

Dtsch. Z. Philos., Berlin 44 (1996) 3, 343-361

Für ein „tragisches“ und „offenes“ Konzept der Rationalität*

Von LUIS SÁEZ RUEDA (Granada)

Eine der interessantesten Diskussionen, mit der sich heutzutage die Philosophie beschäftigt, ist die zwischen der neuen deutschen Aufklärung, angeführt hauptsächlich von J. Habermas und K.-O. Apel, und einem Mosaik von Strömungen wie dem „Poststrukturalismus“, dem *pensamento debile*, dem „Neopragmatismus“ usw., die zu einem Bruch mit der Moderne, der Aufklärung oder dem okzidentalen Denken insgesamt neigen.

Aus einer gewissen Perspektive stimmen alle zuletzt genannten Strömungen in einer Problematisierung des modernen Konzepts der Vernunft durch eine Revision der Kategorie der Reflexion überein. Die „Vernunft“, die Descartes und Kant unserer Epoche vorschlugen, könnte dem Gewicht seiner Unzeitlichkeit, Universalität und Autonomie nicht standhalten, wenn dem *Cogito* nicht die Fähigkeit zur Selbstreflexion zugeschrieben würde, mittels derer sie in die ihr inhärenten Bedingungen eindringt. Was allgemein in Frage gestellt wird, ist die vorgebliche Fähigkeit dieser Art von Reflexion, auf radikale Weise Abstand zu nehmen von einem gewissen praktischen Engagement, das ihr eigen ist. Der Begriff des Engagements wird hier in einem ausreichend weiten Sinn gebraucht, um durchaus heterogene Instanzen zu umfassen (Historizität, Zugehörigkeit zu einer „Lebensform“, Wille zur Macht, usw.), denen wiederum, und auch dies in einem weiten Sinne, ein „prä-reflexiver“ Charakter zugeschrieben werden kann. Die Reflexion, so wird behauptet, kann sich nicht in einem Vakuum vollziehen, da sie von innen heraus den Elementen erwächst, die sie selbst thematisiert. Die Reflexion wird insofern als zentriert verstanden, als sie nicht mehr als das Werk eines zuschauenden Subjekts begriffen werden kann, das sich der Ganzheit des Weltlichen gegenüber situiert; zentriert also in dem Sinne, daß sie eine innerweltlich situierte und folglich parteiische, engagierte Operation ist. Der Vernunft, als Thema und Mittel der Reflexion, ist dasselbe Schicksal beschieden: Sie kann nicht mehr als unveränderlicher Rahmen von Normen und Regeln verstanden werden, als „exzentrisch“ bezüglich der Lebenswelt; sie ist immer Ausdruck faktischer Bedingungen.

Die Bestrebungen von Apel und Habermas haben sich hingegen zum Ziel gesetzt, die geschwächte moderne Vernunft mittels einer „Aufklärung der Aufklärung“ zu retten, die, indem sie die Vernunft in einem gewissen Sinne zentriert, aus ihr die „exzentrischen“

* Ich danke meinen Freunden Niels Gottschalle, Janos Weiss, Manfred Gerads und Helmut Rosa für die hilfreiche Unterstützung bei der Realisierung der deutschen Fassung dieser Arbeit. Ich bedanke mich auch bei Axel Honneth, Albrecht Wellmer, Herta Nagl-Docekal und Sung-Hoon Moon für interessante Anregungen.

Kräfte dennoch nicht eliminiert; denn wie wäre es möglich, die Ohnmacht der Reflexion zu thematisieren, ohne solche Kräfte vorauszusetzen, und wie könnten wir sonst unsere faktischen Lebensformen kritisieren?

Ich möchte diese Auseinandersetzung durch eine Klärung des Gegensatzes strukturieren, der meines Erachtens zwischen den Kategorien „Faktizität“ und „Exzentrizität“ besteht. Ein Echo der zweiten Kategorie finden wir in der Anthropologie von Plessner, der sich mit dem faszinierenden Ausdruck „exzentrische Stellung“ auf eine mit dem rationalen Charakter des Menschen verbundene Positionalität bezog, eine Stellung, die verantwortlich ist für die reflexive „Distanz“, die der Mensch zwischen sich und der Welt setzt.¹ Dem könnte hinzugefügt werden, daß das, was sich dieser Möglichkeit der Exzentrizität der Reflexion widersetzt, des Menschen praktisches Engagement ist, sein historischer, körperlicher, zur Wahrnehmung und Passion fähiger Charakter (auf diese Punkte ist einigen radikalen Versionen der Philosophie zufolge das, was wir „rational“ nennen, reduzierbar). Da wir in diesem Fall von dem sprechen, was die Reflexion *faktisch* konstituiert und was das Rationale in seiner Existenz bedingt, werde ich mich auf diesen Pol des Gegensatzes als Faktizität beziehen.

Im folgenden versuche ich zuerst, die neue aufgeklärte Konzeption der Rationalität als ein Spielfeld zwischen „Faktizität“ und „reflexiver Exzentrizität“ zu rekonstruieren (Abschnitt I). Ich möchte jedoch daran anschließend zeigen, daß die Art, in der Apel und Habermas die genannte Polarität auffassen, unangemessen ist, weil sie den Sinn des ersten der beiden Pole dem des zweiten unterwirft. Demgegenüber schlage ich ein „tragisches“ Verständnis von Rationalität vor, das anstrebt, der prinzipiellen Unüberwindbarkeit der Spannung zwischen den beiden Polen gerecht zu werden. In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, daß Apel und Habermas einen m. E. richtigen Bestandteil der „postmodernen“ Philosophie nicht beachten (Abschnitt II). Zuletzt werde ich einige Argumente der aktuellen Diskussion rekonstruieren und in Einklang bringen, die sich in die Richtung sowohl einer „negativen Konzeption“ von Fortschritt als auch einer „offenen“ Auffassung von Rationalität bewegen, um zu erläutern, daß beide Konzeptionen das vorgeschlagene „tragische“ Verständnis der Vernünftigkeit voraussetzen (Abschnitt III).

I. Der Gegensatz zwischen „Faktizität“ und „Exzentrizität“ in der Philosophie von K.-O. Apel und J. Habermas

Daß Faktizität und Exzentrizität zwei einander entgegengesetzte und zugleich bestehende Elemente der Rationalität sind, hat Apel klar zum Ausdruck gebracht. „Das menschliche Denken“ – sagt Apel – „muß, wenn es radikal sein soll, von dieser für es kon-

1 In Wirklichkeit ist der Mensch, in der Begrifflichkeit des deutschen Philosophen, zur gleichen Zeit organisch und körperlich, ist gleichzeitig „innerhalb und außerhalb“ seiner Welt. Vgl. Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Leipzig 1928. Den menschlichen Anstrengungen, sich dieser „unerträglichen“ exzentrischen Verfassung seines Wesens zu entziehen, schreibt Plessner eine „kompensatorische“ Wirkung zu. Die genannte Verfassung erscheint dem Menschen als Bedrohung, die ihn der Nacktheit und dem Ungleichgewicht ausliefert. So entstehen seine Anstrengungen, sich mittels der Kultur wieder in eine „zentrische“ Stellung zu begeben. Vgl. Marquard, O. (1986), 26 ff.

stitutiven Möglichkeit (der exzentrischen Stellung) der Welt- und Selbstdistanzierung Gebrauch machen“², obwohl zur gleichen Zeit gilt, daß „ein reines Gegenstands-Bewußtsein, für sich allein genommen, der Welt keinen Sinn abgewinnen (kann). Um zu einer Sinnkonstruktion zu gelangen, muß das – seinem Wesen nach ‚exzentrische‘ – Bewußtsein sich zentrisch, d. h. leibhaft, im Hier und Jetzt engagieren.“³

Obwohl die Positionen von Apel und Habermas in vielerlei Hinsicht voneinander abweichen, glaube ich, daß ihnen der Versuch gemeinsam ist, das Übermaß an Exzentrizität der modernen Vernunft zugunsten ihrer Faktizität zu reduzieren. Hiermit wären die Ansprüche der gegenaufklärerischen Kritik teilweise erfüllt. Mittels der linguistischen Wende, in deren Rahmen sich das Konzept der Rationalität beider Autoren entfaltet, wird offenbar, wogegen die reflexive Philosophie von Descartes bis Husserl blind gewesen ist: Das Bewußtsein ist kein Ursprungsphänomen, da man, um mit Apel zu sprechen, kein erkennendes Bewußtsein von etwas *als solchem* erlangen kann, ohne die „hermeneutische Prästruktur“ der Teilnahme an der Sprache in die Betrachtung miteinzubeziehen. Dem ist hinzuzufügen, daß Apel und Habermas die „pragmatische Wende“ in der Weise verstehen, daß pragmatische Prozesse zuallererst Prozesse der Rede und der intersubjektiven Kommunikation sind. Nun bedeutet die Ersetzung des „Ich“ durch das „Wir“, wie die Habermasche Theorie des kommunikativen Handelns zu zeigen versucht, daß die Rationalität unmittelbar den sprachlich-kommunikativen Strukturen der Lebenswelt zuzurechnen ist und nicht einem sich selbst genügenden und distanzierten *Cogito*. Die Philosophie befreit sich so von der durch den *Logos* eines souveränen Betrachters hervorgerufenen Beengtheit, welche die Kritiker der Modernität zu Recht monierten, und indem sie „auf das Dickicht der Lebenswelt zurückblickt, befreit sie sich vom Logozentrismus. Sie entdeckt eine schon in der kommunikativen Alltagspraxis selbst operierende Vernunft.“⁴ Die „anti-aufklärerischen“ Positionen, denen hiermit teilweise Genüge getan wird, werden jedoch zugleich, wie Habermas beansprucht, durch eine prozedurale Konzeption der Rationalität überwunden. Die Philosophie, als Theorie des kommunikativen Handelns, kann jetzt zeigen, daß im tiefsten Grunde der kommunikativen Praxis selbst, in jenem innerweltlichen *Logos*, formale und universale Bedingungen wiederentdeckt werden können, die nicht mehr historisch oder kulturell relativierbar sind, Bedingungen der Rationalität der Erkenntnis, der sprachlichen Verständigung und des Handelns, die, um mit Apel zu sprechen, Kriterien der „Geltungsrechtfertigung“ sind.

Im Rahmen dieser Anstrengung, eine „zentrierte Vernunft“ zu denken, nimmt der Gegensatz zwischen den Kategorien der Faktizität und der Exzentrizität einen hervorragenden Platz ein. Um dies zu zeigen, möchte ich einige Kernthesen des Denkens von Habermas und Apel in Erinnerung rufen. Die Rekonstruktion jenes innerweltlichen *Logos* der Lebenswelt wird durch das Prinzip der „Geltungsbasis der Rede“ und seiner möglichen Einlösung im argumentativen Diskurs gesteuert. Knapp zusammengefaßt⁵: Die minimale Einheit der Sprache ist der Sprechakt. Dessen charakteristischstes Merkmal ist

2 Apel, K.-O. (1973), II, 393.

3 Ebd., 98.

4 Habermas, J. (1988), 59.

5 Vgl. Habermas, J., „Was heißt Universalpragmatik?“, in: ders. (1984), 353–441; und Apel, K.-O. (1987 a).

seine Doppelstruktur; dem „propositionalen“ Bestandteil entspricht die Behauptung („daß p“); dem „performativen“ Bestandteil entspricht ein impliziter „Geltungsanspruch“ („mit dem, was ich sage, beanspruche ich universelle Geltung für den Inhalt meiner Aussage ‚p‘“). Eine Verständigung der Sprechenden setzt eine gegenseitige Akzeptierung von Geltungsansprüchen voraus, ein minimales Einverständnis. Wenn diese Ansprüche in Frage gestellt werden, erfordert die Fortführung der Kommunikation, daß der Sprechende eine Rechtfertigung liefert. Man geht alsdann zu einem argumentativen Diskurs über, der praktisch ist im Falle von Ansprüchen moralischer Richtigkeit und theoretisch im Falle von Wahrheitsansprüchen. Die kommunikative Rationalität ist aufgrund ihres ureigensten Sinns aufgerufen, in einem Dialog fortgeführt zu werden, in dem es darum geht, Argumente vorzubringen; womit sich der Philosoph vor der Aufgabe sieht, die Logik des Diskurses, die diskursive Rationalität explizit zu machen. Die transzendente Philosophie Kants wird so in eine Disziplin verwandelt, welche die universellen Bedingungen der Rationalität reinterpretiert als formale Bedingungen des Diskurses, als Regeln der Produktion und der reziproken Beziehungen von Sprechakten. Im Falle von Habermas handelt es sich um eine „universelle Pragmatik“, die die genannten Bedingungen als generative Regeln umfaßt, deren Rekonstruktion aber fehlbar ist, weshalb wir hier von einer Art „schwachem Transzendentalismus“ sprechen können. Im Falle der „transzendentalen Pragmatik“ Apels haben wir es hingegen mit einem „starken Transzendentalismus“ zu tun, da er zwar die vorhin angesprochene Habermassche Erklärung der Logik des Diskurses akzeptiert, diesem jedoch den Charakter eines unhintergehbaren *Faktums* hinzufügt, das geeignet ist, das *Faktum der Vernunft* Kants zu ersetzen. Er betrachtet die pragmatisch-transzendentalen Diskursregeln deshalb als Apriori-Präsuppositionen der Rationalität. Unabhängig von diesen Unterschieden sind für beide Autoren folgende Thesen gültig: a) die universalen Bedingungen des Dialogs müssen die Möglichkeit der „diskursiven Einlösung der Geltungsansprüche“ verständlich machen; b) die endgültige Lösung der Ansprüche ist nur denkbar als Ergebnis einer unter idealen Bedingungen zustande gekommenen Verständigung, unter welcher der Erfolg der „besten Argumente“ garantiert wäre; diese Bedingungen bestehen in der gleichmäßigen Verteilung der Argumentationsmöglichkeiten auf alle potentiellen Teilnehmer. Nach Habermas handelt es sich um eine „ideale Sprechsituation“, laut Apel um eine „ideale Kommunikationsgemeinschaft“; bei beiden aber um eine dem Argumentationsakt zugehörige „kontrafaktische Antizipation“.

Jetzt wird eine Polarität zwischen Faktizität und Exzentrizität als grundlegendes Merkmal der Vernunft sichtbar, und dies von zwei verschiedenen Gesichtspunkten her:

1. Zum einen betrifft sie Vernunft als Objekt und Subjekt der philosophischen Theorie. An diesem Punkt wird die Selbstbezüglichkeit einer Vernunft bedeutsam, die sich selbst mittels der pragmatisch-transzendentalen Reflexion (Apel) oder der rekonstruktiven Reflexion (Habermas) erkennt und die die Kantsche Reflexion der kritischen Vernunft, die Gericht und Untersuchungsgegenstand zugleich war, ersetzt. In diesem neuen Sinne macht die Reflexion verständlich, was schon immer im Spiel, aber nicht bewußt geworden war. In der Habermasschen Konzeption der Philosophie als rekonstruktiver Wissenschaft springt der Gegensatz zwischen Faktizität und Exzentrizität ins Auge. Die Reflexion „konstruiert“ ihr Objekt nicht von außen, von einer außerweltlichen Position her, sondern sie „re-konstruiert“ es von innen heraus, da die Regeln der Vernunft bereits faktisch zu

einem „vortheoretischen Wissen“ der Sprechenden gehören.⁶ Aber die Reflexion bemüht sich („exzentrisch“) dagegen, dieses implizite Wissen explizit zu machen. Bei Apel erfährt die Exzentrizität der Reflexion eine radikalere Bewertung, da sie als reine Ausübung einer Fähigkeit begriffen wird, die zu einer Letztbegründung geeignet ist. Auf jeden Fall verweisen bei beiden Autoren die „Faktizität der Rationalität“ und die „philosophisch-reflexive Exzentrizität“ als entgegengesetzte Pole wechselseitig aufeinander, da es sich bei der Theorie der Rationalität eben nicht um ein Kennen, sondern um ein Erkennen handelt, um ein *mäeutisches* Bemühen, durch die Reflexion jenes Dunkel zu erhellen, das wir durch die Ausübung der Rationalität bereits faktisch akzeptiert haben und das folglich Bedingung ihres Sinns und ihrer Geltung ist.

2. Zum anderen bezieht sich der Gegensatz nicht mehr nur auf den philosophischen Diskurs der Begründung, sondern auf die Logik des faktischen Dialogs, in der die Menschen ihr Leben entwickeln. Denn in diesem Dialog wird ein jederzeit überprüfbarer Gegensatz zwischen der „Faktizität“ einer historisch entstandenen Verständigung und der reflexiven Kritikfunktion des Diskurses ins Spiel gebracht. Diese Kritik setzt eine „exzentrische“ Kraft voraus, Abstand vom jeweils bereits etablierten Vorverständnis zu nehmen. Anders gesagt, der Dialog ist gleichzeitig mit der Faktizität eines realen Diskurses und mit der Antizipation eines idealen Diskurses verbunden, der exzentrisch ist, insofern er eine kontrafaktische Idee darstellt. Mit anderen Worten von Habermas: „Ein Kranz unvermeidlicher Idealisierungen bildet die kontrafaktische Grundlage einer faktischen Verständigungspraxis, die sich kritisch gegen ihre eigenen Resultate richten, sich selbst *transzendieren* kann. Damit bricht die Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit in die Faktizität sprachlich strukturierter Lebensformen selber ein.“⁷

Nachfolgend übernehme ich die Konzeption der Rationalität im Spannungsfeld zwischen Faktizität und reflexiver Exzentrizität⁸; ich möchte jedoch aufzeigen, daß die Philosophie von Apel und Habermas nicht tatsächlich diese Spannung respektiert, indem sie den ersten der beiden Pole dem zweiten unterwirft. Demgegenüber versuche ich zu verdeutlichen, daß eine richtige Betrachtung solcher Spannung zu einem „tragischen“ Verständnis von Rationalität führt. Ich werde mit der Analyse des zweiten der beiden oben erwähnten Gesichtspunkte beginnen, den Gegensatz zwischen „Faktizität“ und „reflexiver Exzentrizität“ zu denken. Erst am Ende des dritten Abschnitts komme ich dann auf den zuerst erwähnten Gesichtspunkt zurück.

II. Der „tragische“ Gegensatz zwischen Faktizität und reflexiver Exzentrizität

Im folgenden wird mir die Philosophie Apels als roter Faden dienen, obgleich ich zu kritischen Schlußfolgerungen gelangen werde, die meines Erachtens auch für die Philosophie von Habermas zutreffend sind. Apel hat sich in einem Interview zur Spannung zwischen Faktizität und Idealität als zentralem Punkt seines Denkens bekannt, die sich paradigmatisch

6 Vgl. Habermas, J., „Was heißt Universalpragmatik?“, a. a. O., 363 ff.

7 Habermas, J., (1992), 18 f.

8 Ich habe mich um eine Rechtfertigung des Ausgangspunktes bemüht, in: Sáez Rueda, L. (1994 b), eine Arbeit, aus der ich die prinzipiellen Ideen entnehme, auf denen die vorliegende Schrift basiert.

matisch in der Spannung zwischen der Zugehörigkeit zu einer realen Kommunikationsgemeinschaft und der Antizipation einer idealen Gemeinschaft ausdrückt.⁹

Diese Spannung setzt den Gegensatz zwischen den Elementen, die ich „Faktizität“ und „reflexive Exzentrizität“ genannt habe, in Gang. Und tatsächlich ruft uns Apel in der Erklärung des genannten zentralen Punktes seines Denkens auf, die gegenseitige Abhängigkeit von zwei gleichermaßen unhintergehbaren Elementen der sprachlichen Vernunft in die Betrachtung einzubeziehen, die er „Sinnkonstitution“ und „Geltungsrechtfertigung“ nennt.¹⁰ Einerseits muß notwendig davon ausgegangen werden, daß die Phänomene für uns nur im Lichte einer „Weltsinnserschließung“ verständlich werden und somit immer schon durch das konstituiert sind, was Heidegger „Lichtung“ genannt hat, d. h., durch ein Vorverständnis, das unseren Urteilen vorausgeht. Die Wahrheit kann jedoch nicht, wie der Autor von *Sein und Zeit* annahm, mit dem unmanipulierbaren Ereignis in der Seinsgeschichte identifiziert werden, falls man nicht jenen unhintergehbaren Kompromiß dem Schicksal überlassen will, auf den der Mensch mittels seiner Geltungsansprüche prinzipiell verwiesen ist, d. h. den Kompromiß der reflexiven Kritik. Diese exzentrische Bereitschaft muß als Gegenmacht zur zeitlichen Faktizität agieren, als Gegenmacht, die sich in einem Bestreben offenbart, die offenen Sinninhalte zu rechtfertigen oder zu überprüfen. Die „Sinnkonstitution“ ist eine Bedingung der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit selbst; sie eröffnet das Feld der möglichen Wahrheit oder Unwahrheit von Aussagen, aber nur im argumentativen Diskurs kann deren Richtigkeit mittels der „Rechtfertigung der Geltungsansprüche“ bewertet werden.

Hiermit liegt der Weg frei für eine Vertiefung der transzendentalen Philosophie Kants. Die transzendente Pragmatik hat sowohl nach den Bedingungen der Möglichkeit der Sinnkonstruktion als auch nach denen der Geltungsrechtfertigung zu fragen. Zur Spezifizierung der Möglichkeitsbedingungen der Sinnkonstitution trugen verschiedene Untersuchungen bei, die uns mit reichhaltigen Erkenntnissen ausgestattet haben. Zu ihnen zählt Apel die Zugehörigkeit zur Geschichte und die Endlichkeit der Existenz (Heidegger/Gadamer), das „Leibapriori“ (M. Merleau-Ponty), verstanden als Entdeckung des „Gesichtspunktes der Welthabe“, die mit dem gewöhnlichen sprachlichen Verständnis verbundenen Erkenntnisinteressen und die „Lebensformen“ (Wittgenstein).¹¹ Die Möglichkeitsbedingung der Geltungsrechtfertigung liegt, wie wir gesehen haben, in der Voraussetzung einer idealen Gemeinschaft, die in jedem argumentativen Akt antizipiert wird. Nur die Eigenschaften einer derart idealisierenden Voraussetzung könnten die Erreichung einer letzten Verständigung garantieren. Die besagten Eigenschaften schließen die von Habermas aufgezeigten formalen Bedingungen einer idealen Sprechsituation ein, die den Sieg der besten Argumente garantieren würde, das heißt die formalen Bedingungen einer vollständigen Symmetrie bezüglich der Verteilung der Möglichkeiten von Sprechakten für alle potentiellen Teilnehmer.¹² In der Überzeugung, daß eine „transzendente Deduktion“ der idealen Situation unmöglich ist, betrachtet Habermas, im Gegensatz zu Apel, die besagten Symmetriebedingungen als eine „operative Fiktion“ oder eine praktische

9 Apel, K.-O. (1994).

10 Vgl. Apel, K.-O. (1973), I, 276–335; und Apel, K.-O. (1989), 160 ff.

11 Vgl. Apel, K.-O. (1989), 138 f.

12 Vgl. Habermas, J., „Wahrheitstheorien“, in: ders. (1984).

Hypothese.¹³ Das Apelsche Konzept einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ist, wie wir gesehen haben, in einem stärker transzendentalen Sinn eine unhintergehbare Bedingung der Möglichkeit, eine apriorische Voraussetzung; aber es handelt sich auf jeden Fall um eine unbegrenzte Gemeinschaft, in der alle potentiellen Teilnehmer unter derartigen gleichgewichtigen Bedingungen – Bedingungen einer allgemeinen Gegenseitigkeit¹⁴ – argumentierend teilnehmen können sollen.

Zwischen der „Sinnkonstruktion“ und der „Geltungsrechtfertigung“ besteht eine Beziehung gegenseitiger Verschränktheit. Dies bedeutet, daß in dem von Heidegger angesprochenen „hermeneutischen Zirkel“, demzufolge jedem wirklichen Verständnis ein Vorverständnis („Sinnkonstitution“) vorausgeht, Raum dafür frei wird, daß die argumentative Kritik („Geltungsrechtfertigung“) das vorausgegangene Vorverständnis korrigiert¹⁵; unter Benutzung der Terminologie dieser Arbeit könnte man sagen: Die Dimensionen der „Faktizität“ und der „reflexiven Exzentrizität“ befinden sich in einem produktiven Gegensatz, in einem hermeneutischen Zirkel, in dem jede reflexive Produktion faktische Inhalte thematisiert und auf diese zurückwirft, indem sie deren mögliche Geltung einer Beurteilung unterzieht.

Apel hat diese Verschachtelung jedoch nicht ausschließlich als duale Gegensätzlichkeit, sondern eher als dialektische Vermittlung begriffen. Die Verständigung, die Ort sowohl der Sinnkonstitution als auch der Geltungsrechtfertigung ist, stellt sich aus Apels Sicht als ein dialektisches Apriori dar. Wir setzen die ideale Gemeinschaft als „reale Möglichkeit“ der faktischen Gesellschaft voraus, was impliziert, daß wir sie als Kriterium der Kritik und des möglichen Fortschritts zu verstehen haben. Außerdem wird das Bestreben nach Verwirklichung der idealen Gemeinschaft in der realen als moralisches Postulat verstanden.¹⁶ Von diesem Gesichtspunkt aus meint Apel „*idealiter* sollte das sprachliche Vorverständnis der Welt aus der *Sinnverständigung* einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft hervorgehen“.¹⁷ Der ideale Konsens wirkt dann als regulative Idee eines möglichen Fortschrittsprozesses; im Kontext der reformulierten transzendentalen Philosophie käme der besagte ideale Konsens dem „höchsten Punkt“ der Kantschen Theorie (der „transzendentalen Synthese der Apperzeption“) gleich, das heißt, er müßte als „*transzendente Synthesis der sprachvermittelten Interpretation* qua Einheit der *Verständigung über etwas* in einer Kommunikationsgemeinschaft“ verstanden werden.¹⁸

Natürlich agiert diese endgültige Verständigung nur als regulative Idee, die den Fortschritt lenkt, von der aber nicht erwartet werden kann, daß sie sich tatsächlich in der Zeit verwirklichen läßt, was eine neue Version des Kantschen Hinweises darstellt, daß die Ideen der Vernunft als transzendental, aber nicht als transzendent zu betrachten sind. Dieser Umstand erlaubt es Apel, die systematischen Ansprüche des Hegelianismus zu beschränken, da jetzt das „Reale“ und das „Rationale“ in gleichem Abstand zueinander stehen wie die faktische und die ideale Gemeinschaft. Um dieser Situation gerecht zu werden, spricht

13 Ebd., 180.

14 Vgl. Apel, K.-O. (1973), II, 423 ff.

15 Vgl. Apel, K.-O. (1989), 155 f.

16 Vgl. Apel, K.-O. (1973), II, 431 ff.

17 Ebd., II, 338.

18 Ebd., II, 354.

Apel von einer „Dialektik diesseits des Materialismus und des Idealismus“, einer Dialektik, welche die beteiligten Gegensätze nicht auflöst, sondern in der „man die Spannung ihrer beiden Grundelemente: die Wechselbezogenheit von Reflexion und praktisch-materiellem Weltengagement im Griff behält“¹⁹, in der hier benutzten Terminologie also eine nichtabsolute Dialektik, in der die Spannung zwischen Faktizität und reflexiver Exzentrizität beibehalten wird.

Ich möchte nun aufzeigen, daß diese anfängliche Absicht in der tatsächlichen Entwicklung der Apelschen Philosophie nicht verwirklicht wird. Hierzu möchte ich die Aufmerksamkeit auf das folgende Paradox lenken. Apel hat, wie erwähnt, eingeräumt, daß die situationsgebundenen Kompromisse der Sinnkonstitution notwendige Bedingungen der Verständlichkeit sind. Eine dieser Bedingungen war die Endlichkeit, die zeitliche Faktizität. In diesem Zusammenhang sticht die Bestätigung Apels hervor, daß die Antizipation der idealen Gemeinschaft und die Annahme eines möglichen Fortschritts in ihre Richtung völlig vereinbar sind mit einer These, die von Heidegger stammt: Sie besagt, daß jede Eröffnung eines Weltsinns gleichzeitig eine Verborgenheit mit sich bringt.²⁰ Diese These impliziert, daß die Interpretation des Sinns der Phänomene – Apels hermeneutisch-transzendentelem Konzept der Sprache zufolge unhintergebares *Medium* der Verständigung – keine Transparenz erlaubt, jede Erhellung des Sinns mittels der Interpretation gleichzeitig andere Interpretationsmöglichkeiten verschließt. Klarer ausgedrückt bedeutet dies: Dem möglichen Fortschritt in der Sinnrechtfertigung stellt sich eine Opazität des Sinns entgegen, und diese Opazität, Ballast der Faktizität und Historizität der Vernunft, ist nicht eliminierbar, da sie Sinnbedingung des Sprachgebrauchs ist. Diese These widerspricht jedoch jener These, derzufolge der höchste Punkt des möglichen Fortschritts eine „letzte Synthese der Interpretation“ bedeutet; wenn es sich nämlich um eine letzte Synthese handelt, bedeutet diese These erstens, daß die Verständigung mit dem Erreichen einer vollständigen Sinntransparenz und dem Wegfallen jeglicher Opazität zusammenfällt, und zweitens, daß sich die Annäherung an die idealen Bedingungen der unbegrenzten Gemeinschaft (die Apel nicht nur für möglich hält, sondern zu der wir moralisch verpflichtet sind) als fortschreitende Eliminierung der Opazität des Sinns auswirkt.

Die Wahrnehmung dieses Widerspruchs spiegelt sich in einigen Kritiken, die, vor Positionen aus, die wir „postmodern“ nennen könnten, an Apel gerichtet sind. Auf dem Hintergrund der italienischen Postmoderne geht Vattimo z. B. davon aus, daß die Faktizität in die Kommunikation eine unauslöschliche Spaltung zwischen Stellungnahmen einführt die faktisch nicht den Konsens fördert, sondern Entropie produziert, und wirft Apel auf der Grundlage dieser Überzeugung die idealistische Tendenz vor, das Ideal der Transparenz in Form einer fortschreitenden Eliminierung der Opazität und der Konfliktursachen überzubewerten.²¹ Seitens der französischen Postmoderne, im Rekurs auf die Theorie, derzufolge die Pluralität der „Sprachspiele“ und „Lebensformen“ unüberwindbar ist, argumentiert Lyotard: Der Dissens ist ein kreativer und destabilisierender Faktor der einen „Faktor der Bildung von Opazitäten“ beinhaltet.²² Was deutsche Positionen

19 Ebd., II, 27; vgl. „Reflexion und materielle Praxis“, in: ders. (1973), 9–27.

20 Apel, K.-O. (1994), 256 ff.; vgl. auch Apel (1987 b), 8; und (1989) 169.

21 Vgl. Vattimo, G. (1989).

22 Vgl. Lyotard, J.-F. (1979), § 14.

betrifft, muß z. B. A. Wellmers Hinweis auf den Umstand erwähnt werden, daß die in der idealen Gemeinschaft Apels angenommene Eliminierung der Opazität diese Gemeinschaft an den Rand jedweder Sprache und artikulierbarer Kommunikationsform bringt, was jene Gemeinschaft in eine sinnlose Idee verwandelt.²³ Waldenfels besteht auf dem „Leibapriori“, das in jeder Sinnkonstitution enthalten ist, um aufzuzeigen, daß die Einwirkung des Körpers auf das Bewußtsein über den präreflexiven Kontakt mit der Welt (mittels Einstellungen und komplexer Affekte) einen transparenten Selbstaussdruck unmöglich macht, so daß von daher die sozialen Bindungen nicht nur aus der Gesamtheit des Gemeinsamen, des Mitteilbaren zusammengesetzt sind, sondern daß sie ein komplexes Netz miteinschließen, in dem unvermeidliche Risse und Opazitäten zu bemerken sind und sich folglich die prozedurale Rationalität ohne das Spiel zwischen Einvernehmen und Polemik, zwischen Solidarität und Konflikt, in ein „Tribunal ohne Kunden“ verwandeln würde.²⁴

Man könnte nun antworten, daß diese Kritik den Hinweis Apels zu vergessen scheint, daß die ideale Gemeinschaft den Charakter einer regulativen Idee hat, deren vollständige Verwirklichung in der faktischen Geschichte prinzipiell unmöglich ist. In unserem Kontext besteht der Vorteil des Konzepts der regulativen Idee nämlich darin, den Prozeß der Sinnklärung als nicht beendbaren anzuerkennen. Und diese Anerkennung verwandelt die Hypothese der Möglichkeit einer vollständigen Auslöschung der Opazität nicht nur in eine falsche Hypothese, sondern in ein Mißverständnis, wenn man sie als Ansporn zur Kritik dem Apelschen Denken gegenüber begreift. Zu dieser Frage hat Apel ausdrücklich bemerkt, daß die Opazität des Sinns nur in einem unendlichen Prozeß klärbar ist.²⁵ Hiermit scheint offensichtlich zu sein, daß der vorangegangene Einwand das Apelsche Denken nicht in Frage stellt. Ich möchte jedoch hier diese Kritik nochmals überdenken, um zumindest einen Teil ihres Sinngehalts als interne Kritik an der Apelschen Position zur Geltung zu bringen.

Wenn man davon ausgeht, daß Apel weder das Einwirken der Faktizität auf den sprachlichen *Logos* noch folglich die Unauslöschlichkeit der Opazität des Sinns in Frage stellt, besteht der Stein des Anstoßes meines Erachtens in der Art, in der die Opazität im Kontext seiner Philosophie gedacht wird. Die besagte Opazität kann nämlich von zwei recht verschiedenen Perspektiven her gedacht werden, d. h. entweder als potentielle Durchsichtigkeit oder als prinzipiell undurchdringliches Dunkel; oder anders gesagt, entweder als auf lange Sicht klärbaren impliziten Sinnkontext oder als unklärbarer Sinnkontext, der als Kehrseite jede denkbare erhellende Interpretation begleitet. Und dieser Unterschied ist insofern relevant, als die Opazität von der zweiten Perspektive aus gesehen als positive Bedingung, als produktive Kraft gedacht wird, während sie von der ersten Perspektive aus als mangelhafte Größe, als Hindernis verstanden wird, dessen Überwindung wünschenswert ist. Ich glaube nun, daß Apel die Opazität und mit ihr alle Triebfedern, in denen die effektive Ausübung der Rationalität verankert ist – wie z. B. Dissens und Konflikt, die körperliche Betroffenheit, die Vorurteile usw. – im oben erwähnten negativen Sinne eines Mangels begreift, das heißt als Hindernis, das sich der Reflexion und der progressiven Dynamik

23 Vgl. Wellmer, A. (1986), 97–102.

24 Vgl. Waldenfels, B. (1985), 103–107.

25 Apel, K.-O. (1994), 255 f.

der Verständigung entgegengesetzt; die Beschaffenheit dieses Hindernisses ist vom Standpunkt Apels aus gesehen so, daß es – zumindest unter optimalen Umständen – durch die Reflexion durchdrungen oder neutralisiert werden könnte. Und im Kontext dessen, was eine regulative Idee bedeutet, werden alle entsprechenden Elemente der Faktizität zwar als unüberwindbar angesehen; jedoch nicht, weil man sie als notwendig für die effektive Ausübung der Vernünftigkeit betrachten würde, nicht aufgrund einer Anerkennung ihres internen qualitativen Charakters; sie sind eher deshalb unüberwindbar, weil ihre erwünschte Eliminierung begrenzt ist, was eine sehr einseitige Art ist, ihre Notwendigkeit zu denken. Mit anderen Worten, die Endlichkeit der Vernunft ist hier nur, wie bei Kant, eine Grenze ihres Strebens nach Unendlichkeit, und nicht gleichzeitig eine Bedingung, die das *Da-sein* preist und ihm die authentische Hingabe an seine eigenen Möglichkeiten erlaubt, wie es bei Heidegger der Fall war. Die Dimension dessen, was Apel „Sinnkonstitution“ genannt hat, wird im Grunde als Dimension des „Noch-nicht-argumentativ-Gerechtfertigten“ gedacht. Und in diesem Sinne ist die „Faktizität“ keine Gegenmacht mehr zur „exzentrischen Reflexion“, sondern nur eine Schranke.

Diesem Ergebnis gegenüber kann nun jener weiter oben angesprochene Aspekt der postaufklärerischen Kritik ins Spiel gebracht werden, der darin besteht, hervorzuheben, daß Faktoren der Faktizität wie Opazität, Dissens und Konflikt, Vorurteil oder körperliche Betroffenheit kreative Kräfte sind, motivierende Elemente oder Potenzen, die für den Besitz einer Welt und eines Sinnhorizonts verantwortlich sind, und nicht bloße Hindernisse. Gerade die anfängliche Überlegung Apels, derzufolge der *Logos* der Sprache nicht nur von den Bedingungen der Möglichkeit der Geltung oder der Rechtfertigung, sondern gleichzeitig von den Bedingungen der Möglichkeit der Sinnkonstitution abhängig ist, hätte meines Erachtens die Anerkennung des eben Gesagten erzwingen müssen. Von Bedingungen der Möglichkeit zu sprechen, bedeutet nämlich auch in diesem letzten Fall, von Elementen zu sprechen, die sinngebend sind und nicht bloße Schranken der unbegrenzten Kommunikation.

Wenn wir diese Grundthese Apels, derzufolge Reflexion und praktisches Engagement eine untrennbare Polarität bilden, als Ausgangspunkt ernst nehmen, kann diese Kritik folglich nicht bis zu dem Punkt radikalisiert werden, an dem das Engagement als absolut gesetzt würde und so die Unausweichlichkeit der exzentrischen Reflexion verneint würde. Sie kann aber durchaus teilweise ausgenutzt werden, um eine Entspannung der genannten Polarität im Apelschen Denken selbst zu enthüllen, im Sinne einer internen Kritik an der transzendentalen Pragmatik. Die Gegenüberstellung von Sinnkonstruktion und Geltungsrechtfertigung, von realer und idealer Gemeinschaft, oder, allgemeiner gesagt: von Idealität und Faktizität auf geschichtlicher Ebene, war von Apel, wie wir gesehen haben, als dialektische Vermittlung gedacht worden, die frei sein sollte von der Absolutierung eines seiner Pole, um die Spannung zwischen Reflexion und praktisch-materiellem Engagement aufrechtzuerhalten. Dieses Unterfangen, das den *Polemos* im Substrat des *Logos* zu situieren scheint, scheitert jedoch an der stillschweigenden Unterordnung des Sinns eines seiner in Spannung stehenden Pole unter den anderen. Die Bedingungen der idealen Gemeinschaft verwandeln sich in den *Fluchtpunkt* des Fortschritts der tatsächlichen Gemeinschaft, und dieser Fortschritt wird so gedacht, daß er einen möglichen Schritt nach vorn in der Eliminierung der Bedingungen des praktisch-materiellen Engagements in der Welt bedeutet. Der *Idealitätspol* gerät so in Gefahr, sich in den Henker des *Faktizitätspols* zu verwandeln.

Obwohl Habermas in seiner Konzeption des Charakters der idealisierenden Präsuppositionen der Kommunikation vorsichtiger ist (er betrachtet die ideale Sprechsituation, wie ich erwähnt habe, nur als operative Fiktion), scheint mir diese Kritik auch auf seinen Fall anwendbar zu sein. Auch von seinem Gesichtspunkt aus scheint die geschichtliche Faktizität als auf dem Weg in Richtung der Schaffung idealer Bedingungen zu überwindendes Hindernis gedacht zu werden. „Die kommunikative Alltagspraxis überfordert sich mit ihren idealisierenden Voraussetzungen; aber nur im Lichte dieser innerweltlichen Transzendenz können sich Lernprozesse vollziehen.“²⁶ Im Einklang mit der Habermasschen Theorie des geschichtlichen Fortschritts kann ein Prozeß der Rationalisierung der Lebenswelt angenommen werden, mittels dessen die faktischen Kommunikationsstrukturen kontinuierlich bis zur Erfüllung der formalen Bedingungen der dialogischen Rationalität voranschreiten. Eine so verstandene Rationalisierung setzt das Gelingen einer reflexiven Einstellung voraus, um die Geltungsansprüche der symbolischen Produkte der Lebenswelt einer Kritik zu unterwerfen. Der, wenn auch nicht durch eine idealistische Kausalität, so doch durch eine rationale Motivation hervorgerufene systematische Wandel der Strukturen der Lebenswelt impliziert einen geschichtlichen Prozeß der Dezentrierung der Weltbilder; in dem Maße, in dem eine distanzierte Einstellung gegenüber der Gesamtheit der Überzeugungen und Normen erreicht wird, die das Gerüst des Intersubjektiven bilden, das heißt eine exzentrische Fähigkeit zum reflexiven Abstand, ist dieses Hintergrundwissen tendenziell nicht unmittelbar durch seine Bindung an die Tradition, sondern mittelbar durch eine dialogische Anstrengung zur Interpretation und Kritik bestimmt.²⁷ Eine von der Tradition gelenkte Lebenswelt verwandelt sich in ein rational gesteuertes Leben.

Es trifft zu, daß dieser Rationalisierungsprozeß sich nicht mit metaphysischer Notwendigkeit vollzieht, aber es scheint keine abwegige Interpretation zu sein, daß Habermas in der realen Geschichte eine rationale Motivation sieht, welche die Geschichte in diesem Sinne vorantreibt. Das kommunikative Handeln, sagt Habermas, zwingt „zu einer an Geltungsansprüchen orientierten innerweltlichen Praxis, die den vorgeschossenen welterschließenden Sinn einer kontinuierlichen *Bewährungsprobe* unterzieht“²⁸, einer Prüfung, die die normativen Standards der idealen Sprechsituation benutzt. „Kontrafaktische Voraussetzungen werden zu sozialen Tatsachen – dieser kritische Stachel sitzt einer sozialen Realität, die sich über verständigungsorientiertes Handeln reproduzieren muß, im Fleisch.“²⁹ Auch Apel erkennt an, daß bereits in der Lebenswelt eine rationale Motivation existiert, damit sich die Entwicklung in die gewünschte Richtung bewegt, so daß die Antizipation der idealen Gemeinschaft selbst als wirklich effektiver Grund im Sinne einer Dynamik des Rationalisierungs- oder eines langfristigen Lernprozesses angenommen werden muß.³⁰ Und dies kann meines Erachtens als Auflösung des Faktizitätspols mittels der von mir sogenannten reflexiven Exzentrizität verstanden werden, was mit dem Phänomen in Beziehung gebracht werden kann, das O. Marquardt als Tendenz des modernen aufklärerischen Denkens ansieht und das er „Tribunalisierung“ der Lebenswelt genannt

26 Habermas, J. (1992), 19.

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

28 Habermas, J. (1988), 51.

29 Ebd., 55.

30 Apel, K.-O. (1990), 23.

hat.³¹ Hierunter versteht er einen Zwang, der die Menschen bereits im Dialog dazu nötigt, alles einer Kritik zu unterziehen und alles, was uns als Sinnfrage betrifft, unter die Lupe der Rechtfertigung zu nehmen, und dies gerade weil die Lebenswirklichkeit im Vergleich zum perfekten Ideal als „ens defectissimum“, als „Nichts“ empfunden wird.³²

Es ist weiterhin festzuhalten, daß Habermas nicht beansprucht, diesen Rationalisierungsprozeß mit dem der Eliminierung der Bedingungen der Faktizität gleichzusetzen; die fortschreitende Herstellung der idealen Dialogbestimmungen impliziert z. B. ihm zufolge nicht, daß die der Faktizität eigene Pluralität der Lebensformen eliminiert wird, sondern ermöglicht im Gegenteil ihr friedliches Zusammenleben. Es muß jedoch gesagt werden, daß sich in der Idee eines Fortschritts hin zu einer endgültigen Verständigung allzu idealistische Vorannahmen verbergen. In diesem Kontext hat Axel Honneth zu Recht auf den Umstand hingewiesen, daß die Solidarität notwendigerweise nicht nur symmetrische Beziehungen, sondern auch asymmetrische Einstellungen impliziert; allgemein ist Solidarität nicht ohne Elemente von Partikularismus denkbar, und zwar in dem Maße, in dem sie es mit sich bringt, „Belastungen, Leiden und Aufgaben als etwas Gemeinsames“ zu teilen. Die Habermasche Idee einer menscheitsübergreifenden Solidarität impliziert dann einen abstrakten Utopismus, da sie nur „unter der extrem idealisierenden Unterstellung, daß alle menschlichen Wesen jenseits ihrer kulturellen Unterschiede ein gemeinsames Ziel besitzen“, denkbar ist.³³

Als Schlußfolgerung wäre folgendes festzustellen. Die Rationalität ist Bestandteil des Dialogs zwischen den Menschen. In diesem Sinne ist der Grund unseres Rational-Seins von einem unhintergehbaren Gegensatz durchdrungen. Zum einen gehört zum Sinn dieser Rationalität, als dialogische Handlung verstanden, immer eine exzentrische „Berufung“; im Dialog erheben wir universelle Geltungsansprüche. Hiermit antizipieren wir eine kontrafaktische Situation und nehmen reflexiven Abstand von den faktischen, immer partiellen Bedingungen. Zum anderen ist dieser Versuch zur Transzendenz von der Endlichkeit und der Faktizität eingeschränkt, und das in einem positiven Sinn, denn die Faktizität macht, um es so auszudrücken, aus dem Denken immer einen in Verpflichtungen mit der Welt stehenden Schauspieler, der sich dieser gerade entziehen will. Nietzsche, Heidegger, Vattimo, Rorty und alle anderen, die die exzentrische Berufung kritisch verneinen, machen eben dieser, mit ihren eigenen Diskursen, unfreiwillig alle Ehre. Aber man muß erkennen, daß Reflexion die Faktizität endlicher kontextueller Bedingungen voraussetzt, was nicht einfach eine Beschränkung, sondern durchaus einen Vorteil darstellt, da die Faktizität und die Endlichkeit Bedingungen der Verständlichkeit sind. In diesem Sinne ist der Gegensatz nicht nur unumgänglich, sondern auch prinzipiell unauflösbar. Wenn die Bedingungen der

31 Vgl. Marquard, O. (1986), 11–13 und 48–52.

32 Andererseits betrachtete M. Merleau-Ponty die Opazität der Existenz gerade als ein „Nichts“, da sie sich der Repräsentation entzieht, aber nicht als ein „nihil negativum“, sondern als ein aktives Nichts, das Quelle von Kreativität und Sinn ist. Waldenfels verlangt vor diesem Hintergrund (mit einer Haltung, die mit der Marquards vereinbar ist) die Anerkennung einer nicht regelbaren Aktivität, die für eine spontane Sinnkonstitution auf dem Spielfeld des prädiskursiven Lebens ist; er sieht von daher in der Tendenz, die Tätigkeit der geregelten Rechtfertigung des Diskurses überzubewerten, einen Zwang zur „Zähmung“ des Nicht-Regelbaren. Vgl. Waldenfels, B. (1985), 90–94.

33 Honneth, A. (1994), 219.

Faktizität als effektive Kräfte der Sinnentstehung gedacht werden müssen, als Bedingungen, die zur gleichen Zeit die Reflexion und die argumentative Rechtfertigung ermöglichen, und nicht als bloße Hindernisse verstanden werden können, welche die Ansprüche der Reflexion hemmen, dann kann die Beziehung zwischen Faktizität und Antizipation eines Ideals, zwischen Faktizität und reflexiver Exzentrizität nicht dialektisch gedacht werden, so eingeschränkt der Sinn, in dem dieser Begriff gebraucht wird, auch sein mag. Denn in diesem Fall würde man einen der beiden Pole (den der Faktizität) in die Rolle eines Feindes der Vernunft drängen, der mittels eines kontinuierlichen Fortschritts aufgrund der aufeinanderfolgenden Auswirkungen der Erhellung durch die Reflexion zu beseitigen wäre. Der Gegensatz zwischen Faktizität und exzentrischer Reflexion, Faktizität und Idealität muß als unaufhebbarer Gegensatz gedacht werden, da beide Pole in gleichem Maß die Rationalität ermöglichen.

Wenn die Rationalität durch einen unumgänglichen und unüberwindlichen Gegensatz bzw. Spannung gekennzeichnet ist, könnte man sagen, daß sie einen „tragischen“ Charakter besitzt; nicht in einem abwertenden Sinne, so als ob sie einen Zustand des Unglücks für den Menschen festschreiben würde, sondern in einem höchst positiven Sinn, denn beide Pole – die Zugehörigkeit zu einer Welt und die exzentrische Berufung – zeichnen uns aus.³⁴ Diesen „tragischen“ Charakter verstehe ich in der Form einer m. E. möglichen Übertragung der Grundintuition der Existenz-Philosophie von Miguel de Unamuno³⁵ auf das Feld der Rationalitätstheorie. Dieser Grundintuition zufolge ist der Mensch auf einen tragischen Verlauf des Handelns verwiesen, indem diesem Handeln ein Kampf zwischen entgegengesetzten Tendenzen innewohnt. Die Verhüllung eines Poles durch die Durchsetzung des anderen hat in diesem Kampf die Verblendung gegenüber der Realität zur Folge.³⁶ Diese Spannung ist simultan dem Sinn des Handelns zugehörig und unüberwindbar, sie ist aber auch produktiv, in dem Maße, daß sie als Triebkraft des Handelns verstanden werden kann.

Wenn wir nun aber von diesem Begriff der Vernünftigkeit ausgehen, ist es meiner Meinung nach unvermeidlich, ein wichtiges Problem in Angriff zu nehmen. Man sollte nämlich auf die Frage antworten, ob man, weil zu der Vernünftigkeit eine unüberwindbare Spannung zwischen Faktizität und exzentrischer Reflexion gehört, auf die Idee eines durch eine reflexive Kritik der faktischen Geschichte erzeugten Fortschritts verzichten müßte. Ich glaube, es ist noch möglich, im Rahmen dieses „tragischen“ Verständnisses der Vernünftigkeit die Idee eines möglichen geschichtlichen Fortschritts geltend zu machen. Das

34 Ich glaube, diese Stellungnahme ist hinsichtlich der Position Honneths kohärent, daß nämlich eine Spannung zwischen zwei Polaritäten im ethisch-politischen Verhalten existiert. Das heißt, die Spannung zwischen den (symmetrischen) Ansprüchen einer Gleichbehandlungsethik und den (asymmetrischen) Konsequenzen einer faktischen Anteilnahme am existentiellen Los des Anderen. Vgl. Honneth, A. (1994).

35 Unamuno, Miguel de (1976). Natürlich ist diese Übertragung nicht unmittelbar, da man auf den theologischen Hintergrund der Philosophie Unamunos verzichten muß. Das Denken Unamunos ist in diesem Kontext nur durch eine neue aktuelle „dialogische“ Transformation übertragbar.

36 Ich würde sagen: Zwischen den Polen der tragischen Spannung gibt es eine „Differenz“, in der die Durchsetzung eines Poles dem anderen ein „Unrecht“ zufügen würde. Man könnte hier Lyotards Begriff von „Differenz“ produktiv benutzen, auch wenn er nicht unmittelbar auf unsern Kontext übertragen werden kann.

bedeutet aber meiner Meinung nach, den Fortschritt als einen „negativen“ Prozeß zu verstehen. Ich werde versuchen, diese These zu explizieren, und in diesem Kontext möchte ich auch erläutern, warum das impliziert, daß wir die Vernünftigkeit zugleich in einem „offenen“ Sinn verstehen sollten.

III. Die Idee des Fortschritts und das Projekt eines offenen Konzepts der Rationalität

Wenn wir dem tragischen Sinn des angesprochenen Gegensatzes zwischen Faktizität und exzentrischer Reflexion gerecht werden wollen, können wir den Fortschritt nicht als positiven Schritt in Richtung auf ein als Fluchtpunkt verstandenes Ideal konzipieren. Wenn meine vorangegangenen Argumente richtig sind, impliziert diese Konzeption die Idee einer fortschreitenden Absorbierung der Bedingungen der Faktizität durch die Ansprüche des Ideals. Dies birgt immer das Risiko in sich, daß die idealen Bedingungen unterschwellig nicht nur als „regulativ“, sondern auch als „konstitutiv“ für die Geltung des Denkens betrachtet werden. In diesem Sinne erlangt die These Wellmers Bedeutung, derzufolge die transzendente Pragmatik der idealen Gemeinschaft nicht nur den Charakter einer unvermeidlichen Annahme, sondern auch den eines *telos* zuschreibt, den eines Werdes. Natürlich ist es kein deterministisch oder metaphysisch gedachtes *telos*, wie oben bereits bemerkt; es wäre daher besser zu sagen, daß sich eine unvermeidbare Antizipation in ein Ideal der Wirklichkeit verwandelt hat.³⁷ Dieser Voraussetzung nach ist der Sinn der Geschichte die Optimierung ihrer potentiellen Rationalität. Wenn das Ideal einer vollständigen Sinnrechtfertigung als Ideal der Wirklichkeit gedacht wird, verwandelt sich nicht nur die Möglichkeit der argumentativen Rechtfertigung, sondern ihre permanente Notwendigkeit in ein Vernunftsprinzip; dies bringt, wie Wellmer zu Recht gezeigt hat, nicht nur mit sich, daß wir uns in einem negativen Sinn nicht weigern können zu argumentieren, wenn unsere Ansprüche in Frage gestellt werden, sondern auch in einem positiven Sinne, daß wir verpflichtet sind, einen Konsens anzustreben und folglich aktiv an der Ausweitung der Rechtfertigungsdiskurse mitzuarbeiten.³⁸

Um die idealen Bedingungen des Diskurses als Fluchtpunkt der auf den Fortschritt gerichteten realen Bestrebungen und als Ideal der Wirklichkeit zu verstehen, müßte ihnen der Charakter von notwendigen und hinreichenden Bedingungen dieses Fortschritts eingeräumt werden. Im Kontext einer hermeneutischen Philosophie würde das zum Beispiel bedeuten, daß die idealen formalen Bedingungen eine „Synthese der Interpretation“, ein abgeschlossenes Verständnis des historisch übermittelten Sinns und ein vollständiges Selbstverständnis der Menschen erlauben würden. Das Zusammenfallen der „Erfüllung der formalen Regeln der Reziprozität einer idealen Situation“ und der „Erreichung eines transparenten Selbst-Verständnisses“ läßt sich jedoch augenscheinlich nicht von der Tatsache ableiten, daß wir in der Argumentation eine ideale Situation antizipieren. Die Rechtfertigung dieses Zusammenfallens kommt der Einführung zusätzlicher, hypothetischer Prämissen gleich, die äußerst fragwürdig sind. Diese uneingestanden Prämissen (wie z. B.: mittels des Erkennens und der Diskussion können die Sinnintentionen der Menschen transparent gemacht werden, die unbewußten Motive können auf lange Sicht vollständig

37 Vgl. Wellmer, A. (1986), 85–102.

38 Ebd., 105–111.

erklärt werden, der symbolische Charakter der Sprache ist am Ende eindeutig, usw.) stehen im Kontrast zu denen von P. Ricœur oder M. Merleau-Ponty.

Wir können zugeben, daß die formalen Bedingungen des Diskurses notwendige Bedingungen der hermeneutischen Interpretation sind, da diese nicht angemessen ausgeführt werden könnte, wenn sich die Meinung des Mächtigen, des Dogmatikers oder des Strategen durchsetzen würde. Aber die vorangegangene Beobachtung zeigt meiner Meinung nach, daß keine Grundlage für die gleichzeitige Behauptung besteht, daß sie auch hinreichende Bedingungen sind.

Andererseits können die Bedingungen der Wahrheit nicht ausschließlich von internen und formalen Diskursbedingungen abhängig gemacht werden, es sei denn, man will zu einer hegelianisierenden Version der Regeln der Vernunft zurückkehren, in deren Erfüllung sich die Untersuchung der Wahrheit über jeweils neuerliche Überwindungen so entwickelt, als ob sich ein Absolutes entfalten würde. Nicht alles, was „Wahrheit“ oder „Verständnis“ in sich birgt, erschöpft sich in den internen Bedingungen des Diskurses.³⁹ Aber nähern wir uns so nicht allzusehr einer Metaphysik, die von diskurs-externen Bedingungen ausgeht? Die folgende Anregung Schnädelbachs erscheint mir in diesem Zusammenhang interessant. Da wir nicht über die Grenzen des Diskurses hinausgehen können, können wir uns im Rahmen einer Theorie der Wahrheit nicht auf eine „positive Metaphysik“ stützen, die direkt und von außen die objektiven Bedingungen der Wahrheit, des guten Lebens oder des Verständnisses zu legen erlaubt; eine „negative Metaphysik“ zu schaffen ist jedoch notwendig. Diese würde in dem Bestreben bestehen, vom Diskurs aus über das Andere zu sprechen, das ihn ermöglicht und so seine Grenzen offenlegt: ein Denken, das nicht über den Diskurs hinausgeht, sondern sich an seinem Rand bewegt.⁴⁰

Die formalen Bedingungen eines idealen Dialogs können also nicht als notwendig und hinreichend betrachtet werden: auch wenn gegen sie als notwendige Bedingungen nicht verstoßen werden sollte, können sie doch nicht als Fluchtpunkt des Fortschritts genommen werden. Darüber hinaus können wir uns diesen angeblichen Fluchtpunkt unserer Bestrebungen nicht einmal sinnvoll vorstellen. Wellmer hat dies mit einem Beispiel gezeigt: Der Heilungsprozeß eines Neurotikers fällt nicht mit der fortschreitenden Erfüllung gewisser formaler Regeln zusammen. Der Gesunde und der Kranke können sich sogar auf demselben diskursiven Entwicklungsniveau befinden, auf dem bestimmte formale Regeln herrschen, welche die soziale und individuelle Identität bestimmen, wobei der Gesunde diese jedoch möglicherweise besser benutzt als der Kranke. Der Heilungsprozeß hat vielmehr mit einer nicht regelbaren Fähigkeit zu tun, Zugang zu sich selbst zu finden. Die *optimale* Gesundheit kann nicht durch Regeln repräsentiert werden. Und gleichermaßen mögen die idealen Bedingungen notwendige Bedingungen des sozialen Fortschritts sein, aber sie drücken nicht das *optimale* Selbst-Verständnis des Menschen aus. Das emanzipatorische Interesse der Ideologiekritik ist legitim, aber wir können nicht a priori das von ihm angestrebte Ideal der Perfektionierbarkeit in Anspruch nehmen, so wie der Neurotiker

39 Es muß ein Gegebenes existieren, eine vorangegangene *passive Synthese*, wie Lyotard unter Berufung auf M. Merleau-Ponty sagt, der „aktiven Synthese“ des Diskurses vorangehend. Andernfalls verliert der Diskurs seinen Bezug zur Faktizität. Vgl. Lyotard, J.-F. (1986), 20–23.

40 Vgl. Schnädelbach, H. (1987), 168–175.

nicht a priori über die Regeln seiner Gesundheit verfügt.⁴¹ Ich würde dem hinzufügen, daß ein formalisierbares, notwendiges und ausreichendes Optimum der Rationalität nicht existiert, denn in die Rationalität selbst, als ausgeübte Handlung verstanden, greift jene unregelte Kraft ein, die in der philosophischen oder künstlerischen Schöpfung spürbar wird; dort wird nicht einfach in Gang gesetzt, was Kant „bestimmendes Urteil“ nannte, da von einer bereits bekannten Regel ausgeht, sondern das, was er „reflektierendes Urteil“ nannte, ein Urteil, das die Regel in seiner eigenen Bewegung sucht.

Aber wenn wir den Fortschritt nicht als kontinuierlichen Annäherungsprozeß an eine Anzahl a priori gegebener Regeln konzipieren können, müssen wir dann auf eine Ideologiekritik (wie die radikalen Hermeneutiker) oder auf die Idee eines Fortschritts in der Erforschung der Wahrheit verzichten? Meiner Meinung nach nicht, wenn wir erstens die Regeln der Kritik und des rationalen Verhaltens als „Begrenzungsregeln“ konzipieren, und zweitens den Fortschritt als negativen Prozeß verstehen. Mittels unserer in der Rekonstruktion von Regeln bestehenden philosophischen Arbeit legen wir Grenzen fest, die anzeigen, was nicht rational ist, die aber offenlassen, was rational sein kann. Die Historizität der Vernunft entwickelt sich, um mit Wellmer zu sprechen, nicht an der Richtung eines auf einen Fluchtpunkt orientierten „fortschreitenden Sinnzuwachses“, sondern in Richtung einer „Eliminierung des Sinnlosen“.⁴² Wir verfügen nicht im voraus über die idealen und perfekten Modelle der Kritik und des Selbstverständnisses, aber wir können versuchen, die auf dem Weg auftretenden Blockaden und Zwänge zu eliminieren; im Bereich der Erkenntnis gilt es, sich methodischer Regeln zu vergewissern, die uns in die Lage versetzen fundierte Meinungen von rhetorischen Spielen zu unterscheiden; im Bereich der Hermeneutik müssen wir sensibler werden für die Wahrnehmung von Weltsinneröffnungen, an denen wir nie wieder teilhaben wollen, weil sie die Unmöglichkeit des Dialogs implizieren wie es im Dritten Reich der Fall war; im Bereich des individuellen Selbstverständnisses gilt es, sich dem Selbstbetrug zu stellen, der, wie Nietzsche sagt, stillschweigend unsere geistige Kraft untergräbt. Aber aus den möglichen Ergebnissen dieses Prozesses kann nicht gefolgert werden, daß wir eine Etappe in der Annäherung an ein Ideal der Vollständigkeit (ein angebliches Ideal, das von einer antizipierten Ferne her *erotisch* den rationalen Gang der Geschichte an sich ziehen soll) überwunden hätten. Es kann auch nicht gefolgert werden daß wir den Bereich des Dunklen in uns reduziert hätten, da wir, wenn wir uns auch schrittweise darüber klarwerden, was wir wollen und was nicht erlaubt werden kann, doch nicht a priori wissen, worin das Optimum unserer Verbesserbarkeit besteht, in dessen Richtung wir uns bewegen. Sich dieser Ungewißheit zu stellen, fällt nicht mit einem resignierenden Verzicht auf jegliche Fortschrittsidee zusammen, sondern mit Vorsicht bezüglich der Form in der wir den Fortschritt verstehen wollen. Wie Domingo Blanco nahelegt, schließen die Dunkelheit und die Zweideutigkeit der Zukunft die rationale Erfahrung des Nicht Akzeptierbaren, dessen, was nicht sein soll, nicht aus. In diesem Sinne brauchen wir die Untersuchung eines Typs von Perfektionierbarkeit, der nicht der Linie der asymptotischer Annäherung an ein transparentes Ideal folgt, einer mit den Spannungen und nicht eliminierbaren Opazitäten des Realen zu vereinbarenden Perfektionierbarkeit.⁴³

41 Vgl. Wellmer, A. (1986), 197 ff.

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

43 Vgl. in dieser Linie die interessanten Arbeiten: Blanco Fernandez, D. (1989) und (1990).

Ich möchte nun einige ergänzende Überlegungen zugunsten eines offenen Konzepts der Rationalität hinzufügen. Zu Beginn habe ich zu zeigen versucht, daß die Spannung zwischen Faktizität und reflexiver Exzentrizität auch in der Theorie der Rationalität selbst im Spiel ist. Trotz aller Unterschiede stimmen die Positionen der Habermasschen Universalpragmatik und der Apelschen Transzendentalpragmatik doch darin überein, die philosophische Theorie der Rationalität als eine Theorie zu betrachten, die die Regeln nicht erfindet, sondern sie rekonstruiert; in diesem Sinne könnten wir sagen, daß es eine „rationale Faktizität“ (die Gesamtheit der Regeln der Rationalität) und eine „reflexive Exzentrizität“ (das philosophische Bestreben, diese Regeln zu rekonstruieren) gibt. Eine „geschlossene“ Konzeption der Rationalität würde davon ausgehen, daß die „rationale Faktizität“ aus einer stabilen Gesamtheit von Regeln besteht, die durch die „exzentrische Reflexion“ faßbar werden.

Ein „offenes“ Konzept der Rationalität enthält meiner Meinung nach zuerst die Idee, daß es keine vollständige Explizierung der Regeln der Rationalität geben kann. Ich glaube, Schnädelbach hat ein kaum zu widerlegendes Argument in dieser Richtung vorgebracht. Eine dialogische Transformation der klassischen Transzendentalphilosophie kann ihre Ziele nicht auf eine Neuinterpretation dessen beschränken, was Kant Verstand nannte. Wenn der *Logos* jetzt in der Form der Bedingungen der Ausübung der rationalen Kompetenz gedacht wird, muß die besagte Transformation die Wiederaneignung dessen beinhalten, was Kant Urteilskraft nannte, also die Fähigkeit, das Besondere als dem Allgemeinen untergeordneten Inhalt zu denken, d. h. das Universelle auf das Einzelne anzuwenden. Für Kant war diese Fähigkeit mit einer natürlichen Begabung verknüpft, da es für die Anwendung von Regeln verständlicherweise keine apriorischen Regeln geben kann. Diese nichtgesteuerte Aktivität der Vernunft kann nicht als außerhalb des Rationalen stehend gedacht werden, sondern nur als interne Dimension der Vernunft im Sinne eines pragmatischen *Logos*. Da es sich dabei um eine sprachliche Vernunft handelt, ist der Gebrauch dieser Regeln mit der Faktizität verschachtelt und in Kräften verwurzelt, die zur Lebenswelt, zur körperlichen und historischen Verfassung des Menschen gehören. Die Sprache ist „unreine Vernunft“, und von daher kann es keine „Lehre des Urteils“ geben, die in der Lage wäre, die apriorischen Regeln für die Anwendung dieser Regeln selbst zu formulieren. Aus alledem ergibt sich, daß die Rationalität ein System ist, das durch bestimmbare Regeln begrenzt ist, das aber durch sie nicht in seiner Ganzheit ausgedrückt ist.⁴⁴ Es gibt eine nicht-regelbare Dimension, die sich der Formalisierung entzieht. Wenn dieses Nicht-Regelbare, wie Waldenfels anmerkt, von unserer Konzeption der Rationalität getrennt und einer psychologischen oder externen Instanz zugeschrieben würde, die nicht auf den stabilen Korpus der Regeln des *Logos* zurückwirkt, würden wir auf eine neue Art des cartesianischen Dualismus verfallen; wenn überhaupt, geben die Regeln ein Spielfeld vor, aber sie schreiben nicht ihren rationalen Gebrauch vor. In der Eleganz, Genialität oder Spontanität dieses Gebrauchs verbirgt sich das unbezähmbare *être sauvage* oder *être brut*, ohne das es nicht einmal ein Spielfeld geben könnte.⁴⁵

Ein „offenes“ Konzept der Rationalität kann zweitens nicht ausschließen, daß die Regeln der Rationalität für die geschichtliche Faktizität durchlässig sind, und daß sie im Lauf der Zeit einer Transformation unterworfen werden. Die Ausübung der kommunikativen Kom-

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

45 Vgl. Waldenfels, B. (1985), 86–94.

petenz kann nicht als bloße mechanische Aktualisierung angeborener Programme verstanden werden und auch nicht als blindes Befolgen unerbittlicher Naturgesetze, sondern sie muß als Fähigkeit zur Verfügungsgewalt über Regeln, als kreativer Gebrauch von Regeln verstanden werden. Andernfalls würden wir einer funktionalistischen Konzeption der Rationalität verfallen, die unfähig wäre, die menschliche Transformation der Sprache durch den pragmatischen Gebrauch zu erklären. Wenn diese Kompetenz, als Verfügungsgewalt den Regeln gegenüber verstanden, jedoch kreativ ist, wenn der Schritt von der Kompetenz zu ihrer Ausübung nicht bloß eine apriorisch-deduktive Aktualisierung ist, können wir zumindest die Möglichkeit nicht ausschließen, daß dieser Gebrauch der Regeln auf sich selbst zurückwirkt und sie verändert. Wenn ich Schnädelbach richtig verstehe, beinhaltet sein philosophisches Programm in dieser Richtung die anregende Idee, daß die Anwendung der Regeln einen konstruktiven Sinn bezüglich ihres Besitzes hat; beide befinden sich in einem „hermeneutischen Zirkel“. In diesem Zusammenhang hat Schnädelbach ein Programm vorgeschlagen, die Rationalität und die Geschichte in Begriffen einer paradoxen Polarität zu denken. Die Rationalität besitzt eine Geschichtlichkeit, und die Geschichtlichkeit selbst ist der Rationalität nicht verschlossen; wir sind hiermit aufgerufen, die Simultaneität der „Vernünftigkeit der Geschichte“ und die „Geschichtlichkeit der Vernunft“ zu denken.⁴⁶ Ich kann hier nicht auf weitere Einzelheiten der Rechtfertigung und Vertiefung dieses Programms eingehen⁴⁷, aber ich halte es für kohärent bezüglich der Konzeption von Rationalität, die ich in der vorliegenden Arbeit verteidige.

Zum Abschluß möchte ich noch einmal die Idee in Erinnerung rufen, daß sowohl die vorgeschlagene offene Konzeption der Rationalität als auch die negative Konzeption des Fortschritts in Einklang stehen mit dem tragischen Verständnis, das ich zu Beginn darzustellen versucht habe, da in beiden Fällen von einem unauflösbaren und produktiven Gegensatz ausgegangen wird, dessen Pole ich „Faktizität“ und „reflexive Exzentrizität“ nannte. Im Bereich der philosophischen Grundlegung geht es hier um unsere exzentrische Anstrengung Begrenzungsregeln unserer „rationalen Faktizität“ festzulegen, aber die besagte faktische Rationalität wird nie durch die reflexiven (exzentrischen) Rekonstruktionen ganz faßbar sein (als ob die Spannung aufhebbar wäre), da sie immer offen und wandelbar bleibt. Was den Fortschritt betrifft, so bleibt auch hier die Form eines prinzipiell unauflösbaren Gegensatzes erhalten: Hier besteht die Polarität zwischen der „hermeneutischen Faktizität“, an die jedweder Sinngehalt gebunden ist, und den exzentrischen Geltungsansprüchen, die zu einer Überprüfung und Rechtfertigung des in der Tradition und im unmittelbaren Leben Gegebenen anspornen. Unauflösbar ist auch dieser Gegensatz, da den exzentrischen Ansprüchen die ideale Vorschrift fehlt, die es ihnen ermöglichen würde, ihren Gegenpol – also die Faktizität, zu der Aspekte wie Historizität und leibliche Bedingungen des Verstehens gehören – letztlich unterwerfen zu können. Diese Spannung aufrechtzuerhalten ist meines Erachtens Bedingung für ein richtiges Verständnis der Rationalität.

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

⁴⁶ Vgl. Schnädelbach, H. (1987), 7–23.

⁴⁷ Ich habe das versucht in: Sáez Rueda, L. (1994 a).

Literatur

- Apel, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M.
- (1987 a), „Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik“, in: *Archivio di Filosofia*, LV, 51–88.
 - (1987 b), „Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen“, in: *Concordia*, II, 2–23.
 - (1989), „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie“, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt/M. 131–176.
 - (1990), „Normative Begründung der ‚kritischen Theorie‘ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken“, in: Honneth, A. u. a. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt/M., 15–66.
 - (1994), Interview mit Luis Sáez, „‘Apriori de la facticidad’ y ‘apriori de la idealización’. Opacidad y transparencia“, in: Blanco, D./Tapias, J. A./Sáez, L. (Hg.), *Discurso y Realidad*, Madrid, 251–270.
- Blanco Fernández, D. (1989), „¿Un delirio de la virtud?“, in: Muguerza, J./Rodríguez Aramayo, R., *Kant después de Kant*, Madrid, 87–117.
- (1990), „Autonomía moral y autarquía“, in: Gonzalez, J. M./Thiebaut, C. (eds.), *Convicciones políticas y responsabilidades éticas*, in: *Anthropos*, 41–69.
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.
- (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.
 - (1988), *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M.
 - (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.
- Honneth, A. (1994), „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, 2, 195–220.
- Lyotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne; rapport sur le savoir*, Paris.
- (1986): „Grundlagenkrise“, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 26, 1–33.
- Marquard, O. (1986), *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart.
- Sáez Rueda, L. (1994a), „Fundamentación última y facticidad. Un intento de argumentar ‘con Apel contra Apel’“, in: *Pensamiento*, 50, n. 197, 267–292.
- (1994 b), „Facticidad y excentricidad de la razón“, in: Blanco, D./Tapias, J. A./Sáez, L., (eds.), *Discurso y Realidad*, Madrid, 228–251.
- Schnädelbach, H. (1982), „Bemerkungen über Rationalität und Sprache“, in: Kuhlmann, W./Böhler, D. (Hg.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt/M.
- (1987), *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt/M.
- Unamuno, Miguel de (1976), *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Austral.
- Vattimo, G. (1989), *La società trasparente*, Milano.
- Waldenfels, B. (1985), *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M.
- Wellmer, A. (1986), *Ethik und Dialog*, Frankfurt/M.