Gleichzeitig bildet das Rechtfertigen von Gründen einen Bestandteil des Seinswunsches.<sup>45</sup> Allerdings besteht zwischen beiden Dimensionen auch hier ein unüberbrückbarer Sprung. Zum einen, weil das *Vorantreiben der*

43 Das spanische Original verwendet den Terminus: „promoción de existencia“. (Anm. d. Übers.)

44 Vgl. J. Nabert (1971), 19–47 und Kap. VII („le devoir et l’existence“).

45 Zu einem Überblick vgl. ders. (1957).

*Existenz*, das Aufkommen von präreflexiven Kräften aus sich selbst impliziert, die neue Handlungswege eröffnen und damit die kreative Wahrnehmung neuer Werte hervorbringen, die nicht auf eine vorher festgelegte Regel zurückgehen, sondern die ohne Regel im brodelnden und dunklen Magma unseres existenziellen Lebensweges entstehen. Losgelöst von diesem Magma müssen die entstandenen Werte von der reflexiven Kritik überprüft werden, jedoch verfiere man in einen Irrtum, wenn man ihre Zuverlässigkeit auf die Ergebnisse dieser Überprüfung reduzieren würde. Wenn diese Werte einmal erklärt sind, so erscheinen sie fiktiv als Ursache der Handlung, und die Gründe scheinen unabhängig von der Dimension ihrer Entstehung aufeinander aufzubauen. Und wenn nun das Subjekt der Versuchung, die diese Abstrahierung voraussetzt, erliegt, sich einfach nur an die normativen Ergebnisse der kritischen Reflexion zu halten, dann würde das Subjekt die Verantwortung aus den Augen verlieren, sich den konkreten Herausforderungen, in denen besagte Werte aufgetaucht sind, zu stellen.<sup>46</sup> Zum anderen gibt es einen Sprung zwischen beiden Dimensionen, weil die Existenz unter dem Zeichen eines realen Konfliktes steht, der im Bereich des Diskurses verdunkelt wird. Denn wenn wir zum Beispiel sagen, dass eine Handlung nicht mutig ist, so sagen wir auch, dass sie feige ist. Die Feigheit in der Existenz ist nicht nur ein Mangel an Mut, sondern auch eine effektive Kraft, die ihre Entstehungsbedingungen besitzt und der sich das Subjekt zu stellen hat. Aber wenn man die Handlung danach bemisst, ob sie mehr oder weniger einer idealen Norm oder dem Kriterium der Möglichkeit, sie argumentativ zu rechtfertigen, entspricht, so wird der Gegenwert als *Nichtvorhandensein* des Gegenteils, als Mangel angesehen.<sup>47</sup>

Meiner Ansicht nach erfordert diese Dimension, die wir *Vorantreiben der Existenz* genannt haben, das Spiel von präreflexiven Kräften, die nicht auf die *Phronesis* zurückzuführen sind, denn diese ist für die Anwendung einer Regel notwendig, und das *Vorantreiben der Existenz* verlangt die Schaffung neuer Werte, neuer Horizonte für das Handeln ohne vorher festgelegte Regel. Auch ist sie nicht auf den *guten Willen* reduzierbar, der das Handeln *um des Gesetzes willen* fordert. Genauso wenig stellt sie nur ein Element der Motivation dar, dem die Akteure folgen müssen. Sie verkörpert eine Verantwortung, die von der diskursiven Dimension nicht abzugrenzen ist – denn sie ist eine innere Triebfeder von ihr –, und sie ist nicht von dieser zähmbar, weil es – wie gezeigt – zwischen beiden einen Sprung gibt, der sie heterogen macht. Beide Dimensionen stehen folglich in einer Relation unüberwindlicher Spannung zueinander, die sich nicht *aufheben* lässt.

### III. Die zwei Dimensionen einer kritischen Rationalität

Mit diesen vier Punkten meiner Ausführungen habe ich zu zeigen versucht, dass das Ausüben der Rationalität zwei Möglichkeitsbedingungen mit sich bringt: eine, die abhängig von ihrer *zentrischen Kondition* auf unser materiell-praktisches Engagement in der Welt verweist; und die andere, die abhängig von ihrer *exzentrischen Kondition* uns zu einer Selbsttranszendierung zwingt, die jeden Kontext überschreitet. Wie ich versuchte zu zeigen, durchdringen sich beide Dimensionen, stehen jedoch in einer spannungsreichen Relation, die sich nicht

46 Vgl. ders. (1924), 123–155.

47 Vgl. ders. (1971), 82–87.

*aufheben* lässt. Dieser Gesichtspunkt erlaubt es meines Erachtens zu verstehen, dass die präreflexiven Kräfte, die ich hinsichtlich der *zentrischen* Existenzbedingung untersucht habe, weder abzugrenzen noch zu zähmen sind. Sie lassen sich nicht abgrenzen, weil sie eben kein mystisches *Jenseits der diskursiven Rationalität* oder ein undenkbares *Anderes der Vernunft* bilden, denn sie durchdringen *von innen* das Gebilde des *diskursiven Logos* und sind eine positive Bedingung seines Bestands. Sie lassen sich nicht zähmen, weil sie einfach keine parasitären Kräfte hinsichtlich der *dynamis* der Einlösung von Geltungsansprüchen sind. Sie gehören einer *vertikalen* Dimension des Diskurses an, deren Anforderungen und Produktivität in der *horizontalen* Dimension der argumentativen Rechtfertigung nicht rekonstruierbar, übersetzbar oder ersetzbar sind.

Der Habermasche-Apelsche Rationalitätsbegriff verfehlt diese doppelte Dimensionalität des *Logos*. Das Spektrum an idealen Koinzidenzen zwischen der Erfüllung formaler Bedingungen und den konkreten materiellen Ergebnissen, auf das ich mich zu Beginn bezog, zwingt dazu, den Fortschritt als eine sich stufenweise vollziehende Auflösung eben der Spannung und des Sprungs zu denken, die zwischen den beiden fraglichen Dimensionen bestehen, und damit Raum zu schaffen für einen verschütteten Idealismus, der die Möglichkeiten der *Faktizität* dem Joch der *Idealität* unterwirft. Der Umstand, dass dieser Bereich an letztllicher Konvergenz eine nie realisierbare regulative Idee darstellt, besagt natürlich, dass der Pol der Faktizität prinzipiell nicht überwindbar ist. Aber die Art und Weise, wie diese Unüberwindbarkeit im Lichte des Ideals von Konvergenz, Transparenz und vollständiger Rechtfertigung gedacht wird, setzt voraus, die Elemente der präreflexiven Dimension als Grenzen und Hindernisse der Rationalität zu verstehen, und eben nicht als positive Potenzen, die diese Dimension von innen durchdringen und ihr Bestand und Würde verleihen.<sup>48</sup> Wenn wir eine Metapher verwenden, so verstehen Apel und Habermas die präreflexive Dimension der Faktizität als einen Schatten, der mit einem unaufhörlichen Prozess an fortschreitender Beleuchtung verkürzt werden kann. Dagegen wäre eine Metapher für den Gesichtspunkt, den ich zu erläutern versucht habe, die, dass dieser Schatten, was seine Fläche, die er auszeichnet, angeht, von seinem Platz verrückt oder transformiert, aber niemals verkürzt werden kann. Es handelt sich nicht um eine messbare Dimension, von der man Summen abziehen könnte, sondern es handelt sich um eine qualitative Größe, die dunkel das Licht der Reflexion begleitet, so wie ein Auge das begleitet, was es sieht, ohne sich selbst zu sehen.

Diese präreflexive Dimension bezeichnet nicht einen Ort des *Nichtvorhandenseins*, sondern die lebendige Gegenwart von *Anforderungen*. Allerdings rechnet das Sich-Ausrichten auf diese Anforderungen nicht mit einer regulativen Idee. Weder besitzt das *An-sich-selbst-Halten* noch die *narrative Identität*, noch die *fragende Einstellung*, noch das *Vorantreiben der Existenz* ein vorstellbares Ideal von Perfektibilität. Und dennoch haben sie jeweils als unumgängliche Bestandteile der Horizonte der Autonomie, der Identität, der Wahrheit und des ethischen Verhaltens zu zählen. Deshalb halte ich es für nötig, darauf zu verzichten, die formalen Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft als eine – im Sinne von Apel – re-

48 Dies wird deutlich zum Beispiel in der Apelschen These, dass der fundamentale Anspruch der performativen Dimension der Sprechakte der „Anspruch auf intersubjektiv gültigen und sozusagen zeitlosen Sinn“ ist, ein Anspruch, der nach Apel das Postulat einer möglichen Sinnerklärung impliziert, wonach „man mit einem potentiell unendlichen Prozeß der Zeicheninterpretation (Peirce) als Explikation von Sinn“ rechnen muss (K.-O. Apel 1996, 22).

gulative Idee für den Fortschritt zu begreifen, weil sie zwar notwendige Bedingungen desselben, aber als solche nicht ausreichend sind.<sup>49</sup> Um ausreichend zu sein und um mit einem letzten Einverständnis oder einer Interpretationssynthese zu koinzidieren, sollten solche formalen idealen Bedingungen die Erfüllung der Anforderungen auch garantieren, die ich an die Elemente der *zentrischen* Dimension des Rationalseins binde. Aber solche Elemente haben, wie schon gesagt, kein bestimmtes Perfektionsideal und stehen zur diskursiven Ebene in einer unaufhebbaren Differenz. Kurz gesagt: Eine Idee, die auch für die erwähnten Elemente der *Zentrität* regulierend wäre, ist *prinzipiell* unvorstellbar. Solche Elemente aber durchdringen die Rationalität. Der *Logos* verfügt dann über keine vollständige regulative Idee seiner Realisierung. Ich würde hinzufügen, dass die doppelte Komponente des Verständigungs-ideals, die ich zu erläutern versucht habe, eine selbstwidersprüchliche Forderung beinhaltet, nämlich den unlenkbaren Reichtum der *vertikalen* Dimension des Dialogs auf die *horizontale* Dimension diskursiv zu übersetzen und die Forderung, das, was prinzipiell über jede Darstellung hinausgeht, darzustellen. Dies beweist meiner Meinung nach, dass die Nichtrealisierbarkeit der Idee einer Einheit der Verständigung nicht nur darin besteht, dass sie *kontrafaktisch* ist, sondern auch darin, dass sie Anforderungen beinhaltet, deren Kompatibilität undenkbar sind.

Ist denn dann eine rationale Kritik ohne Rekurs auf regulative Ideen überhaupt möglich? Von meinem Standpunkt aus wäre die Antwort affirmativ, wenn wir den regulativen Ideen den Apelschen Sinn geben. Um dies zu begründen, möchte ich zu einem veränderten Verständnis des Ortes einladen, den die formalen Bedingungen eines idealen Dialogs einnehmen. Diese stellen in einem negativen Sinn Bedingungen dar, die anzeigen, welche Handlungsformen nicht rational sind, aber sie stellen in einem positiven Sinn keine Konditionen dar, die explizieren, was eine genuine Ausübung der Rationalität ist. Ich stimme in diesem Punkt mit Schnädelbach überein, wenn er sagt, dass die Rationalität ein System ist, das durch bestimmbare Regeln begrenzt ist, das aber durch sie nicht in seiner Ganzheit ausgedrückt werden kann.<sup>50</sup> Vielleicht sollten wir dann in Bezug auf die formalen Bedingungen eines zwanglosen Dialogs von einer kontrafaktischen Idee sprechen, die nur negativ regulierend ist. In diesem Sinne folge ich der These Wellmers, wonach der Fortschritt nicht in der Richtung eines auf einen Fluchtpunkt orientierten fortschreitenden Sinnzuwachses, sondern in Richtung einer Eliminierung des Sinnlosen verstanden werden kann.<sup>51</sup>

Allerdings möchte ich dem noch etwas hinzufügen. Offensichtlich bringt diese negative Auffassung des Fortschritts ihrerseits negative Kriterien der Kritik ins Spiel. Die ganze Apelsche-Habermassche kritische Theorie hat von diesem Gesichtspunkt her einen eigenständigen Wert, den weder der amerikanische kontextualistische Pragmatismus noch die Gadamerische radikale Hermeneutik, noch das französische Differenzdenken diskreditieren können. Denn es handelt sich in diesem Bereich um die Demaskierung von Pathologien, die die Möglichkeit eines freien Dialogs verzerren. Jedoch ist diese Kritik allerdings dazu bestimmt, die notwendigen Bedingungen der Rechtfertigung von Geltungsansprüchen und der argumentativen Bewertung unserer Ansichten zu bewahren, das heißt die *exzentrische* Di-

49 Ich habe das behandelt in: L. Sáez Rueda (1996a).

50 Vgl. H. Schnädelbach (1982), 354–360.

51 Vgl. A. Wellmer (1986), 220 ff.

mension des *Logos* gesund zu erhalten. Demnach betrifft sie die Bedingungen der Aspekte, die ich *rationale Selbstbestimmung, diskursiv-exzentrische Identität, Geltungsrechtfertigung* und *universalisierend-diskursive Dimension* der ethischen Praxis nannte.

Ist es aber möglich, hinsichtlich ihrer gegensätzlichen Pole, die ich mit der *zentrischen* Dimension des *Logos* verbunden habe, auch von Pathologien und in diesem Sinne von einer möglichen Kritik auf diesem Gebiet zu reden? Ich wage hierzu eine affirmative Antwort. Die präreflexiven Kräfte, die auf diesem Gebiet wirken, sind ständig dem Risiko ausgesetzt zu erlahmen, und dieses Phänomen ermächtigt dazu, der These von Habermas zu widersprechen, nach der die Anomalien des Dialogs nur als „die Folge *verfehlter* Problemlösungen und *ungültiger* Antworten“ und nicht auch als „Symptome schwindender Vitalität“ anzusehen sind.<sup>52</sup> Ich möchte nun einige Beispiele solcher Anomalien anführen.

(1) Ein Ermüden der Kraft, Platz für die *aktive Passivität* zu schaffen, die ich als Kondition des *An-sich-selbst-Haltens* erwähnt habe, kann im Bereich der Autonomie zu einem kranken Individuum oder einer kranken Gesellschaft führen, die nur noch auf eine *negative* Freiheit abzielen (also auf das Fehlen von Handlungshindernissen) und nicht auf die Ausübung einer *positiven* Freiheit, die fähig wäre, darauf zu hören, wozu die Lebenskontexte von sich aus aufrufen, und daraus geradlinige Handlungsorientierungen herauszuziehen.

(2) Ein ähnliches Kräfte nachlassen im Bereich der *narrativen Identität* kann zu einer kranken Gesellschaft führen, in der zwar die Individuen ganz und gar im Stande wären, ihr Leben nach rechtfertigbaren Gründen auszurichten, die aber unfähig wären, neue Formen der Selbstverwirklichung, neue Lebensprojekte zu entwerfen. Es könnte auch zu einer rationalisierten Gesellschaft kommen, in der das Bedürfnis, alle Handlungen zu rechtfertigen, die Selbstreflexion zu einem unerbittlichen Richter macht, der mit Argwohn die spontanen Handlungen und den Willen zum Wagnis beobachtet. Oder es entsteht vielleicht eine Gesellschaft, in der man den Wert der eigenen Identität nur nach dem *factum* der Anerkennung bemisst und in der nicht auch nach der *Würde* der Anerkennung gefragt wird. Denn es gibt Formen der Anerkennung, die eigentlich eine Schwäche verbergen. Ich möchte dies nun auf eine Art und Weise erläutern, die die schon erwähnte These von Honneth betrifft, die besagt, dass der Kampf um Anerkennung (die er *negativ* als eine Anstregung versteht, *Missachtung* zu vermeiden) eine Triebfeder des sozialen Prozesses darstellt. Wenn wir nämlich keine präreflexive Dimension voraussetzen, die *positiv* eine Orientierung dazu gibt, die eigene Biographie zu artikulieren, indem die einzelnen Lebensprojekte nach Graden von lobenswert eingeschätzt werden, wie könnten wir dann zwischen einem – wenig lobenswerten – Streben nach Anerkennung (wie das bloße Trachten nach beruflichem Prestige) und einer anderen – eher lobenswerten – Art von Streben nach Anerkennung (wie etwa der Anerkennung des eigenen Bemühens) unterscheiden? Wie sollen wir ein Bemühen um Anerkennung, das den Mangel an einem eigenen inhaltsreichen Leben vertuschen muss, von dem Bemühen um Anerkennung unterscheiden, das auf dem Bedürfnis basiert, das zu erproben, auf das wir gesetzt haben und in das wir uns *einbringen*? Solche Einschätzungen der Grade von lobenswert tauchen nicht einfach aus der Reflexion oder der Anerkennung auf. Sie wurzeln in einer Art präreflexiver Selbstaffektion, deren Kraft ab- oder zunehmen, gesund bleiben oder krank werden kann.

52 J. Habermas (1986), 242.

(3) Im Bereich der Wahrheit kann zum Beispiel ein Erschlaffen der so genannten *fragenden Einstellung* zu einer kranken Gesellschaft führen, die vielleicht dazu im Stande ist, Fremdkräfte zu eliminieren, die die *horizontale* Dimension des argumentativen Dialog verzerren und Selbstentfremdung provozieren, aber die schon nicht mehr über das Rätsel der Welt *staunt* und unfähig ist, überhaupt zum Zuhören bereit zu sein, was ja erst das Entstehen neuer, an den Verstand ergehender Herausforderungen erlaubt.

(4) Und schließlich kann ein ähnliches Ermatten in der Dimension des *Vorantreibens der Existenz* zu einer kranken, völlig verrechtlichten Gesellschaft führen, die nur noch um den Imperativ besorgt ist, sich begründbaren Normen anzupassen, die aber die Fähigkeit verloren hat, wahre Existenzkonflikte überhaupt wahrzunehmen oder sich des Aufrufs bewusst zu werden, nicht nur konkrete Verhaltensweisen zu transformieren, sondern auch, wenn es nötig sein sollte, den ganzen Horizont, unter dem sich der Seinswunsch vollzieht und in dessen *Medium* wir die Weise bewerten, in welcher wir auf der Höhe unserer selbst sind oder nicht.

All diese pathologischen Handlungsformen – und viele andere, die wir noch untersuchen könnten – sind mit einer einfachen Erweiterung der Teilnahmemöglichkeiten an einem zwanglosen Diskurs nicht korrigierbar, sondern erfordern außerdem neue Formen, *den Diskurs zu betreiben*. In diesem Falle hängt das Gesundsein vom Ausüben einer *sinnlichen Vernunft* ab, die in dieser Verbindung zwischen Verstand und Natur wurzelt, die das *wilde Sein* der Existenz darstellt. Dieses *wilde Sein* ist die Kindheit der Vernunft, eine Kindheit, die die Vernünftigkeit nicht überwindet, sondern in sich zu bewahren hat, wenn sie Reife erlangen soll. Das Gesundsein geht in diesem Fall eine *gewichtende Vernunft* an, die die Grade von lobenswert wahrnehmen kann; es hängt ab von einer *diskriminativen Vernunft*, die im Stande ist, je nach Fall Schattierungen und Unterschiede zwischen dem Relevanten und dem Unwichtigen zu erkennen; von einer *appellativen Vernunft*, die fähig ist, sich von der Kraft der Faktizität durchdringen zu lassen, um aufzurufen, zu ermahnen, und die auch dazu fähig ist, nicht nur die *horizontale* Ordnung des Diskurses zu ändern, sondern auch in der *vertikalen* Ordnung zu appellieren oder betroffen zu machen.

Verfügen wir nun wirklich über Kriterien für die Kritik auf diesem Gebiet? Gewiss nicht im *positiven* Sinn. Die Absicht, eine Messskala für die Grade von lobenswert, des Mutes, der Selbstaffektion, der produktiven Passivität etc. aufzustellen, würde eine unerbittliche Schreckensherrschaft bedeuten, denn wer könnte sich zum Richter in diesem Verfahren aufschwingen, ohne seine eigenen Maße und Gewichte aufzuzwingen? Aber dennoch glaube ich, dass wir versuchen können, *negative abgrenzende Bedingungen* zu erforschen, die nicht positiv Grade der Standhaftigkeit, des Engagements oder des vitalen Aufstiegs messen, sondern die Bedingungen bezeichnen, ohne die es überhaupt keine Möglichkeit des Aufstiegs, der Standhaftigkeit oder des Engagements gäbe.

Solche Untersuchungen sollten meines Erachtens von einer posthusserlschen phänomenologischen Reflexion durchgeführt werden. In diesem Sinne scheinen mir die Arbeiten von Autoren wie J.-F. Courtine, Didier Frank oder Michel Haar, auf französischer Seite<sup>53</sup>, die von Waldenfels in Deutschland und die von Blanco in Spanien<sup>54</sup> von großem Nutzen. Dieses Vorhaben benötigt die Zusammenarbeit zwischen der Philosophie und anderen Disziplinen, die

53 Vgl. J.-F. Courtine (1990); D. Franck (1981); M. Haar (1984).

54 Vgl. seine erwähnten Schriften in der Literaturliste.

sowohl dem Feld der Psychologie angehören – zum Beispiel die psychiatrisch-phänomenologische Analyse von Blankenburg oder die neueren Untersuchungen zur *emotionalen Intelligenz*, zum Beispiel von Goleman<sup>55</sup> – oder auch dem Gebiet der Neurologie zugehörig sind, wie sie in Nordamerika von Autoren wie Damasio<sup>56</sup> betrieben wird.

Der Sinn solcher Untersuchungen besitzt meiner Meinung nach auch ein emanzipatorisches Potenzial, denn alle diese Formen von möglicher Pathologie können als Verminderung des *conatus* oder der Seinsanstrengung gedeutet werden, einer Erfahrung, deren Kehrseite – wie Ricœur sagt – die Verminderung des Handlungsvermögens und folglich die Entstehung von Leid ist.<sup>57</sup>

Es wäre zugleich eine – obwohl immer fehlbare – Untersuchung von universalen Bedingungen. Universal deshalb, weil es sich in diesem Bereich nicht um kulturelle Faktizitäten handelt, sondern um Kräfte oder Phänomene. Solche Phänomene können in vielfältigen kulturellen oder historischen Formen ausgedrückt werden, aber an sich bilden sie ein Vermögen, ohne das das Gesundsein einer jeden Kultur nicht möglich wäre. Sie sind demnach nicht universal in ihren Erscheinungsformen, weshalb es besser ist, ihnen Beiwörter wie *trans-kulturell* oder *trans-historisch* und nicht *hyper-kulturell* oder *hyper-historisch* zu geben.<sup>58</sup>

Wenn meine Argumente überzeugend sind, darf man auch behaupten, dass ein normatives Kriterium solcher Untersuchungen das Erhalten der Spannung zwischen den *zentrischen* und den *exzentrischen* Dimensionen des *Logos* sein sollte, denn das Nachgeben einer dieser Verpflichtungen zu Gunsten der anderen würde denjenigen, der diese Untersuchung unternimmt, zu dem Verdacht berechtigen, dass sich irgendeine Pathologie des Rahmens der rationalen Handlung bemächtigt hat.

*Aus dem Spanischen von Linus Jung*

*Prof. Dr. Luis Sáez Rueda, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, Campus de Cartuja, E-18011, Granada, Spanien*

#### Literatur

- Apel, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M.  
Apel, Karl-Otto (1976), *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalismus“*, in: Kanitscheider, B. (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 55–82.  
Apel, Karl-Otto (1987), *Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M.  
Apel, Karl-Otto (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M.

55 Vgl. D. Goleman (1996). Goleman unterstreicht zum Beispiel die Studien in der Entwicklungspsychologie, bei denen festgestellt wurde, dass Kinder auf Angstzustände und Störungen in ihrem gewohnten Umfeld reagieren, noch bevor sie überhaupt begreifen können, dass sie unabhängig von anderen Personen existieren und sich bewusst um das Leid des anderen kümmern können (38–45).

56 Vgl. A. R. Damasio (1994).

57 Vgl. P. Ricœur (1990), Kap. 10, III.1.

58 Merleau-Ponty (1962) und auch Haar (1994, 244 ff.) argumentieren in dieser Richtung.

- Apel, Karl-Otto (1989), Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), Martin Heidegger: Innen-und Außenansichten, Frankfurt/M., 131–176.
- Apel, Karl-Otto (1996), Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität, in: ders./Kettner, M. (Hrsg.), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt/M.
- Blanco Fernández, Domingo (1989), Un delirio de la virtud, in: Muguerza, J./Rodríguez Aramayo, R. (Hrsg.), Kant después de Kant, Madrid, 87–117.
- Blanco Fernández, Domingo (1990), Autonomía moral y autarquía, in: González, J. M./Thiebaut, C. (Hrsg.), Convicciones políticas y responsabilidades éticas, Barcelona, 41–69.
- Blanco Fernández, Domingo (1994a), Libertad, in: Cortina, A. (Hrsg.), Palabras claves en ética, Estella, 203–289.
- Blanco Fernández, Domingo (1994b), El a priori corporal: insuficiencia de la ética discursiva, in: ders. u. a. (Hrsg.), Discurso y realidad, Madrid, 46–75.
- Blanco Fernández, Domingo (2000), El movimiento fenomenológico, in: Cerezo, P./Muguerza, J. (Hrsg.), La filosofía, hoy, Barcelona.
- Blankenburg, Wolfgang (1971), Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit, Stuttgart.
- Courtine, Jean-François (1990), Heidegger et la Phénoménologie, Paris.
- Damasio, Antonio R. (1994), Descartes' error, New York.
- Franck, Didier (1981), Chair et corps, Paris.
- Frank, Manfred (1988), Die Grenzen der Verständigung, Frankfurt/M.
- Goleman, Daniel (1996), Emotional Intelligence, London.
- Haar, Michel (1984), La chair et la constitution temporelle, in: Marion, J. L./Planty, G. (Hrsg.), Phénoménologie et métaphysique, Paris, 125–156.
- Haar, Michel (1994), Heidegger et l'essence de l'homme, Grenoble.
- Habermas, Jürgen (1981), Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1986), Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1991a), Texte und Kontexte, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1991b), Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1992), Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt/M.
- Honneth, Axel (1994), Kampf um Anerkennung, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1986), Sein und Zeit, Tübingen.
- Kambartel, Friedrich (1991), Versuch über das Verstehen, in: McGuines, B. (Hrsg.), Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen, Frankfurt/M., 121–138.
- Kettner, Matthias (1996), Gute Gründe, in: Apel, K.-O./Kettner, M. (Hrsg.), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt/M., 424–465.
- Lyotard, Jean-François (1979), La condition postmoderne, Paris.
- Lyotard, Jean-François (1983), Le Différend, Paris.
- Lyotard, Jean-François (1986), Grundlagenkrise, in: Neue Hefte für Philosophie, 26, 1–33.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), Phénoménologie de la perception, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960), Signes, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962), Un inédit de Maurice Merleau-Ponty, in: Revue de Métaphysique et de Morale, n. 4 (1962), 401–409.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), Le visible et l'invisible, Paris.
- Nabert, Jean (1924), L'expérience intérieure de la liberté, Paris.
- Nabert, Jean (1957), La philosophie réflexive, in: Encyclopédie française, XIX, 19.04–14/10.06–3.
- Nabert, Jean (1971), Éléments pour une éthique, Paris (orig. 1943).
- Peirce, Charles Sanders, Collected Papers, Cambridge/MA, 1931–58.
- Ricœur, Paul (1985), Temps et récit, Paris.
- Ricœur, Paul (1990), Soi-Même comme un autre, Paris.
- Rorty, Richard (1979), Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton.

- Rorty, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, Minnesota.
- Rorty, Richard (1989), *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge.
- Rorty, Richard (1991), Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache, in: McGuines, B. (Hrsg.), *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt/M., 69–93.
- Rorty, Richard (1994), Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, Heft 6, 975–988.
- Sáez Rueda, Luis (1995), *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*, Granada.
- Sáez Rueda, Luis (1996a), Für ein „tragisches“ und „offenes“ Konzept der Rationalität, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, Heft 3, 343–361.
- Sáez Rueda, Luis (1996b), Por una diferencia no indiferente – a propósito de las críticas de Rorty y Lyotard a la nueva Ilustración alemana, *ER, Revista de Filosofía*, n1 20 (1996), 79–109.
- Sáez Rueda, Luis (1996c), Segregación o domesticación de la experiencia prerreflexiva, *Volubilis*, 4 (1996), 35–53.
- Sáez Rueda, Luis (1998), Das Unverfügbare und der Diskurs – Heideggers Vermächtnis im Streit von Moderne und Postmoderne, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. XXX, 191–214.
- Sáez Rueda, Luis (2001), *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid.
- Sáez Rueda, Luis (2002), *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona.
- Schnädelbach, Herbert (1982), Bemerkungen über Rationalität und Sprache, in: Kuhlmann, W./Böhler, D. (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt/M.
- Tugendhat, Ernst (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M.
- Waldenfels, Bernhard (1985), *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M.
- Waldenfels, Bernhard (1995), *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M.
- Wellmer, Albrecht (1986), *Ethik und Dialog*, Frankfurt/M.