

Grenzfragen

Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft
für interdisziplinäre Forschung
(Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie)
Herausgegeben von Leo Scheffczyk

Band 16

Rationalität

Ihre Entwicklung und
ihre Grenzen

Herausgegeben von Leo Scheffczyk

Beiträge von

Karl J. Narr, Münster
Jean-J. Eisenring †, Fribourg
Benno Artmann, Darmstadt
Hans J. Fahr, Bonn
Hans Michael Baumgartner, Bonn
M. Jozef Heuts, Löwen
Georges Cottier, Genf
Hans Waldenfels, Bonn
Ludger Honnefelder, Bonn
Raphael Schulte, Wien
Leo Scheffczyk, München
Heinrich Schipperges, Heidelberg
Joseph Meurers †, Wien

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Rationalität: ihre Entwicklung und Grenzen / hrsg. von
Leo Scheffczyk. Beitr. von Karl J. Narr ... - Freiburg
[Breisgau]; München: Alber, 1989
(Grenzfragen ; Bd. 16)
ISBN 3-495-47659-8
NE: Scheffczyk, Leo [Hrsg.]; Narr, Karl J. [Mitverf.]; GT

Alle Rechte vorbehalten - Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 1989
Satz und Druck: Presse-Druck Augsburg
ISSN 0933-5366
ISBN 3-495-47659-8

Inhalt

Vorwort von Leo Scheffczyk	9
<i>I. Rationalität – ihre Entwicklung</i>	11
KARL J. NARR, MÜNSTER Mythos und Logos bei „Primitiven“	13
JEAN-J. EISENRING †, FRIBOURG Die Ontogenese der kindlichen Rationalität	45
<i>Diskussion</i>	70
BENNO ARTMANN, DARMSTADT Aspekte des Zahlbegriffs in der Geschichte der Mathematik	83
<i>Diskussion</i>	105
HANS J. FAHR, BONN Zum Wachsen der Rationalität im physikalischen Naturverständnis	119
<i>Diskussion</i>	161
	5

HANS MICHAEL BAUMGARTNER, BONN Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens	167
M. JOZEF HEUTS, LÖWEN Zusammenfassung der Generaldiskussion zu Teil I	205 X
<i>II. Rationalität – ihre Grenzen</i>	227
GEORGES COTTIER, GENÈVE Intellectus und Ratio	229
<i>Diskussion</i>	251
HANS WALDENFELS, BONN Mythos und christlicher Logos	253
<i>Diskussion</i>	287
LUDGER HONNEFELDER, BONN Wissenschaftliche Rationalität und Theologie	289
RAPHAEL SCHULTE, WIEN Prozeßtheologie. Eine neue Denkform im Glaubensverständnis?	315
<i>Diskussion</i>	367

LEO SCHEFFCZYK, MÜNCHEN Die Rolle der Ratio im Glauben und in der Theologie ..	377
<i>Diskussion</i>	401
HEINRICH SCHIPPERGES, HEIDELBERG Strömungen des Irrationalismus im Paradigmawandel der Wissenschaftsgeschichte	411
<i>Diskussion</i>	442
JOSEPH MEURERS †, WIEN Rationalität und Irrationalität in der Naturwissenschaft der Gegenwart	449
M. JOZEF HEUTS, LÖWEN Zusammenfassung der Generaldiskussion zu Teil II ...	467
Personenregister	487
Sachregister	493
Tagungsteilnehmer	499

Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens

Von Hans Michael Baumgartner, Bonn

Die Vernunft ist in Mißkredit geraten. Sie steht seit einiger Zeit vor einem Gerichtshof, der freilich nicht mehr sie selbst ist. Wir leben in einer Zeit fundamentaler Rationalitätskritik: Vernunft selbst ist grundsätzlich problematisch geworden. Die Bestimmungen, die ihr in dieser Kritik zugedacht werden, sind allesamt negativ. So spricht man – kritisch – von der universal gewordenen Rationalisierung sowohl des Denkens wie der Lebenswelt und sieht darin die Folgen der Aufklärung; man behauptet, daß Aufklärung und Wissenschaft zu einem hypertrophen Rationalismus und ~~Allmachtswahn~~ der Vernunft geführt hätten und nun ihre (destruktive) Kehrseite zeigten; gelegentlich wird die Ursache dafür auch in einer Überforderung der Vernunft gesehen; statt dessen werden Geschichte und Tradition, die Pluralität der ‚Welten‘ und die je eigene Aura der Dinge eingeklagt. Besonders aufschlußreich sind jene Deutungen der Gegenwart, die – eigentümlicherweise – gerade anhand klassischer philosophischer Termini und Theoreme wesentliche Defizite unserer Zeit ausmachen: so das Zerbrechen der Einheit von Ich und Welt, das Auseinanderdriften von Herkunft und Zukunft; so die Auflösung des Zusammenhangs von Subjektivität und Objektivität, und damit die Verdinglichung des Subjekts und die Instrumentalisierung der Vernunft ebenso wie des Menschen. Die Folgen dieser Prozesse werden namhaft gemacht als Individualisierung und Privatisierung des menschlichen Lebens und seines Selbstverständnisses, als universale Objektivierung und Verdinglichung der Welt und als Hervortreten purer Zweckrationalität als der einzig sich behauptenden Form von Vernunft, derzufolge es allein auf die Wahl der Mittel

und nicht mehr auf die Beurteilung der Zwecke selbst ankomme; weshalb nunmehr im Prinzip schlechterdings beliebige Zwecke, zumeist solche von bloßer Macht und Herrschaft, verfolgt würden. Was sich zeige, sei eine Welt des um sich greifenden Nihilismus, in der mit der Entwertung aller Werte (Nietzsche) zugleich die Wirklichkeit selbst entzaubert werde (Max Weber) und das ‚stählerne Gehäuse‘ des bürokratisch-technischen Zeitalters sich in einer Aufhebung jeglichen Sinns und in der Selbstzerstörung des Menschen und seiner Lebenswelt vollende.

Im Gegenzug wirft sich die Suche nach neuem Heil je verschieden auf das gesuchte ‚Andere‘ der Vernunft – sei es auf Sinnlichkeit und Gefühl, auf Trieb und Wille oder auch das Irrationale des Lebens schlechthin. Der wiederauferstandenen Lebensphilosophie scheint die Rettung des Menschen nur möglich in einer neuen ästhetisch-mythischen Wahrnehmung der Welt. Jedenfalls wird sie darin gesucht, in Aussicht gestellt und propagiert: sei es in der Gestalt des Mono-Mythos einer rational nicht einholbaren Ganzheit, eines neuen Zeitalters, oder in der anderen einer ‚Polymythie‘ pluraler Weltanschauungen. Auch dort, wo noch von Vernunft die Rede ist, wird das, was bisher als die *eine*, wengleich beziehungsreiche, Vernunft gegolten hat, verabschiedet und – wenn es hochkommt – als Pluralismus heterogener Rationalitätsformen und Diskurse ins Auge gefaßt.

In Anlehnung an einen bekannten Ausdruck, der auf eine bestimmte Theologie gemünzt war, läßt sich die in den skizzierten Bedeutungen für das Andere der Vernunft votierende Philosophie als ‚*Vernunft-ist-tot-Philosophie*‘ charakterisieren. Bei Derrida liest sich dieses ‚Vernunft-ist-tot‘-Konzept als Abkehr vom Logozentrismus der europäischen Geschichte; bei seinem Gewährsmann Heidegger als eine Verwindung der abendländischen Metaphysik in ihren Grund; bei Lyotard schließlich meint es die Abkehr u. a. von drei großen Geschichten, die wir uns nicht mehr erzählen können: die Abkehr von

der Meistererzählung der Aufklärung mit ihrem Fortschritts-optimismus, der sich als Verhängnis erwies; von der Meistererzählung des Idealismus, der die Wirklichkeit insgesamt als Entfaltung einer geistigen Substanz, als Selbstverwirklichung des Geistes, begriffen hatte; aber auch von der Meistererzählung des Historismus, der die Wirklichkeit und ihre Geschichte, wenn schon nicht mehr als Fortschritt oder Entfaltung des Geistes, so doch immer noch als Sinngefüge verstehen wollte.

Dem diese Vorgänge unvoreingenommen beobachtenden Zeitgenossen stellen sich viele Fragen: Von welcher Vernunft ist die Rede, welcher Begriff, welche Vorstellung von Vernunft wird hier jeweils thematisiert? Wie immer in jener pauschalen Kritik von Vernunft diese näherhin bezeichnet sein mag: wurde eine solche Vernunft je in Anspruch genommen? Wo Vernunft als Signatur bzw. Prototyp des Zeitalters der Neuzeit aufgefaßt und kritisiert wird, wird man überdies fragen müssen, ob es denn sinnvollerweise einen Weg vor dieses Zeitalter zurück gibt, und wenn man schon dieser Meinung sein sollte, ob man dann findet, was dort gesucht wird: eine heile Welt?

Im Zusammenhang der Tagungsthematik soll nun einigen, allerdings wohl grundlegenden Fragen nachgegangen werden: Wie verhält es sich mit der Vernunft an ihr selbst, und d. h. vor allem im Rahmen der Philosophie und ihrer Geschichte? Was heißt Vernunft, hat sie selbst eine Geschichte: hat sich das ursprünglich Gemeinte wesentlich verändert? Gab und gibt es inadäquate Bestimmungen, Mißverständnisse, falsche Erwartungen mit späten Enttäuschungen; schließlich: kann man Vernunft – recht verstanden – aufheben, kann man sie abschaffen wollen?

Zur Beantwortung dieser Fragen soll in einem kursorischen Blick auf die Geschichte des europäischen Denkens die Skizze einer Vernunftgeschichte in kritischer Absicht entworfen werden. Was war mit Vernunft gemeint, was als Vernunft bestimmt? Ist das so Bestimmte konstant geblieben oder war es einem Wandel unterworfen, und wenn ja, welche Bedeutung

kommt diesem Wandel zu. Natürlich läßt sich eine historische Betrachtung dieser Art hier nicht vollständig und im komplexen Detail, sondern nur in Hauptetappen und Grundzügen ausführen. Zudem sollte man sich vergegenwärtigen, daß es für eine Geschichte der Vernunft eine Vielzahl möglicher Beschreibungsperspektiven gibt: so die Explikation von Definitionen, als Grundlage einer darauf aufbauenden Begriffsgeschichte; so die Analyse des jeweiligen Gegenstandsbezugs von Vernunft, der je verschiedenen Stellung der Vernunft im Horizont der Erkenntnis von Welt und Geschichte; so die Erörterung der verschiedenen Beziehungen, in denen der Vernunftbegriff sei es intern, sei es extern steht und zum Problem wird: u. a. der Bezug von theoretischer und praktischer Vernunft, das Verhältnis von Vernunft und Irrationalem, Vernunft und Geschichte, Vernunft und Sprache; des weiteren die Möglichkeiten, die Geschichte der Vernunft als eine Geschichte der sich ändernden Vernunft-Metaphorik oder als Geschichte des Selbstverständnisses des Menschen als animal rationale zu konzipieren; und schließlich die Perspektive einer Vernunftgeschichte als Geschichte der Wissenschaften und ihres jeweiligen Verständnisses von Rationalität. Aufgrund der Vielfalt dieser Perspektiven ist es verständlich, daß sich mein Beitrag auf einen wesentlichen Aspekt, der freilich gelegentlich die anderen berührt, beschränken muß. So steht im Mittelpunkt dieses Versuchs der ursprüngliche Begriff der Vernunft als erkennender Vernunft, seine allgemeinen Bestimmungen, seine Strukturmomente und sein Bezug zu dem jeweiligen Inhalt, den Vernunft als Erkenntnisleistung hervorbringt bzw. worauf sie als Erkenntnisvermögen bezogen ist.

I. Die allgemeinen Bestimmungen von Vernunft

Seit Beginn der europäischen Vernunftphilosophie im ausdrücklichen Sinne, also seit Platon, ist Vernunft ein zweiteiliges ‚Vermögen‘, werden in ihm Vernunft und Verstand unterschieden. Beide, Vernunft und Verstand, sind als besondere Fähigkeiten dem Menschen zugeordnet. In ihnen, d. h. in ihrer Einheit und Unterschiedenheit, spiegelt sich das Wesen des Menschen als animal rationale, das sowohl Vernunft (*rationalitas*) wie Sinnlichkeit (*animalitas*) in sich vereinigt, und daher eine zweifache Beziehung des Vernunftvermögens: auf sich und auf die Sinnlichkeit, einschließt. Diese allgemeinen Züge des Vernunftbegriffes sollen im folgenden zunächst in der Gegenüberstellung der klassischen Unterscheidung und Bestimmung von Vernunft und Verstand zu einer späteren, aus dem 19. Jahrhundert stammenden Exposition dieses Verhältnisses des näheren dargelegt werden.

Im klassischen Sinne bedeuten Vernunft und Verstand, zusammengenommen, das eine geistige Erkenntnisvermögen des Menschen. Bei Platon hieß das, was wir heute Verstand nennen, *dianoia*, von Voraussetzungen ausgehendes begriffliches Denken, und das, was wir unter Vernunft verstehen, *noûs*, *noesis*, Einsicht in die Ideen und ihre Verhältnisse, Erkenntnis des wahrhaft Seienden. Bei Thomas von Aquin, der die klassische Tradition des Vernunftbegriffs wesentlich geprägt hat, ist *intellectus* (Vernunft) bestimmt als Vermögen der Einsicht in die Prinzipien des Erkennens und des Handelns. Über diese Einsicht ist der Weg von der sinnlichen Erkenntnis zu einer geistigen Schau des Seins und seines Grundes möglich. Der Intellekt sieht zwar nicht direkt diesen Grund, aber indem er die Prinzipien im Blick auf das Sein und einschlußweise auch auf das Handeln erkennt, vermittelt er einen Zugang zu ihm. Die *ratio* (Verstand) hingegen wird als das sowohl auf den Intellekt wie auf die Sinnlichkeit bezogene Vermögen des menschlichen Geistes bestimmt, als Vermögen der Abstraktion

und Begriffsbildung, oder wie es bei Thomas heißt, des trennenden und verbindenden Verstandes, d. h. als Vermögen, von den Prinzipien her und eingelassen in die Welt der Sinne, das Wesen der Dinge zu erfassen und zu Folgerungen über die Wirklichkeit (*ratiocinatio*) und ihren Zusammenhang fortzuschreiten. In der deutschen Sprache wurde seit Meister Eckhart und bis ins 19. Jahrhundert *intellectus* mit *Verstand* und *ratio* mit *Vernunft* wiedergegeben. Dies hat gewiß gute Gründe. Dennoch muß es sprachlich korrekter und der Sache angemessener erscheinen, das Wort ‚Vernunft‘ (von ‚Vernehmen‘) für die Einsicht in die Prinzipien zu verwenden, also dem *intellectus* zuzuordnen, und ‚Verstand‘ (von ‚Verständigsein‘) im Blick auf die alltagssprachlich apostrophierte Schärfe und Exaktheit des Verstandes dem diskursiven Denken, der *ratio*, zuzuordnen. Darin käme zum Ausdruck, daß Verstand mit Abstraktion, Begriffsbildung, Urteilen und Schlußfolgern zu tun hat, Vernunft dagegen mit Vernehmen und Reflexion, mit dem Rückgang ins Unbedingte, nicht Gegenständliche, in die Anfänge und Ursprünge des Wirklichen sowie in die Prinzipien des Denkens. Eine ähnliche Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft findet sich bei Kant, wobei Verstand auf Logik und Erfahrungserkenntnis, Vernunft i. e. S. aber auf die Ideenbegriffe der Metaphysik, insbesondere auf die Idee des Unbedingten bezogen ist. Klassisch gesehen ist die Vernunft sonach dem Verstand übergeordnet, sie ist als Vermögen der Prinzipien, auf das unbedingte und allumfassende Sein bezogen, dem Sein zugeordnet, der Verstand jedoch als Vermögen der Begriffe, und aufgrund seines Bezugs zur Sinnlichkeit, der Welt der Dinge und dem Werden. Der so gedachte, der Vernunft zu- und untergeordnete Verstand, d. h. Verstand i. e. S., läßt sich deshalb bestimmen als Fähigkeit zum begrifflich-rationalen Denken, als eben jene Fähigkeit, wodurch sich der Mensch vom Tier und dessen Intelligenz nicht nur graduell, sondern wesentlich unterscheidet. Als Vermögen der Begriffe und ihrer Beziehung auf die gegenständliche Welt ist der Verstand zugleich

und notwendig auf die Bedingungen des menschlichen Erkennens überhaupt, d. h. auf Sinnlichkeit (sinnlich gegebene Vorstellungen) bezogen und darum eingeschränkt. Der Verstand als das den Menschen primär charakterisierende Vermögen ist darum ein *mediales* Vermögen zwischen Vernunft i. e. S. und Sinnlichkeit, das auf beide hingeeordnet ist, beide wesentlich prägt und zwischen beiden vermittelt.

Der menschliche Verstand besitzt daher namentlich zwei wesentliche Charakteristika: Er ist auf der einen Seite ein geistiges, auf Vernunft bezogenes Vermögen und auf der anderen Seite an Sinnesfunktionen gebunden. In der Philosophie des Thomas von Aquin und später wurde diese Beziehung auf die Sinnlichkeit als *conversio ad phantasmata* bezeichnet. Diese Beziehung und Gebundenheit an die Sinneserkenntnis begründet den diskursiven und abstrahierenden Charakter der menschlichen Verstandestätigkeit: Verstand ist so im Gegensatz zur Vernunft *ratio discursiva*.

Ein zweiter eigentümlicher Charakter kommt dem Verstand insofern zu, als er aufgrund seiner Zwischenstellung eingelassen ist in den Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität der menschlichen Erkenntnis. Von Aristoteles und noch bei Thomas von Aquin wurde Rezeptivität begrifflich gefaßt als aufnehmender *intellectus possibilis* (*noûs pathetikos*), während Spontaneität als *intellectus agens*, (*noûs poietikos*), als dasjenige wirkende Vermögen konzipiert wurde, das Erkenntnis allererst, als der Möglichkeit nach wahr, in Gang bringt. Spontaneität und Rezeptivität, wirkender und leidender Intellekt, Wirklichkeit erschließendes und auffassendes Vermögen, sind wesentliche Bedingungen für die Möglichkeit wahrer Erkenntnis, die von sinnlicher Wahrnehmung zur Welt der Begriffe und Ideen führt.

Soweit in Kürze die klassische Konzeption des in sich gegliederten Vernunftbegriffs: sie bildet den Hintergrund für die Darstellung der wesentlichen Etappen seiner Geschichte. Schon an dieser Stelle sei jedoch bemerkt, daß in der von Platon/

Aristoteles und Thomas her skizzierten Konzeption Vernunft und Verstand nicht nur (gnoseologisch) als Vermögen wahrer Erkenntnis, sondern zugleich (ontologisch) als Seinsbestimmungen des Wesens Mensch gedacht werden.

Wenden wir uns nun einer jüngeren Exposition der Begriffe Verstand und Vernunft zu. Die aus Meyers großem Konversationslexikon von 1879 stammenden, allgemein verbreiteten Bestimmungen von Vernunft und Verstand sind dem bisher Gesagten nicht unähnlich, intendieren jedoch nicht mehr, jedenfalls nicht direkt, Wesensbestimmungen des Menschen, die zugleich über die metaphysische Stellung des Menschen in der Welt Auskunft geben, sondern in erster Linie individuelle Beschaffenheiten und Fähigkeiten des Menschen. Vernunft (hier mit Ratio bezeichnet, vgl. oben) wird nach zwei Richtungen hin als eine bestimmte Beschaffenheit expliziert: als Beschaffenheit sowohl des Geistes wie des Charakters. Als Geistesbeschaffenheit verstanden, wird demjenigen ‚Vernunft‘ zugesprochen, der die Fähigkeit besitzt, sachliche Gründe zu vernehmen und sich durch deren Inhalt zu seinem Urteil bestimmen zu lassen: geht es dabei um Wahrheit oder Falschheit von Behauptungen, so spricht man von theoretischer Vernunft; handelt es sich um die Beurteilung von Handlungsweisen, so von praktischer Vernunft; und schließlich, beziehen sich die Urteile auf Schönheit oder Häßlichkeit von Gegenständen der Natur bzw. der Kunst, so heißt die genannte Fähigkeit ästhetische Vernunft. Nach der Richtung seiner Charakterbeschaffenheit heißt jemand vernünftig, dessen Verhalten im allgemeinen durch Vernunft bestimmt ist, der also frei und autonom handelt. Läßt er sich im Glauben und Meinen durch theoretische Vernunft, d. h. durch wissenschaftlich begründete Überzeugung leiten, so ist sein Verhalten rational; ist sein Wollen durch seine praktische Vernunft, bzw. sein künstlerisches Schaffen durch ästhetische Vernunft bestimmt, so sind die Bestimmungsmerkmale seines vernünftigen Verhaltens Moralität bzw. Genialität. Vernunft als Beschaffenheit des Geistes,

und d. h. als Entscheidungsinstanz über Urteile, setzt, sofern Urteile immer aus Gründen abgeleitet werden, einerseits Verständnis der Gründe und andererseits Verständigkeit im Schließen, d. h. überhaupt Verstand, voraus. Bezieht sich die Begründung nur auf die nächsten und näheren Gründe, so spricht man von reflektierender Vernunft und bezeichnet ihr Verfahren als vernünftiges Raisonement; geht die Begründung dagegen zurück bis zu den letzten Gründen, die als solche einer weiteren Begründung weder fähig (Prinzipien) noch bedürftig (Ideen) sind, so heißt die Vernunft spekulierende Vernunft und ihr Verfahren Philosophie. Diese ist die vollkommenste Form der Begründung und wird, da sie ja Wissenschaft der Prinzipien und Ideen ist, vorzugsweise als Vernunftwissenschaft bezeichnet. Die Gegensätze dieser sowohl rasonnierenden wie spekulativen Vernunft sind entweder Unvernunft, die keinerlei Gründe zur Kenntnis nimmt, oder Widervernunft, die sich nicht auf sachliche Gründe bezieht, oder sophistische Scheinvernunft. Die Gegensätze zum vernünftigen Verhalten lassen sich analog formulieren als Unmündigkeit, Unfreiheit und Scheinfreiheit.

Auch das Stichwort ‚Verstand‘ (intellectus) wird dort in einer zweifachen Hinsicht eingeführt: einmal zur Bezeichnung eines gewissen Grades von Verständnis und Einsicht, zum anderen zur Bezeichnung einer gewissen technischen Fähigkeit. Verständnis und Einsicht besitzt derjenige, der fähig ist, den Inhalt von Vorstellungen zu verstehen, d. h. ohne Entstellung und subjektive Färbung aufzufassen. Im Hinblick auf die technische Fertigkeit heißt derjenige verständig, dessen Verhalten durch Verstand bestimmt wird: der also logisch zu denken und zweckmäßig zu handeln versteht. Die Fähigkeit, Vorstellungen zu verstehen, wird als inneres Wahrnehmungsvermögen bezeichnet. Sie wird ebenso notwendig von der Vernunft vorausgesetzt, wie sie ihrerseits einen Vorrat von sei es sinnlich gegebenen, sei es abstrakten Vorstellungen, also empirischen und abstrakten Verstand, zur Voraussetzung hat. Für die Vernunft fungiert der Verstand gleichsam wie eine geistige Lupe: er

ist ein Erkenntnisinstrument und hat lediglich formalen Charakter: er verdeutlicht Vorstellungen und zieht aus ihnen Folgerungen. Beides geschieht in zweifacher Weise: als verständige Auseinandersetzung durch Beschreibung und Erläuterung (populärer Verstand) und als wissenschaftliche Erklärung durch Definition und Analyse (analytisch-wissenschaftlicher Verstand). Der gesunde Menschenverstand bleibt in einem mittleren Bereich möglicher Verständigung, der wissenschaftliche Verstand hingegen hat es zu tun mit den Regeln logischer Analyse: Sein Verfahren der logischen Denkkunst wird vorzugsweise Verstand genannt. Daher ist die Logik Verstandeswissenschaft im vorzüglichen Sinne und somit Prototyp des Verstandes, die Philosophie als spekulative Wissenschaft der letzten Gründe Prototyp der Vernunft.

Soweit der Rückgriff, und soweit die Paraphrase einer im Vergleich zu den Enzyklopädien unseres Jahrhunderts beispielhaften Darstellung der Begriffe ‚Vernunft‘ und ‚Verstand‘, die zugleich repräsentativen Charakter für die philosophische Vorstellungswelt des ausgehenden 19. Jahrhunderts, der Sache und den begrifflichen Unterscheidungen nach auch für die philosophische Reflexion der Gegenwart besitzen dürfte.

Eine vergleichende Gegenüberstellung der eben skizzierten mit der klassischen Position müßte sicher auf viele Details eingehen, wollte sie vollständig sein. Da dies den einzuhaltenden Rahmen sprengen würde, muß ich mich auf die wesentlichsten formalen Gesichtspunkte beschränken. Ein wesentlicher Unterschied beider Konzeptionen liegt darin, daß die letztere Vernunft und Verstand nicht mehr zugleich als (metaphysische) Bestimmungen des Wesens Mensch thematisiert und begreift, sondern als Begriffe von Eigenschaften eines Individuums, die ihm aufgrund eines bestimmten Verhaltens, einer Fertigkeit zugeschrieben werden oder nicht. Vernünftig bzw. verständig heißt derjenige, der eine bestimmte Beschaffenheit besitzt. Dennoch läßt diese Differenz die funktionalen Bestimmungen von Vernunft und Verstand und ihres Verhältnisses unberührt.

Die Unterschiede betreffen jedenfalls nicht, oder nicht wesentlich die formale Explikation der Begriffstitel. In beiden Konzeptionen sind Vernunft und Verstand voneinander verschieden und in beiden ist die Vernunft dem Verstand übergeordnet: Vernunft bezieht sich auf die Gründe von wahr und falsch, von gut und schlecht, von schön und häßlich und vor allem: sie geht zurück auf die letzten Gründe, auf Prinzipien und Ideen. Demgegenüber ist der Verstand ein analytisches Instrument der Erkenntnis, das Vorstellungen verdeutlicht und aus ihnen folgert. Als formale Tätigkeit geht er auf Begriffe, nicht auf Gründe; auf Definitionen, nicht auf Prinzipien; auf Beschreibung und Erklärung, nicht auf Raisonement und Spekulation. Überdies ist der Verstand in beiden Modellen gleichermaßen auf die Sinnlichkeit hingeeordnet, sei es auf das Phantasma, sei es auf die sinnlich gegebenen Vorstellungen und Anschauungen. So ist der Ort des Verstandes in beiden Konzeptionen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Hinsichtlich der allgemeinen funktionalen Bestimmungen des Gefüges von Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit läßt sich daher allem Anschein nach ein grundlegender historischer Wandel nicht erkennen: auch dann nicht, wenn gelegentlich, wie in der empiristischen Tradition, der Begriff der Vernunft als überflüssig erklärt wird. Ihre Funktionen werden dann lediglich anders zugeordnet. Sollte es dennoch einen Wandel im Verständnis von Vernunft in der Geschichte des europäischen Denkens gegeben haben – und daß es so ist, scheint niemand zweifelhaft, der auch nur oberflächlich mit der Philosophiegeschichte vertraut ist –, so kann dieser nur in jenen Bestimmungen von Vernunft liegen, die sich auf den spezifischen Inhalt bzw. den Erkenntnisgegenstand des Vernunftmomentes beziehen. Denn Objekt des Verstandes sind immer die Sinne und die durch sie vermittelten Vorstellungen. Nur der Gegenstand der Vernunft i. e. S., also dasjenige, was im einen Fall Ideen und wahres Sein, im anderen Fall Gründe und Prinzipien hieß, kann deshalb der Bereich sein, in dem sich ein Wandel des Vernunftbegriffes erwarten läßt.

II. Zur Geschichte des Vernunftbegriffs

Die leitende Frage für die folgenden, wiederum skizzenartigen Überlegungen lautet daher: Was ist der Bezugspunkt des dem Verstand übergeordneten Momentes der Vernunft (heißt es nun *ratio* oder *intellectus*)? Worin, in welchem Erkenntnisgegenstand, in welchem Objekt erfüllt sich seine Bestimmung, worauf ist es unmittelbar geschlüsselt und was ist daher je entsprechend der wahre Ort jenes Wesens, dem dieses Moment zugeschrieben wird, der wahre Ort des Menschen?

Ich beginne mit Platon. Seine Erkenntnislehre hat er in der *Politeia* in drei berühmten Gleichnissen dargestellt: im Sonnengleichnis, Liniengleichnis und Höhlengleichnis. Im Liniengleichnis entwirft Platon vier wesentliche Erkenntnisstufen. Diejenige Erkenntnisweise des Menschen, die auf die Schattenbilder bezogen ist, nennt er *eikasia* oder das ‚wahrnehmende Vermuten‘. Diejenige Erkenntnis, die auf die Dinge der sichtbaren Welt bezogen ist, charakterisiert er als ‚Glauben‘, *pistis*. Beide zusammen gehören zum Bereich der *doxa*, der ‚Meinung‘. Die abstrakteren mathematischen Gegenstände und ihre Voraussetzungen, die *hypotheseis*, werden vom Verstand erfaßt, durch die *dianoia*. Und das, was allem grundgebend, seinsgebend und erkenntnismöglichend vorausliegt, die Welt der Ideen (*eide*) wird durch die *noesis*, durch die Vernunft erkannt. Verstand und Vernunft bilden gemeinsam die *episteme*, die Wissenschaft im weiteren Sinne, während Wissenschaft i. e. S. (dialektike) allein der *noesis* vorbehalten ist. Diese Erkenntnisstufen stellen die Grundmöglichkeiten menschlicher Erkenntnis dar; und sofern der Mensch sein wahres Wesen erreichen will, muß er zur Welt der Ideen und ihrer Erkenntnis vordringen. Dieser Aufstieg wird im Höhlengleichnis als Bildungsweg (*paideia*), als Weg aus der Höhle ans Tageslicht, als Weg zur Welt des wahren Seins der Ideen und zur Idee des Guten (Sonne) beschrieben. Die sichtbare Welt bleibt Schein, während die wahre Wirklichkeit, die wir durch unsere Vernunft (*noesis*)

erkennen, der *kosmos noetos* der Ideen ist. Gegenstand der Vernunft ist so bei Platon die Idee, die reine Wesenheit, diejenige Gestalt, derjenige Anblick, der den Grundriß, das Ur- und Vorbild darstellt für alles, was überhaupt in einer möglichen Welt, auch der den Sinnen erscheinenden Wirklichkeit hervortritt. Die Grund, Sein und Wesen gebenden Gestalten des Wirklichen werden nicht durch die Sinne erkannt, sondern durch die Vernunft. Von daher versteht sich auch der Unterschied, den Platon zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt macht, sowie die Abwertung der sinnlichen, sichtbaren Welt gegenüber dem *kosmos noetos*, dem *mundus intelligibilis*, der unsichtbaren Welt des wahren Seins. Der wahre Ort des Menschen liegt im Intelligiblen; sein wahres Wesen ist daher nicht eine Seele, die zugleich auch Sinnenseele wäre, durch Sinnlichkeit bestimmte Seelenteile hätte, sondern das wahre Wesen ist ihr Vernunftteil, das *logistikon*, die Vernunftseele. Wissenschaft im strengen Sinn ist dann nur jenes Wissen der *noesis*, das die wahre Welt, die Ideen, an denen alles andere lediglich als Abbild teilhat, zum Gegenstand hat.

Aristoteles kritisierte die Ideenlehre seines Lehrers Platon, indem er ihm eine unnütze Verdoppelung der Welt, und im Prinzip einen regressus in infinitum nachweisen konnte. Für ihn ist die Idee, das *eidos*, eine den konkreten Substanzen dieser Welt innewohnende Wesensbestimmung, die nicht noch ein zweites Mal, außerhalb der sinnlichen Welt, als eigenes Welt Ding zu existieren vermag. Gegenstand der Wissenschaften ist nun der gesamte Bereich der Erfahrung, die ihm zugrundeliegenden Bestimmungsmomente bis hin zu den Strukturen des Seienden als solchen, die über Physik und Mathematik hinaus in einer Ersten Philosophie erörtert werden. Auf diese Weise kann Aristoteles auch aus erkenntnistheoretischer Perspektive weit angemessener begründen, warum der Mensch das Lebewesen ist, das Vernunft hat (*zoon logon echon: das Lebewesen, das die Fähigkeit zu Wort, Begriff und Rede besitzt*). Platon mußte den eigentlichen Menschen demgegenüber auf die Ver-

nunftseele reduzieren. Für ihn war es ein Mißgeschick oder sogar Schuld, jedenfalls ein Mangel, daß die Seele, wodurch auch immer, in einen Körper verbannt war. Dennoch bleibt es auch für Aristoteles wesentlich, daß die Fähigkeit dieses animal rationale, die *eide*, die die Dinge unserer Welt in ihrem Wesen bestimmen, wirklich zu erkennen, eines göttlichen Funkens, eines göttlichen Elementes in der noesis, im Vernehmen, bedarf. So heißt es bei ihm: *noûs de thyrathen*, der Geist aber kommt von außen, aus dem unbewegten Beweger, der als Sinnprinzip den ganzen Kosmos bewegt und auf den hin *hos eromenon* alle Bewegung verstanden werden muß, d. h. aus der *noesis noeseos*, aus Gott. Der wahre Ort des Menschen ist deshalb für Aristoteles nicht jenseits, sondern in der sichtbaren Welt, obgleich ihre Erkenntnis nicht ohne ein göttliches Moment, das er als *noûs poietikos*, als tätig-aufschließende Vernunft begreift, möglich ist. Wissenschaft ist auf die Erkenntnis dieser Welt bezogen; sie ist auf der einen Seite Erkenntnis der Prinzipien des Seins und des Denkens, auf der anderen Seite beweisende, deduktiv-axiomatische Wissenschaft. Trotzdem: Sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles wird die Vernunft letztlich im Blick auf eine göttliche (Kosmos-) Vernunft bestimmt, da nur so eine Wesenserkenntnis der Dinge möglich zu sein scheint.

Die christliche Tradition von Augustin über Anselm zu Thomas denkt jenes göttliche Moment im Erkennen des Seins als den intellectus divinus des persönlichen Schöpfergottes. Dieser Schöpfergott erhält dabei dieselben Prädikate wie die Idee des Guten Platons und der aristotelische Gott der noesis noeseos. Er ist für Augustinus die Wahrheit, die uns erleuchtet; für Anselm die Wahrheit, der unsere ratio als *similitudo dei* entspricht: derart, daß sein Vorhaben einer *fides quaerens intellectum* allererst ein sinnvolles Programm wird. Nach Thomas ist Gott derjenige, der den intellectus humanus geschaffen hat, so daß er über das Vermögen der *ratio*, von der sinnlichen Erkenntnis ausgehend, auf dem Weg der Begriffsbildung und schlußfolgernd von eben diesem intellectus humanus erkannt

werden kann. Bei Thomas ist jedoch eine unmittelbare Erkenntnis dieses göttlichen Prinzips durch den Intellekt so, wie sie noch von Augustinus und Anselm verstanden wurde, nicht möglich; vielmehr ist ihm Erkenntnis Gottes lediglich vermittelte Erkenntnis: weil der intellectus divinus den intellectus humanus *und* die Wirklichkeit der Dinge geschaffen hat, haben die Dinge ihre ontologische Wahrheit, so daß sie vom intellectus humanus in ihrer Wahrheit erfaßt werden können. Über diese Wahrheit der Dinge kann der intellectus humanus auch den Grund dieser Dinge und ihrer Wahrheit erkennen, aber er ist, obwohl als intellectus similitudo dei, nicht von sich her in der Lage, sich apriori des Wesens Gottes und seiner Existenz zu vergewissern. Die so verstandene, über die Welt der Dinge vermittelte Gotteserkenntnis, markiert eine wesentliche Veränderung in der Objektbezogenheit des menschlichen Intellekts. Zwar immer noch wesentlich vom göttlichen Intellekt her verstanden, kann er diesen Bezug dennoch nicht mehr unmittelbar realisieren. Dementsprechend kann man bei Thomas bereits von einem ersten Schritt der Verendlichung, d. h. der Auflösung der unmittelbaren Verbindung von göttlichem und menschlichem Intellekt, sprechen. Man könnte dies insofern einen Schritt in die Neuzeit nennen, als hier in einem gewissen Sinne erstmals – und gerade vor dem Hintergrund der Schöpfungslehre – die Eigenständigkeit der menschlichen Vernunft als Erkenntnisquelle hervorgehoben wird. Der oben nur angedeutete aristotelische Bruch mit seinem Lehrer Plato wird im Rahmen des christlichen Philosophierens durch Thomas gegenüber Augustinus und dem Neuplatonismus wiederholt und im ganzen gesehen auch im Vergleich zu Aristoteles noch verschärft. Aber noch immer ist der ausschlaggebende Bezugspunkt des Intellektes das Göttliche, der Gott, der göttliche Funke, und die jetzt allerdings innergöttliche Welt der Ideen.

Der nächste Schritt der Verendlichung und Depotenzierung der Vernunft erfolgt im Nominalismus. Der in ihm sich manifestierende Bruch mit der bisher dargestellten klassischen Tradi-

tion ist radikal, da nunmehr die Möglichkeit des menschlichen Intellektes zur Wesenserkenntnis grundsätzlich in Frage gestellt wird. Für die an Aristoteles und Thomas orientierten Denker war der intellectus, wenn schon nicht mehr unmittelbar auf den göttlichen Bereich, so doch wenigstens so auf die Dinge dieser Welt bezogen, daß ihr Wesen erfaßt und somit Gottes Dasein, jedenfalls indirekt, erschlossen werden konnte. Im Nominalismus nämlich werden die Allgemeinbegriffe, namentlich die Prädikabilien Gattung und Art, die der mittelalterlichen Tradition durch Porphyrius und Boethius aus der aristotelischen Kategorienlehre und der neuplatonischen Tradition überliefert worden sind, grundsätzlich problematisiert. Ihre Bedeutung ist strittig geworden. Man zweifelt, ob *genus* und *species* wirklich, und damit das Wesen der Dinge, erkannt werden können. Über die Fragen, welchen Ort sie im Gesamtzusammenhang der Welt der Dinge und des Erkennens einnehmen, ob sie selbständige Entitäten oder die sinnliche Wirklichkeit prägende Wesensbestimmungen oder nur vom menschlichen Intellekt produzierte Konzepte sind, entbrennt der lange andauernde sogenannte Universalienstreit. Der klassische Lösungsversuch findet sich bei Thomas, der den *universalia* je nach Perspektive drei verschiedene Positionen zuweist. Im Blick auf die Schöpfertätigkeit Gottes sind die Allgemeinbegriffe im intellectus divinus, d. h. vor den Dingen, *ante res*; im Blick auf das Geschaffensein der Dinge sind sie als deren Wesensbestimmungen in den Dingen, *in rebus*; schließlich sind die Allgemeinbegriffe auch nach den Dingen, *post res*, d. h. in unserem, die Dinge erkennenden Intellekt, freilich nur als Abstraktionsleistungen unseres Verstandes, nicht als unmittelbar geschaute Ideen oder Wesenheiten. Thomas' 'Versuch zur Güte' setzte sich allerdings nicht durch. Die seit Roscellin und Abaelard in Gang gekommene, bei Ockham voll durchschlagende Kontroverse hat schließlich dazu geführt, daß die Universal- oder Allgemeinbegriffe nunmehr nur noch als Produkte des menschlichen Geistes angesehen werden. Sie sind weder in den Dingen, noch in Gott, der in

seiner Allmacht denken und schaffen kann, wie und was er will; selbst der göttliche Intellekt ist depotenziert und hinter die *voluntas divina* zurückgetreten. Sollen also die Allgemeinbegriffe überhaupt noch einen Sinn haben, so können sie dies nur dann, wenn wir sie als unsere Konzepte verstehen, die wir aus der konkreten sinnlichen Erkenntnis durch Abstraktion gewinnen und daher als hypothetische Entwürfe zur Orientierung in dieser Welt gebrauchen können. Dadurch wird alle unsere Erkenntnis (mit Ausnahme der Logik) auf Erfahrung verwiesen; und da es den Wesensbegriff nicht mehr gibt, hat alle sachhaltige Erkenntnis lediglich noch den Charakter der Hypothetizität. Die nominalistische Wende führt dazu, daß der menschliche Geist auf sich zurückgeworfen wird und zugleich als ein produktives Vermögen begriffen werden muß, dem keine metaphysische Garantie seiner Erkenntnisleistungen mehr zu Gebote steht: ob es die Wirklichkeit erreicht, muß sich – von Fall zu Fall – in der Erfahrung entscheiden. In der Konsequenz wird Wissenschaft zu Erfahrungswissenschaft, Philosophie zur Reflexion ihrer Methoden und Bedingungen und Vernunft zum Instrument der Empirie. Durch die Destruktion der Wesenserkenntnis werden Wissenschaften und Philosophie in neue Bahnen gelenkt. Ebenso auch das Selbstverständnis des Menschen, der sich jetzt immer mehr als Individuum und als freies und autonomes Subjekt zu begreifen beginnt, dessen Welterkenntnis und dessen Welt grundsätzlich von ihm selbst, von seinen eigenen schöpferischen Orientierungsleistungen abhängig ist. Die Vernunft – so könnte man sagen – ist radikal subjektiv geworden: ihr gegenständliches Korrelat ist nicht mehr das Sein der Ideen, der göttliche Kosmos, der intellectus divinus und seine Schöpfung, sondern die chaotische Welt der Erfahrung; an der sie jedoch keinen objektiven Halt, keinen Maßstab, kein Urbild ihrer selbst mehr zu finden vermag.

Die Geschichte des Vernunftbegriffs führte uns von der auf die kosmischen, göttlichen Dinge hingebundenen Vernunft zur geschaffenen, aber immer noch auf das Sein und Wesen bezoge-

nen Vernunft der christlichen Philosophie und schließlich zu einer nominalistisch radikal subjektivierten Vernunft. Die Abtrennung der göttlichen Sphäre und der Wesenssphäre von der nunmehr auf sich selber zurückgeworfenen menschlichen Vernunft hat auf der einen Seite die Ausbildung der Erfahrungswissenschaft und der ihr sich überantwortenden Philosophie des Empirismus zur Konsequenz, auf der anderen Seite – und gleichsam im Gegenzug – führt sie zu einer den Möglichkeiten der subjektiven Vernunft nachspürenden und auf eine rationale Begründung der Empirie pochenden neuen Vernunftphilosophie. Damit stellt sich das Grundproblem der neueren Philosophie als Auseinandersetzung von Empirismus und Rationalismus. Sie wird dringlich, weil nach dem Verblässen der alten Metaphysik als Leitfaden zur Gestaltung des menschlichen Lebens neben einem Leben aus dem christlichen Glauben einzig die neuen empirischen Wissenschaften Gewähr für eine angemessene Einrichtung der menschlichen Dinge zu bieten schienen. Die auf sich selber gestellte subjektive Vernunft war daher gezwungen, nach einer zureichenden Grundlegung dieser Wissenschaften, d. h. nach einem Fundament der ihr als Vernunft selber möglichen Wahrheit und Gewißheit zu suchen.

Descartes, der in dieser Situation zu philosophieren beginnt, versucht dementsprechend einen Ort in der Vernunft selbst ausfindig zu machen, an dem eine ursprüngliche Gewißheit aufscheint, um von da aus Kriterien für wissenschaftliches Wissen überhaupt zu ermitteln. Eingedenk der nominalistischen Metaphysikkritik kann er dabei – wenigstens zunächst – auf keinerlei objektive Vorstellungsinhalte bauen, weder auf Gott, noch auf die Dinge, noch auf irgendwelche Realitäten. So bleibt ihm nur die Tätigkeit der Vernunft selbst. In ihr findet er – vermittelt über die Bewegung des Zweifels an allen Cogitata – das unerschütterliche Fundament, jene Gewißheit, die in der Cogitatio selbst liegt. Indem ich denke, bin ich: *ego cogito, ego existo*. Die darin gegebene Evidenz und ihre formalen Bestimmungsmomente werden nun zum Modell aller Gewißheit erhoben, so

daß alles, was von dieser Art der Selbsteinsicht ist, d. h. was sich als *idea clara et distincta* zu erkennen gibt, wahr ist. Die genaue Ausführung dieses Ansatzes und auch seine komplexe Absicherung braucht in diesem Zusammenhang nicht dargestellt zu werden, da es nur auf den grundlegenden Schritt und seine Bedeutung ankommt. Das denkende Subjekt wird sich, indem es sich selber und alles andere bezweifeln möchte, seiner selbst in seiner Existenz gewiß. Diese subjektive Gewißheit ist das gesuchte *fundamentum inconcussum* des Wissens, d. h. die Grundlage alles weiteren Wissens. Von ihr aus wird über eine philosophische Theologie eine Theorie der *res cogitans* sowie eine Theorie der Außenwelt (*res extensa*) entwickelt, schließlich der ganze ‚Baum‘ der einer Begründung fähigen wahren Wissenschaften skizziert: Aus der Metaphysik als Wurzel erhebt sich die Naturphilosophie als Stamm, der sich seinerseits in die Äste der drei großen Disziplinen Anatomie, Mechanik, Psychologie ausfächert und die Früchte: Medizin, Technik, Moral hervorbringt. So führt Descartes' Selbstbegründung des Wissens in der Gewißheit des Subjekts zu einer Grundlegung des wissenschaftlichen Wissens und diese Grundlegung beruht auf nichts anderem als einer Selbstreflexion des Denkaktes der auf sich selbst gestellten Vernunft, man könnte auch sagen: auf einer Theorie der Subjektivität und ihrer Selbstgewißheit.

Durch Descartes' Neubegründung der Philosophie und der Wissenschaften auf das *ego cogito* und im Gefolge seines in der *subjektiven Vernunft* begründeten philosophischen Ansatzes hatte sich der Rationalismus in der Philosophie herausgebildet und geschichtlich über Spinoza zu Leibniz entfaltet. Gegenüber der in der sinnlichen Gegebenheit der Dinge begründeten empiristischen Tradition der Erfahrungsphilosophie, die von Bacon über Hobbes zu John Locke, schließlich zu Berkeley und Hume führte, hielt der rationalistische Ansatz daran fest, daß die Bestimmungen der Dinge nicht durch die sinnliche Erfahrung, sondern allein durch klare und deutliche Erkenntnis vermittelt der der menschlichen Vernunft selber eigenen Begriffe

erfaßt werden. Ob Erkenntnis allein durch Erfahrung, in Beobachtung und Experiment, oder ob Erkenntnis allein durch Vernunft und ihre Begriffe möglich sei, war die entscheidende Alternative des Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus: Die Grundthese des Empirismus besagt, daß alle unsere Erkenntnis sinnliche Erkenntnis ist, nicht nur mit den Sinnen anhebt, sondern auch gänzlich im Bereich der Sinnlichkeit verbleibt. Alles was wir reflektieren, worüber wir nachdenken, wovon wir Begriffe bilden, hat nur Bedeutung, insofern es auf sinnliches Material bezogen ist, darüber hinaus jedoch keine. Konsequenterweise ist darum die Vernunft kein eigenständiges Vermögen, das Ideen und Begriffe aus sich selber hervorbringen könnte, sondern ein passives Vermögen der Rezeptivität, das als einzigen Inhalt jene Vorstellungen und Begriffe besitzt, die aus der sinnlichen Wahrnehmung, aus der Welt der Empfindungen stammen und der Vernunft von dorthier zugeliefert werden. Die Vernunft kann nur gegebene Vorstellungen verarbeiten, aufeinander beziehen und Gleichheiten/Verschiedenheiten feststellen, eine darüber hinausgehende Funktion jedoch kommt ihr nicht zu. Auf der anderen Seite vertrat der Rationalismus die Auffassung, daß alle unsere Erkenntnis Vernunftkenntnis sei. Denn auch das, was wir als sinnliche Erfahrung zu haben vermeinen, ist nur eine depotenzierte, dunkle Vernunftkenntnis, die als solche nur nicht unmittelbar erkennbar ist. Wo wir Wirkliches erkennen, ist die Sinnlichkeit daher nicht das gebende Prinzip, nicht die Quelle der Erkenntnis, sondern die in die Sinnlichkeit eingetauchte Vernunft, die in der philosophischen Reflexion erfaßt und expliziert wird.

Kant hat sich dieser Problemlage in vielen Anläufen gestellt; seine geschichtliche Entwicklung bis zur ‚Kritik der reinen Vernunft‘ ist im wesentlichen der Versuch, Rationalismus und Empirismus miteinander zu vermitteln. Christian Wolff und die ihm nachfolgende populäre Aufklärungsphilosophie in Deutschland, die sich vor allem mit der schottischen Philosophie des common sense verband, hatten auf ihre Weise eine

eklektizistische Gesamtschau entworfen, die den berechtigten Ansprüchen beider gerecht zu werden suchte, freilich um den Preis philosophischer Einheit und innerer Stringenz. Erfahrung und Vernunftreflexion wurden auf dem Boden des gemeinen Verstandes miteinander verbunden, ohne wirklich vermittelt zu sein. Sie blieben nebeneinander stehen, ohne daß ihre Eigenständigkeit auf der einen Seite und ihr Zusammenwirken auf der anderen exakt bestimmt worden wäre. Kants Lösung des Problems bestand darin, beide Ansätze als im Grunde einseitig zu erweisen und in ihrer Vermittlung zu einer neuen Theorie der menschlichen Erkenntnis und damit auch zu einer neuen Sicht und Möglichkeit der Metaphysik vorzudringen. Der durch die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ vertretene philosophische Standpunkt ist zwischen beiden Alternativpositionen angesiedelt; er nimmt gegenüber beiden eine doppelte Stellung ein: zum einen ist er eine *Kritik* der falschen Ansprüche, zum anderen eine Vermittlung des in diesen Positionen anzutreffenden Wahren. Kants Werk sucht zu zeigen, daß die Behauptung, alle Erkenntnis entspringe nicht nur aus den Sinnen, sondern sei prinzipiell nur sinnlicher Art, falsch und darüber hinaus in sich widersprüchlich sei. Daß etwas nur seinen Ort in den Sinnen habe, wird schließlich nicht mit Hilfe der Sinne erkannt, sondern erweist sich als Produkt unseres vernünftigen Umgangs mit dem, was wir Erkennen nennen, ist also selbst eine Erkenntnis der Vernunft. Kants Kritik bleibt jedoch bei diesem Befund nicht stehen, sie enthält darüber hinaus eine positive Analyse der Struktur von Erfahrungserkenntnis und zeigt, daß Erfahrung ohne apriorische Begriffe und Ideen der Vernunft unmöglich ist. Wer allerdings einen ausschließlichen Rationalismus vertreten wollte, übersähe seinerseits die Eigenständigkeit unserer Sinne als Erkenntnisquelle. Kants Kritik an Leibniz beispielsweise läuft weitgehend darauf hinaus zu zeigen, daß die Sinnlichkeit als ein eigenständiges Vermögen zu begreifen ist und nicht bloß als eine herabgeminderte Vernunft aufgefaßt werden darf. Ist aber die Sinnlichkeit ein eigenständiges Vermö-

gen, dann kann eine Vermittlung zwischen Empirismus und Rationalismus nur so gedacht werden, daß Vernunft sowohl für die Bestimmung als auch für die Verarbeitung des sinnlichen Materials unverzichtbar ist. Ohne sinnliche Data hätten wir ebensowenig Erfahrung wie ohne apriorische Elemente der Vernunft. Die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ macht darauf aufmerksam und weist nach, daß Sinnlichkeit ohne Verstand blind, Verstand ohne Sinnlichkeit leer bleiben müßte. Die Vermögen der Vernunft und der Sinnlichkeit sind je auf ihre Weise für die Möglichkeit unserer Erkenntnis unverzichtbar und in dieser Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft durch den Nachweis ihres Zusammenhanges im Aufbau unseres Wissens liegt sowohl das Kernproblem der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, wie die Leistung, die Kant in diesem Bereich erbracht hat.

Mit der Auseinandersetzung um Rationalismus und Empirismus verbindet sich auch Kants Auflösung des Dogmatismus/Skeptizismus-Problems. Durch Hume aus dem dogmatischen Schlummer erweckt, war Kant für einige Zeit in die Richtung des Skeptizismus geraten. Schließlich aber erkannte er, daß das Verständnis von Begriffen wie Substanz und Kausalität als bloßer Gewöhnungen letztlich nicht ausreichte, um Wissenschaft zu begründen. Die Lehre von den Kategorien des reinen Verstandes ist seine Antwort. Kants kritische Transzendentalphilosophie ist sonach im ganzen gesehen: sowohl ein dritter Weg gegenüber Dogmatismus und Skeptizismus als auch eine ausgewogene Vermittlung der berechtigten Ansprüche von Empirismus und Rationalismus.

Daraus ergeben sich wesentliche Konsequenzen: Zunächst müssen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft voneinander getrennt werden. Neben die Sinnlichkeit als eigene Quelle der Erkenntnis tritt der Verstand als selbständiges und unabhängiges Vermögen der Begriffe, ohne die Erfahrungserkenntnis nicht konstituiert werden kann. Hinsichtlich der Fragen, wie Wissenschaft als System von Erkenntnissen und wie Erfahrung als ganze möglich sind – denn mit bloß vereinzelt Erkennt-

nissen ist weder Wissenschaft noch Erfahrung als System zu begründen –, antwortet Kant, daß die Verstandeserkenntnisse immer schon in einen übergreifenden, durch Totalität charakterisierbaren Zusammenhang einbezogen sind, und daß dieser Zusammenhang als eigene Leistung der Vernunft als dem Vermögen der Prinzipien, d. h. dem Vermögen zu schließen, gedacht werden muß. So ist ein drittes Vermögen, das Vermögen des Schließens, abzuheben vom Vermögen der Sinne und des Verstandes; dieses Vermögen der Vernunft i. e. S. denkt, weil es auf Totalität der Bedingungen und Voraussetzungen möglicher Schlußfolgerungen ausgerichtet ist, notwendigerweise das Unbedingte. Es denkt das Unbedingte, erkennt es aber nicht, da Erkenntnis durch Sinnlichkeit und Verstand konstituiert ist. So ist der Gegenstand der Vernunft das Unbedingte als Idee in der dreifachen Gliederung der Vernunftschlüsse: das Unbedingte als Idee Gottes (die unbedingte Totalität aller realen Bestimmungen), als Idee des Subjektes (das freie und autonome Wesen in einer Welt der Determination) und als Idee der Welt (die unbedingte Totalität aller Bedingungen der Erscheinung): Deshalb sind Welt, Seele und Gott notwendige Gedanken der reinen Vernunft. Somit gibt es einen je eigenen ‚Gegenstandsbereich‘ für die Sinnlichkeit, für den Verstand und für die Vernunft. Daran muß nach Kant festgehalten werden, wenn überhaupt systematische Erkenntnis in einem Erfahrungsganzen, sei es als Metaphysik, sei es als reine oder empirische Wissenschaft möglich sein soll.

Kant entfaltet und präzisiert diesen Standpunkt der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ in zwei weiteren kritischen Werken, in der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ vor allem durch die Theorie der Freiheit und des Sittengesetzes und in der ‚Kritik der Urteilskraft‘, die den Zusammenhang zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, d. h. zwischen Natur und Freiheit in den Mittelpunkt stellt. Dieser Zusammenhang erweist sich als eine Verweisungseinheit von drei ‚Gebrauchsweisen‘ der Vernunft: der theoretischen, der praktischen und der reflektieren-

den Vernunft, die zwar notwendig zusammen fungieren, jedoch nicht aus einer höheren Einheit spekulativ zu begreifen sind.

Aus Kants Konzeption ergeben sich für unseren Zusammenhang im wesentlichen drei Konsequenzen, die für das neue Verständnis, und damit für den Wandel des Vernunftbegriffes von Bedeutung sind.

Die erste Konsequenz ist eine Folge der durch Kant vollzogenen Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Naturwissenschaft, Vernunft und Erfahrung, von Logik, Mathematik und Metaphysik. Sie liegt in einer klaren Trennung der verschiedenen Wissenschaften: Die Logik befaßt sich mit dem formalen Vernunftgebrauch und erörtert die Gesetze des Denkens überhaupt. Die Mathematik ist – kraft ihres Bezugs auf reine Anschauung – weder Logik noch Metaphysik; sie entwirft apriori geometrische Gestalt- und arithmetische Zahlzusammenhänge. Davon abzusetzen ist die durch die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ grundgelegte Metaphysik im strengen wissenschaftlichen Sinn als Metaphysik der Natur einerseits und als Metaphysik der Sitten andererseits. Ihre Grundlegung geschieht einerseits in einer Theorie des Verstandes, andererseits zunächst in der Lösung der Freiheitsantinomie und sodann – durch die Kritik der praktischen Vernunft – in der Erkenntnis, daß jedes Wesen, das Zwecke setzen und handeln kann, einem unbedingten Imperativ, dem Sittengesetz, unterworfen ist. Aus der Metaphysik der Natur folgen die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Beide zusammen bilden eine philosophisch-metaphysische Theorie der materiellen Natur, die von Kant aus systematischen Gründen erstmals strikt von den empirischen Naturwissenschaften abgetrennt wird, so daß Philosophie der Natur und empirisch verfahrenende Naturwissenschaften eigenen Rechts und eigener Methode sind, ohne daß ihr Zusammenhang darum verloren ginge. Die Metaphysik der Sitten entfaltet sich zu einer Theorie von Rechtsverhältnissen sowie zu einer Tugendlehre; darüber hinaus zu einer allerdings problematisch bleibenden

Geschichtsphilosophie. Die Themen der alten Metaphysik, die philosophische Theologie und die rationale Psychologie, finden ihren Ort an der Schnittstelle von theoretischer und praktischer Vernunft in der Postulatenlehre der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘, die man Kants metaphysisches Credo nennen könnte. Die Postulate der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Menschen sind ihrem Inhalt nach theoretisch weder beweisbar noch widerlegbar, sie haben ihren Grund in den Ideen der reinen Vernunft und sie sind in der Perspektive der praktischen Vernunft notwendig.

Die zweite Konsequenz betrifft die Bestimmung des Menschen: Das kritische Geschäft verweist die Vernunft auf die Erkenntnis der sinnlichen Welt und auf das Bewußtsein des Sittengesetzes und der Freiheit. Des Absoluten oder einer intelligiblen Welt ist sie theoretisch nicht mächtig. So läßt sich auch das Wesen des Menschen nicht mehr als animal metaphysicum, als ein Wesen begreifen, das sich seinen Ort in einem erkennbaren mundus intelligibilis geben und bestimmen könnte, als ein Wesen, das mit seiner Vernunft hinausreicht (platonisch) in die überhimmlische Welt der Ideen oder (aristotelisch) zu einer noesis noeseos, durch deren Funken es für die Zeit des irdischen Lebens erhellt würde, oder (christlich) zu einem schöpferischen intellectus divinus, der es die geschaffene Welt als teleologische Gesamtordnung und sich in ihr erkennen ließe. Die Bestimmung des Menschen liegt nun vielmehr daran, daß er als zur Natur gehöriges Wesen zugleich unter dem Gebot des Sittengesetzes steht und für sich und andere in seinem Handeln Verantwortung zu tragen hat: Seine Vernunft ist auf Natur und Sittlichkeit beschränkt, er ist endliches Vernunftwesen unter moralischen Gesetzen.

Die dritte Konsequenz besteht darin, daß der Begriff der Vernunft gegenüber den bisherigen Konzeptionen in verschiedene Teilfunktionen und spezifische Leistungen differenziert, die theoretische Vernunft i. e. S. restringiert und die praktische Vernunft an die erste Stelle gesetzt wird. Die Erkenntnisgegen-

stände der klassischen Metaphysik sind nur noch als notwendige Gedanken, nicht mehr als Objekte möglicher Erkenntnis aufgefaßt. Auch in der Naturerkenntnis erreicht Vernunft (als Verstand) nicht mehr das An-sich der Dinge. So ist die von Kant konzipierte Vernunft insgesamt eine depotenzierte Vernunft: dennoch ist sie autonom und gibt sich ihre Gesetze selber, das Gesetz der Freiheit und das Naturgesetz. Sie vermag sich durch Selbstreflexion in ihrer Endlichkeit zu erfassen und zu explizieren, und sie denkt notwendig Gott, Seele und Welt als regulative Ideen, kann sie jedoch nicht mehr erkennen: sie reicht an die Grenzen der Welt, aber nicht mehr unmittelbar bis ins Göttliche. Im Blick auf ihre bisher höchsten Leistungen in der Theorie ist sie eine Vernunft der Grenzen geworden: Grenzvernunft.

III. Zu nachkantischen Konzepten des Vernunftbegriffs

Kant hat mit seinem Neuansatz Probleme hinterlassen, die man, hinreichend allgemein betrachtet, auf fünf wesentliche Punkte zusammenfassen kann.

- 1) Ein zentrales Problem liegt in der Trennung der Vernunft in drei gleichsam gegeneinander abgeschottete Teil-, Vernünfte': theoretische, praktische, reflektierende Vernunft mit je differenten Gegenstandsbereichen und Erkenntnismöglichkeiten.
- 2) Kant ist Theoretiker des Bewußtseins: seine Sprechweise ist mentalistisch. Er analysiert ‚Vorstellungen‘, ‚Begriffe‘, ‚Urteile‘, ‚Selbstbewußtsein‘, ‚Reflexion‘. Aufgrund des unvermeidlichen Subjektbezugs des Bewußtseins legt sich die Frage nahe, ob damit nicht ein Ansatz gewählt ist, der es fragwürdig macht, die gewonnenen Ergebnisse sowohl als geschichtlich invariant wie auch als intersubjektiv verbindlich behaupten zu können.
- 3) In der Kantischen Analyse der Vernunft finden sich irritierende vermögenspsychologische Konnotationen; so ist es ver-

ständig, daß es immer wieder Interpretationen gibt, die seine konstitutions- und geltungstheoretische Vernunftphilosophie als eine (empirische) Psychologie des Erkennens mißverstehen.

4) Der Kants Theorie eigene Unterschied zwischen transzendentalen und empirischem Subjekt gibt immer wieder Anlaß zur Frage nach dem Zusammenhang beider. Ist das ‚transzendente Subjekt‘ nicht selbst ein Wesensbegriff klassisch-ontologischen Typs, der den Ergebnissen von Kants Erkenntnislehre direkt widersprechen müßte?

5) Ein zentrales Problem betrifft die Frage nach der geschichtlichen Bedingtheit sowohl des empirischen wie des transzendentalen Subjekts: Ist nicht auch Kants Strukturanalyse des Beziehungsgefüges der Vernunft geschichtlichem Wandel unterworfen? Eine Fragestellung, die bereits Herder und Hamann unter Verweis auf die mit der Sprachlichkeit unseres Erkennens verbundene Geschichtlichkeit zu ihrer Kritik an Kants Vorstellung von einer unwandelbaren Vernunft veranlaßte.

Die skizzierten Probleme sind in der nachkantischen Zeit in vielerlei Hinsicht zum Thema der Auseinandersetzung geworden. Die drei ‚Vernünfte‘ Kants waren der Anlaß des *Deutschen Idealismus*. Fichte, Schelling und Hegel haben je auf ihre Weise versucht eine spekulative Einheit von theoretischer, praktischer und reflektierender Vernunft zu denken; sie sind daran wohl nicht nur historisch, was den Fortgang des philosophischen Denkens betrifft, gescheitert; in unserem Kontext mag es erlaubt sein zu sagen, sie haben die Vernunft und die Möglichkeiten ihrer Selbstreflexion ebenso überschätzt wie überfordert. Aus dieser Erfahrung mit dem Idealismus erwuchs eine grundsätzlich antimetaphysische Bewegung, eine Philosophie des Abschieds von der Philosophie und ihrer Vernunft, die seither ihre Aufgabe in erster Linie darin sieht, in Auseinandersetzung mit den spekulativen Konzeptionen des Deutschen Idealismus, das Ende der Metaphysik zu beschwören. Nicht von ungefähr traten an ihre Stelle die Naturwissenschaften, die Soziologie und die politische Ökonomie. Freilich konnte es nicht ausblei-

ben, daß der gegenüber dem Idealismus geäußerte Ideologieverdacht alsbald auch diese einholte, jedenfalls dort, wo sie, zu Weltanschauungen geworden, selber absolute Heils- und Wahrheitsansprüche erhoben. Die verdienstvollen Versuche des je neu einsetzenden Neukantianismus hielten zwar die Tradition und die Möglichkeit der kantischen Philosophie in der Form einer kritischen Theorie der Naturwissenschaften, später auch der Geschichts- bzw. Geisteswissenschaften offen, unterlagen aber schließlich dennoch sowohl dem im Gefolge Schopenhauers und Nietzsches bis hin zu Lebens- und Existenzphilosophie sich ausbreitenden Irrationalismus als auch, auf der anderen Seite, dem metaphysikkritischen, im Pathos der Naturwissenschaften gefangenen logischen Positivismus und Empirismus. Außerdem fanden zwei Probleme aus kantschem Erbe auch im Neukantianismus keine zureichende Bearbeitung und Antwort: das Problem der Sprachlichkeit des Erkennens und das der Geschichtlichkeit der Vernunft selbst.

Ein Kant und der transzendental-kritischen Vernunftphilosophie verpflichteter Ansatz müßte und muß sich daher folgenden Problemen stellen: 1. der Historisierung der Vernunft, 2. der sprachphilosophischen Metakritik der kritischen Philosophie, sowohl in ihrer linguistisch-analytisch-logischen Variante als auch in der Form der historischen und philosophischen Hermeneutik, 3. der Kritik sowohl am mentalistisch-bewußtseinstheoretischen Ansatz als auch an dem aus ihm sich allem Anschein nach ergebenden Mangel an Objektivität und intersubjektiver Verbindlichkeit; 4. der Kritik an der Vernunft als eigener Erkenntnisquelle und an der durch die Transzendentalphilosophie nahegelegten Idee einer Letztbegründung.

Eine Vielzahl von Versuchen der Gegenwartsphilosophie ist diesem Problemkomplex gewidmet: je auf ihre Weise und in je spezifischer kritischer Anknüpfung an Kant entwerfen sie eine Theorie der Rationalität. Zu ihnen gehören u. a. 1. der rationale Kritizismus (Popper, Albert, nicht unwesentlich modifiziert bei H. Lenk), 2. der normative Konstruktivismus (Lorenzen u. a.,

später modifiziert bei Mittelstraß), 3. die sprachpragmatische Theorie der kommunikativen Vernunft (Habermas), 4. der transzendente Pragmatismus (K. O. Apel) und 5. das aus der Auseinandersetzung um Moderne und Postmoderne hervorgehende Konzept einer formalen ‚transversalen‘ Vernunft (Welsch). Für alle diese Versuche, die in gewissem Sinne typische Möglichkeiten einer Vernunfttheorie nach dem Ende der spekulativen System- bzw. Geschichtsphilosophie repräsentieren, ist trotz ihrer Verschiedenartigkeit ein zentraler Tatbestand charakteristisch: daß für sie Vernunft keinen eigenen Inhalt, keine aus ihr entspringenden Ideenbegriffe – wie noch bei Kant – besitzt, daß Vernunft lediglich Instrument eines Verfahrens, Verfahrensvernunft geworden ist: Methode und Prozedur im Dienst sei es des wissenschaftlichen Fortschritts, sei es der normativen Grundlegung menschlichen Erkennens und Handelns, sei es der sowohl theoretischen wie praktischen Verständigung, sei es des Brückenschlags zwischen heterogenen Diskursen und Rationalitätsformen selbst. Es stellt sich die entscheidende Frage, wodurch und wie die Kriterien einer so verstandenen Vernunft bestimmt werden können, woraus sie sich ergeben.

Eine systematische Auseinandersetzung mit den genannten Rekonstruktionsversuchen einer prozeduralen Vernunft müßte am jeweiligen Ausgangspunkt und detailliert ansetzen. Da dies in diesem Rahmen nicht geschehen kann, sei wenigstens an dem Kant – wie mir scheint – am nächsten stehenden Ansatz von K. O. Apel auf ein charakteristisches Defizit aufmerksam gemacht, das in abgewandelter Form alle Konzeptionen betrifft, in denen Vernunft auf einen Inbegriff von Verfahrensregeln restringiert wird.

Apel rekonstruiert mit Habermas Vernunft als Inbegriff derjenigen Voraussetzungen, die notwendig unterstellt werden müssen, damit Verständigung in sei es theoretischen, sei es praktischen Diskursen gelingen und zu einem Konsens der Beteiligten führen kann. Vernunft und Verstand ließen sich daher unterscheiden als zwei Ebenen des Diskurses: die Ebene

der Grundregeln, deren Befolgung einen Diskurs überhaupt erst ermöglichen, und die Ebene des im Gang befindlichen Diskurses, der diesen allgemeinen Bedingungen und Regeln folgt und sich selbst spezielle (diskursinterne) Regeln gibt. Vernunft wäre dann einerseits die geistige Fähigkeit, jene Grundregeln als eben die Bedingungen zu erkennen, die den Diskurs überhaupt erst als sinnvoll erscheinen lassen; andererseits die praktische Fähigkeit, sich zu einem diskursiven Umgang mit theoretischen Behauptungen und praktischen Wert- und Zwecksetzungen selbst zu bestimmen. Verstand hätte zu tun mit der diskursinternen Bildung und Verarbeitung von sinnlichen Erfahrungen und Meinungen zu theoretischen und praktischen Äußerungen mit Wahrheits- bzw. Geltungsanspruch. Von besonderem Interesse ist dabei die Bedeutung der mit Vernunft bezeichneten geistigen Kompetenz. Ist diese Fähigkeit nur als Regel- und Verfahrenskompetenz – allerdings mit Blick auf eine antizipierte ‚ideale Kommunikationsgemeinschaft‘ – zu begreifen, wie es Apel nach meiner Ansicht tatsächlich tut, oder geht diese Fähigkeit darüber wesentlich hinaus? Muß ein potentieller Diskursteilnehmer nicht schon wissen, vernommen und eingesehen haben, daß nur diese und nicht andere Regeln Bedingungen für das Gelingen, also für einen Konsens sind, der Wahres bzw. normativ Richtiges zu Tage fördern kann? Durch die Teilnahme an Diskursen kann dieses Vernehmen, diese Fähigkeit jedenfalls nicht hervorgebracht werden. Die Vernunft des Diskurses, so möchte ich meine kritische Bemerkung pointieren, ist keine Diskursvernunft. Die Erkenntnis der Vernünftigkeit des Verfahrens ist nicht selbst ein Verfahren. Die sprachpragmatische Transformation der Vernunft hat daher ein Defizit: ihr fehlt – um mit H. Krings zu sprechen – das ‚Denken der Regel‘ selbst. Vernunft als Inbegriff von Verfahrensregeln, Verfahrenskriterien: dieses Konzept bleibt hinter dem eigenen Anspruch zurück. Es enthält eine Lücke in der Rekonstruktion, und es zeigt, daß Vernunft um ihrer eigenen Leistung als Inbegriff von Verfahrensregeln willen einen substantiellen Rest, ein

Moment an Einsicht, an Selbstevidenz, behalten muß. Kant wird wohl gewußt haben, weshalb er trotz aller Restriktion der Vernunft, und trotz der ausschließlichen Beziehung der Vernunft i. e. S. auf den Verstand, daran festhielt, von ihr theoretisch als von einem ‚Vermögen der Prinzipien‘ und praktisch als einem ‚Faktum‘ zu sprechen. Es sind diese Bestimmungen der Vernunft, die bisher unnötigerweise ausgeblendet geblieben sind, die aber in einer Rekonstruktion gewürdigt werden und einen Ort erhalten müßten, wenn nicht der Vernunftbegriff selbst schließlich doch zum Verschwinden gebracht werden sollte.

Kehren wir jedoch zurück zum tatsächlichen Stand der Geschichte des Vernunftbegriffs in der Gegenwart. Die Vernunft hat keinen eigenen Gegenstand mehr; sie ist weder eine durch bestimmte Gehalte ausgezeichnete Weise des Bewußtseins seiner selbst noch ein Begriff für ein menschliches Erkenntnisvermögen, sondern lediglich ein Inbegriff formaler Bedingungen, von Regeln und Kriterien möglicher, auch transversaler Verständigung in theoretischen und praktischen Diskursen, und damit auch der Wissenschaften; dies aber in einer sich wandelnden Welt, in der auch diese Kriterien noch geschichtlich sich ändern können. Aus dieser Sicht einer Verfahrensvernunft ist der Mensch nicht mehr das animal rationale, das vernünftige Lebewesen, sondern ein im Miteinandersprechen sich orientierendes und handelndes Individuum. Vernunft hat für es nicht mehr den Status einer Wesensbestimmung, sie ist zum Tätigkeitsmerkmal eines Wesens geworden, das nur noch als ‚X‘ im konsensuellen, auf Konsens hin orientierten Dialog fungiert: Vernunft ist depotenziert zu einer im Prinzip willkürlich bestimmten Qualität von Kommunikation. Ihre ursprünglich substantielle Bedeutung hat sich gänzlich verflüchtigt zum Begriff eines (im übrigen wandelbaren) methodischen Verfahrens: Vernunft als Prozedur. Dies ist vorerst das – sicher vorläufige – Ende der Wandlungen des Vernunftbegriffs.

Die skizzierte Vernunftgeschichte gibt Anlaß zu einer Reihe von Schlußfolgerungen. Ich möchte mich in aller Kürze auf vier beschränken:

1. Die postmodernen Kritiker einer totalisierenden Vernunft haben eine Vernunft im Visier, die es jedenfalls in den aktuellen Theorien der Rationalität nicht mehr gibt. Daß sie sich an einem Popanz orientieren, mag zum Teil daran liegen, daß sie in einer gewissen Selbstgenügsamkeit und aufgrund ihrer Präokkupation durch Fichte, Hegel und Husserl einerseits, durch Nietzsche, Freud und Heidegger andererseits allzu lange einer Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie aus dem Wege gegangen sind und überdies die neueren, an Kant orientierten philosophischen Theorien im deutschen Sprachraum nicht oder kaum zur Kenntnis genommen haben. Lyotards jüngste Konzeption in ‚Le Différend‘ läßt da jedoch hoffen. Sicher haben die französischen Protagonisten der Postmoderne recht, wenn sie die ersten Ansätze einer überzogenen Vernunftphilosophie in der Aufklärung, schließlich die spekulativen Meistererzählungen des deutschen Idealismus, namentlich Hegels, aber auch Marxens kritisieren. Aber sind diese pathetischen Philosophien der Vollendung im Ernst unser Problem? Vielleicht sollte man wissen, daß die gegenwärtigen Vorreiter der französischen Philosophie ursprünglich Kopf und Herz an Marx und an die Vernunftidee der emanzipatorischen Aufklärung verloren hatten, so daß sie jetzt wie unter einem Zwang zur Vergangenheitsbewältigung nicht umhin können, mit der Generation ihrer Väter, vor allem mit dem Übertater Sartre zu brechen; es ist aber nicht recht einzusehen, weshalb ein ‚interner Familienstreit‘ in Paris zu einem allgemeinen Problem der Philosophie erhoben werden sollte.

2. Unverkennbar gibt es in der Geschichte des europäischen Denkens einen dem Verlauf nach fast stetigen, der Sache nach aber einschneidenden Wandel des Verständnisses von Vernunft, und dies trotz der formalen Identität der zu ihrer Explikation verwendeten Begriffe und trotz der Konstanz ihrer Bedeutung

als Kriterium von Erkenntnis. Dieser Wandel besteht, allgemein gesprochen, in einem Prozeß fortschreitender ‚Desubstantialisierung‘, Depotenzierung, Funktionalisierung; man könnte auch sagen, in einem Prozeß der Mediatisierung: die Vernunft wandelt sich von einem obersten, das Wesen des Menschen charakterisierenden Erkenntnisvermögen mit eigenem, sei es objektivem sei es transzendentelem ‚Inhalt‘, zu einem Mittel, zu einem Instrument der Bearbeitung vorgegebener Erkenntnis, und sie wird schließlich zu einem selber geschichtlichen Bedingungsgefüge für Prozeduren möglicher Kommunikation. Bezüglich ihres Inhalts verläuft dieser Prozeß von der Erkenntnis des Seins und der göttlichen Wahrheit über die Selbstgewißheit des Denkens und die Erkenntnis regulativer Prinzipien aller Erfahrungserkenntnis zum selber inhaltsleeren, nur noch formalen Verfahrenskriterium für die vielfältige intersubjektive Verständigung über und Diskussion von sei es theoretischen oder praktischen oder ästhetischen Geltungsansprüchen. In summa: Vernunft hat den Charakter einer eigenen Erkenntnisquelle verloren und ist zum selber geschichtlich bedingten Mittel der Konsensfindung geworden.

3. Gegenüber dem gegenwärtigen Verständnis der Vernunft als Verfahren erscheint mir eine kritische Ergänzung nötig. Unter Berücksichtigung der Kantischen Ideenlehre und im Anschluß an die – allerdings nur umrißhaften – kritischen Bemerkungen zum transzendentalen Pragmatismus Apels halte ich folgende These für vertretbar: Die Bestimmung der Vernunft als Verfahren ist der Sache nach eine Unterbestimmung in sich, und sie ist zugleich eine Unterbestimmung im Blick auf den Personcharakter des durch sie charakterisierten Menschen. Diese Vernunft ist im – zwar verständlichen – Gegenzug gegen die idealistische Hypertrophie eine ebenso verkehrte wie unnötige Selbstverkleinerung der Vernunft und des Menschen. Dies in einer immanenten Kritik an den oben skizzierten verschiedenen Ansätzen zu einer Theorie der Rationalität zu zeigen, wäre eine ebenso dringliche wie lohnende Aufgabe.

4. Im Blick auf die im weiteren Zusammenhang dieses Bandes bedeutsame Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube, mag man in Erwägung ziehen, welches Vernunftkonzept Vertretern einer überschwänglichen Glaubensposition am weitesten entgegenkäme? Die Vermutung liegt auf der Hand, daß die entsubstantialisierte und funktionalisierte Verfahrensvernunft hierbei die größten Chancen hätte, da sie mögliche Glaubensaussagen nur hypothetisch und bis auf weiteres einzuschränken vermag und andererseits dem Glauben freistellen muß, was auch immer behaupten zu können, sofern es nur mit den Kriterien konsensorientierter Kommunikation nicht im Widerspruch steht. Ein wirkliches Problem zwischen Vernunft und Glaube gibt es sonach in dieser Vernunftkonzeption eigentlich nicht. Schwierige Probleme der Abgrenzung, wie sie etwa Thomas v. Aquin bewegt hatten, tauchen nur auf, wenn die Vernunft so verstanden wird, daß sie aus Eigenem Quelle von Erkenntnis ist und damit dem Glauben, wiederum als einer eigenen Quelle geoffenbarter Wahrheit, gegenübersteht. So läßt sich sagen, daß in der Auseinandersetzung zwischen Glaube und Vernunft eher noch die Thomistische als etwa beispielsweise die Apelsche Vernunft als problematisch gelten muß. Vielleicht ist also eine solche auf Verfahrensregeln herabgestimmte Vernunft wie sie in den gegenwärtigen Vernunftmodellen – wenn auch in Variationen – sich darstellt, der Theologie in einigen ihrer Spielarten nicht ganz unwillkommen; im besonderen Maße natürlich dann, wenn diese sich – uneingedenk ihrer eigenen großen Tradition – erneut als fideistisch oder gar mythisch verstehen möchte; denn: warum sollten nicht auch Privatoffenbarungen und Mythen konsensorientiert diskutiert werden können? Die Frage freilich wäre, ob sie möglicherweise wahr sind. Und dazu bedarf es einer Vernunft, die die Regeln des Verfahrens nicht nur je geschichtlich kennt, sondern apriori zu erkennen vermag. Auch deshalb halte ich daran fest, daß die Vernunft in einem *inhaltlich* verstandenen Sinne, und d. h. mindestens als durch *reditio in se ipsum* erkennende

Vernunft unverzichtbar ist. Sie muß geschützt werden vor Fehleinschätzungen: vor einem absolutistischen Selbstverständnis nach Art der Hegelschen Vernunftphilosophie, die die Möglichkeiten von Vernunft spekulativ überzieht; aber auch vor dem anderen Extrem einer Fehleinschätzung im Sinne einer funktionalisierten Verfahrensvernunft, vor einem Verständnis von Vernunft als bloßem Diskurs- bzw. Argumentationskriterium. Positiv heißt dies, die endliche Vernunft hat als Grenzvernunft einen eigenen Inhalt, sie ist eine von Empirie und Diskurs unabhängige Quelle der Erkenntnis apriori: sie ermöglicht uns theoretisch die Erkenntnis der wesentlichen Dimensionen unserer Welterfahrung und zugleich den Ausgriff auf das Unbedingte, der unser Denken bestimmt. Vor allem in praktischer Hinsicht ist sie eine unverzichtbare Wesensbestimmung des Menschen. Denn sie sagt uns immer noch, was wir sind: der Idee der Humanität verpflichtete Wesen, Lebewesen unter moralischen Gesetzen.

Es scheint berechtigt, die Erörterungen zum Begriff der Vernunft mit jener Warnung zu schließen, die Kant an die Adresse einer immer wieder auftretenden Schwärmerei in der Philosophie gerichtet hat. Sie findet sich in seiner Abhandlung aus dem Jahr 1786: ‚Was heißt: Sich im Denken orientieren?‘, die zum Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über die Möglichkeit, sich durch Vernunft zu orientieren, kritisch Stellung nimmt. Dort heißt es: (Weder ‚Vernunftfeinsicht‘ noch ‚Vernunfteingebung‘, sondern) „ein reiner Vernunftglaube ist . . . der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als in praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß.“ Und weiter: „Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände

betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird: so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet.“ Schließlichs seine Aufforderung an alle „Freunde des Menschengeschlechts“: „Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten erscheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probestein der Wahrheit zu sein. Widrigenfalls werdet ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit gesetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen!“ (Akad.-Ausg. Bd. VIII, S. 142, 143, 146f.) Kant wiederholt diese Warnung in seiner zehn Jahre später erschienenen Abhandlung ‚Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie‘; sie gilt nicht nur den postmodernen Kritikern der Moderne: Alle Schwärmerei gegen Vernunft führt zum ‚Tod der Philosophie‘: zu Aberglaube oder Freigeisterei; zu Unterdrückung oder zu Anarchie.

Der diesem Beitrag zugrundeliegende Vortragstext wurde auf den neuesten Stand gebracht und daher an manchen Stellen erweitert. Die dem Vortrag folgende Diskussion, die sich vor allem auf die Klärung historischer Details bezogen hatte, konnte bei der Darstellung vor allem des Nominalismus, Kants und der nachkantischen Ansätze berücksichtigt werden.

LITERATUR

- Artikel ‚Vernunft‘, in: Meyers großes Konversationslexikon 1879.
 H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968.
 K. O. Apel: *Transformation der Philosophie* (2 Bde.), Frankfurt/M. 1973.
 H. M. Baumgartner: *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Anleitung zur Lektüre*, Freiburg/München 1985, 1988.
 H. M. Baumgartner: *Kant* (Art.), in: Staatslexikon der Görresgesellschaft, 7. Aufl., Bd. 3, S. 278–284, Freiburg/Basel/Wien 1987.
 J. Habermas: *Die Einbeit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, in: Merkur 42/1 (1988) 1–14.
 H. Krings: *Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte des transzendentalphilosophischen Verfahrens in der Philosophie*, in: Philosophisches Jahrbuch 86 (1979) 1–15.
 H. Krings: *Vom Sinn der Metaphysik, oder über den Unterschied von Ursache und Bedingung*, in: Philosophisches Jahrbuch 92 (1985) 98–109.
 H. Krings: *Vernunft* (Art.), in: Staatslexikon der Görresgesellschaft, 7. Aufl., Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien 1989.
 J. Mittelstraß: *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt/M. 1982.
 H. Schnädelbach (Hrsg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt/M. 1984.
 H. Schnädelbach: *Vernunft*, in: Philosophie. Ein Grundkurs, hrsg. v. E. Martens u. H. Schnädelbach, Hamburg 1985, 77–115.
 O. Schwemmer (Hrsg.): *Vernunft, Handlung und Erfahrung. Über die Grundlagen und Ziele der Wissenschaften*, München 1981.
 A. Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M. 1985.
 W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, 2. durchges. Auflage Weinheim 1988.