

---

## Vernunft

1. Vernunft als Grundbegriff der Philosophie
  - 1.1 Der Aufforderungs- und Anspruchscharakter der Berufung auf Vernunft
    - 1.1.1 Perspektivwechsel durch Orientierung an einem geordneten Zusammenhang
    - 1.1.2 Intersubjektiv gültige Selbst- und Weltdeutung
    - 1.1.3 Selbstbestimmung und Autonomie
    - 1.1.4 Unterwerfung unter einen letzten unhintergehbaren Gerichtshof
  - 1.2 Die Doppelnatur des Menschen als »animal rationale«
  - 1.3 Begriffliche Klärungen und Differenzierungen
    - 1.3.1 Vernunft als subjektive (Mensch), objektive (Kosmos) und absolute (Gott) Vernunft
    - 1.3.2 Vernunft und Verstand
    - 1.3.3 Theoretische und praktische Vernunft
    - 1.3.4 Das »Andere der Vernunft« und das Irrationale
    - 1.3.5 Vernunft und Sprache
    - 1.3.6 Vernunft und Geschichte
2. Vom Logos der Welt zur autonomen Vernunft: die Konstitutionsgeschichte der endlichen Vernunft
  - 2.1 Die Parallelität von objektiver und subjektiver Vernunft unter dem Primat der objektiven Vernunft: der Logos-Begriff der Antike
  - 2.2 Die Verbindbarkeit von objektiver und subjektiver Vernunft unter dem Primat einer absoluten Vernunft: Die Vernunft Gottes und der Ordo-Gedanke des Mittelalters
    - 2.2.1 Logos als immanentes Prinzip des Weltgeschehens (Stoa)
    - 2.2.2 Der Logos Creator (Philon v. Alexandrien) aus dem »intellectus dei« (Plotin)
    - 2.2.3 Emanation des λόγος aus dem »intellectus dei« (Plotin)
    - 2.2.4 »intellectus dei« und »ordo«
  - 2.3 Die Auflösung der Einheit von subjektiver, objektiver und absoluter Vernunft: die Vernunft des endlichen Subjekts in der Neuzeit
    - 2.3.1 Zerschneiden des Ordo-Denkens im spätmittelalterlichen Nominalismus
    - 2.3.2 Die Lösung des Rationalismus
    - 2.3.3 Die Lösung des Empirismus
    - 2.3.4 Subjektive Vernunft als ordnungsetzende Vernunft
3. Die organologisch verfasste Struktur der endlichen Vernunft (I. Kant)
  - 3.1 Endliche Vernunft als Vermögen der Regelmäßigkeit, Ordnung und Systematizität von Erkennen und Handeln
  - 3.2 Verstand und Vernunft
  - 3.3 Das Problem der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft
  - 3.4 Vernunft als zwecksetzendes Vermögen und der regulative Primat der praktischen Vernunft
  - 3.5 Vernunftteleologie und reflektierende Urteilskraft
4. Die Krise der Vernunft im 19. und 20. Jh.
  - 4.1 Überforderung der Vernunft als Folge ihrer Verabsolutierung
  - 4.2 Depotenzierung und Epiphänomenalisierung der Vernunft durch externe Reduktion
  - 4.3 Depotenzierung der Vernunft durch interne Reduktion
  - 4.4 Das Verschwinden des Vernunftsubjekts in der Postmoderne
5. Rationalität und Rationalitätstypen
6. Vernunft am Ende – Ende der Vernunft?
  1. Der Begriff »Vernunft« ist historisch wie systematisch nicht erst seit der Neuzeit einer der wichtigsten Grundbegriffe der abendländischen Philosophie. Die gesamte abendländische Philosophie-tradition versteht sich als Philosophie der Vernunft. Ihr Menschenbild wurzelt in der Überzeugung, dass der Mensch sich von allen anderen Lebewesen darin unterscheidet, dass er Vernunft besitzt und

daher nicht nur vernünftig sein kann, sondern es auch sein soll. In der Regel jedoch haben wir mit dem deutschen Substantiv »Vernunft« heute unsere Schwierigkeiten, wenn wir erklären sollen, was damit gemeint ist. Sie ist keine Sache, kein Gegenstand, sie ist nicht zeitlich oder örtlich lokalisierbar und auch keine akzidentelle Eigenschaft, die an etwas anderem ist. Ob sie ein Vermögen, eine Fähigkeit oder eine spezielle »Kompetenz« ist, das war immer Gegenstand der Diskussion. Diese Schwierigkeiten potenzieren sich noch dadurch, dass ein einheitliches Wortfeld und daher auch eine lineare Begriffsgeschichte fehlen<sup>1</sup>. Für »Vernunft« kann griech. *λόγος, νοῦς* und *διάνοια*, lat. *ratio* und *intellectus*, engl. *reason, good sense, intellect* oder *understanding*, frz. *raison*, ital. *ragione* stehen. Hinzukommt, dass die heutige Philosophie eher dazu neigt, den Vernunftbegriff durch den Begriff der »Rationalität« zu ersetzen. Dennoch ist der Vernunftbegriff weder aus der Philosophie noch aus dem allgemeinen Sprachgebrauch verschwunden, was darauf hindeuten mag, dass mit ihm etwas verbunden wird, das für das Selbstverständnis, die Weltorientierung und im letzten auch die Freiheit des Menschen schlechterdings unverzichtbar ist. Dies zeigt sich schon in der alltäglichen Rede von Vernunft, in der insbesondere der Aufforderungs- und Anspruchscharakter deutlich zutage tritt, der mit dem Verweis auf Vernunft verbunden ist.

**1.1** Wenn Konsens und friedliche Koexistenz bedroht sind, weil Leidenschaft und Gefühle überhandnehmen oder das Beeindrucktsein durch konkrete Ereignisse und Vorkommnisse den Blick auf das Ganze verengen, so dass gemeinsames Erkennen und Handeln gefährdet ist, dann versuchen wir diesem Zustand, den wir als drohende oder schon eingetretene Unordnung interpretieren, dadurch entgegenzutreten, dass wir mahnend an die »Vernunft« der Beteiligten appellieren. Wir fordern sie auf, die »Perspektive der Vernunft einzunehmen« oder dem »Anspruch der Vernunft zu gehorchen«, sich »von Vernunft leiten zu lassen«, der »Vernunft zu folgen« oder »auf die Stimme der Vernunft zu hören«, damit wieder Ordnung an die Stelle von Unordnung und Orientierungslosigkeit trete. Für unseren Sprachgebrauch ist daher Vernunft primär etwas, was Menschen haben oder vermissen lassen. Und wenn wir von ihnen verlangen, sie sollten »endlich Vernunft annehmen«, dann erwarten wir nicht, dass sie sich etwas außer ihnen Vorhandenes aneignen, sondern nur, dass sie das in sich zur Geltung bringen, was schon in ihnen angelegt ist:

nämlich ihre Fähigkeit, vernünftig zu sein, und die daraus resultierenden Kompetenzen.

Freilich ist nicht zu vermuten, dass die Mehrzahl derjenigen, die den Vernunftbegriff in der alltäglichen Kommunikation wie selbstverständlich verwenden, über ein ausformulierbares Vernunftkonzept verfügt oder auch nur »vernünftig« darlegen kann, was mit dem Begriff »Vernunft« gemeint sein soll. Dennoch ist der kurze phänomenale Befund der alltäglichen Rede von »Vernunft« – noch vor jeder Prüfung ihrer Konsistenz und Geltung – erhellend, weil er mit Blick auf unser generelles, gleichsam intuitiv plausibles Vernunftverständnis die vier Basisintuitionen offenlegt, der diejenigen folgen, die dazu aufrufen, der »Vernunft zu folgen« oder »zu gehorchen«: Sie fordern auf zum Perspektivwechsel durch Orientierung an einem geordnet rekonstruierbaren Zusammenhang (1.1.1), zum Eintritt in eine Sphäre gemeinsamer, mithin intersubjektiver Verständigung (1.1.2), zu Selbstbestimmung im Sinne der Autonomie (1.1.3) und zur Rechtfertigung von Erkennen und Handeln durch eine unhintergehbare, nicht mehr weiter zu relativierende Bezugsgröße (1.1.4).

**1.1.1** Wer der Aufforderung folgt, den Standpunkt der Vernunft einzunehmen, muss einen Perspektivwechsel vornehmen und dabei einem durchgängigen Grundmuster des intendierten Vernunftgebrauchs folgen. Gemeint ist die Orientierung an der Allgemeinheit statt an der Besonderheit, an der Universalität statt an der Individualität; die Orientierung an der Gesetzmäßigkeit, Regelmäßigkeit, Strukturiertheit und Berechenbarkeit statt am Zufall, am Regellosen, Chaotischen und Unberechenbaren; wie auch die Orientierung am Stablen, Bleibenden, Beständigen, Gegliederten, Gezügelten statt am bloß Ephemeren, Vergänglichen, Unbeständigen, Ungegliederten oder Zügellosen; dann die Orientierung am Ganzen statt am bloß Singulären und Situativen; die Orientierung am Sinnvollen und Zweckmäßigen statt am Sinn- und Zwecklosen; die Orientierung am Durchsichtigen statt am Dunklen; an der Einheit statt an der Differenz; letztlich die Orientierung am »Rationalen« statt am Irrationalen. Das »Rationale« wird dabei immer als das Geordnete und Ordnung Erzeugende gedacht, im Gegensatz zum »Irrationalen«, bloß Natürlichen und Unkontrollierbaren, das immer ungeordnet ist bzw. Unordnung erzeugt.

Die Perspektive der Vernunft einzunehmen heißt mithin, Ordnungen und Zusammenhänge zu suchen, zu erkennen oder herzustellen, sich darin zu

orientieren und nach diesen tatsächlich auch zu handeln – durch Bezug und Bindung des Erkennens und Handelns auf das Allgemeine, Universelle, Gesetzmäßige, Regelhafte. Wo Ordnung und Zusammenhang sind, dort »hat« etwas auch Vernunft und ist »vernünftig«, so denken wir. Wir sprechen daher auch problemlos von einer »ökonomischen« oder »politischen Vernunft« oder sogar von einer »Vernunft der Gefühle«. Wo Unordnung und Zusammenhangslosigkeit herrschen, das ist uns Indiz für das Böse, das Falsche und das Gefährliche, das immer auch »irrational« sein muss. »Die Hölle ist Abwesenheit von Vernunft«<sup>2</sup>, so ein Zitat aus dem Antikriegsfilm *Platoon*. Und der »Schlaf der Vernunft gebiert Ungeheuer«, so der Titel eines grafischen Werks von DE GOYA<sup>3</sup>.

**1.1.2** Jemanden aufzufordern, die Perspektive der Vernunft einzunehmen und sich am vernünftig Geordneten zu orientieren, impliziert immer den Appell, durch gegenseitige Verständigung in eine vernünftigen Subjekten gemeinsame Sphäre der Beurteilung von Sachverhalten, Ereignissen und Vorkommnissen sowie deren Rechtfertigung einzutreten. Denn gegenüber Dissens und Konflikt kann die Berufung auf die Vernunft nur dann eine friedensstiftende Funktion haben, wenn es nicht eine Vielzahl von Vernünftigen und Ordnungen oder gar »Privatvernünfte« gibt. Der Begriff einer »privaten Vernunft« ist eine *contradictio in adjecto*. Er würde die kommunikativ-intersubjektive Verständigung über etwas von vorneherein unterlaufen. Von »Vernunft« kann daher nur im Singular gesprochen werden. Und weil sie nie vollständig in einem einzelnen Subjekt realisiert ist, kann die Aufforderung, der Vernunft zu folgen, niemals das Ziel haben, nur einem einzelnen Vernunftsubjekt zu folgen, sondern immer gleichsam in die »Sphäre der Vernunft« einzutreten, die von allen »vernünftigen«, d.h. sich am Allgemeinen, Universellen, Regelhaften etc. orientierenden Subjekten gemeinsam konstituiert wird. Im appellativen Verweis auf die Vernunft drückt sich mithin insgesamt die Hoffnung aus, dass dann, wenn »Vernunft sich durchsetzt«, die bedrohte oder schon verloren gegangene Kooperation der Vernunftsubjekte wieder stabilisiert bzw. hergestellt wird. Wer den Standpunkt der Vernunft einnimmt, muss daher immer den Standpunkt einer gemeinsamen Vernunft einnehmen. Der Verweis auf sie erfolgt wie auf eine Hoffnungsinstanz, weil ihr eine friedenssichernde, orientierende und ordnungsstiftende Funktion zugebraut wird. Sie ist Prüf-, Berufungs- und Sinn-

instanz und garantiert Intersubjektivität und Kooperation, weil allgemeine, von allen Vernunftwesen geteilte Geltung nur das haben kann, was »vor der Vernunft bestehen« kann. Durch Bezug auf sie transzendieren wir nicht nur das unerwünschte Bestimmte durch ihre Antipoden, indem wir ihnen als dem in der Erfahrung faktisch Gegebenen ordnend gegenüber- und entgegentreten, sondern wir überschreiten auch die vereinzelnde Perspektive des Subjekts, des bloß Individuellen, bloß Gefühlten, bloß Faktischen. Wem dieses Überschreiten hin zu einer Perspektive der gemeinsamen Vernünftigkeit nicht gelingt, dem ermangelt es an Vernunft oder er versteht sie nicht zu gebrauchen, so urteilen wir jedenfalls im Alltag. Vernunft betrachten wir daher als erste Möglichkeitsbedingung geordneter Selbst- und Welterschließung. Als Vernunftsubjekt oder »Vernunftwesen« erkennen wir nur diejenigen Lebewesen an, die zumindest der Anlage nach grundsätzlich in diesen intersubjektiven Raum der Verständigung über gemeinsame Ordnungen eintreten können. Dass wir sie als Mitglieder unserer Moralgemeinschaft anerkennen, zeigt sich gerade darin, dass wir sie zum »Gebrauch der Vernunft« auffordern.

**1.1.3** Dass der Gebrauch der Vernunft immer, gleichsam automatisch gelingt, so dass eine Aufforderung, der Vernunft zu folgen, durch andere Vernunftsubjekte überhaupt erst notwendig wird, setzt voraus, dass wir in unserem Erkennen und Handeln nicht ausschließlich nur von Vernunft bestimmt werden. Der »Herrschaft der Vernunft« muss mithin grundsätzlich etwas entgegenstehen, gegen das gerade der Vernunftappell sich richtet. Als Kandidaten dafür identifizieren wir das, was wir als per se konkret und nicht allgemein, als per se individuell und nicht universell, als per se regellos und nicht regelhaft, als per se ungeordnet und nicht geordnet, mithin als per se »irrational« einschätzen: Leidenschaften, Affekte, Emotionen, sinnliche Impressionen, verwirrende Gefühle und verworrene oder dunkle Vorstellungen und Ideen. Diese erleiden wir mehr als dass wir sie gestalten. Wir deuten sie als innere und äußere Zwänge und Einflussnahmen. Sie treten uns folglich als Ungevoltes und Fremdes, weil im Kern nicht zur eigenen Subjektivität Gehöriges gegenüber, selbst wenn wir sie als Teil unserer komplexen leib-geistigen Natur betrachten. Wir entschuldigen uns für sie, wenn sie uns bestimmt haben, weil wir keine rechtfertigenden Gründe für die durch sie verursachten Handlungen haben. Unerwünscht sind

sie, weil wir dann, wenn wir uns ihnen überlassen haben, durch sie, so die Rede, die »Beherrschung verlieren«, während wir die »Herrschaft über uns selbst« geradezu dadurch erlangen, dass wir der »Vernunft folgen«. Gerade weil wir wissen, dass nur wir selbst unser Leben führen können und daher auf Selbstbestimmung angewiesen sind, gehen Vernunftbestimmung und Selbstbestimmung eine enge Verbindung ein. Denn die Perspektive der Vernunft einzunehmen, kann nicht von außen erzwungen werden, weder durch physischen Zwang, noch auch durch einen Automatismus der Akzeptanz quasi »zwingender Argumente«. Anderen Vernunftsubjekten gegenüber können wir lediglich einen Appell aussprechen, in einem Akt der Selbstbestimmung und Autonomie selbst die »Vernunft zu gebrauchen« und sich selbst eine Ordnung zu geben. Im Gegensatz zur pathologisch-passiven Bestimmung durch »das Andere der Vernunft«, in die wir gleichsam »naturwüchsig« zurückzufallen drohen, erfordert es eine permanente Anstrengung, Mühe und Kraftaufwendung, sich selbst aus Vernunft zu bestimmen. Vernunftbestimmung muss daher als Eigenleistung interpretiert werden, während wir die Bestimmung durch »das Andere der Vernunft« als Fremdbestimmung und Freiheitsbeschränkung wahrnehmen. Wer sich aber von Vernunft bestimmen lässt, der hat die Herrschaft über sich wie seine Freiheit wiedergewonnen ebenso wie einen distanzierten Selbst- und Weltbezug.

**1.1.4** Wir fordern andere nicht sogleich im ersten Angang dazu auf, sich von Vernunft leiten zu lassen, sondern erst dann, wenn andere Strategien der Konflikt- und Dissensbewältigung gescheitert sind. Die Aufforderung, »zur Vernunft zu kommen«, kommt dem Verweis auf eine *ultima ratio* gleich. Denn wir sehen in der Vernunft eine weiter nicht hintergehbare und auch nicht mehr zu relativierende, mithin letzte Instanz, gleichsam eine letztinstanzliche Richterin oder einen höchsten Gerichtshof, vor dem und nur vor dem der Dissens beigelegt werden kann und an dessen Richteranspruch wir gebunden sind. Als letzte Instanz hat Vernunft selbst Aufforderungscharakter, denn wir fordern als endliche Vernunftwesen lediglich »im Namen der Vernunft« dazu auf, »der Vernunft zu folgen«, sich ihr zu stellen und sich ihrem Urteilspruch zu unterwerfen. Als letzte Instanz ist Vernunft nicht anders vorstellbar denn als ein spontanes, aber autonomes, d.h. sich selbst Gesetze gebendes Vermögen, das ihre eigenen Entwürfe gleichsam auch in letzter Instanz selbst beurteilt.

Dass sie für Vernunftwesen nicht hintergebar ist, zeigt sich auch darin, dass wir über sie immer nur im Medium vernünftiger Rede, damit aber im Medium ihrer selbst sprechen können. Wir unterstellen in der Kommunikation mit anderen immer schon, dass auch sie Vernunftsubjekte wie wir sind. Vernunft erweist sich auch hier als unverzichtbare letzte Bedingung der Möglichkeit der Selbst- und Welterschließung, deren Einheit und Intersubjektivität sie garantiert.

**1.2** Bereits in dieser kurzen Analyse der im Alltagsgeschehen begegnenden appellativen Verwendung des Vernunftbegriffs zeigt sich eindrücklich, welche Funktionen und Kompetenzen wir der Vernunft zuschreiben. Sie ist Voraussetzung intersubjektiver Welterschließung wie Garant unserer Selbstbestimmung überhaupt. Und sie hat eine einheits- und ordnungsstiftende wie überhaupt eine friedensstiftende Funktion<sup>4</sup> im Verständigungs- und Kooperationsprozess der Individuen. Dass wir zu ihrem Gebrauch erst aufgefordert werden müssen, zeigt, dass wir nicht ausschließlich der Bestimmung durch Vernunft unterliegen. Darin wird eine »Urkonstellation menschlicher Existenz«<sup>5</sup> sichtbar, nämlich ein dual verfasstes »Doppelwesen« oder »Zwischenwesen« zu sein, das sowohl den Forderungen der Vernunft als auch den faktischen Anforderungen der Endlichkeit als dem »Anderen der Vernunft« ausgesetzt ist. Die klassische Definition des Menschen als *animal rationale*<sup>6</sup> spiegelt diese duale Grundverfasstheit endlicher Vernunftsubjekte wider, die auf ARISTOTELES' Bestimmung des Menschen als eines Lebewesens zurückgeht, das »den Logos hat« (ζῷον λόγον ἔχον<sup>7</sup>) und als solches über Sprache und Vernunft verfügt. *Rationalitas* ist für endliche Vernunftsubjekte Gabe und Aufgabe, Gegebenheit und normativer Anspruch zugleich, was I. KANTS Überlegung, dass der Mensch als »animal rationabile« dazu berufen sei, sich selbst zum »animal rationale« erst zu läutern<sup>8</sup>, vortrefflich auf den Punkt bringt.

*Animalitas* (βίος, ζῷον) und *rationalitas* (λόγος) des Menschen verhalten sich zueinander wie Natur-, Faktizitäts- oder Endlichkeitskomponente einerseits und Freiheits-, Entwurfs- oder Unendlichkeitskomponente andererseits. Die *rationalitas* ist die *differentia specifica* des Menschen zu allen anderen Lebewesen. Die moderne Anthropologie sieht in der Vernunft, so H. PLESSNER, eine »transbiologische Gabe«, die der menschlichen Intelligenz eine »Richtung, die sich bei keinem Tier findet«, nämlich »die Richtung auf den sachlichen Zu-

sammenhang« und »die Freiheit von den Bindungen an Instinkte«<sup>9</sup> gibt. Auch A. GEHLENS Bestimmung der Vernunft als Kompensation der natürlichen morphologischen Mängelhaftigkeit des Menschen bestätigt die Doppelnatur des Menschen, auch wenn er vor einer intellektualistischen Überlastung der Leistungszumutungen durch Vernunft warnt.<sup>10</sup> Der Mensch ist demnach einerseits ein vernunftbegabtes, sein Selbst- und Weltverhältnis distanziert reflektierendes und Selbstbestimmung einforderndes, andererseits zugleich körpergebundenes, in vielfacher Hinsicht begrenztes, diese Begrenzung aber auch überschreiten könnendes<sup>11</sup>, vergängliches, endliches Vernunftwesen. Er ist immer eingespannt in die Konstellation von Freiheit und Natur<sup>12</sup>, »Ich und Welt«<sup>13</sup>, Seele und Leib, λόγος und βίος, Person und Natur<sup>14</sup>. Auf Endlichkeit bezogen und gleichzeitig auf Unendlichkeit auszugreifen, darin besteht die eigentümliche Doppelnatur des Menschen. Menschliche Vernunft ist daher immer endliche Vernunft eines Doppelwesens, das zwischen *animalitas* und *rationalitas* steht und Vernunft- und Naturwesen gleichermaßen ist. Beide Perspektiven sind nicht aufeinander reduzierbar bzw. auseinander deduzierbar. Ihre Verbindung ist ein epochenübergreifendes Problem aller Philosophie und stellt den Menschen vor die Aufgabe, seine »Stellung im Kosmos« (M. SCHELER<sup>15</sup>) zu deuten.

**1.3** Nimmt man nicht einfachhin an, dass Vernunft bloß ein Epiphänomen der Naturkausalität ist, wie dies der Materialismus und alle Philosophien des Determinismus tun<sup>16</sup>, dann ist eine Theorie der endlichen Vernunft immer komplex. Sie muss zum einen im Medium der Vernunft über diese nachdenken, indem sie die Möglichkeitsbedingungen wie die Rahmenbedingungen der vernünftigen Rede über Vernunft darlegt. Sie muss zum anderen die *internen Differenzierungen im Vernunftbegriff* (1.3.1–3) ebenso zum Gegenstand machen wie die *externen Bezüge*, zu denen endliche Vernunft in einem permanenten und daher unaufhebbaren Spannungsverhältnis steht (1.3.4–6).

**1.3.1** Mit Blick auf ihre internen Differenzierungen ist insbesondere die zumeist vernachlässigte Unterscheidung einer *subjektiven Vernunft* des Menschen, einer *objektiven Vernunft* der Welt und einer *absoluten Vernunft* Gottes in den Blick zu nehmen. Unser heutiges Verständnis von »Vernunft« ist wesentlich geprägt von der Begriffsverwendung in der Schulphilosophie des 18. Jh., ins-

besondere aber von KANTS kritischer Vernunftphilosophie (siehe unten 3.) und den sich daran anschließenden Auseinandersetzungen im Deutschen Idealismus, in denen das Wort »Vernunft« ins Zentrum des philosophischen Diskurses rückt. In der Geschichte der Philosophie begegnet der Vernunftbegriff aber nicht erst nach der neuzeitlichen Wende vom Sein zum Bewusstsein und auch nicht nur im Sinne eines Bewusstseinsbegriffs. Denn Vernunft wird seit der Antike nicht nur dem Menschen zugeschrieben, sondern auch der Welt insgesamt wie auch Gott. Der Vernunftbegriff begegnet mithin im Sinne der subjektiven Vernunft des Menschen, der objektiven, sich im Kosmos manifestierenden Vernunft der Welt und der absoluten, sich in der Schöpfungsordnung zeigenden Vernunft Gottes. Allen drei »Vernünftigen« ist etwas gemeinsam: Ihre Vernünftigkeit zeigt sich darin, dass sie – wenn auch auf unterschiedliche Weise – mit Ordnung verbunden sind: als Ordnung des Erkennens und Wollens, als metaphysische Ordnung der Welt und als Ordnung der Ideen im Geiste Gottes (siehe unten 2.).

**1.3.2** Ebenso zu berücksichtigen ist die Unterscheidung zwischen »Vernunft« und »Verstand«, die gemeinsam das »Geistige« im Menschen oder das Vermögen des Denkens ausmachen und von der »Sinnlichkeit« unterschieden werden. Diese Dreiteilung der Vermögen des Menschen in Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit findet sich der Sache nach, wenn auch in sehr unterschiedlicher Benennung, in den Philosophien aller Epochen. Ihre Unterscheidung verdankt sich der Erfahrung, dass wir erstens die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung besitzen, in der uns etwas sinnlich gegeben ist (Sinnlichkeit); dass wir zweitens ein davon unterschiedenes Vermögen annehmen müssen, denkend und ordnend mit den in der sinnlichen Erfahrung gegebenen Vorstellungen und Eindrücken umzugehen (Verstand); und dass wir drittens außerdem in der Lage sind, unabhängig von sinnlich Gegebenem etwas in bloßen Gedanken Gegebenes zu erfassen (Vernunft). Das Verhältnis dieser drei Vermögen zueinander sowie ihre jeweiligen Kompetenzen werden je nach philosophischem Standpunkt (Sensualismus, Rationalismus, Empirismus, Idealismus etc.) unterschiedlich bestimmt, im Extremfall bis hin zur Reduktion der Vermögen aufeinander.

Im Deutschen kommt etymologisch »Vernunft« von »vernehmen« und »Verstand« von »verstehen«<sup>17</sup>. Mit Blick auf die Funktion und Zuordnung

beider Begriffe empfiehlt es sich, heuristisch von deren Verwendung durch I. KANT auszugehen, dessen Begriffsverständnis gleichsam zum Nadelöhr der Deutung des vorkantischen und der Entwicklung des nachkantischen Vernunftdenkens geworden ist. Unter »Vernunft« versteht er das »obere« und damit weitere, unter »Verstand« das »untere« und damit engere Denk- und Erkenntnisvermögen. »Vernunft« müsste dann semantisch dem griech. νοῦς und dem lat. *intellectus* entsprechen, die den Charakter einer einfachen, unmittlbar (intuitiven) Erfassung des Nicht-Sinnlichen haben; »Verstand« wäre mit griech. διάνοια und lat. *ratio* gleichzusetzen, mit denen mehr eine diskursive, vermittelnde Beschaffenheit verbunden ist.<sup>18</sup> Die Übertragung der griechischen in die lateinische Begrifflichkeit ist CICERO geschuldet, wobei CICERO in der *ratio* primär ein schließendes und synthetisch denkendes Vermögen sieht.<sup>19</sup> In der mittelalterlichen Philosophie meint zumeist *intellectus* das vernehmende, einheitlich-geistige Erfassen des Übersinnlichen, *ratio* aber den Verstand im Sinne des diskursiven, schlussfolgernden Denkens, der mehr in den Bereich des vernünftigen Handelns und der praktischen Vernunft gehört.<sup>20</sup> Erst im Zuge des Übergangs vom Realismus zum Nominalismus im Spätmittelalter kehrt sich der Vorrang des *intellectus* vor der *ratio* um: die diskursive *ratio* wird jetzt zum primordialen Vermögen des Menschen<sup>21</sup>. Der *intellectus* als vernehmendes Vermögen verliert seine Funktion zumal dann, wenn Vernunft sich innerhalb einer nominalistischen Philosophie primär als Verfahrensvernunft verstehen muss. In der Übertragung aus dem Lateinischen ins Deutsche, die bis ins 18. Jh. den terminologischen Festlegungen MEISTER ECKHARTS und M. LUTHERS folgt, wird *ratio* mit »Vernunft« und *intellectus* mit »Verstand« wiedergegeben<sup>22</sup>, wobei der Unterschied beider Vermögen vor Chr. WOLFF kaum Berücksichtigung findet, wie schon E. PLATNER<sup>23</sup> richtig bemerkt. WOLFF selbst behält zwar die traditionelle Übertragung von *ratio* mit »Vernunft« und von *intellectus* mit »Verstand« bei und bezeichnet beide als das oberste Erkenntnisvermögen, verändert aber deren Rangordnung. »Verstand«/*intellectus* meint in einem allgemeinen Sinn und in Entgegensetzung zu Sinnlichkeit und Einbildungskraft das oberste »Vermögen zu erkennen« bzw. »omnis facultas cognoscitiva«<sup>24</sup>, in einer engeren Bedeutung »das Vermögen, das Mögliche deutlich vorzustellen«<sup>25</sup> im Sinne einer »facultas res distincte repraesentandi«<sup>26</sup>. Letztere ist der »Vernunft«/*ra-*

*tio* entgegengesetzt, die er als »die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen«<sup>27</sup> bestimmt. »Vernunft« und »Verstand« zusammen machen das oberste Erkenntnisvermögen aus, wobei die Vernunft nun höher als der Verstand gesetzt wird, weil der Verstand seinen intuitiven Charakter verliert und auf das bloß diskursive Vermögen der Geistesoperationen (*attentio, reflexio* und *abstractio*<sup>28</sup>) beschränkt bleibt, die traditionell als Leistungen der *ratio* galten. In Bezug auf WOLFF unterscheidet dann A. G. BAUMGARTEN im oberen Erkenntnisvermögen *intellectus*/»Verstand« (als »facultas distincte quid cognoscendi« mit den Leistungen der *attentio, abstractio, reflexio, comparatio*) und *ratio*/»Vernunft« (als »intellectio nexum rerum«).<sup>29</sup>

Die von I. KANT endgültig vollzogene Festlegung auf die Unterordnung des »Verstandes« unter die »Vernunft« ist dann für die neuere Begriffsverwendung bestimmend geworden. Sie entspricht der Sache nach den intendierten Differenzierungen der griechischen und lateinisch-mittelalterlichen Ausgangsbegriffe (νοῦς/*intellectus* für Vernunft und διάνοια/*ratio* für Verstand). Das heute gebräuchliche Kunstwort »Rationalität«, das in der philosophischen Debatte vielfach anstelle des Vernunftbegriffs getreten ist, entzieht sich eigentlich der Unterscheidung von Vernunft und Verstand, ist aber durch die terminologische Anbindung an *ratio* dem Verdacht ausgesetzt, die Weite des mit »Vernunft« Gemeinten auf die Funktion des unteren Erkenntnisvermögens, mithin des Verstandes, zu reduzieren. Das dem Begriff »Verstand« etymologisch zugrundeliegende »Verstehen« macht insbesondere seit J. G. DROSEN und W. DILTHEY im Rahmen aller hermeneutisch orientierten Philosophien eine eigene Karriere zum Grundbegriff einer Erkenntnistheorie der sog. Geisteswissenschaften.<sup>30</sup>

**1.3.3** Eine dritte interne Differenzierung im Vernunftbegriff betrifft die Unterscheidung einer theoretischen und einer praktischen Vernunft. Sie fällt nicht mit der Unterscheidung von »Theorie und Praxis« und auch nicht mit der allgemeinen Rede von »theoretischer und praktischer Philosophie« einfach zusammen. I. KANT präzisiert: Es handelt sich um zwei Inanspruchnahmen oder »Gebrauchsweisen« von Vernunft entweder zum Zweck des Erkennens oder zum Zweck des Wollens und Handelns. In Frage steht jedoch, ob es sich noch um dieselbe Vernunft handelt, bzw. auch, ob

Vernunft und Wille nicht in einem Konflikt stehen. Um der Einheit der Vernunft willen behaupten die Vernunft-Monisten, Vernunft könne nur alleine theoretisch (Intellektualismus der Vernunft; SOKRATES, Stoiker, B. DE SPINOZA) oder nur alleine praktisch (Praktizismus oder Pragmatismus der Vernunft; J. G. FICHTE, K. MARX, F. NIETZSCHE, Pragmatismus) sein. Dualistische Positionen dagegen (ARISTOTELES, I. KANT, G. W. F. HEGEL) bestehen darauf, dass es sich in vernünftiger Theorie und vernünftiger Praxis um je eigenständige, nicht aufeinander reduzierbare Inanspruchnahmen von Vernunft handelt. So unterscheidet ARISTOTELES einen erkennenden (*ἐπιστημονικόν*) und einen handelnden (*λογιστικόν*) Seelenteil, ebenso wie *ἐπιστήμη* und *φρόνησις* (lat. *prudentia*)<sup>31</sup>. KANT sichert die Einheit der Vernunft durch den regulativen Primat der praktischen Vernunft, HEGEL durch den geschichtlichen Prozess, in den die Vernunft immer schon verwoben ist.

**1.3.4** In einem gleichsam natürlichen Spannungsverhältnis steht Vernunft zum *Irrationalen*, aber auch zur *Sprache* und zur *Geschichte*. Das *Nicht-Vernünftige oder Irrationale* (*ἄλογον*) bildet als das »Andere der Vernunft«<sup>32</sup> schon rein begrifflich das Gegenteil des Vernünftigen. Es begegnet entweder als ein Vernunftloses bzw. Arationales, das dem Anspruch der Vernunft nicht folgen kann, weil es der Vernunft etwa im Erleben prinzipiell unzugänglich ist (wie z. B. biologische Lebensfunktionen<sup>33</sup>), oder als ein Vernunftfeindliches oder Antirationales, das dem Anspruch der Vernunft zwar einen Widerstand entgegensetzt, aber prinzipiell von Vernunft – wenn auch unter Mühen des Vernunftsubjekts – dominiert werden kann. Das Irrationale wird seit den Anfängen der Philosophie im Bereich des Wahrnehmens, des Fühlens und des Begehrens verortet. (a) Weil Vorstellungen nicht von der (theoretischen) Vernunft selbst stammen, sondern von der Sinnlichkeit allererst gegeben werden, werden sie als vernunftfremd klassifiziert. Das Verhältnis von *Vernunft* und *Sinnlichkeit*<sup>34</sup> kann dabei als intellektualistischer Monismus (PLATON, G. W. LEIBNIZ), sensualistischer Monismus (DEMOKRIT, EPIKUR, J. LOCKE) oder Dualismus (ARISTOTELES, I. KANT) bestimmt werden. (b) Weil Gefühle wie Lust und Unlust, Freude und Schmerz, mithin auch Leidenschaften und Affekte von der Seele als passiv erlitten, mithin als etwas Fremdes und das *dominium super se ipsum* bzw. die Selbstbestimmung durch praktische Vernunft Gefährdendes betrachtet werden, gelten sie ebenso als irrational.

Auch das Verhältnis von *Vernunft* und *Leidenschaften* kann unterschiedlich bestimmt werden: als intellektualistischer Monismus (Affekt ist Vernunft und durch richtige Einsicht überwindbar, z. B. ZENON, Stoa), als affektiver Monismus (Vernunft ist nur ein Werkzeug der Leidenschaften, z. B. EPIKUR, Th. HOBBS, Materialisten, F. NIETZSCHE, S. FREUD), als Dualismus (PLATON, ARISTOTELES, Dualität von Pflicht und Neigung bei I. KANT etc.) oder als Konkominanz (J. G. FICHTE, G. W. F. HEGEL, K. MARX).<sup>35</sup> (c) Im Unterschied zu den von außen verursachten Gefühlen werden das Begehren (*ὄρεξις*) und die Neigungen (*inclinationes*) als von innen, aus der Seele (wie das *ὄρεκτικόν* bei ARISTOTELES) oder aus dem Subjekt (wie das Begehrensvermögen bei KANT) selbst kommend betrachtet. Erst durch Vernunft (*λογιστικόν*) können sie zu einem vernünftigen Streben umgeformt werden, so dass sie einem vernunftgeleiteten Wollen nicht hinderlich entgegenstehen. Infrage steht damit das Verhältnis von *Vernunft* und *Wille*, das als Kontinuum (ARISTOTELES), dualistisch (AUGUSTINUS) oder als Willensmonismus und Irrationalismus (A. SCHOPENHAUER, F. NIETZSCHE, S. FREUD) bestimmt wird.

**1.3.5** Während in der Antike im Logos *Sprache* und *Vernunft* eine Einheit bilden und die Überzeugung bestand, dass wir das, was wir für Vernunft halten, nicht unabhängig von Sprache explizieren können – weil sich Vernunft in Sprache als deren Instrument zeigt, so dass Vernunft und Sprache im Kern dasselbe sein müssen<sup>36</sup> –, wird diese Einheit spätestens im Kontext der neuzeitlichen Aufklärungsphilosophie zum Problem. Denn Sprache wird nicht mehr nur als Instrument der Vernunft begriffen, sondern steht jetzt für die Bindung an die Tradition, an fremde Autoritäten, an überkommene falsche Begriffe, kurzum an die Vorurteile, wie sie schon F. BACON<sup>37</sup> in seiner Idolenlehre beschreibt und die es gerade durch Berufung auf die Vernunft zu bekämpfen und zu überwinden gilt. Vernunft wird daher in der Philosophie des 17. und 18. Jh. zunehmend als sprachunabhängiges Vermögen des Bewusstseins betrachtet. Erst im Rahmen der romantischen Kritik an der Aufklärung rückt die Verbindung von Sprache und Vernunft wieder ins Blickfeld. Damit einher geht eine Relativierung des Geltungsanspruchs der Vernunft mithilfe des Sprachperspektivismus, wenn etwa J. G. HAMANN so viele Arten von Vernunft wie natürliche Sprachen annimmt<sup>38</sup> oder W. v. HUMBOLDT<sup>39</sup> mit jeder Sprache eine eigene Weltansicht verbunden sieht.

Sprache wird nicht mehr nur als Instrument der Vernunft betrachtet, sondern sie selbst ist Teil der Konstitution unserer Erfahrungswelt, in der auch Vernunft nur sprachlich erscheint, mithin auch selbst nicht sprachunabhängig sein kann. In der hermeneutischen Philosophie (F. SCHLEIERMACHER, W. DILTHEY, M. HEIDEGGER, H.-G. GADAMER) und erst recht nach dem »linguistic turn« durch L. WITTGENSTEIN wird insbesondere in der analytischen Philosophie die Frage nach dem Zusammenhang von Vernunft und Sprache wie selbstverständlich zum permanenten Thema des Philosophierens<sup>40</sup>. Die Skandalisierung eines sprachunabhängigen Vernunftverständnisses verliert ihre Spitze freilich nur dann, wenn man Transzendentalphilosophie als philosophische Reflexionsform nicht für unsinnig hält.

**1.3.6** Eng verbunden mit dem Thema Vernunft und Sprache ist auch das der *Geschichtlichkeit der Vernunft*.<sup>41</sup> Denn Sprache ist als raum-zeitliches Faktum immer auch etwas Geschichtliches, auf Tradition und Erfahrung Bezogenes. Dass Vernunft und Geschichte in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, zeigt sich schon in der vielzitierten Entgegensetzung von notwendigen, allgemeinen und unveränderlichen Vernunftwahrheiten (*vérités de raison*) und zufälligen, individuellen und veränderlichen Tatsachenwahrheiten (*vérités de fait*) durch G. W. LEIBNIZ<sup>42</sup> oder der von »historisch« und »wissenschaftlich« bei KANT<sup>43</sup>. Dem Anspruch, den wir mit der Berufung auf die Vernunft als einer letzten Möglichkeitsbedingung der Beurteilung unserer Erkenntnisse und Handlungen verbinden, würde die Vorstellung einer Geschichtlichkeit der Vernunft insgesamt zuwiderlaufen, ja dies würde auf eine relativistische Aufhebung des Vernunftcharakters der Vernunft selbst hinauslaufen, damit aber im Letzten auch den Verzicht auf die Vorstellung von Autonomie und Intersubjektivität bedeuten. Vernunft kann vor allem deshalb nicht aus Geschichte erklärt werden, weil sie die Voraussetzung dieser Erklärung selbst ist.<sup>44</sup> Sie kann sich deshalb auch nicht als Teil der vielen *res gestae* begreifen, die in der Geschichte vorkommen und wieder verschwinden, weil die Vorstellung von Geschichte selbst (*historia rerum gestarum*) sowie die Interpretation ihrer Verläufe und Strukturen Produkt der Vernunft ist, mithin Geschichte immer in der ein oder anderen Weise vernunftförmig begriffen wird. Alle Vorstellungen vom Verlauf der Geschichte sind daher narrative Vernunftkonstrukte<sup>45</sup>, die eine Unterordnung der *res gestae* unter

eine *historia rerum gestarum* zum Behufe vernünftiger Orientierung erforderlich machen. Anders nämlich wäre Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie als Theorie des historischen Wissens gar nicht möglich, wie J. G. DROYSEN, W. DILTHEY, H. RICKERT, G. SIMMEL, E. TROELTSCH, K. LÖWITZ u. a. zu belegen versuchen. Eine Geschichtsphilosophie etabliert sich freilich erst dann, wenn geschichtlich handelnde Vernunftsubjekte, sei es ein Gott oder der Mensch, zum Bezugspunkt der Geschichtsdeutung werden. HEGELS Philosophie einer vom »Geist« vorangetriebenen »Vernunft in der Geschichte«<sup>46</sup> ist daher, zumindest vom Prinzip her, nicht abwegig. Der Neukantianismus stützt dies, wenn etwa H. COHEN »im dem geschichtliche Zusammenhang [...] die Ewigkeit der Vernunft«<sup>47</sup> zu erkennen glaubt, oder P. NATORP »die der Kultur immanente Vernunft [...] zum Selbstbewußtsein einer ›Vernunftkunde‹«<sup>48</sup> bringen will, um durch Verweis auf die »Logos-Bedingtheit alles Wirklichen«<sup>49</sup> einem historischen, psychologischen oder kulturalistischen Vernunftrelativismus vorzubeugen.

2. Auch wenn Vernunft selbst nicht historisch verstanden werden kann, so kann das Verständnis der Vernunft doch eine Geschichte haben und einem Wandel unterliegen.<sup>50</sup> So hat auch das neuzeitliche Verständnis von Vernunft als eines autonomen, ordnungsetzenden Vermögens eine Herkunftsgeschichte, die sich als historischer Problemzusammenhang der Selbstentdeckung der subjektiven Vernunft und ihrer Eigentümlichkeiten und Kompetenzen in Auseinandersetzung mit der Vorstellung einer objektiven, aber auch einer absoluten Vernunft explizieren lässt (siehe 1.3.1). In den verschiedenen Epochen der Philosophiegeschichte (Antike, Mittelalter, Neuzeit) übernimmt jeweils eine der drei Vernunftvorstellungen eine normative Leit- und Orientierungsfunktion gegenüber den anderen. Für die Geschichte der Selbstkonstitution der subjektiven Vernunft ist die Depotenzenzierung der objektiven und der absoluten Vernunft in der Neuzeit ausschlaggebend, deren Funktion die subjektive Vernunft nun selbst übernehmen muss. Auch dass subjektive Vernunft am Ende der Neuzeit und dann in der Moderne selbst depotenziert wird und in die Krise gerät (siehe unten 4.), hat mit dieser eigentümlichen Konstitutionsgeschichte der Vernunft zu tun.

**2.1** Im Logos-Begriff der Antike kommt der Primat einer objektiven Vernunft zum Tragen. Die

vorchristliche Antike sah in der Welt eine anfangs- und ursprungslose ewige Ordnung walten, die als Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt immer schon in der Welt ist. Ihre Vernünftigkeit manifestierte sich in der Harmonie und Regelmäßigkeit der Naturvorgänge und in der Wohlgeordnetheit des Staatswesens, auf die der Mensch als ζῶον πολιτικόν<sup>51</sup> seinem Wesen nach bezogen ist. Das Entstehen und Vergehen der konkreten Einzeldinge wie ihre Zusammenstimmung im Kosmos wird vom ewigen Logos geleitet. Die subjektiv-menschliche Vernunft kann – wie auch immer – diese ewige Ordnung, die sich in den Einzeldingen als Allgemeines zeigt, durch Einsicht (*intellectus*) und geistige Schau (*contemplatio*) erkennen und sich daran orientieren. Die endliche Vernunft des Menschen ist daher im Wesentlichen vernehmende, auf die Rekonstruktion der objektiv vorliegenden Ordnung gerichtete Vernunft. Der Logos als die objektive Vernunft, an der der Mensch als endliches Vernunftwesen immer schon Anteil hat (ζῶον λόγον ἔχον), ermöglicht erst Weltorientierung und Welterkenntnis. Denn Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt sind als objektive Vernunft immer schon in dieser Welt: als deren Vernünftigkeit und als Prinzip dieser Vernünftigkeit. Objektive Vernunft kann man daher in Antike und Mittelalter bestimmen als den Inbegriff der intelligiblen, d. h. durch den Intellekt fassbaren Weltstrukturen, die als etwas Vernünftiges der Vernunft zugänglich sind. Als kosmisches Prinzip bedeutet der Logos, dass die Welt als ein geordnetes, von Vernünftigkeit durchdrungenes Struktur Ganzes auch für den Menschen zu verstehen ist.

In diesem Sinne bezeichnet bereits HERAKLIT das dem kosmischen Werden immanente Prinzip, die Gesetzmäßigkeit der Welt, den Sinn und Grund des Weltgeschehens, die Norm und Regel, welches alles bestimmt, mit dem Ausdruck λόγος. Die phänomenalen Gegensätzlichkeiten der Welt lassen sich daher mit Bezug auf den Logos als den geordneten Weltgrund<sup>52</sup> als sich durchhaltende, geordnete Proportionen in einem dynamischen und antagonistischen Universum interpretieren. HERAKLIT betont dabei die vollkommene Parallelität zwischen der objektiven Wirklichkeit und der Welt des Denkens sowie den innigen Zusammenhang zwischen Denken und Sprechen. Logos ist Argumentationssystem und objektives Weltsystem zugleich. Denn Sprechen ist kein bloß individueller Akt, sondern durch ihn spricht der universelle Logos. Der Mensch erfasst die Wahrheit in dem Maße, wie sein

Sprechen und Denken im Einklang stehen mit dem universalen Logos.<sup>53</sup> Logos meint mithin zugleich den geordneten Zusammenhang des Kosmos sowie dessen systematische Erfassung und Erklärung im Akt des Sprechens. An die Stelle des λόγος des HERAKLIT tritt bei ANAXAGORAS der νοῦς, der als Weltgesetz die Welt regiert. Bei ANAXIMANDER erfüllt diese Funktion der Begriff κόσμος selbst.

Logos als objektive Vernunft ist somit das Prinzip der Weltordnung, das vernünftige Welterkenntnis und vernünftiges Handeln in der Welt ermöglicht, ein Gedanke, der noch – wenn auch in jeweils anderen Theoriebezügen – die Logos-Lehre der griechischen und römischen Stoa, den Blick auf die Weltordnung bei den Denkern des christlichen Mittelalters und selbst noch G. W. F. HEGEL bestimmt, der betont, dass wir nur das vernünftig erkennen können, was wir als vernünftig erkennen können, so dass wir den Gedanken, dass die Vernunft die Welt regiert, immer schon mitbringen müssten, um einer vernünftigen Philosophie mächtig zu sein<sup>54</sup>. Denn, so HEGEL: »Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung«<sup>55</sup>.

Der Begriff λόγος ist der vorphilosophischen Sprache entnommen. Das griech. Verb λέγω meint zum einen »sammeln«, »versammeln«, »aufzählen«, zum anderen »sagen«, »nennen«, »reden«. Logos ist zunächst das Wort (lat. *verbum*), übersteigt aber diese rein linguistische Bedeutung und steht dann als Bezeichnung für »Sprache«, »Begriff«, »Sinn«, »Aussage«, »Ausdruck«, »Rede«, »Lehre«. Logos kann aber auch verwendet werden im Sinne von »Aufzählung«, »Berechnung«, dann aber auch »Rechenschaft«, »Rechtfertigung«, woraus sich auch die Bedeutung von »Verhältnis«, »Proportion«, »Darlegung«, »Erklärung«, »Beweis«, »Beweisführung«, »Definition«, »Vernunft«, »Untersuchung«, »Gedankengang«, »Bericht«, »Darlegung«, »Urteil«, »Gegenstand der Unterredung« ergibt. »λόγον διδόναι« meint daher »Rede stehen«, »Rechenschaft geben«, »Gründe angeben«, »argumentieren«. Logos ist mithin die Rede, die sich auf Gründe stützt, um diese Gründe weiß und so in der Lage ist, unter Bezug auf sie Rechenschaft abzulegen. Sekundäre Wortableitungen (λογίζομαι: »berechnen«, »erwägen«; λογισμός: »Berechnung«, »Erwägung«) lassen sich am besten mit dem Rechnen erläutern, so dass man sagen kann: Der Begriff λόγος bezieht sich in erster Linie auf den subjektiven Akt des Aufzählens, dann auch auf das Ergebnis dieser Zählung, die Zahl und

die Ordnung, die in der Wirklichkeit anwesend ist. Dies führt dazu, dass im Lateinischen seit CICERO λόγος mit *ratio* (urspr. Rechnen) und nicht mit *verbum* wiedergegeben wird.

Dass Denken und Sprechen in einem ursprünglichen Zusammenhang stehen, das steht für die Antike außer Zweifel. Der Mensch, so ARISTOTELES, muss als ζῷον λόγον ἔχον<sup>56</sup> als das Lebewesen begriffen werden, das den λόγος hat (in der Doppelbedeutung von Sprach- und Vernunftvermögen), aber selbst nicht λόγος ist. Im Unterschied zu Pflanzen und Tieren besteht das Eigentümliche seiner Existenzform daher im »Leben in der Betätigung des vernunftbegabten Teiles« der Seele (πρακτική τις ζῶν τοῦ λόγον ἔχοντος). »Dieser findet sich teils als ein der Vernunft gehorchender, teils als ein die Vernunft besitzender und Ausübender (τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειλὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον)«<sup>57</sup>. Der vernünftige Seelenteil (λογιστικόν) soll, so vorher schon PLATON, die anderen, nicht-vernünftigen Seelenteile, das θυμοειδῆς und das ἐπιθυμητικόν, beherrschen und Ordnung in sie bringen. Denn weil der Mensch λόγος hat und an ihm partizipiert, hat er von vorneherein einen als Wahrheitsgeschehen auslegbaren Bezug zur objektiven Ordnung der Welt, in der sich Wahrheit (ἀλήθεια) entbirgt und der gemäß zu leben sein Glück (εὐδαιμονία) ausmacht.

Bei ARISTOTELES besitzt der νοῦς sowohl epistemische (ἐπιστημονικόν) als auch sittliche (λογιστικόν, lat. *prudentia*) Bedeutung. Als Vernunftvermögen des Menschen bezeichnet er die eigentümliche Weise, in welcher der Mensch zur Wahrheit ebenso kommt wie zur sittlichen Einsicht, nämlich mittels eines im Nacheinander ablaufenden diskursiven Prozesses, in dem alle irrationalen Bewegungen im Menschen überwunden und der Vernunft unterworfen werden. Kontrastierend dazu verfehlt er seine wesensmäßige Bestimmung durch Orientierung an dem, was das Gegenteil des Logos ist: durch Orientierung am Mythos (griech. μῦθος: heimlicher Bericht, Märchen), in dem an die Stelle einer »rationalen«, daher auch klaren, eindeutigen, geordneten und auf das Wesentliche konzentrierten Lehre von der Welt die vielen verworrenen und widersprüchlichen Geschichten über Gott und die Welt treten und die daher bereits seit XENOPHANES einer Kritik unterzogen werden.<sup>58</sup> Er verfehlt seine Bestimmung aber auch durch die Orientierung an der bloßen Meinung (δόξα) und den üblichen Überzeugungen der Vielen und ihres vorgeblich »gesunden Menschenverstandes«, von denen

man sich ebenfalls abwenden müsse.<sup>59</sup> Und schließlich auch durch die Orientierung vorrangig an der sinnlichen Wahrnehmung (αἰσθησις), die die Entfaltung des Denkens hindert, weil sie sich immer nur auf das im bloßen Augenschein unmittelbar Gegebene, das Veränderliche und Unbeständige richtet. Der Logos aber, so schon HERAKLIT, ist nicht unmittelbar gegeben, sondern das, was in Wahrheit »ist«. Er kann nur durch Denken (νοεῖν) erfasst werden. Denn, so PARMENIDES: »dasselbe ist Denken und Sein (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)«<sup>60</sup>. Das »Sein« aber »ist« das, was ewig, unveränderlich und gleichbleibend vorhanden ist. Als solches ist es den Sinnen, die nur das Veränderliche präsentieren, unzugänglich. Es gibt mithin, gleichsam als Spezifikum der griechischen Ontologie, eine quasi-natürliche Verknüpfung von wahren Sein (εἶναι), objektiver Vernunft (λόγος) und subjektiver Denktätigkeit (νοεῖν).

Der Mensch ist nicht der λόγος, er hat lediglich Anteil (λόγον ἔχον) an ihm, weil er zwar einerseits Wahrheit nach PLATON immer schon besitzt<sup>61</sup>, diese aber unter Absehung der Fixierung auf das Sinnliche und das Individuelle durch Denken und Gespräch, das vom Logos beherrscht sein soll, erst zur aktuellen Einsicht erheben muss.<sup>62</sup> Der Mensch, zumal als Philosoph, bringt in seiner vernünftigen Rede und Lehre den Logos, der als Weltgesetz, Grundstruktur, Norm oder Regel des Seienden die Welt regiert, lediglich zur Darstellung. Er erzeugt ihn nicht, sondern bringt ihn in einem Akt vernehmender, wiedererinnernder Schau (ἀνάμνησις) der Seele (PLATON) oder in einem Akt rekonstruierender Aussagen (ARISTOTELES) lediglich zur Kenntnis und bildet ihn im wahrheitsbezogenen Sprechen ab. Sprechen (λέγειν) und Denken (νοεῖν) sind daher eng verbunden, denn, so schon HERAKLIT, was gesagt und gedacht werden kann, das muss auch bestehen, d. h. sich als seiend erweisen.<sup>63</sup> Schon für PLATON hat subjektive Vernunft daher immer eine dialogische Struktur. Der Vollzug des Denkens (νοεῖν), dem ein entsprechendes Vermögen im Menschen zugrunde liegen muss (νοῦς oder διάνοια), wird daher bei PLATON insgesamt verstanden nicht nur als ein ununterbrochenes inneres Gespräch der Seele mit sich selbst über die Gegenstände, die sie betrachtet<sup>64</sup>, sondern auch als Dialog des äußeren Redens mit anderen Logoswesen zur Erlangung und Absicherung der Wahrheit<sup>65</sup>, die jeder Mensch besitzt<sup>66</sup> und an deren denkerischer Entfaltung er nur durch die Bindung an das Stoffliche gehindert wird. Selbstgespräch und Zwiegespräch, in denen

sich der Logos gleichermaßen zeigt, werden damit zur ethischen Aufgabe, oder – so könnte man sagen – Vernunft wird zur Pflicht. Der Weg zur Wahrheit ist daher immer der des Logos, mithin der einer methodisch vorgehenden, untersuchenden und beurteilenden Darlegung oder vernünftigen Rede. Dementsprechend muss auch der Gegenstand der vernünftigen Rede des Subjekts, mithin der Logos der Welt, ebenfalls vernunftförmig sein, um überhaupt erkannt werden zu können. Objektive Vernunft und subjektive Vernunft setzen sich daher wechselseitig in ihrer geordneten Vernünftigkeit voraus. Dies gilt für das Erkennen ebenso wie für das Handeln, das durch Klugheit verstanden als rechte Einsicht in den Logos (ὁρθός λόγος) geleitet sein soll, um im zu erlangenden Glück (εὐδαιμονία) mit der objektiven Ordnung des Logos zur Deckung zu kommen. Auch in der politischen Ordnung, auf die, so ARISTOTELES, der Mensch als ζῶον πολιτικόν gleichsam naturwüchsig ausgerichtet ist, ist dieser Logos als Maßstab der politischen Auseinandersetzung präsent.

Während die objektive Vernunft der Welt schon immer vernünftig, mithin ausnahmslos auch in ihren Gegensätzen geordnet ist und aus dieser Ordnung nicht herausfallen kann, ergibt sich der Logosbezug der subjektiven Vernunft nicht von selbst, sondern ist ihr als Gabe gegeben und als Aufgabe aufgegeben zugleich. Vernunft muss im Denken, Sprechen und Handeln des Menschen gegen die Widerstände der nicht-vernünftigen Seelenteile<sup>67</sup> erst eingeübt werden, indem der Mensch sich, wie ARISTOTELES darlegt, in einem Prozess der Gewöhnung selbst die Ordnung der dianoetischen und ethischen Tugenden gibt, die dem Menschen »weder von Natur noch gegen die Natur«<sup>68</sup>, sondern nur durch Gewöhnung (ἤθος) zuteilwerden.

2.2 Die Parallelität von objektiver und subjektiver Vernunft wird unter dem Primat der objektiven Vernunft in der Antike mittels der Logos-Vorstellung garantiert. Dass die Wirklichkeit besteht, das wird in der Antike einfach hingenommen. Da sie in ihrer geordneten Faktizität als anfangs- und endlos und ihre Ordnung als ewig gedacht wird, erübrigt sich die Frage nach ihrem Ursprung. Wie sie ist und dass sie geordnet ist, das bedarf lediglich der Erklärung durch Verweis auf ihre logoshafte Vernünftigkeit, an der auch der Mensch selbst Anteil hat. Dasein und Sosein von objektiver und subjektiver Vernunft bedürfen mithin keines Bezuges auf ein Drittes, aus dem beide abgeleitet werden oder ihre Vernünftigkeit erst empfangen, auf das sie mithin

in ihrer Vernünftigkeit auch permanent bezogen bleiben und dem sie ihre vernünftige Existenz insgesamt verdanken. Dies ändert sich mit der stoischen Philosophie und dann mit der Philosophie des Neuplatonismus, insbesondere PLOTINS, deren Deutungen des Logos die Anknüpfung an die Vorstellung eines christlichen Gottes als einer dritten, jetzt aber »absoluten Vernunft« wesentlich ermöglichen.

2.2.1 In der *Philosophie der Stoa* wird der Logos als eigenständiges Prinzip betrachtet, mit dem die Vernünftigkeit der subjektiven wie der objektiven Vernunft allererst erklärt wird, so dass beider Geordnetheit und Vernünftigkeit wie auch deren Zusammenstimmung nicht ohne Bezug auf den Logos erklärt werden können, weil sie in ihm gleichsam wurzeln. Als solchermaßen eigenständiges Prinzip ist für die Stoa der Logos eine kosmisch-pneumatische Macht und Kraft, ein immanentes Prinzip des Weltgeschehens, das alles gemäß einer festen Gesetzlichkeit durchdringt und die Entwicklung des Kosmos ordnet. Alles hat seinen Ort in dieser universalen Ordnung. Dass damit ein Drittes, über subjektive und objektive Vernunft Hinausgreifendes gemeint ist, zeigt sich schon in der nun vollzogenen Gleichsetzung des Logos mit der (unpersönlich gedachten) Gottheit, der Vorsehung und dem Schicksal.<sup>69</sup> Der Logos äußert sich in Wort und Rede des Menschen. Waren in der vorausgehenden Antike innerer und äußerer Dialog wesensgleich, so wird jetzt zwischen einem inneren Logos (λόγος ἐνδιάθετος), der als menschliche Seele Teil des universellen Logos ist und den Kern des Menschseins ausmacht,<sup>70</sup> und dem geäußerten Logos (λόγος προφορικός), mittels dessen die Gedanken in Form der von der Vernunft gebildeten Begriffe ausgedrückt werden, unterschieden.<sup>71</sup> Nach SENECA wird der Mensch durch die Vernunft Teil des göttlichen Allgeistes. Sie ist wichtigstes Medium der Welterschließung.<sup>72</sup> Denn alle Menschen haben durch ihren inneren Logos am universellen Logos Anteil, so dass der Mensch nicht mehr nur als ζῶον πολιτικόν auf die sich in der Polisgemeinschaft realisierende Vernünftigkeit bezogen ist, sondern gleichsam als ζῶον κοσμοπολιτικόν mit allen Menschen durch den in ihnen gleichermaßen präsenten Logos von vorneherein brüderlich vereint ist.<sup>73</sup> Intersubjektivität ist mithin immer schon a priori, d. h. noch vor allen konkreten Dialogen realisiert. Der allgemeine *consensus*<sup>74</sup> sowie der Bezug auf allgemein verbreitete Auffassungen<sup>75</sup> sind demnach wahrheitsrelevant insofern,

als die Übereinstimmung unter den Menschen Indiz dafür ist, dass eine gewisse Einsicht aus dem universellen Logos herrührt. Die Stoa rekonstruiert damit eine apriorische wie eine aposteriorische Intersubjektivität der Vernunft. Auf ethischem Gebiet ist der Logos die Norm des sittlichen Handelns, die mit der Natur (φύσις, *natura*) gleichgesetzt wird. Die Aufforderungen, *secundum rationem vivere* und *secundum naturam vivere*<sup>76</sup> sind daher gleichbedeutend. Sittliche Verfehlungen sind immer eine Auflehnung des Vernunftlosen (Leidenschaften) gegen das Weltgeschehen und daher auch immer ein Aufruhr gegen die Vernünftigkeit des Kosmos.<sup>77</sup> Nicht in Frage zu stellen ist daher die Vollkommenheit der Welt, da diese auf unentrinnbare Weise durch den göttlichen Logos bereits verwirklicht ist.<sup>78</sup> Mithin ist es auch nicht Aufgabe des Menschen, die Welt zu verbessern, sondern sich selbst vollkommen zu rationalisieren durch Vernichtung der unregelmäßigen Gemütsbewegungen. Die ἀπαθία wird als Garant der vollständigen Bestimmtheit durch den λόγος zum Ideal der subjektiven Vernunft, damit der Mensch seiner Bestimmung, λόγος zu sein, von dem in jedem Menschen ein Seelenfunke (λόγος σπέρματικός<sup>79</sup>/ratio seminalis) glüht, entsprechen kann.<sup>80</sup>

**2.2.2** Über die stoische Philosophie, die es zumindest für möglich gehalten hat, den Logos auch als Gott anzurufen<sup>81</sup>, wie auch über die Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie, in der nicht vergessen war, dass PLATON den νοῦς geradezu als Gott bezeichnet<sup>82</sup> und ARISTOTELES den ersten unbewegten Bewegten als νόησις νοήσεως<sup>83</sup>, als sich selbst denkendes und sich selbst erkennendes Denken, mithin als Vernunfttätigkeit im Sinne eines vollendeten νοῦς, bestimmt hatte, gewinnt der Logos-Gedanke auch Eingang in die Philosophie und Theologie des mittelalterlichen Christentums, das in seinen Anfängen wie schon PAULUS in seiner Areopag-Rede bestrebt war, an die Gottesvorstellung der antiken Philosophie anzuknüpfen<sup>84</sup> und JESUS als das inkarnierte Wort Gottes, als Wahrheit des Logos, zu vermitteln. Dies geschieht wirkmächtig bereits im Prolog des Johannesevangeliums, wo Gott als präexistenter Christus und in Christus fleischgewordenes Wort als *logos creator* der Welt eingeführt wird: »Im Anfang war das Wort (lat. *verbum*, griech. λόγος), und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.«<sup>85</sup> Alles Sein erweist sich daher, so TERTULLIAN,

als in Gott vernünftig: »Sicut naturalia, ita rationalia in Deo omnia«<sup>86</sup>. Und: »Quia Deus, omnium conditor, nihil non ratione providit, disposuit, ordinavit, nihil non ratione tractari intelligique voluit«<sup>87</sup>. Dabei ist vorerst, wie sich bei AUGUSTINUS zeigt, unausgemacht, mit welchem lat. Begriff das griech. λόγος wiedergegeben werden soll, ob mit *ratio*, *mens* oder *intelligentia*.<sup>88</sup>

Einen wirkmächtigen Beitrag zur christlichen Rezeption des Logos-Gedankens der paganen Philosophie und zur Übernahme platonischer Elemente in das sich formende christliche Denkgebäude leistet PHILON V. ALEXANDRIEN. Nach ihm gehört der Logos zum Göttlichen, ohne einfach mit Gott identifiziert werden zu können. Er ist Ebenbild und Abglanz Gottes, gleichsam ein zweiter Gott oder der erste Sohn Gottes.<sup>89</sup> Der Logos ist Gott, insofern er sich mit der Schöpfung befasst und sich in ihr offenbart. Mithin eine Art Mittelglied zwischen Gott und Welt.<sup>90</sup> Er ist ein durch Gott kundgegebenes Wort, das der Weisheit entspringt und den Menschen zur Weisheit führt. Er steht mit dem Kosmos als die Idee der Welt, die im Voraus in Gott war, in Beziehung. So ist er als *mundus intelligibilis* erste Stufe der Schöpfung und schließt alle Vorbilder des Stofflichen in sich, gleichsam wie eine Sammlung der platonischen Ideen.<sup>91</sup> Der Logos ist sowohl Band des Universums<sup>92</sup> als auch Instrument Gottes bei der Welterschöpfung<sup>93</sup>. Aber nicht nur das vernünftige, sich als Gesetz und Struktur zeigende Sosein der Welt als einer objektiven Vernunft, sondern auch deren faktisches Dasein wird im Unterschied zur Stoa aus einem höchsten Prinzip abgeleitet. Denn die objektive Vernunft der Welt ist als Schöpfungsordnung Resultat einer *creatio ex nihilo* des persönlichen Gottes der Christen, der als vollkommener Intellekt zugleich auch als absolute Vernunft gedacht werden muss. H. SCHNÄDELBACH spricht im Zusammenhang der Personalisierung der objektiven Vernunft durch die Verknüpfung des λόγος mit dem persönlichen Gott der jüdisch-christlichen Theologietradition von der »objektiven Subjektivierung der objektiven Vernunft«<sup>94</sup>.

**2.2.3** Die Herausbildung einer »absoluten Vernunft« wird durch die Philosophie PLOTINS und den Neuplatonismus nochmals verstärkt. Denn an die Stelle einer statischen Auffassung des Logos tritt nun eine genetisch-dynamische, so dass das Schöpfungshandeln Gottes aus dem Nichts als in seinem Urgrund und seinem Vollzug vernünftiger Prozess darstellbar ist. Denn dass der Kosmos trotz

seiner phänomenalen Vielheit, Verschiedenheit und der in ihm bezeugenden Gegensätze ein harmonisches Ganzes bildet, eine als λόγος bezeichnete objektive Vernunft, erklärt PLOTIN dadurch, dass der Kosmos aus einem höchsten Prinzip, dem unteilbaren Einen (τό ἓν), als Ursache von allem entspringt, das als höchster Intellekt (νοῦς) vorgestellt werden muss.<sup>95</sup> Der Logos der Welt ist aus dem höchsten Intellekt ins Seiende gleichsam geflossen – als objektive Vernunft der Welt und als subjektive Vernunft des Menschen. Alles, was am Logos teilhat, wird durch die Teilhabe am Logos gleichsam vernünftig gemacht und rational-geordnet geformt. Logos ist auch das Wesen der menschlichen Seele und fällt mit dem Ich zusammen. Als subjektive Vernunft ist sie jedoch ein diskursives Vermögen, das zwischen der reinen Erkenntnis des Intellekts und der sinnlichen Erfahrung vermittelt.

**2.2.4** Der jüdisch-christliche Glaube schreibt nur mehr Gott und nicht mehr der Welt Ewigkeit zu. Diese wird nun erstmals als radikal endliche vorstellbar – mit einem geschichtlichen Anfang und einem verheißenes Ende. Die Dinge in ihr werden als vergänglich, wenngleich nicht ordnungslos vorgestellt. Im christlichen Platonismus, der bis zur Aristoteles-Rezeption im 12. Jh. die herrschende Philosophie des Mittelalters blieb, werden die Platonischen Ideen durchgängig als die Gedanken im *intellectus dei* verstanden, der als νοῦς den λόγος denkt, durch den die Welt geschaffen wurde. Die Ideen im Geiste Gottes bilden gleichsam die Matrix für den Akt der Schöpfung der Welt und das intelligible Urbild, dessen Abbild die Ordnung der Welt ist.<sup>96</sup> Noch KANT spricht vom schöpferischen göttlichen Intellekt, dem *intellectus archetypus*, als der für die endliche Vernunft notwendigen Idee einer höchsten Intelligenz, von welcher die Dinge ihr Dasein und die Welt ihre Einheit und Ordnung haben.<sup>97</sup> Auch HEGEL charakterisiert seine *Wissenschaft der Logik* insgesamt »als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens [...]. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.«<sup>98</sup>

Diese durch die göttliche Vernunft gesetzte Ordnung und Weisheit der Welt<sup>99</sup> wird nun Maßstab der Erkenntnis und des Handelns der subjektiv-endlichen menschlichen Vernunft. Ihr eigentlich gegenständliches Korrelat ist nicht das Einzelne

der empirisch erfahrbaren Welt, sondern das hinter den Einzeldingen waltende Allgemeine, in dem sich die göttlichen, allererst Ordnung stiftenden Ideen des *intellectus divinus* manifestieren. Menschliche Vernunft muss hierfür wesentlich vernehmende Vernunft, *intellectus* sein. Sie findet im *intellectus divinus* objektiven Halt, einen Maßstab und das Urbild ihrer selbst. Die dadurch ermöglichte Relecture der gegenständlichen Welt unter Rückgriff auf die Ideen im Verstande Gottes setzt eine gewisse Parallelität von göttlicher und menschlicher Vernunft voraus, was theologisch durch die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26: *imago dei*) garantiert war.<sup>100</sup> Sie wird in der Folge philosophisch interpretiert als der Besitz nicht nur von Vernunft, sondern auch von Willensfreiheit.<sup>101</sup> Vernunft, Freiheit und Ordnung (*ordo*) gehen damit eine für die Folgezeit wichtige Verbindung ein. Denn Freiheit im Rahmen des Ordo-Denkens des Mittelalters<sup>102</sup> bedeutet, »innerhalb einer Ordnung – sei es der ewigen Schöpfungsordnung als dem Gesetz Gottes, der *lex dei*, sei es der zeitlichen, sozialen, politischen oder kirchlichen Ordnungen – dieser Ordnung zu entsprechen oder nicht zu entsprechen.«<sup>103</sup> Vernünftige Freiheit kann daher niemals *libertas indifferentiae* sein, mithin eine Art Willkürfreiheit, wie sie erstmals im 17. Jh. von L. DE MOLINA und F. SUAREZ konzipiert wird,<sup>104</sup> sondern geht mit der Ordnung der Vernunft eine enge Verbindung ein, so dass im Gegenzug die Orientierung am Irrationalen – einem gleichsam prästabilierten Tun-Ergehens-Zusammenhang folgend – immer Unfreiheit nach sich zieht. Auch die Freiheit Gottes selbst war gemäß diesem Topos gedacht: Gott handelt immer und notwendig gemäß seinem Wesen, da in Gott Sein und Wirken, Vernunft und Wille, Weisheit und Macht, mithin auch Ordnung und Freiheit identisch sind. Freiheit und Allmacht Gottes können gar nicht anders denn als ein Handeln *ordinate*, d. i. gemäß der ewigen Schöpfungsordnung, verstanden werden, weil der *intellectus* Gottes seiner *voluntas* vorgeordnet ist. Für die menschliche Vernunft war damit die Ordnung der Welt als verlässlicher Bezugspunkt von Erkennen und freiem Handeln garantiert.

**2.3** Dieser geschöpfliche Ordnungszusammenhang zwischen absoluter Vernunft Gottes, objektiver Vernunftordnung der Welt und subjektiver Vernunft des Menschen zerbricht am Streit um die Allmacht Gottes, wie sie im ersten Satz des christlichen Glaubensbekenntnisses (*credo in unum*

*deum omnipotentem*)<sup>105</sup> formuliert ist. Die Auseinandersetzung darum schwelt bereits seit PETRUS DAMIANI, der in der Mitte des 11. Jh. die Frage stellt, ob Gott Unmögliches möglich, Geschehenes ungeschehen, Widersprüchliches widerspruchsfrei denken und Widervernünftiges wollen könne, oder den Gesetzen der Logik und der Vernunft gänzlich unterworfen sei.<sup>106</sup> Der Streit wird im spätmittelalterlichen Nominalismus zugunsten des Omnipotenzprinzips entschieden und führt zum Ende des mittelalterlichen Ordo-Denkens.<sup>107</sup>

**2.3.1** Die *omnipotentia dei* stellt deshalb ein Problem dar, weil durch sie auch die absolute Freiheit Gottes gefordert wird, sofern Allmacht auch in der Freiheit bestehen müsste, unabhängig von den Vorgaben des göttlichen Intellekts Widervernünftiges wollen zu können. Dem aber steht die Bindung des göttlichen Schöpfungshandelns an den Intellekt entgegen, die die Freiheit und Allmacht Gottes in seinem Schöpfungshandeln beschränkt. Im Streit zwischen Intellektualismus und Voluntarismus in der Gotteslehre, bei dem es um die Frage ging, ob der Wille (*voluntas*) Gottes seiner Vernunft (*intellectus*) untergeordnet sei (THOMAS v. AQUIN und der christliche Aristotelismus) oder dem Primat des göttlichen Willens folgend der Akt der *creatio ex nihilo* als ein bloßes *fiat* zu deuten sei, setzt sich mit WILHELM v. OCKHAM und DUNS SCOTUS die Willens-Theologie durch und führt in der Philosophie zum spätmittelalterlichen Nominalismus (*universalia sunt post rem* und ontologisch nur mehr *flatus vocis*), der den mittelalterlichen Universalien-Idealismus und -Realismus (*universalia sunt ante rem* bzw. *in rebus*) ablöst. Denn das, was Gott getan hat oder tut, hat er getan und tut er, alleine weil er es wollte oder will. Es ist daher gut und gerecht, allein weil er es gewollt hat (*»eo ipso quod ipse vult, bene et iustum factum est«*<sup>108</sup>), nicht mehr, weil sich in ihm die widerspruchsfreie Ordnung eines *intellectus divinus* manifestiert.

Damit schlägt »der Vorrang des Interesses an der Rationalität der Schöpfung und ihrer humanen Intelligibilität« um »in die spekulative Faszination durch das theologische Prädikat der absoluten Macht und Freiheit«<sup>109</sup>. Die Konsequenzen eines nun unter dem Primat des allmächtigen Willens und nicht mehr unter der allweisen Vernunft Gottes stehenden Schöpfungsordnung sind für das menschliche Erkennen und Handeln folgenreich. Auch wenn der nominalistische Gott nicht einfach ein Willkürgott ist, schon gar nicht, wie DESCARTES dies überspitzend im Gedankenexperiment des me-

thodischen Zweifels durchexerziert, ein den Menschen täuschender *genius malignus*, ein Betrügergott<sup>110</sup>, sondern sein *facere de potentia absoluta* in der Regel immer auch ein *facere de potentia ordinata* sein wird, wie aufgrund der Güte seines Willens zu erwarten sein darf, so ist doch der menschlichen Vernunft die Gewissheit genommen, dass ein absoluter Wille die Welt immer und ausnahmslos als Ordnungszusammenhang erschaffen hat. Damit wird auch die bisherige Gewissheit fraglich, ob die subjektive Vernunft die gegebenenfalls gar nicht mehr durchgängig anzunehmende objektive Vernunft der Welt überhaupt noch rein aus Begriffen rational rekonstruieren kann. Weil die Welt ggf. irrational geworden ist und auch Gott sich ggf. über alles hinwegsetzen kann, ist der Mensch, will er überhaupt Halt, Orientierung und Ordnung finden, auf seine eigene subjektive Vernunft zurückgeworfen, die nun Ordnungen allererst selbst erzeugen und setzen muss.

**2.3.2** Die solchermaßen auf sich selbst gestellte subjektive Vernunft versucht im 17. und 18. Jh. die Lösung des Problems einer verlustig gegangenen objektiven Vernunft auf zweierlei Weise, nämlich entweder – wie im Rationalismus – im Ausgang und im Vertrauen auf die rationale Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft, die den Standpunkt der absoluten Vernunft einnimmt, oder – wie im Empirismus – im Ausgang vom Verständnis einer radikal endlichen Verfahrensvernunft, deren Inhalte sich aus der Verarbeitung der Erfahrung ergeben und die sich darin erschöpft, diese zu ordnen. Der englische Empirismus reduziert dabei im Begriff des »understanding« Vernunft auf das, was KANT später dem Verstand zuschreibt.

Alle Philosophien des *Rationalismus* müssen zur Absicherung der Erkenntnisleistung der subjektiven Vernunft zuerst den Beweis der in seinem Schöpfungshandeln wirkenden Allweisheit und Güte Gottes führen, um überhaupt den rationalen Zugriff des Subjekts auf die Welt zu ermöglichen. Denn auch die subjektive Vernunft des Rationalismus kann auf sich selbst gestellt, wie sich bei R. DESCARTES zeigt, sich bestenfalls des Ichs in Form des absolut gewissen *cogito ergo sum* versichern. Um diese Gewissheitsinsel überhaupt in Richtung Welterschließung verlassen zu können, muss vorab ein Gottesbeweis die Geordnetheit und rationale Erschließbarkeit der Welt wie die Unfehlbarkeit rein rationaler Welterschließung durch reflexive Akte bzw. Rückbezug auf noetische Ob-

jekte, die eingeboren sind (*ideae innatae*), absichern.<sup>111</sup> B. DE SPINOZA löst das Problem des Auseinandertrifftens von objektiver, absoluter und subjektiver Vernunft pantheistisch, nämlich durch deren Einbindung in eine einzige Substanz, die Gott als *natura naturans* und den Kosmos als *natura naturata* gleichermaßen ist. Sie besitzt weder Intelligenz noch Wille, wodurch dem Streit zwischen Intellektualismus und Voluntarismus vorgebeugt ist. Denn alles geschieht aus kosmischer Notwendigkeit, mithin ohne Freiheit. Aus der Perspektive des endlichen Subjekts müssen Geist und Materie zwar unterschieden werden, sie erweisen sich aber lediglich als zwei Attribute ein und derselben Substanz, so dass Ideenwelt und Körperwelt, Seele und Leib, Denken und Materie vollkommen parallelisierbar sind. Vernunft (*ratio*) ist daher die Quelle der adäquaten, d. h. die Wirklichkeit in ihrer absolut-ewigen Wesenheit erfassenden Ideen.<sup>112</sup> Vom Prinzip der Parallelisierung der drei »Vernünfte« ist auch die Philosophie von G. W. LEIBNIZ bestimmt. Nach LEIBNIZ schafft ein allmächtiger, weiser und gütiger Gott aus dem Nichts die »beste aller möglichen Welten«<sup>113</sup>, in der überall eine wunderbare Ordnung zu finden ist. Jede Monade spiegelt das Gesamt der »praestabilisierten Harmonie« wider, so dass sich aus jeder Monade das Gesamt dieser Ordnung erschließen lässt.<sup>114</sup>

**2.3.3** Einen anderen Weg der Rekonstruktion der Ordnung der Welt geht der *Empirismus*. Wenn prinzipiell nicht mehr gewiss ist, dass Gott eine vernünftig geordnete Welt erschaffen hat, dann erübrigt sich der erkenntnisleitende Bezug auf eine göttliche Vernunft in den Wissenschaften vollständig. Für die Wissenschaft kann es daher nur ratsam und plausibel sein, methodisch im Prozess der Erkenntnisgewinnung so zu verfahren, »etsiamsi deus non daretur«<sup>115</sup>. Ihr bleibt daher nur, die Natur selbst durch Experimente auf die in ihr sichtbar werdenden Gesetzmäßigkeiten hin zu befragen unter Verwerfung aller Deutungsbegriffe, die der alten, den gemeinsamen Ordnungszusammenhang von absoluter, objektiver und subjektiver Vernunft explizierenden Metaphysik der Scholastik verhaftet sind. Kurzum, sie hat sich als empirische Wissenschaft zu verstehen, die dafür auch ein *Novum Organon*, so F. BACON, als ihr Handwerkszeug in Anspruch nehmen muss.<sup>116</sup> Die Richtigkeit der Welterschließung wird dabei als Methode in die subjektive Vernunft selbst verlegt. Im Empirismus nimmt vernünftige Welterkenntnis seit J. LOCKE ihren Ausgangspunkt immer direkt bei der Erfah-

ung und kommt nur aus der Erfahrung. Auch alle noetischen Objekte sind Resultat sinnlicher Erfahrung und operativen Denkens. Aufgabe der subjektiven Vernunft, die wie eine *tabula rasa* als völlig inhaltsleer vorzustellen ist,<sup>117</sup> ist es lediglich, die gegebenen Eindrücke (»impressions«) auszuwerten, zu Vorstellungen (»simple and complex ideas«) zu verarbeiten und zu ordnen. Subjektive Vernunft versteht sich im Blick auf die Welt mithin lediglich als ordnende und kalkulierende Verfahrensvernunft<sup>118</sup> bzw. als reines Denk- oder Schlussvermögen<sup>119</sup>. Selbst das Ich, das Bewusstsein, das Erfahrungen macht und deswegen doch der Erfahrung vorausliegen müsste, wird als Resultat von Erfahrung interpretiert. Überhaupt werden alle reflexiven Akte als innere Erfahrung umgedeutet, so dass für eine sich von der sinnlichen Erfahrung abgrenzende Vernunftkenntnis kein Raum mehr bleibt. Die rein operative Umdeutung des Denkens macht die Unterscheidung von Vernunft und Verstand im Empirismus insgesamt obsolet. Erst KANT wird diesen Unterschied wieder herstellen. Genuin ordnungsetzende Vernunft und nicht bloß ordnender Verstand ist subjektive Vernunft im Empirismus dagegen auf dem Feld des Praktischen, nämlich mit Blick auf die Ordnungen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens, die durch freie, wenn auch vernünftige Setzung des Subjekts erst in ihrer Gültigkeit begründet werden können. Dies zeigt sich in den Gesellschaftsvertragstheorien etwa bei J. LOCKE und Th. HOBBS.<sup>120</sup>

**2.3.4** Überhaupt fällt in der Neuzeit der auf sich selbst gestellten subjektiven Vernunft mehr und mehr die Funktion der primordialen Ordnungsetzung zu, eine Funktion, die im Mittelalter der absoluten Vernunft Gottes vorbehalten war. Gleichzeitig schwindet das Vertrauen in die Vernünftigkeit der ehemals objektiven Vernunft des Kosmos. Konsequenterweise wandelt sich auch die Vorstellung von der besonderen Dignität des Menschen. Sie besteht nicht mehr darin, Vernunft und Freiheit als Ebenbild Gottes zu besitzen, sondern autonomes, der unbegrenzten Perfektibilität fähiges vernünftig-sittliches Subjekt zu sein.<sup>121</sup> Indirekt bestätigt sich darin jedoch der Ertrag des Gottebenbildlichkeitsgedankens, nämlich subjektive und absolute Vernunft durch Analogisierung ihrer Vermögen Intellekt und Wille und deren Leistungsfähigkeit zu strukturieren, in seiner spätmittelalterlichen voluntaristischen Variante in eigentümlicher Weise, wenn auch mit entgegengesetzter Stoßrichtung. Aus der im Kern anthropomorphen ver-

mögenstheoretischen Einsicht: »Wie die Vermögen des Menschen, so die Gottes!«, ist mit Bezug auf den Leistungsanspruch einer allererst ordnungssetzenden autonomen Vernunft die theomorphe Annahme geworden: »Wie die Vermögen Gottes, so die des Menschen!«. Nicht Christus ist, wie PHILON v. ALEXANDRIEN noch meint, ein zweiter Gott, sondern der vernunftbegabte Mensch selbst wird in der Renaissance seiner rationalen Leistungsfähigkeit wegen wie ein *secundus deus*<sup>122</sup> betrachtet. Freilich muss dem freien Handeln der subjektiven Vernunft im Sinne des *facere de potentia absoluta* auch ein Vernunfthandeln im Sinne des *facere de potentia ordinata* folgen. Endliche, auf Erfahrung bezogene subjektive Vernunft wird dadurch zwar nicht zur absoluten, die Welt aus dem Nichts schaffenden und in ihrer Ordnung selbst bestimmenden Vernunft, sie wird aber zur »autonomen«, über die gegebene Welt nach Regeln reflektierenden und in ihrem Handeln Ordnungen setzenden, endlichen Vernunft: Sie erweist ihre Freiheit vor allem dadurch, dass sie sich selbst die Gesetze des Erkennens und Handelns gibt und diesen darin auch folgen kann, indem sie die Natur als für ihre Zwecke geeignet beurteilt. In KANTS Vorstellung des Menschen als eines zwar naturgebundenen, mithin immer endlichen, aber gleichwohl zum Aktus der Selbstbestimmung durch moralisch-praktische Vernunft fähigen Wesens kommt diese Entwicklung zu einem gewissen Abschluss.

Im Zeitalter der Aufklärung wird die subjektive Vernunft gleichzeitig das Gegenprinzip zu den Autoritätsansprüchen der Tradition ebenso wie zu denen der Offenbarungsreligion. Vernunft wird zum Zentralbegriff der »Aufklärung« überhaupt. Denn als wahr und verbindlich erkennt sie nur das an, was sich im Licht des eigenen Denkens und Erkennens als solches erweist. Dies setzt freilich eine Selbstvergewisserung der Leistungsfähigkeit der nun auf sich selbst gestellten subjektiven Vernunft voraus. Ihr Maßstab ist sie selbst und nicht mehr eine objektive oder absolute Vernunft. Ihr bleibt daher nur mehr die Selbstkritik, weil sie keinen Maßstab mehr außerhalb ihrer selbst haben kann. Bei diesem Geschäft ist sie kritisierende wie kritisierte Vernunft in einem. Dass die Vernunft einer solchen Kritik bedarf, das ist schon deswegen notwendig, weil der totalisierende Selbstbezug der Vernunft, zu dem sie dialektisch neigt, auf unaufhebbar Widersprüche und »Antinomien« führt, mit denen die endliche Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch umzugehen ler-

nen muss. KANTS Konzeption einer Kritik der endlichen Vernunft, die sich ihrer Leistungsfähigkeit versichern muss, wird damit zum Angelpunkt des neuzeitlichen und Abstoßungspunkt des modernen Vernunftverständnisses. Sie ist Reaktion einerseits auf die Unterforderung der Vernunft, wie sie sich in der Reduktion von Vernunft auf Verstand im Empirismus zeigt, andererseits auf die Überforderung einer Vernunft, die der Sinnlichkeit und der Erfahrung nicht bedarf, wie dies im Rationalismus des 17. und 18. Jh. der Fall ist.

3. Für KANT ist Vernunft die endliche Vernunft des Menschen, mithin dasjenige, »nach dessen ausführlicher Kenntnis ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe«<sup>123</sup>. Unter Vernunft versteht KANT zweierlei: *Vernunft i. w. S.* ist das Vermögen der Zwecksetzung und umfasst das gesamte obere Erkenntnisvermögen, mithin die Vernunft i. e. S. (im Unterschied zum Verstand) und den Verstand. Sie ist das Vermögen apriorischer, mithin rein begrifflicher Erkenntnis. Unter Vernunft i. e. S. versteht KANT das Vermögen der Prinzipien, d. h. die »oberste Erkenntniskraft«, die innerhalb der theoretischen Vernunft das durch den Verstand bereits Bearbeitete »unter die höchste Einheit des Denkens« bringt.

KANTS Philosophie insgesamt versteht sich als »die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)«<sup>124</sup>, an denen das endliche Vernunftwesen notwendig ein Interesse nimmt. Die innere, organologisch verfasste Struktur der Vernunft selbst ist Explikationsgrundlage des Systemaufbaus einer nach methodischen Grundsätzen verfahrenen Metaphysik.

3.1 Vernunft als das Vermögen apriorischer und folglich rein begrifflicher Erkenntnis überhaupt<sup>125</sup> ist Orientierungspunkt von Denken<sup>126</sup> und Handeln<sup>127</sup> und denknotwendige Voraussetzung sinnvoller Welterschließung, die jeder Art von Erkenntnis als auch jeder Erfahrung als Möglichkeitsbedingung vorausliegt. Sie ist einerseits Garant der Einheit der Erfahrung, andererseits Ordnungsprinzip eines notwendig auf das Ganze bezogenen, die Mannigfaltigkeit der partiellen Erkenntnisse verbindenden Erkenntnis- und Regelsystems. Denn »Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft«<sup>128</sup>. Vernunft kann daher auch als das »Vermögen der Regelmäßigkeit, Ordnung und Systematizität für Erkenntnisse überhaupt«<sup>129</sup> bestimmt werden. Ihrer Wirkweise nach ist sie ein *zwecksetzendes, sponta-*

nes und *autonomes Vermögen*. Ihrer Struktur nach ist sie *organologisch* verfasst, denn wie in einem Organismus ist jeder Teil »Zweck und wechselseitig auch Mittel«<sup>130</sup>. Als solche bildet sie die Grundlage der von KANT angestrebten Neufundierung einer Metaphysik als systematischer Wissenschaft, die »nichts als das *Inventarium* aller unserer Besitze der *reinen Vernunft*, systematisch geordnet« enthält.<sup>131</sup>

Die Intention der Vernunft geht dabei auf den unbegrenzten, von der Natur und dem Naturinstinkt nicht determinierten, grenzenlosen und spontanen Entwurf und die Antizipation der größtmöglichen *Totalität* aller Erscheinungen, d. h. von »Welt« verstanden als Idee der möglichen Kohärenz der Erscheinungen. Der auf Totalität hin angelegte antizipatorische Charakter der Vernunft ist darin begründet, dass der Vernunft das permanente Streben eignet, zu allem Bedingten das Unbedingte zu suchen. Sie stellt die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, d. h. das *Ganze* aller Bedingungen als Unbedingtes vor. Sie antizipiert dabei Totalität, die selbst nicht Erfahrungsgegenstand ist, als Rahmen für alle Einzelkenntnisse. Antizipiert werden dabei die »wesentlichen Zwecke«<sup>132</sup> der Menschheit überhaupt, denen gegenüber keine indifferente Haltung möglich ist. Vernunft ist daher auch das *Vermögen der Zwecksetzung*. Die Vernunft gibt dem Menschen in dieser Hinsicht gleichsam Leitlinien für die Erkenntnis seiner wahren Bestimmung als »animal rationale«, das sich einerseits gegen bloße Naturwesen abgrenzt, andererseits als endliches Vernunftwesen auf von der Vernunft Unabhängiges verwiesen ist. *Animalitas* und *rationalitas* kommen im Vernunftbegriff insofern zum Tragen, als Vernunft einerseits ein immer auf Erfahrung restringiertes, andererseits zugleich Totalität entwerfendes Vermögen ist.

Als ein Vermögen, dessen Wesen gerade im Überschreiten naturhaft bedingter Konstellationen sowie des Sich-Distanzierens von der Sinnlichkeit besteht, ist Vernunft selbst ein *spontanes Vermögen*, das seiner eigenen, selbstgegebenen Regeln mächtig ist und sich nur diesen unterwirft. Sie muss mithin als reine Selbsttätigkeit begriffen werden. Insofern ist sie ein *völlig autonomes Vermögen* auch insofern, als es das »ursprüngliche Recht der Vernunft« ist, »keinen anderen Richter [...] als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft«<sup>133</sup> als Instanz, der ihre Entwürfe verpflichtet sind, anzuerkennen. Denn Vernunft kann

nicht mehr von einem vorgeordneten Prinzip deduziert werden, ohne ihre eigene Letzttheit und damit sich selbst zu zerstören.

3.2 Die Funktion der Vernunft als Vermögen der Prinzipien ist es, Einheit unter den Verstandeserkenntnissen zu stiften. Die originäre Leistung des *Verstandes* dagegen ist die synthetische Verknüpfung der Erscheinungen mit den reinen Verstandesbegriffen (Kategorien), die allererst einen gesetzmäßigen Erfahrungszusammenhang als »Verknüpfungsbegriffe« stiften. Der Verstand unterwirft dabei die durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft vorstrukturierten sinnlichen Vorstellungen den Bedingungen seiner eigenen Einheit gemäß den Kategorien. Die die Einheit des Gegenstandes ermöglichende notwendige Einheit des Bewusstseins (Verstandeseinheit) ist, da sie die formale Bedingung der Möglichkeit der Synthesis des Mannigfaltigen darstellt, zugleich Einheit einer möglichen Erfahrung, d. h. gegenständliche Einheit. Denn der kategoriale Verstand »hat es nur mit der Synthesis dessen zu tun, was gegeben ist«<sup>134</sup>. Er ist folglich notwendig angewiesen auf ein durch die Sinnlichkeit gegebenes Material, das mit Hilfe der Kategorien apperzipiert, d. h. gedanklich zur Einheit gebracht wird. Verstandeseinheit beschränkt sich daher auf die synthetische Verknüpfung von Erscheinungen und erschöpft sich darin, »Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können.«<sup>135</sup>

Demgegenüber fällt der *Vernunft* als Vermögen der Prinzipien die Aufgabe zu, unter den Verstandeserkenntnissen *systematische Einheit*, d. h. Einheit nach Prinzipien zu stiften. Das Prinzip, auf Grund dessen die Vernunft die systematische Einheit unter den mannigfaltigen Verstandeserkenntnissen zu stiften sucht, ist das aus der logischen Maxime der Vernunft gewonnene Schließen vom Bedingten zu immer höheren Bedingungen mit dem Ziel, die Reihe der synthetischen Einheitsleistungen des Verstandes bis zum schlechthin Unbedingten fortzuführen. Diese systematische, auf einem Prinzip basierende Einheit nennt KANT »Vernunftseinheit«.<sup>136</sup> Folglich gilt: »Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelt desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, *schaft* also keine Begriffe (von Objekten), sondern *ordnet* sie nur [...]«<sup>137</sup>. Aufgrund der Intention der Vernunft, die in den Kategorien gedachte synthetische Einheit der Verstandeserkenntnisse bis zu dem

in jeder Hinsicht Unbedingttem zu erweitern im Streben nach einem Maximum der Einheit aller Verstandeserkenntnisse, schreibt die Vernunft dem Verstande die absolute, gleichwohl ideale Totalität aller synthetischen Einheitsstiftungen als Ziel- und Orientierungspunkt vor. Das »oberste Prinzip der Vernunft« besitzt dabei lediglich regulative, d. h. erkenntnisleitende Funktion. In ihm kann nicht die Annahme der Gegebenheit des Unbedingten liegen. Würde das oberste Prinzip als erkenntniskonstitutives genommen werden, dann käme dies einem dialektischen, d. h. auf Täuschung beruhenden Gebrauch der Vernunft gleich. Die Folge wäre die Ununterscheidbarkeit der Aufgaben von Vernunft und Verstand, würde doch eine sich als erkenntniskonstitutiv begreifende Vernunft die vom Verstand zu leistende Aufgabe der Gegenstandskonstitution zu ihrer eigenen machen. So aber bleibt die »aufgegebene«, von der Vernunft angestrebte prinzipielle Einheit selbst ungegenständlich, weil die Vernunft den Verstand »unmöglich verwirren« kann<sup>138</sup>. Den Prinzipien der Vernunft in ihrem transzendentalen (realen) Gebrauch wird mithin objektive Gültigkeit abgesprochen, d. h. die Maxime (Regel) der Vernunft, die den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten gebietet, ist folglich auch kein konstitutives Vernunftprinzip<sup>139</sup>. Indem sie aber die Nachforschungen des Verstandes bis an die Grenzen der Erfahrung leitet, d. h. das Ganze aller Erfahrung, welches freilich selbst nicht erfahren werden kann, wenigstens zu denken vermag, besitzt sie dennoch *subjektive* Gültigkeit. Aus der Analyse des Verhältnisses von synthetischer Verstandes- und systematischer Vernunfteinheit ist gleichzeitig ein Leitfaden für die Einteilung der Weisen der Inanspruchnahme von Vernunft als eines entweder konstitutiven oder regulativen Vermögens gefunden, der den Fehler vermeidet, die verschiedenen Weisen des Vernunftgebrauchs aus der Vernunft ableiten zu wollen.

**3.3** Auf dem Hintergrund der grundsätzlichen Unterscheidung von konstitutivem und regulativem Vernunftgebrauch lässt sich nun auch die für das gesamte Unternehmen der Kritik fundamentale Differenzierung in einen theoretischen und einen praktischen Vernunftgebrauch und deren Einheit erläutern. Alle Verstandeserkenntnisse, und demzufolge auch der ausschließlich auf diese gerichtete regulative Vernunftgebrauch, lassen sich als Erkenntnis dessen, was »*da ist*«, was existiert, begreifen. KANT nennt eine solche Erkenntnis »theo-

retisch«. Demgegenüber heißt diejenige Erkenntnis »praktisch«, »dadurch ich mir vorstelle, was *da sein soll*«<sup>140</sup>. Während sich die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch apriori mit etwas Existierendem befasst, beschäftigt sie sich in ihrem praktischen Gebrauch apriori mit etwas Nicht-Existierendem, das gleichwohl existieren oder geschehen soll. In ihrem praktischen Gebrauch spricht KANT von der Vernunft als einem konstitutiven Vermögen zwar nicht für den Verstand, der sich ja in der Konstitution von Gegenständlichem erschöpft, sondern für den menschlichen Willen als einer nicht zu vergegenständlichenden, dennoch gleichwohl notwendigen Komponente des endlichen Vernunftwesens. Insofern »haben die Prinzipien der reinen Vernunft in ihrem praktischen, namentlich aber dem moralischen Gebrauche, objektive Realität.«<sup>141</sup> Der praktischen Vernunft kommt daher eine wesentlich andere Leitungsfunktion für das Gesamt der Vernunftkenntnisse zu als der theoretischen Vernunft: nur sie könnte legitimerweise als Vermögen der Prinzipien (Grundsätze) bezeichnet werden, eine Benennung, die in der *Kritik der reinen Vernunft* nur der Vernunft überhaupt zugeschrieben wird. Folglich könnte auch nur von der Vernunft in ihrer praktischen Dimension ein realer (transzendentaler) Gebrauch gemacht werden, d. h. ein solcher, in dem Vernunft selbst den Ursprung bestimmter, nur ihr zugehöriger Begriffe enthält.

Der Nachweis der *Einheit von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch* ist für KANTS Theorie einer organologisch verfassten Vernunft insgesamt von eminenter Wichtigkeit, auch deshalb, weil davon auch die Einheit des endlichen Vernunftwesens selbst abhängt, dem die vernünftige Inbeziehungsetzung von Natur und Freiheit, Erkennen und Handeln zu denken aufgegeben ist. Dabei steht gleichzeitig das Problem der Selbstbestimmung des Menschen als eines endlichen und gleichwohl freien, eines sowohl unter dem Anspruch des moralischen Vernunftgesetzes als gleichzeitig auch natürlichen Neigungen unterworfenen, mithin in gewisser Weise zwischen der Kausalität der Vernunft und derjenigen der Natur zerrissenen, endlich-kontingenten Vernunftwesens in Frage.

Den Nachweis der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft führt KANT im Rückgriff auf das Verständnis der Vernunft als eines zwecksetzenden Vermögens, denn Vernunft ist das Vermögen der Zwecke überhaupt. Die *theoretische Vernunft* befaßt sich mit der Erkenntnis von gegen-

ständig, d. h. nicht von der Vernunft selbst hervorgebrachten Gegebenem. Dabei ist sie bestrebt, die erst Erfahrung ermöglichenden, gegenstands-konstituierenden synthetischen Leistungen des Verstandes zu systematisieren und unsere Erkenntnis zu einem streng logisch aufgebautem System zu organisieren. Sie ist dabei auf vorgegebenes Material angewiesen, ohne dieses selbst zu produzieren. Durch die Angabe der Grenze des Bereichs möglicher Erfahrung ist gleichzeitig ihr Kompetenzbereich abgesteckt, auf dem sie beanspruchen kann, konstitutive Gültigkeit zu besitzen. Über mögliche Erfahrung hinaus hat theoretische Vernunft ausschließlich regulative Funktion. Theoretische Vernunft nimmt also ihren Anfang beim Feld der Erfahrung, stößt dann auf das Feld der Spekulation vor, auf dem ihren Begriffen keine Anschauung mehr korrespondieren kann, und kehrt dann in kritischer Selbstbeschränkung ihrer Erkenntniskompetenz zur Erfahrung zurück. Von Freiheit ist in ihr nicht die Rede, wenngleich damit keineswegs die völlige Unterwerfung des endlichen Vernunftwesens unter eine kausal-deterministische Naturordnung intendiert ist, da bereits die Inanspruchnahme der theoretischen Vernunft zu Zwecken der Erkenntnis von Gegenständen Freiheit mindestens im negativen Sinne voraussetzt, als der Erkennende mit dem zu Erkennenden nicht identisch ist, mithin das Unternehmen der Erkenntnis bereits eine frei gewählte Distanz zum zu erkennenden Naturobjekt erfordert. Sobald aber Vernunft kein Korrektiv mehr für mögliche Urteile der Vernunft darstellt, obgleich diese Urteile gleichwohl Geltung beanspruchen, spricht KANT von *praktischer Vernunft*, d. h. von einer Inanspruchnahme der Vernunft jenseits der kritischen Restriktion der Kompetenz theoretischer Vernunft. Praktische Vernunft vermag eine eigene, erfahrungsunabhängige, da nichts zur Konstitution der Gegenständlichkeit der Gegenstände beitragende und in ihrer Stimmigkeit empirisch nicht verifizierte Ordnung (Gesetzmäßigkeit) zu schaffen, wenngleich die der praktischen Vernunft eignende Ordnung nicht fiktiv oder »erdichtet«<sup>142</sup> sein darf.

KANT hatte bereits im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* den Nachweis im Einzelnen geführt, dass reine Vernunft überhaupt praktisch sein kann, d. h. dass ihr als reiner Vernunft eine Sphäre zugeordnet werden kann, für die sie konstitutiv (gesetzgebend) ist. KANT nennt dabei all das praktisch, »was durch Freiheit möglich ist«<sup>143</sup>. Praktische Vernunft, die keinen Beitrag zur Erkenntnis von Gege-

benem leistet und sich folglich auch nicht konstitutiv auf den Verstand und seine Funktion beziehen kann, ist dabei lediglich auf das Begehungsvermögen bezogen, das dem Verstand als dem eigentlichen Erkenntnisvermögen entgegensteht, indem es ihm vorschreibt, was es ungeachtet der naturalen Gegebenheiten verwirklichen *soll*. Denn das in den Imperativen der moralisch-praktischen Vernunft Geforderte soll innerhalb der vom Verstand konstituierten gegenständlichen Welt der »Erscheinungen« realisiert werden. Da das endliche Vernunftwesen Moralität nirgends anders realisieren kann als im Bereich phänomenaler Gegenständlichkeit, gegenständliche (Sinnen-) Welt aber wesentlich von der theoretischen Vernunft bestimmt wird, so scheinen die beiden Arten der Vernunft unvermeidlich in Kollision zu geraten. Das Problem der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft muss daher, so KANT, im Wesentlichen als Explikation der Frage nach der Verknüpfbarkeit von kausalbestimmter Naturgesetzlichkeit und nicht-kausalbestimmter Gesetzlichkeit aus Freiheit begriffen werden. Dabei gilt als *conditio sine qua non*, dass der Aufweis der Kohärenz von Natur und Freiheit, theoretischer und praktischer Vernunft der Differenz der beiden aufeinander zu beziehenden Gebiete ein und derselben Vernunft Rechnung tragen muss und nicht durch die Aufhebung der Differenz der Prinzipien erfolgen kann.

3.4 Dies gelingt, so der Lösungsweg KANTS, nur dadurch auf nicht-widersprüchliche Weise, dass der praktischen Vernunft ein gewisser, jedoch lediglich regulativer Vorrang des Interesses eingeräumt wird. Dieser »Primat des Praktischen« leistet zur inneren Struktur theoretischer Erkenntnis keinen konstitutiven Beitrag. Er wird von KANT begründet mit dem Vorzug des praktischen Interesses der Vernunft, d. h. der Bestimmung des Willens in Ansehung des letzten und vollständigen Zweckes, gegenüber dem theoretischen, d. h. der Erkenntnis des Objekts bis zu den höchsten Prinzipien a priori.<sup>144</sup> Trotz der verschiedenen Gewichtung der Interessen der beiden Weisen des Vernunftgebrauchs ist es jedoch ein und dieselbe Vernunft, die, sei es in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt.

Die Primatslehre gewinnt dabei ihren vollen Sinn erst auf dem Hintergrund der kantischen Handlungstheorie und speziell des Begriffs der menschlichen Handlung, insofern eigentlich der Primat der Handlung vor dem theoretischen Erkennen in Frage steht. Die Endlichkeit des Men-

schen zeigt sich ja gerade in der Angewiesenheit menschlicher Handlungen auf eine raum-zeitliche Welt, die der Naturgesetzlichkeit unterliegt. Diese Endlichkeit verleugnen hieße, entweder – unter Außerachtlassung der naturhaften Komponenten – menschliche Handlungen als absolut vernünftig bezeichnen zu wollen, oder – unter Außerachtlassung der vernünftigen Komponente – Handlung ausschließlich als Naturphänomen begreifen zu wollen, mithin vollends der Beurteilung der theoretischen Vernunft unterstellen zu wollen. Nun ist Handlung immer wesentlich auf einen Zweck bezogen, was ein mit einem Willen als Möglichkeitsbedingung der Fähigkeit zur Zwecksetzung überhaupt ausgestattetes Wesen erfordert, da Zwecke in der bloßen Natur nicht vorkommen.

Das Vermögen der Zwecksetzung bezeichnet KANT nun als »technisch-praktische Vernunft« und grenzt es damit von der theoretischen und der »moralisch-praktischen« Vernunft ab. Ihr Prinzip besteht nicht – wie bei der theoretischen Vernunft als dem Vermögen der Regulation und Systematisierung der Verstandeserkenntnisse – im Aufsuchen der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten bzw. der Totalität aller Bedingungen, sondern in der Setzung von Zwecken und dem Auffinden der dazugehörigen Mittel. Die technisch-praktische Vernunft ist gegenüber der theoretischen gewissermaßen die Basisform der Vernunft. Es lassen sich damit aus allen möglichen Zwecken diejenigen Zwecke absondern, die nicht durch die Natur bedingt sind und die auf das Bedürfnis nach Glückseligkeit gehen. Die Realisierung solcher Zwecke, die selbst nicht wiederum als Mittel für andere Zwecke gebraucht werden dürfen, wird von der moralisch-praktischen Vernunft unbedingt gefordert. Mithin kann praktische Vernunft als das Vermögen der Zwecksetzung überhaupt gekennzeichnet werden. Ihr Prinzip ist die Zweck-Mittel-Relation, die besagt, dass zur Realisierung eines gesetzten Zweckes auch die dazu notwendigen Mittel gewollt werden müssen. Im Falle der bedingten Zwecksetzung heißt die praktische Vernunft *technisch-praktisch*, im Falle der unbedingten Zwecksetzung dagegen *moralisch-praktisch*. Nur der letzteren spricht KANT einen Primat zu.

3.5 Die *Kritik der Urteilkraft*<sup>145</sup> nimmt sich erneut der Frage nach der Vermittlung der beiden auf einander nicht rückführbaren »Gebiete« der Vernunft, Natur und Freiheit, und der nach der Möglichkeit der Realisierung der praktischen Ver-

nunft an. Sie versucht, durch eine Reflexion auf das einheitsstiftende Verfahren der Urteilkraft die Einheit von Naturbegriff und Freiheitsbegriff aufzuweisen.

Die Aufgabe der (reflektierenden) Urteilkraft als dem dritten, die beiden anderen Erkenntnisvermögen (Verstand und Vernunft) verbindenden Erkenntnisvermögen besteht nun darin, durch eine Reflexion der Vernunft (i. w. S.) auf ihr eigenes einheitsstiftendes Verfahren die nicht direkt miteinander verknüpfbaren »Gebiete« Natur und Freiheit, für die die Vernunft a priori gesetzgebend sein soll, als verbindbar zu *beurteilen*. Da sie selbst kein Gebiet hat, erschöpft sich ihre Funktion in der Reflexion auf die Kohärenz der beiden Gebiete der Vernunft (i. w. S.), d. h. der Natur (als dem Gebiet der Verstandesbegriffe) einerseits und der Freiheit (als dem Gebiet der Vernunftbegriffe im engeren, d. i. moralischen Sinne) andererseits. Die Vernunft (i. w. S.) als reflektierende Urteilkraft beurteilt dabei die Natur als geeignet, d. h. als »zweckmäßig« für die Realisierung solcher Zwecke, die mit dem Sittengesetz verträglich oder gar von diesem geboten sind. Mit dem Begriff der (formalen) Zweckmäßigkeit wird der reflektierende Urteilkraft – analog zum Verstand und der Vernunft i. e. S. – ebenfalls ein apriorisches Prinzip zugesprochen, welches nun allererst erlaubt, heterogene Glieder aufeinander zu beziehen. In ihm denkt die Vernunft die Grundbedingung für die Realisierbarkeit derjenigen Zwecke, die sie als reine praktische Vernunft, d. h. als Vernunft im eigentlichen Sinne, zu verfolgen gebietet. Unter »Zweckmäßigkeit der Natur« lässt sich dabei die Eignung der Natur für die Realisierung derjenigen Zwecke begreifen, die sich ein endliches Vernunftwesen setzen muss, will es vernünftig im ausgezeichneten Sinne, d. h. moralische Persönlichkeit sein. Dem Zweckbegriff fällt damit die Funktion zu, die Einheit der Vernunft, damit aber auch die Einheit des endlichen Vernunftwesens selbst, aufzuzeigen. Die Vernunft beurteilt mithin Natur so, als ob sie sowohl dem menschlichen Erkenntnisbedürfnis als auch dem Interesse an der Realisierung der (moralischen) Freiheit gleichsam entgegenkäme. Die von der reflektierenden Urteilkraft durch das apriorische Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit gedachte Einheit der Natur ist mithin nicht erkenntniskonstitutiv, sondern hat den Status einer lediglich erkenntnisregulativen Idee insofern, als diese finale Beurteilung der Natur der kausalen (verstandesmäßigen) Verknüpfung der Naturerscheinungen

keinen Abbruch tut. Vielmehr liefert sie nur ein Prinzip *mehr* für die Erforschung derjenigen vorfindbaren Ganzheiten, die sich allein durch die Verstandesgrundsätze nicht erklären lassen.

Dieses als »Reflektieren« oder auch als »Beurteilen« bezeichnete Verfahren der Vernunft (i. w. S.) gibt einerseits eine Forschungsmaxime für die Naturwissenschaften an die Hand, nämlich die besonderen Naturgesetze als zu einem System verknüpfbar zu betrachten, andererseits versteht es sich selbst als Verfahren, Natur und Freiheit, theoretisches Erkennen und moralisches Wollen ebenfalls in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Das Verfahren der reflektierenden Urteilskraft behält dabei stets den Charakter *subjektiver Notwendigkeit*. Soll die von der reinen praktischen Vernunft erhobene Sollensforderung nicht sinnlos sein, muss das endliche Vernunftwesen sich die Welt daher so vorstellen, dass sie die Realisierbarkeit desjenigen Zweckes, der von der Vernunft gefordert ist, auch gestattet. Die Welt muss also, wie die Vernunft selbst, gleichsam eine teleologische oder auch organologische Grundstruktur besitzen. Mit Bezug auf die drei »Vermögen« der Vernunft i. w. S. heißt dies, dass sie als in einer zweckmäßigen Proportion zueinander stehend gedacht werden müssen, d. h. dass die Gebiete der theoretischen und der praktischen Vernunft, Natur und Freiheit, im Übersinnlichen eine Einheit bilden.<sup>146</sup> Zwar kann sich das endliche Vernunftwesen keinerlei theoretischen Begriff von derjenigen »Weisheit« machen, die als Grund der zweckvollen Ordnung der Welt im Ganzen angenommen werden muss, aber es vermag doch ihre Unbegreiflichkeit zu begreifen.<sup>147</sup> Die kantische Rede von der teleologischen Verfasstheit der Welt im Ganzen, der Einheit des übersinnlichen Substrats der Natur und der Freiheit, hat nicht den Rang einer objektiven theoretischen Erkenntnis, wohl aber besitzt sie den Status einer *subjektiv notwendigen* Maxime der endlichen Vernunft.

4. KANTS Philosophie einer endlichen Vernunft bleibt positiver wie negativer Bezugspunkt aller Vernunftkonzeptionen des 19. und 20. Jh., deren Entwicklung sich insgesamt als Depotenzierung der Vernunft begreifen lässt. Diese Entwicklung ist von vier Tendenzen bestimmt: Erstens ursächlich von der Verabsolutierung der Vernunft im Deutschen Idealismus, die sich als Überforderung der endlichen Vernunft darstellen lässt (4.1), zweitens – als Reaktion darauf – von der Depotenzierung

und Epiphänomenalisierung der Vernunft durch externe Reduktion auf das »Andere der Vernunft« (4.2), drittens durch die Depotenzierung der Vernunft im Sinne einer internen Reduktion, nämlich auf Teilmomente ihrer vollen Konstitution (4.3), und viertens von der Tendenz, Vernunft als »transversale Vernunft« neu zu bestimmen, wodurch sie ihrer ordnungssetzenden Funktion verlustig geht, der Bezug auf sie obsolet wird und im Letzten auch das »Vernunftsubjekt« selbst verschwindet (4.4).

4.1 Die Auseinandersetzung um den Vernunftbegriff im Deutschen Idealismus<sup>148</sup> ist geprägt von der Tendenz, die von KANT eingeleitete transzendente Wende von der objektiven Erkenntnis zu den subjektiven Bedingungen ihrer Möglichkeit dahingehend zu interpretieren, dass Vernunft nun aus eigener Vollmacht die Verbindung aller Seinsbereiche leistet. Auslöser für diese Entwicklung sind die vorgeblich unbewältigten Gegensätze der Kantischen Philosophie, die einer Weiterbildung der Transzendentalphilosophie zum Vernunftsystem im Wege stehen (wie die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, die Einheit von Subjekt und Objekt, Denken und Anschauung). Im Bestreben, einen absoluten Geltungshorizont, das »absolute Wissen«, zu gewinnen, gehen J. G. FICHTE, F. W. J. SCHELLING und G. W. F. HEGEL in der Bestimmung der Leistungsfähigkeit der Vernunft weit über das hinaus, was endliche Vernunft nach KANT überhaupt leisten kann. Weil unbedingt gültige Erkenntnis nach der transzendentalen Wende nicht mehr vom Objekt, sondern nur vom Subjekt her begründet werden kann, muss damit auch die Absolutsetzung des Subjekts einhergehen. Denn wenn die Inhalte der Erkenntnis nur bezogen (relativ) auf das Subjekt gelten, wenn aber dieser Bezug selbst absolut ist, dann hat die darauf bezogene, für das absolute Subjekt gültige Erkenntnis selbst absolute Geltung. Dies verlangt aber, den empirischen Gegensatz von Subjekt und Objekt zu übersteigen, um das Absolute in den Griff zu bekommen. Subjektive Vernunft wird mithin selbst zum Ort der Verbindung und systematischen Integration aller Seinsbereiche. Sie drückt der Welt ihre Ordnung auf. M. a. W.: Die objektive Vernunft der Welt wird durch die subjektive Vernunft, die sich absolut wähnt, erst grundgelegt. Dies gelingt ihr nur, indem sie gleichsam die Funktion der ehemals absoluten, göttlichen Vernunft übernimmt.

J. G. FICHTE tritt an, die vorgeblich unvermittelte Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft im System der »Wissenschaftslehre« da-

durch zur Einheit zu bringen,<sup>149</sup> dass er einen nicht nur regulativen, sondern konstitutiven Primat der praktischen Vernunft annimmt: »die Vernunft ist praktisch«. <sup>150</sup> »Der Wille ist das lebendige Princip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefaßt wird.« <sup>151</sup> Die Forderung des Vernunftprinzips ist es, »daß alles mit dem Ich übereinstimmen, alle Realität durch das Ich schlechthin gesetzt seyn solle« <sup>152</sup>. Die Vernunft kann daher nicht theoretisch sein, ohne praktisch zu sein. Der »ganze Endzweck der Vernunft« ist »reine Tätigkeit derselben« <sup>153</sup>. Vernunft ist reine Tätigkeit, Selbstvollzug des Ich oder, wie FICHTE sagt, »Tathandlung« der aktiven Selbstsetzung des Ich, das der Zweifelhafheit von theoretischer Erkenntnis und praktischem Handeln noch vorausliegt. Vernunft ist »Thun, lauterer, reines Thun«; sie »schaut sich selbst an« <sup>154</sup> und bestimmt ihre Tätigkeit selbst. Sie ist ihrem Wesen nach Selbstbestimmung auch im Denken, nämlich »Bestimmung eines fixirten Produkts der Einbildungskraft im Verstand«. <sup>155</sup> Als gemeinsamer Einheits- und Ursprungsgrund ist das »Ich« Bedingung der Möglichkeit jeder Vernunftfähigkeit. Es ist nicht formal bedingende Funktion wie bei KANT, sondern realer und aktueller Selbstvollzug, Tätigkeit und »Tathandlung«. Wenn aber allem Gegenstandsbewusstsein – als Bedingung seiner Möglichkeit – Selbstbewusstsein vorausgeht, dieses aber in der Selbstsetzung des Ich gründet, kann der Gegenstand der Erkenntnis nur in einer Entgegensetzung des Nicht-Ich durch das Ich bestehen. KANTS »Ding an sich«, in seiner widersprüchlichen Eigenart erkannt, wird fallengelassen und damit der entscheidende Schritt zu einem subjektiven Idealismus vollzogen, in dem die Erkennbarkeit der objektive Vernunft der Welt sich gänzlich der setzenden Kraft der subjektiven Vernunft verdankt, die auf Erfahrung und externe Gegebenheit für ihren Erkenntnisprozess nicht mehr angewiesen ist.

Zwar hält F. W. J. SCHELLING an KANTS Konzept der Einheit und System stiftenden Vernunft fest<sup>156</sup>, moniert aber, dass diese sich zwar selbst zum Gegenstand habe, nicht aber das »unzweifelhaft Existierende« <sup>157</sup>. Sie könne dessen Idee und Möglichkeit, nicht aber dessen Wirklichkeit als das »seinem Begriff zuvorkommende« <sup>158</sup> denken. Dieser »negativen« Philosophie müsse daher eine »positive« gegenübergestellt werden, in der die Vernunft von einem unvordenklichen Sein übergriffen ist. Ausgehend vom »Parallelismus der Natur mit dem Intelligenzen« <sup>159</sup> sind Vernunft und »Geist« daher

immer Spiegelung der Natur und umgekehrt<sup>160</sup>. In der Sphäre der reinen Vernunft ist daher absolute Einheit des Denkens und des Seins, von Freiheit und Natur, so dass die Gegensätze als Gegensätze in der absoluten Vernunft aufgehoben sind, außerhalb deren folglich nichts ist.<sup>161</sup>

Auch G. W. F. HEGEL betrachtet den Gegensatz von Subjekt und Objekt als aufgehoben. In seiner Philosophie, die sich als Vernunftwissenschaft von der »Verstandesphilosophie« <sup>162</sup> der Zeit absetzt, sind Seele (subjektive Vernunft), Welt (objektive Vernunft) und Gott (absolute Vernunft) als vereint gedacht. Vernunft ist daher weder etwas bloß Subjektives noch etwas bloß Objektives<sup>163</sup>, sondern »Erscheinung des Absoluten« <sup>164</sup>, »ewig ein und dasselbe«, »auf sich selbst gerichtet« <sup>165</sup> und unteilbar eine.<sup>166</sup> Aufgabe der Philosophie ist es, »das ›was ist‹ zu begreifen, denn ›das was ist‹ ist die Vernunft« <sup>167</sup>. Wenn die Vernünftigkeit des Wirklichen und die Wirklichkeit des Vernünftigen gilt, weil wir nur *das* vernünftig erkennen, was wir *als* vernünftig erkennen können, dann erinnert dies an den Logos des HERAKLIT und des PARMENIDES. HEGEL selbst greift mit seiner Konzeption des spekulativen Vernunftbegriffs auf den Nous-Begriff (νοῦς) der platonisch-aristotelischen Philosophie zurück.<sup>168</sup> Darum, so HEGEL, müssten wir den Gedanken, dass die Vernunft die Welt regiert, immer schon mitbringen, um einer vernünftigen Philosophie überhaupt mächtig zu sein.<sup>169</sup> Daher ist auch die Geschichte nicht anders als Vernunftprozess zu begreifen, in der das absolute Subjekt mit dem Weltprozess eins ist. Denn der Prozesscharakter der Selbstexplikation des Eines, Ursprünglichen, Absoluten kann nicht ontologisch oder quasi-ontologisch, d. h. gleichsam subjektfremd oder übersubjektiv vorgegeben sein, sondern kommt durch den Aktus der Selbstreflexion des Subjekts allererst zustande, so dass sich die Selbstexplikation des Geistes im letzten als Selbstexplikation der Subjektivität erweist. Die Phasen der Weltgeschichte sind letztlich als Stufen der Geschichte des Geistes Stufen der Selbstreflexion der absoluten Subjektivität. Insofern ist das absolute Subjekt mit dem Weltprozess eins.

Dieser umfassende dialektische Reflexionsprozess hebt als »unendlicher« Vernunftprozess freilich die endliche Vernunft des Menschen auf. Das endliche Subjekt wird zum bloßen Ausgangs- bzw. Entfaltungsmoment des absoluten Geistes, d. h. der absoluten Subjektivität, die – so die *Phänomenologie des Geistes* von 1807 – in der Geschichte erscheint.

Im Deutschen Idealismus, so könnte man zusammenfassen, gewinnen »Vernunft«, »Ich« oder »Geist« die Bedeutung eines allumfassenden Prinzips. Vom dem einen Prinzip her wird das Ganze konstituiert und transparent gemacht. Das Prinzip der Subjektivität wird im Akt der Selbstreflexion gleichsam zum Weltprinzip und in diesem Sinn zum absoluten Prinzip – als absolutes Ich, absolute Vernunft oder absoluter Geist. Vor einem solchen Hintergrund kann die endliche Subjektivität keine Eigenständigkeit bewahren, so dass das Spannungsverhältnis von Vernunft und Endlichkeit, die das *animal rationale* kennzeichnet, aufgehoben wird. Denn das endliche Subjekt ist als Erscheinungsort und Entfaltungsort des absoluten Geistes primär reines Vernunftwesen. Die Vorstellung von vernünftiger Subjektivität radikalisiert sich damit zur Idee einer absoluten Vernunft, die die Endlichkeit in einem unendlichen Vernunftprozess abstreift. Das Allgemeine, Ganze und Umfassende wird im Deutschen Idealismus zum einzigen und alleinigen Medium der Vernunft.

**4.2** Der Verabsolutierung und Selbstüberforderung der Vernunft im Deutschen Idealismus folgt im 19. und 20. Jh. entweder die weitgehende Rückkehr zur Kantischen Vernunftkonzeption, wie etwa im Neukantianismus, oder eine facettenreiche Vernunftkritik, die die Depotenzierung, Relativierung oder gar Aufhebung der Vernunft überhaupt intendiert. Sie entspringt einem tiefsitzenden Misstrauen gegenüber jedem Orientierungsanspruch, der mit dem Verweis auf Vernunft verbunden ist und der als per se anmaßend zurückgewiesen wird. Skepsis sei insbesondere angebracht gegenüber der angemessenen Deduktionskapazität des Idealismus. Abgelehnt wird dabei der Sache nach vor allem das offensichtlich überzogene Vernunftverständnis HEGELS. Die Kritik richtet sich aber ununterschieden auch gegen das Vernunftverständnis der Neuzeit insgesamt, das wiederum weitgehend mit KANTS Konzept einer autonomen subjektiven Vernunft gleichgesetzt wird, wobei der Kantische Autonomiegedanke der Vernunft als absolute Vernunftautarkie missverstanden wird. Alle Formen einer »Dialektik der Aufklärung« verweisen zudem auf das selbstdestruktive Potential der neuzeitlichen, sich zwangsläufig zur »instrumentellen Vernunft« verengenden Vernunftidee. M. HEIDEGGER wird im 20. Jh. die Seinsvergessenheit der technisch-praktisch eingeführten, in einer Willensmetaphysik wurzelnden neuzeitlichen Vernunft kritisieren, weil ein Verständnis des Menschen als

*animal rationale* die »Lichtung« des Seins verhindern.<sup>170</sup> Deshalb, so HEIDEGGER weiter, müssten wir »uns hüten, jetzt die Zuflucht zu irgendwelchen ›Eigenschaften‹ und ›Vermögen‹ des Menschen zu nehmen, z. B. zur Vernunft«<sup>171</sup>, wobei – so muss kritisch eingewendet werden – auch HEIDEGGERS logosvergessene Idee der »Seinsgeschichte« den Menschen letztlich zu einem bloßen, ihm gleichsam »ursprünglich« zukommenden Marionettendasein verdammt. Jedenfalls führe, so ist man allgemein der Überzeugung, die Autonomie der neuzeitlichen Vernunft, selbst die ethische Autonomie im Sinne J.-J. ROUSSEAU und I. KANTS, zu einer Omnipotenzanmaßung und Selbstüberforderung des neuzeitlichen Subjekts, das sich mithilfe des Verweises auf die absolute Leistungsfähigkeit und Autonomie der Vernunft selbst vergötze<sup>172</sup>, was am Ende der Neuzeit in den Abgrund führe<sup>173</sup>. Die Existenz einer autonomen Vernunft sei – so der generelle Vorwurf – schon deshalb eine Illusion, weil Vernunft sich im Sinne einer Epiphänomenalisierung auf vorbegrifflich-präreflexive Strukturen und Impulse, mithin auf das außer ihr liegende »Andere der Vernunft«, das selbst irrational ist, zurückführen, ebenso wie sich ihr Orientierungsanspruch historisieren lasse. Um die Endlichkeit des Menschen zu retten, verabschiedet sich das nachidealistische Denken von nichts weniger als der Vorstellung einer essentiellen Bestimmung des Menschen durch Vernunft.

Bereits in der Frühromantik (J. G. HAMANN, J. G. HERDER, F. H. JACOBI), in der sich die Depotenzierung der Vernunft bereits andeutet, hatte sich eine eher skeptisch-kritische Tendenz der Vernunft gegenüber Bahn gebrochen. Die Psychologisierung der Seelenvermögen, die im 19. Jh. durch J. FRIES und J. F. HERBART vorangetrieben wird, führt dazu, die Leistungen, die traditionell der Vernunft und dem Verstand zugeschrieben wurden, unter die Vielzahl der psychischen Vorgänge und Fähigkeiten zu subsumieren und ihnen damit ihren Sonderstatus zu nehmen. Nach E. v. HARTMANN hat die Vernunft ihre Wurzeln im Unbewussten der Gefühle und Triebe. Sie ist angeboren wie der Charakter, während der Verstand als Produkt von Erfahrung und Vernunftanwendung erworben wird.<sup>174</sup> Nach H. LOTZE wurzelt Vernunft gar gänzlich im Gefühl.<sup>175</sup>

Beginnend mit SCHOPENHAUER wird in der Mitte des 19. Jh. der Irrationalismus in der Metaphysik zur herrschenden Strömung. Sie stellt nicht nur die Annahme einer objektiven Vernunft der Welt,

sondern auch die rationale Leistungsfähigkeit der subjektiven Vernunft wirkmächtig in Frage. Es ist nicht die Vernunft oder der Logos, der das Innerste der Welt ausmacht, sondern der Wille als ein dunkler und blinder Drang, der in der Natur und im Menschen als grundloser, nur sich selbst wollender Wille zum Leben alles andere, vor allem aber die subjektive Vernunft dominiert. »Vorstellungen« als Produkte der intellektuellen Vermögen des Menschen haben gegenüber dem Willen eine bloße Dienstfunktion.<sup>176</sup> Leben selbst freilich hat keinen immanenten Sinn und wird lediglich vom Trieb nach individueller Existenz aufrechterhalten, der den Egoismus des Willens widerspiegelt. Es gibt weder eine bergende Kosmosordnung noch eine ordnungssetzende subjektive Vernunft. Vernunft »vernimmt« daher auch nicht das Übersinnliche, das SCHOPENHAUER als »νεφελοκοκκυρία«, »Wolkenkuckuksheim« bezeichnet, sondern das, »was ein vernünftiger Mensch dem Andern sagt: das wird von diesem vernommen, und die Fähigkeit dazu heißt Vernunft.«<sup>177</sup> Ansonsten stehe Vernunft lediglich »für ein erfundenes und erdichtetes, [...] ein völlig erlogenes Vermögen, [...] ein Vermögen unmittelbarer, metaphysischer, d. h. über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgehender, die Welt der Dinge an sich und ihre Verhältnisse erfassender Erkenntnisse«<sup>178</sup>. Der Materialist E. MAUTHNER wird später im Anschluss an SCHOPENHAUER von Verstand und Vernunft als hypostasierten metaphysischen Wesenheiten sprechen, die bloß Fiktiva seien und jeder Wirklichkeit entbehren.<sup>179</sup>

SCHOPENHAUERS Voluntarismus und seine Deutung der Vernunft als bloßem Instrument des Willens zum Leben stellt die subjektive Selbstdeutung des Menschen als *animal rationale* nachhaltig in Frage. Seine vorgeblich »objektive Ansicht des Intellekts«<sup>180</sup> ist das Modell für eine Sicht auf die Vernunft, die sie in analoger Weise als bloßes Begleitphänomen zugrundeliegender natürlicher, psychischer oder sozialer Prozesse erscheinen lässt. FREUDS Psychoanalyse, M. WEBERS Soziologie der Rationalisierung und N. LUHMANNS Theorie der Systemrationalität könnte man hier ebenfalls als Beispiele anführen. Es geht immer um die Reduktion von Vernunft auf ein Epiphänomen eines anderen. Selbst das Basis-Überbau-Modell von K. MARX wurzelt in Anlehnung an L. FEUERBACHS Projektionstheorie auf einer funktionalistisch-kompensatorischen Sicht menschlicher Vernunft, die als noch nicht zur Wissenschaft gekommene, mithin sich als Epiphänomen der materialistischen

Basis verstehende, unaufgeklärte Vernunft dazu neigt, die realen Produktionsverhältnisse in einem vernunftgestalteten Raum des Rechts, der Moral und der Kunst als vermeintliche Wirklichkeiten widerzuspiegeln, um das Basisphänomen, d. h. die realen wirtschaftlichen Produktionsverhältnisse, dadurch ggf. aushaltbar zu machen.

Ähnliches gilt auch für das Vernunftverständnis F. NIETZSCHES, über dessen »Wille zur Macht« der Gedanke einer »Abwertung der traditionellen Vernunftmetaphysik zugunsten einer Metaphysik des Lebens«<sup>181</sup> zur Grundlage der Lebensphilosophie wird, die dann im 20. Jh. in den Existenzialismus überleitet. Nach NIETZSCHE basiert die Vorstellung von einer Vernunftbestimmung des Menschen wie jede Orientierung an einem Absoluten, Unbedingten und Verbindlichen auf einem lebensfeindlichen, falschen menschlichen Selbstverständnis, dessen Illusionscharakter er »genealogisch« freilegen will. Der an Transzendenz- und Absolutheitsvorstellungen festhaltende »kleine Mensch«<sup>182</sup> erfindet »Geist« und »Vernunft«, mithin die »kleine Vernunft«, und verkennt damit den wahren Charakter der »großen Vernunft«<sup>183</sup> des Leibes, der Vernunft der Endlichkeit, deren Werkzeug die »kleine Vernunft« lediglich ist. NIETZSCHE wörtlich: »es ist mehr Vernunft in deinem Leibe als in deiner Vernunft«<sup>184</sup>. Die »Vernunft des Leibes«<sup>185</sup> ist der Oppositionsbegriff zum platonischen νοῦς, zum mittelalterlichen *intellectus* und zur neuzeitlichen *ratio*. Dem »Leben« in seiner Endlichkeit werden sinnstiftende Qualitäten wie auch eine implizite, vorbewußte autopoietische Kohärenz und Stimmigkeit zugesprochen.<sup>186</sup> Es muss daher trotz der Sinn- und Zwecklosigkeit allen Daseins positiv affirmiert und bejaht werden, schon allein weil nur dies der »Lüge der Einheit [...], der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer«<sup>187</sup> widerspricht, die wie das »Sein« nur »eine leere Fiktion«<sup>188</sup> sind. »Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen.«<sup>189</sup> Der Mensch ist darin nur eine kosmische Randexistenz.<sup>190</sup> Er muss, entgegen dem Pessimismus SCHOPENHAUERS, sein Schicksal frei akzeptieren und sich darin durch Anerkennung des Lebens selbst erschaffen. Nur die »Vernunft des Leibes«, die primär an Selbsterhaltung orientiert ist, ermöglicht eine moralfreie, und damit erst wirklich freie und autonome Selbstbestimmung<sup>191</sup>. Der »Wille

zur Macht«, besser: der »leibhaftige Wille zur Macht«<sup>192</sup> ist der Kern dieses dynamischen Selbst- und Lebenserhaltungstriebes des Menschen wie auch das Urstreben der »großen Vernunft« des Leibes, in der NIETZSCHE »ein langsam sich entwickelndes Hilfsorgan [...] im Dienste der organischen Triebe«<sup>193</sup> sieht und es als einen »Verhältniszustand verschiedener Leidenschaften und Begehungen«<sup>194</sup> bestimmt. Das Vernunftsubjekt als Träger der Idee prinzipiell »wahrer« Erkenntnis, das sich der Illusion der Metaphysik hingibt, muss daher verschwinden, um der »Vernunft des Leibes« Platz zu machen, wie sie im »Willen zur Macht« den »Übermenschen« bestimmt. Der Mensch muss daher zum »Mörder Gottes«<sup>195</sup> werden, weil »alle obersten Fragen, alle obersten Wertprobleme [...] jenseits der menschlichen Vernunft«<sup>196</sup> liegen. Der Begriff einer »reinen Vernunft« sei ohnehin ein »contradiktorischer Begriff«<sup>197</sup> und das Vernunftsubjekt eine lediglich transitorische Erscheinung, weil Vernunft »auf eine unvernünftige Weise, durch einen Zufall [...] in die Welt gekommen ist«<sup>198</sup>. Die Wesensbestimmung des Menschen als *animal rationale* wird auch hier auf seine *animalitas* im Sinne einer Radikalisierung seiner Endlichkeit reduziert, indem Vernunft selbst gleichsam naturalisiert wird.

4.3 Eine dritte Tendenz der nachkantischen und nachidealistischen Philosophie der Vernunft besteht darin, weder auf den Vernunftbegriff zu verzichten noch Vernunft auf das andere ihrer selbst zu reduzieren, sondern die Vernunft einer gleichsam internen Reduktion auf eine ihrer Dimensionen zu unterziehen. Übrig bleibt freilich nur mehr ein »Vernunfttorso«<sup>199</sup>. Dies zeigt sich etwa bei M. WEBER. Er hat erstmals expressis verbis den Begriff der »Zweckrationalität«, der – so WEBER – jenseits aller »charismatischen Verklärung«<sup>200</sup> liegt, mit dem der Rationalität so gut wie identifiziert. Zweckrationalität ist die der neuzeitlichen Technik und Naturwissenschaft einzig adäquate Vernunftform, die die Beherrschung der Welt absichert<sup>201</sup>, die durch den Glauben an die Berechenbarkeit der Dinge gleichsam vorab »entzaubert«<sup>202</sup> wurde. Die fortschreitende »Intelktualisierung«, in der sich der »in der okzidentalen Kultur durch Jahrtausende fortgesetzte Entzauberungsprozeß«<sup>203</sup> Bahn bricht, raubt der zweckrational bestimmten Welt jede darüber hinausgehende Sinnhaftigkeit. Dem widerspricht nicht die Weber'sche Unterscheidung von Zweck- und Wertrationalität, denn die Einnahme der »Stellung« zum einzelnen Wertproblem ge-

schieht »wertrational«, deren praktische Realisierung »zweckrational«<sup>204</sup>. Vom Standpunkt der Zweckrationalität ist Wertrationalität im letzten aber immer »irrational«<sup>205</sup>. Wie es dann möglich sein soll, dass die von WEBER geforderte »Rationalität ethischer Selbstbesinnung und Selbstbestimmung« der wissenschaftlichen Rationalisierung entsprechen kann, indem sie in die Logik der Mittel-Zweck-Rationalität transformiert wird, wodurch – so WEBER – ein »Opfer des Intellekts«<sup>206</sup> vermieden wird, bleibt freilich fragwürdig. Ein Beurteilungskriterium für die letzten Zwecke liefert Zweckrationalität jedenfalls nicht, so dass O. HÖFFE mit J. HABERMAS<sup>207</sup> in solchen Rationalitätskonstruktionen eine »positivistisch halbierte« Rationalität« erkennt, die »die praktische Vernunft nicht ablösen, sondern verdrängen«<sup>208</sup> will.

Während M. WEBER in der Interpretation neuzeitlicher Vernunft unter dem Signum der Zweckrationalität kein Manko, sondern das entscheidende Moment ihres Erfolges sieht, setzt M. HORKHEIMER zu einer fundamentalen *Kritik der instrumentellen Vernunft* und der durch sie verengten Vorstellung einer »subjektiven« Vernunft an<sup>209</sup>, die zu einem verdünnten, entsubstanzierten Vernunftbegriff geführt habe, eine Kritik, die auch der zusammen mit Th. W. ADORNO verfassten *Dialektik der Aufklärung* zugrunde liegt, die als Hauptwerk der sog. Kritischen Theorie gilt. Demnach ist das Scheitern der Aufklärung bereits in der »instrumentellen Vernunft« ihres Denkens angelegt. Mit dem Versuch, die Natur zu beherrschen, wird der einst mythische Zugang zur Welt rational aufgeklärt. Als »Herrschaft« und »neue Art der Barbarei« aber schlägt Aufklärung selbst in Mythos zurück, in den »Positivismus« einer Affirmation des Bestehenden, der den Einzelnen in einer verwalteten Welt und gegenüber den ökonomischen Mächten vollends annulliert. Der Fortschritt einer instrumentell verstandenen Vernunft wird zwangsläufig destruktiv: Statt Befreiung von den Zwängen der überwältigenden Natur wird Anpassung an die Technologie und das Marktgeschehen gefordert, an die Stelle der befreienden Aufklärung aus der Unmündigkeit tritt die Unterordnung unter das wirtschaftliche und politische Interesse.

Die Ursache dieser Misere liegt in der Verfassung der neuzeitlichen »subjektiven« Vernunft. Sie ist, so HORKHEIMER und ADORNO im Anschluss an M. WEBER, dadurch gekennzeichnet, dass sie als bloß nützlich und zweckorientiert gedacht wird. Zweckrationale Vernunft aber ist rein formale und

formalisierte Vernunft, die sich »keine inhaltlichen Ziele«<sup>210</sup> mehr setzt und sich nicht mehr orientiert an einer »objektiven« Vernunft, die »ein umfassendes System oder eine Hierarchie alles Seienden einschließlich des Menschen und seiner Zwecke zu entfalten«<sup>211</sup> in der Lage wäre. Letzter Zweck der zweckrationalen Vernunft, zu der sie in Anspruch genommen wird, ist daher die bloße Selbsterhaltung im Hobbes'schen Sinne der Selbstbehauptung, die zum »Selbstinteresse des bürgerlichen Individuums«<sup>212</sup> wird. Selbstbehauptung ist der »nominalistisch gesäuberte Begriff der Vernunft«<sup>213</sup>, die inhaltlich leer zum bloßen »Organ der Kalkulation, des Plans«<sup>214</sup> degeneriert. Sie ist formal, quantifizierend, verdinglichend, daher auch egalisierend und uniformisierend und auf Anpassung wie Manipulation gleichermaßen getrimmt<sup>215</sup>. Sie ignoriert die Frage nach der Einheit von Vernunft und Natur, wie sie überhaupt alle Sinnfragen ausklammert, indem sie diese als »metaphysischen Unsinn« abtut. Die Selbstentzauverung der Vernunft laufe daher auf ihre Selbsterstörung hinaus. »Nachdem sie die Autonomie aufgegeben hat, ist die Vernunft zu einem Instrument geworden.«<sup>216</sup> Andererseits macht gerade die Exklusion des Nicht-Identischen, Ungleichen, Nicht-Berechenbaren die subjektive Vernunft autoritär und totalitär<sup>217</sup> und führt zur Herrschaft des Unmenschlichen, Unkultivierten, Barbarischen, Irrationalen, also zur Herrschaft dessen, gegen das die Aufklärung angetreten war. Dies gerade mache die »Dialektik« einer zur Zweckrationalität verkürzten Vernunft aus.

**4.4** Eine Reduktion der Vernunft bis hin zum Verschwinden des autonomen Vernunftsubjekts selbst liegt auch der Philosophie der Postmoderne zugrunde.<sup>218</sup> Ausgehend von der faktischen Neubestimmung des Daseinsverständnisses des modernen Menschen und der neuen »Menschheitsideale, [...] die nicht mehr an die metaphysische Subjektauffassung gebunden sind«<sup>219</sup>, gelangt das poststrukturalistisch-postmoderne Denken (G. VATTIMO, J.-F. LYOTARD, M. FOUCAULT, W. WELSCH) in Fortführung der Vernunftkritik NIETZSCHES zur »Destruktion der Subjektivität« und dem »Erlöschen der großen Fragen«<sup>220</sup>, die es als antiquiert zu verabschieden gelte. Verabschiedet wird aber auch die Idee eines »autonomen Vernunftsubjekts« insgesamt, dessen Selbstüberforderung sich in der Neuzeit gezeigt habe. Antiplatonische und antimetaphysische Leitidee des postmodernen Denkens ist die *Pluralität*, die sich als »Pluralität«<sup>221</sup> und »Inkommensurabilität«<sup>222</sup> der Lebensformen zeigt. Ihr wird die

irrigte Selbsteinschätzung des neuzeitlichen autonomen Vernunftsubjekts, »ewigen Strukturen der Vernunft«<sup>223</sup> zu gehorchen, nicht mehr gerecht. Die Postmoderne sieht daher in der »Aufsprengung von Monopolansprüchen«<sup>224</sup> ihre eigentliche Bestimmung, wobei sie insbesondere den »Ausschließlichkeitsansprüchen einer im Wesen technischen Rationalität«<sup>225</sup>, wie sie der Verkürzung des Vernunftgedankens zur reinen Zweckrationalität zugrunde liegt, entgegentritt.

NIETZSCHES Diktum vom »Tod Gottes« formt M. FOUCAULT zur Metapher vom »Tod des Menschen«<sup>226</sup> um. Mit ihr soll die Dezentrierung des Menschen als eines autonomen Vernunftsubjekts angezeigt werden. Denn der Mensch ist in der pluralisierten Moderne nicht mehr der Mittelpunkt der Welt, der Autor seiner Geschichte und die Grundlage allen Wissens über die Welt und sich selbst. Er lebt eigentlich sein Leben nicht selbst, sondern wird gelebt. Die Selbsteinschätzung des Menschen, ein »autonomes Vernunftwesen« zu sein und daraus Orientierung zu beziehen, ist daher eine »Illusion«. Denn der »Mensch« im Sinne des »Subjekts« ist nur »ein anthropologisches Intermezzo in der Geschichte des Denkens«<sup>227</sup> und eine historische »Erfindung«<sup>228</sup>. Seinem Bedürfnis nach Ordnung und Sinn entspricht nichts ebenso wie seinem Bestreben, einen »archimedischen«, d. h. letzte Orientierung gebenden Punkt in sich oder in der Welt zu fixieren. Der moderne Mensch muss sich vielmehr damit abfinden, in einer »Situation objektiver Unübersichtlichkeit«<sup>229</sup> zu existieren, die durch Andersheit und Differenz, Unverbundenheit, Zusammenhangslosigkeit, Unstimmigkeit, Dissonanzen, Isolation, mithin auch Mangel an Kohärenz und Synthesis gekennzeichnet ist. Für die Postmoderne ist daher insgesamt »ein plurales Sinnmuster obligat«<sup>230</sup>. Eine Illusion ist daher auch die Einheit der Vernunft, die *eine* Idee der Freiheit als Autonomieprinzip, wie auch die Einheit der Lebensformen und die Einheit der Weltdeutung. Subjektkritik ist daher nicht nur Kritik der Vernunft und ihrer – so LYOTARD – großen Legitimationserzählungen (»grands récits de la légitimation«<sup>231</sup>: Dialektik des Geistes, Hermeneutik des Sinns, Emanzipation des Subjekts<sup>232</sup>), sondern immer auch Ordnungs- und Sinnstiftungskritik. Denn subjektive Vernunft als sinnstiftendes Vermögen mit ihren Einheits-, Ganzheits- und Sinnstiftungsmomenten ist genauso eine Illusion wie die Vorstellung einer objektiven Vernunft der Welt. FOUCAULTS »archäologische« Untersuchungen des Wissens zielen daher immer

auch auf die Infragestellung der Teleologien und Totalisierungen des Vernunftsubjekts. Real ist nur die Heterogenität, Agonalität, Diversität und Ordnungslosigkeit der Welt und der pluralen Lebensformen. Der Verlust illusionärer Ganzheitsvorstellungen ist daher »Gewinn an Autonomie« und »Befreiung des Vielen«<sup>233</sup>.

Um dem nicht unbegründeten Vorwurf der Beliebigkeit, Relativität und Orientierungslosigkeit des postmodernen Theoriekonzepts<sup>234</sup> zu entgehen, macht W. WELSCH mit dem Konzept einer »transversalen Vernunft« den Versuch, der Vernunft trotz der prinzipiellen Anerkennung der Irreduzibilität pluraler Lebensformen eine gleichsam »schwache«<sup>235</sup> auf Einheit und Ganzheit hin tendierende Funktion zuzuweisen und »Heterogenität und Verflechtung, Pluralität und Übergang«<sup>236</sup> zusammenzudenken, ohne dass ihre »Übergangstätigkeit [...] zum bombastischen Unternehmen einer Letztsynthese«<sup>237</sup> wird. Dies erfordert freilich auch eine Neukonturierung der Subjektivität bzw. eine »Subjektverflüssigung«. Denn: »Postmoderne Subjekte [...] sind zu Übergängen besonders befähigt. Transversalität wird zu ihrem ausgezeichneten Vermögen.«<sup>238</sup> Der Mensch der Postmoderne ist »eine Figur des Übergangs und der Verknüpfung vieler Möglichkeiten.«<sup>239</sup> Die »transversale Vernunft« als postmoderne Form der Vernunft stellt »polyperspektivisch«<sup>240</sup> »Verschleifungen, Übergänge, Verbindungen«<sup>241</sup> zwischen »verschiedenen Sinnsystemen und Realitätskonstellationen«<sup>242</sup> her und vollbringt »jenseits der Regelmäßigkeit und diesseits der Regellosigkeit«<sup>243</sup> operierend eine integrative Leistung. Verknüpft werden sollen die »Rationalitätsformen« (»Rationalitätsfelder«, »Rationalitätstypen«), die den Wissens- und Wertsphären, Lebensentwürfen und Handlungsmustern zugrunde liegen und konkrete Formen von Vernunft mit jeweiligem Eigenrecht bilden. Offen bleibt dabei, so die Kritik<sup>244</sup>, was diese Rationalitätsfelder als Formen der Vernunft ausweist, bedürfte es dazu doch eines Kriteriums oder zumindest eines transzendentalen Vernunftsubjekts, welches die Vernunftformen als solche allererst zu konstituieren hätte. Gerade das aber meint WELSCH nicht. Vielmehr scheinen sich die »Vernunftformen« den »Lebensformen« gleichsam naturwüchsig anzupassen. Auf jeden Fall überlappen sich die gleichrangig nebeneinander bestehenden, Sektoren bildenden, Sinnsysteme und Realitätskonstellationen widerspiegelnden Rationalitätsformen »interferentiell«<sup>245</sup>, so dass es zu hyperkomplexen Ver-

schränkungen und Korrespondenzen kommt, ohne dass ein Rationalitätstyp die Hegemonie über die anderen erlangt. Die Rationalitätssektoren existieren also nicht monadisch, sondern verweisen aufeinander und sind auf angrenzende Sektoren bezogen sowie mannigfaltig miteinander verflochten. Bei genauerer Betrachtung sind aber nicht die Realitätssektoren miteinander verknüpft, sondern die »Realitätsparadigmen«<sup>246</sup>, die beanspruchen, die Rationalität eines Rationalitätssektors zu definieren. Realitätsparadigmen sind voneinander unterschieden und konkurrieren miteinander. Ihr Konflikt innerhalb eines Rationalitätssektors ist »unbeendbar«<sup>247</sup>, weil er nicht aus der Perspektive eines Hyperparadigmas wie der einer einheitsstiftenden Vernunft entscheiden werden kann. Sie bilden jedoch untereinander, gleichsam »intersektoriell«, »Verbände« im Sinne einer untergründigen Verknüpfung von Rationalitätssektoren und machen diese damit anschlussfähig. Aufgabe einer »transversal« verstandenen Vernunft, die der unreduzierbaren Unordnung gerecht werden soll, kann es nur mehr sein, diesen unterschweligen Verbindungen zwischen den Rationalitätsparadigmen nachzuspüren und subkutane Berührungs- und Anknüpfungspunkte unter den Rationalitätsparadigmen festzustellen. Die »moderne Aufgabe von Vernunft« ist es, so WELSCH, »Anwalt eines korrekten Verhältnisses der Rationalitäten zu sein«<sup>248</sup>.

Das Verständnis der Vernunft als einer »transversalen Vernunft« ist, so die Intention, die Lösung des unaufhebbaren Pluralitätsgedankens. Pluralisiert wird in einem ersten Schritt die eine Vernunft in unterschiedliche Rationalitätstypen. Pluralisiert werden dann in einem zweiten Schritt die Rationalitätstypen durch die in ihnen hervortretenden Rationalitätsparadigmen. In einem dritten Schritt erfolgt die Pluralisierung des Subjekts selbst, dessen »Binnenverfassung [...] der welthaften Außenverfassung analog ist«<sup>249</sup>. Die eine Identität des Subjekts löst sich daher auf in die »Patchworkidentität«<sup>250</sup> mehrerer Identitäten unter Verlust der Einheit der Person, weil das Subjekt von Anfang an plural verfasst ist. Dies sei aber nicht als »Subjekt auflösung«, sondern als »Subjekttransformation«, »als Genese einer neuen Art von Subjektivität zu begreifen«<sup>251</sup>. Transversale Vernunft sichert unter diesen Bedingungen, so WELSCH, die Subjektidentität ebenso ab wie die Möglichkeit, ein vernünftiges Leben zu führen. Zum Problem wird damit das die Rationalitätstypen konstituierende Subjekt selbst und seine synthetisierende Einheitsfunktion,

zumal sich das postmoderne Denken aufgrund der unterstellten pluralen Verfasstheit des Subjekts dafür entschieden hat, diese Einheitsfunktion des Subjekts und damit Subjektivität überhaupt zu negieren. Denn anstatt von der Spontanität, Freiheit und dem Eigenstand eines vernünftigen, sich durch synthetisierende Leistungen ausweisenden Subjekts auszugehen, ist das plurale Subjekt in der Postmoderne zum Abbild der äußeren pluralen Strukturen degradiert. Denn die Rationalitätstypen und Vernunftformen lassen sich unabhängig von einem sie konstituierenden Subjekt »eigentätig als sinnvoll«<sup>252</sup> ausweisen. Ihnen muss daher, so WELSCH, eine Art quasi-ontologischer, subjekt-unabhängiger Status zugeschrieben werden. Das Subjekt ist daher auch nicht der Einheitspunkt der Perspektiven, sondern im »Subjekt« ist nichts anderes als »vernetzte«, »feldartig« ineinander übergehende, individuelle Perspektive. Wie die Vermittlung von Vielheit ohne Einheit des Subjekts gedacht werden kann, bleibt aber rätselhaft, wenn »die Sphäre der Subjektivität von Grund auf [...] feldartig verfaßt« ist und die »Kompetenz« des Subjekts sich in der »Durchlässigkeit« der Subjektanteile<sup>253</sup> erschöpft. Mit der negativen Antwort auf die Frage nach einer einheitlichen Verfasstheit des Subjekts wird auch die Vorstellung einer Einheit der Vernunft oder der Rationalität selbst aufgegeben. Denn der Zusammenhang der diversen Identitäten eines Subjekts »hat nicht transzendente, sondern transversale Struktur«<sup>254</sup>. Nicht nur depotenziert, sondern eliminiert wird das Konstitutionssubjekt ebenso wie die Idee der »einen« Vernunft. Denn die transversale Vernunft ist »eine reine Vernunft der Übergänge«<sup>255</sup>, die selbst keine Inhalte, regulativen Ideen oder Prinzipien hat, sondern sich als reine Verfahrensvernunft in ihrer operativen Kompetenz erschöpft. »Ihre Position ist interrational, und sie agiert transversal.«<sup>256</sup> Ihre einzige »Autonomie« besteht in »einer Art Souveränität«<sup>257</sup> im situativ jeweils erforderlichen dynamischen »Übergehen« zwischen den »Lebensformen«. Eine solchermaßen reduzierte Vernunft ist freilich nur mehr ein Teil der Wirklichkeit und daher der Möglichkeit beraubt, sich von dieser zu distanzieren und die Freiheit des Subjekts zu wahren. Die postmoderne »Verflüssigung« der Vernunft und des Vernunftsubjekts führt letztlich, so wird man festhalten müssen, zu deren Eliminierung.

5. Anstelle des Begriffs »Vernunft« begegnet in der heutigen philosophischen Theoriebildung zu-

meist der Begriff »Rationalität«, nicht nur, weil dieser nicht in gleichem Maße zu dinghaften Missverständnissen führt wie ein vermögenstheoretischer Vernunftbegriff, sondern auch weil er weitgehend unbelastet ist von den pejorativen Konnotationen, die dem Vernunftbegriff seit dem 19. Jh. anlasten. Moderne Konzepte der »Rationalität« versuchen Vernunft zumeist als Vollzug rationaler Operationen zu begreifen, so dass sich unterschiedliche Inanspruchnahmen von Rationalität als »Rationalitätstypen«<sup>258</sup> unterscheiden lassen. Dadurch erübrigen sich auch die Abgrenzungsprobleme, die mit der Unterscheidung von Vernunft und Verstand gegeben waren.

Bereits in der Existenzphilosophie wird auf die Rede von einer »großen Vernunft« weitgehend verzichtet. K. JASPERS hebt zwar die einheitsstiftende Funktion der Vernunft hervor, aber Vernunft ist ihm »nichts weiter als das Umgreifende des Bewußtseins überhaupt« und soll »gemäß der Überlieferung des deutschen Idealismus besser Verstand«<sup>259</sup> genannt werden. Andere lösen die eine Vernunft direkt in ihre verschiedenen Gebrauchsweisen auf. J.-P. SARTRE etwa grenzt eine dialektische Vernunft (»raison dialectique«), die ihm als einzige legitime Inanspruchnahme von Vernunft erscheint, von einer kontemplativen Vernunft (»raison contemplative«), einer rein analytischen Vernunft (»raison purement analytique«) und einer positivistischen Vernunft (»raison positiviste des Sciences naturelles«) ab.<sup>260</sup>

In der Debatte um den Rationalitätsbegriff, die sich in Auseinandersetzung mit der Tradition des Vernunftdenkens, aber auch aktuellen Grundlagendebatten anderer Disziplinen in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat, wird im Gegenzug zu postmodernen und anderen vernunftskleptischen Positionen am grundsätzlichen Orientierungsanspruch der Vernunft im Sinne eines Regulativs festgehalten. Im Mittelpunkt steht dabei nicht so sehr Vernunft als Vermögen, aus dem Ideenbegriffe entspringen und das einen eigenen Inhalt bzw. den Charakter einer eigenen Erkenntnisquelle hat, sondern Vernünftigkeit als Kriterium und Verfahren. Rationalität ist mithin kein Faktum, sondern »der Inbegriff von bestimmten Ansprüchen, denen wir uns im Denken, Sprechen, Erkennen und Handeln unterstellen. Dass diese Ansprüche wandelbar sein können, ist dann kein Problem, wenn wir die Reflexivität der Vernunft als die prinzipielle Möglichkeit verstehen, rational über Rationalitätsstandards zu befinden, sie zu kritisieren und abzuändern.«<sup>261</sup>

»Rationalität« ist dann logisch-semantisch die Bezeichnung einer Eigenschaft, »rational« ein einfaches Prädikat für Handlungen oder institutionelle Regelungen, im Fall der Applikation auf Personen ein Dispositionsprädikat, das ein »Vermögen« benennt. Dafür wird heute besser der Begriff »Kompetenz« in Anspruch genommen, der von CHOMSKY in die Linguistik eingeführt wurde<sup>262</sup> und insbesondere deshalb geeignet erscheint, weil er eine Verknüpfung von Kompetenz und Regelhaftigkeit erlaubt. Eine Theorie der Rationalität muss nach H. SCHNÄDELBACH möglichst viele Aspekte und Resultate der Geschichte des Vernunftverständnisses in sich aufnehmen. Weil der neuzeitliche Prozess des Abschieds von der Metaphysik »unumkehrbar« ist, muss sie dabei von der subjektiven Vernunft und nicht von der objektiven Vernunft ausgehen und die Differenzierungen im Vernunftbegriff als interne Differenzierungen von Rationalität wiedergeben, aber auch das Irrationalismusproblem und das Problem der Geschichtlichkeit sowie der Sprachlichkeit der Vernunft deuten können.

Die Unterscheidung verschiedener Rationalitätstypen ist nicht nur als Mittel der internen Differenzierung von Bedeutung, sondern gleichzeitig auch Abwehr pauschaler Angriffe gegen Vernunft und Rationalität überhaupt, indem die Fähigkeit der Selbstreflexion der Vernunft in den unterschiedlichen Rationalitätstypen rekonstruiert wird.<sup>263</sup> Hier ist M. WEBERS Unterscheidung zwischen zweckrationalem und wertrationalem Handeln ebenso zu nennen wie der Versuch von K.-O. APEL und J. HABERMAS, kommunikative Kompetenz überhaupt zur Grundlage einer Rationalitätstypologie zu machen und eine technologisch-wissenschaftliche von einer hermeneutischen, ethischen oder auch dialektische Rationalität zu unterscheiden. Philosophien der Rationalität gehen von einem »methodischen Rationalismus«<sup>264</sup> als der einzigen Form aus, im nach-metaphysischen und nach-logozentrischen Zeitalter noch die Sache der Vernunft zu vertreten. Denn wer überhaupt noch argumentiert, hat sich schon auf den Boden des methodischen Rationalismus gestellt. »Irrationalist [...] kann man nur als methodischer Rationalist sein, und alle irrationalistischen Metaphysiker von Schopenhauer bis Klages und Feyerabend sind so aufgetreten.«<sup>265</sup> Dass die kompetente Entscheidung über Standards selbst bestimmte Kompetenzen voraussetzt, hat J. HABERMAS in seiner »Universalpragmatik«<sup>266</sup> in Gestalt universeller Geltungsansprüche dargelegt, die in

jedem kommunikativen Handeln notwendig erhoben werden. Sieht man vom Kritischen Rationalismus eines H. ALBERT, der im Rationalitätsproblem lediglich ein »allgemeines Problem methodischer Praxis«<sup>267</sup> sieht, ebenso ab wie von der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie (P. LORENZEN, F. KAMBARTEL, J. MITTELSTRASS u. a.), die die Bedeutung von »vernünftig« als »Transsubjektivität von Argumenten«<sup>268</sup> bestimmt, dann wird HABERMAS' Universalpragmatik und die Transzendentalpragmatik von K.-O. APEL<sup>269</sup> heute von vielen als der tragfähigste Boden für eine allgemeine Theorie der Rationalität und Grundlage der Unterscheidung unterschiedlicher Rationalitätstypen gesehen.<sup>270</sup> H. LENK und H. SPINNER unterscheiden in einem Spektrum, das von einer »prinzipiellen« bis zu einer »okkasionalen« Vernunft reicht, nicht weniger als 22 Rationalitätstypen, die innerhalb einer Theorie der Rationalität zum Tragen kommen.<sup>271</sup> Dass die Unterscheidung einer Vielzahl von Rationalitätstypen ohne ein vereinheitlichendes Rationalitätskonzept auch auf eine Relativierung des Vernunftanspruchs hinauslaufen kann, das zeigt sich bei R. C. SOLOMON, der eine (wenn auch unvollständige) Liste von 33 »concepts of rationality« zusammenstellt, freilich mit dem Ziel, dass »the very notion of ›rationality‹ [...] is typically ethnocentric [...] and does not involve any singular or universal set of skills or abilities«<sup>272</sup>.

Der Umgang der analytischen Philosophie mit Rationalität (»rationality«) ist diffus und schwankt zwischen Kritik, Ablehnung, Ignoranz und Ersetzung. Die Rede von einem »Vermögen« der Vernunft wird in der antipsychologistischen Kritik G. FREGES schon deshalb zurückgewiesen, weil sich die Logik nicht mit Prozessen des Denkens, sondern mit objektiven Verhältnissen beschäftigt.<sup>273</sup> Im *Tractatus* von L. WITTGENSTEIN fehlt nicht nur jeder Bezug auf den Vernunftbegriff, sondern selbst der Akt des Urteilens kommt nicht mehr vor. G. RYLE kritisiert die mentalistische Redeweise von Vernunft und Verstand als Rede in »paraphysiological allegories«<sup>274</sup>, weil es weder Dinge noch Operationen im Geist zu identifizieren gebe, sondern nur Vorkommnisse von innerem Sprechen. Wird der Vernunft- oder Geistbegriff nicht gänzlich als obsolet abgelehnt, tritt auch in der analytischen Philosophie an seine Stelle der Begriff »rationality«. Die theoretische Rationalität findet ihre Entsprechung in den verschiedenen logischen Systemen, die praktische Rationalität wird in der Spiel- und Entscheidungstheorie rekonstruiert, wobei

»rationality« als generell normativer Begriff, normative Unterstellung (so D. DAVIDSON<sup>275</sup>) oder als Eigenschaft oder Disposition von Personen aufgefasst wird. Handlungen werden durch einen praktischen Syllogismus rationalisiert (so z. B. bei D. DAVIDSON, G. H. VON WRIGHT, E. ANSCOMBE, D. WALTON). Das Vorhandensein von »reason« kann sich auch am wünschenswerten methodischen Vorgehen orientieren (so bei R. CARNAP oder E. NAGEL).

Umfassende Theorien der Rationalität legen R. RESCHER und R. NOZICK vor. Rationalität besteht nach RESCHER zum einen in unseren Verfahren der kognitiven Systematisierung (»cognitive rationality«), zum anderen im Verfolgen intelligenter Ziele (»practical/evaluative rationality«), wobei jeweils Begründung als Rückgang auf Prinzipien, die für jedermann gültig sind, den Kern der Rationalität, deren Einheit<sup>276</sup> und Universalität<sup>277</sup> ausmacht. Auf dem Hintergrund einer Metaphysik des Personseins liegt »rationality« immer »reason« als Vermögen zugrunde: »Reason is the source of human power – and of human nobility«<sup>278</sup>. Nach R. NOZICK<sup>279</sup> ist die Fähigkeit zur Rationalität operationalisierbar in einem Gesamt von logischen und entscheidungstheoretischen Prinzipien. Dabei berücksichtigen nicht nur die Regeln der praktischen, sondern auch die der theoretischen Rationalität, ob etwas gut oder schlecht für uns ist. Bei P. FEYERABEND und R. RORTY<sup>280</sup> dagegen werden die Akte der Vernunft und des Verstandes auf mentale Vorgänge reduziert, die sich dereinst neurophysiologisch auflösen lassen werden<sup>281</sup>. Solche eliminativen Strategien betreffen nicht nur die Begriffe Vernunft und Verstand, sondern auch – wie bei P. S. STICH – den der Rationalität insgesamt, weil es keine objektive Unterscheidung zwischen guten und schlechten Schlüssen gebe.<sup>282</sup> Eine rein deskriptive (psychologische) Epistemologie, die die Rede von normativen Regeln überhaupt als gegenstandslos zu erweisen versucht, muss sich von der Vorstellung einer Vernunfttätigkeit des Subjekts ebenso verabschieden wie alle Ansätze, die Vernunft naturalisieren<sup>283</sup> oder eigenständige kognitive Fähigkeiten gänzlich auf ihre Adaptionsgeschichte hin auflösen<sup>284</sup>.

6. Wurden in der Geschichte der Philosophie alle Erscheinungsformen der Kultur vor den Richterstuhl der Vernunft gezogen, so macht es heute eher umgekehrt den Eindruck, als stünde die Vernunft ihrerseits vor dem Gericht des »Anderen der Ver-

nunft«. Ist Vernunft also, so wird man fragen müssen, am Ende ihrer Geschichte angelangt und gar selbst am Ende?<sup>285</sup> Ist ihre Kompetenz nicht vielmehr aufgelöst in eine Vielzahl von Teilkompetenzen und Teilrationalitäten, deren Einheit angezweifelt werden muss, so dass sich die Rede von der *einen* »Vernunft« im Singular erübrigt? Müssen daher nicht die Vernunft wie überhaupt das große abendländische Rationalitätsprojekt als »Sackgasse«<sup>286</sup> beurteilt werden?

Dieser negativen Einschätzung sich anzuschließen verbietet sich dann, wenn man nicht gleichzeitig auf die wesentlichen Ansprüche und Grundüberzeugungen dieses abendländischen Rationalitätsprojekts verzichten will. Dazu gehört der Anspruch der generellen Diskursivität, demzufolge sich alle Geltungsansprüche ausnahmslos einem Prüfungsprozess diskursiver Einlösung stellen müssen, so dass Wissen und Handeln sich »vernünftig« begründen und rechtfertigen lassen, ohne von faktischen und historischen Autoritäten abhängig zu sein. Dazu gehört auch die Überzeugung, dass prinzipiell jeder Mensch in der Lage und berechtigt ist, an diskursiven Prüfungsprozessen teilzunehmen, mithin auch über die dazu notwendige universelle Diskurskompetenz verfügen muss. Einer Privilegierung Einzelner oder Gruppen und deren Machtanspruch ist damit prinzipiell vorgebeugt. Die Idee der für alle Individuen geltenden Menschenrechte wäre ohne die Unterstellung dieser universellen Diskurskompetenz aller Menschen nicht tragfähig. Dazu gehört auch die Überzeugung, dass eine nach Verfahren und Inhalt am Gedanken von Generalität und Universalität orientierte Bildung und Wissenschaft möglich und unverzichtbar ist, um Kompetenzdefizite abzubauen. Dazu gehört die Einsicht, dass die Wandlungen in unserer Vorstellung von Vernunft nicht einfach zu einer kontextualistischen Auflösung des abendländischen Vernunftprojekts führen, sondern die Sackgassen, in die es sich gelegentlich manövriert, das Projekt zu einem Projekt der permanenten Selbstreform der Vernunft machen, das zu neuen Schüben der Selbstexplikationen und erneuten Differenzierungen führt. Zwar ist Vernunft in einem gewissen Sinne immer geschichtlich, sprachlich und in Machtansprüche eingebettet, sie ist aber gleichzeitig selbst Bedingung der Möglichkeit dafür, über Geschichte, Sprache und Macht kritisch zu reflektieren, die selbst Gedanken der Vernunft sind. Alleine schon das setzt eine davon unabhängige Kompetenz bezüglich allgemeiner Regeln und

Orientierungen voraus. Vernunft und Rationalität haben mithin eine eminent wichtige, normative Funktion. Der Verweis auf sie hat – wie eingangs (siehe 1.1) dargelegt – immer auch einen auffordernden und appellativen Charakter.<sup>287</sup> Der Verweis auf eine Vielzahl miteinander konkurrierender Binnenrationalitäten und Rationalitätstypen dagegen löst das lebensweltliche Konfliktpotential, das sich aus der Koexistenz von Individuen, Gruppen und Völkern gleichsam zwangsläufig ergibt, gerade nicht. Man wird alleine schon aus pragmatischen Gründen nicht umhinkommen, den generischen Singular »Vernunft« beizubehalten, ohne in den Gestus einer Reifizierung oder Hypostasierung der Vernunft zu verfallen, allerdings auch ohne sie auf eine lediglich diskurs- und argumentationsfunktionalistische »Verfahrensvernunft«<sup>288</sup> zu reduzieren. Denn die Erkenntnis der Vernünftigkeit des Verfahrens ist nicht selbst ein Verfahren. Vernunft (oder Rationalität) ist mithin ein Faktum, das unhintergebar ist, folglich auch nicht im klassischen Sinne definiert werden kann und das sich in Ansprüchen äußert, denen wir nicht entkommen können.

Wenn wir von Vernunft reden, dann sprechen wir dabei, so H. M. BAUMGARTNER, immer von einem »Beziehungsgefüge von Denk-, Reflexions- und Argumentationsoperationen, d. h. wir reden über Vernunft als Struktur. In diesem Sinne verstanden, ist Vernunft weder ein Eigenschaftsbegriff noch ein Wesensbegriff, noch ein platonisches Eidos, noch eine kantische Idee, noch ein Ideal. Der Begriff der Vernunft ist vielmehr ein Strukturbegriff [...]: Vernunft ist ein geordnetes Beziehungsgefüge von Erkenntnisfunktionen, die als Teilleistungen der Wirklichkeitserschließung auf ein Ganzes (Zweck) von Welt- und Selbsterkenntnis (Wahrheit) bezogen sind. Dieses Funktionsganze [...] ist die Grundlage des Selbstverständnisses des Homo sapiens in Erkennen und Handeln; auf dieses Gefüge bezieht er sich, er setzt es nachweislich immer schon voraus, wenn er [...] argumentiert, d. h. wenn er mit Aussagen über sich und die Welt und mit Aufforderungen an sich und die anderen einen Anspruch auf Wahrheit erhebt.«<sup>289</sup>

#### Literatur

- Apel, K.-O./Kettner, M. (Hgg.) (1996), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt a. M.
- Baumgartner, H. M. (1991), Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn/Berlin.
- Bennett, J. (1967), Rationalität. Versuch einer Analyse, Frankfurt a. M. (engl. Rationality. An essay towards an analysis, 1964).
- Boeder, H. (1988), Das Vernunft-Gefüge der Moderne, Freiburg i. Br./München.
- Böhme, H./Böhme, G. (1985), Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M.
- Davidson, D. (2006), Probleme der Rationalität (engl. Problems of rationality, 2004), Frankfurt a. M.
- Fulda, H. F. (1994), Vernunftbegriffe in der Moderne, Stuttgart.
- Gadamer, H.-G. (1976), Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze, Frankfurt a. M.
- Goebel, B. (2007), Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker, Darmstadt.
- Goldstick, D. (2009), Reason, truth, and reality, Toronto.
- Gosepath, St. (Hg.) (1999), Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität, Frankfurt a. M.
- Hare, R. M. (1983), Freiheit und Vernunft, Frankfurt a. M.
- Heimsoeth, H. (?1981), Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters (Berlin 1922), Darmstadt, bes. 204–251.
- Kolmer, P./Korten, H. (Hgg.) (1994), Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte. Zum 60. Geburtstag von Hans Michael Baumgartner, Freiburg i. Br./München.
- Konhardt, K. (1979), Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants, Königstein/Ts.
- Konhardt, K. (2004), Endlichkeit und Vernunftanspruch. Die Urkonstellation des Menschen im Lichte der Philosophie, Berlin.
- Krings, H. (1987), Woher kommt die Moderne?, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41, 3–18.
- Lenk, H. (1993), Vernunft als Interpretationskonstrukt, in: ders., Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft, Frankfurt a. M., 325–342.
- Lenk, H./Spinner, H. (1989), Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick, in: Handbuch pragmatischen Denkens, hg. v. H. Stachowiak, Hamburg, 1–31.
- Menke, Chr. (1993), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt a. M.
- Nozick, R. (1993), The nature of rationality, Princeton (NJ).
- Poser, H. (Hg.) (1981), Wandel des Vernunftbegriffs, Freiburg i. Br./München.
- Rapp, Chr./Horn, Chr. u. a. (2001), Art. Vernunft; Verstand, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, hg. v. J. Ritter u. a. (Basel), Sp. 748–863.
- Rescher, N. (1988), Rationality. A philosophical inquiry into the nature and the rationale of reason, Oxford

- (dt. Rationalität. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen und die Rechtfertigung von Vernunft, Würzburg 1993).
- Scheffczyk, L. (Hg.) (1989), Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen, Freiburg i. Br./München.
- Schmidinger, H./Sedmak, C. (2004), Der Mensch ein »animal rationale«? Vernunft – Kognition – Intelligenz, Darmstadt.
- Schnädelbach, H. (Hg.) (1984), Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt a. M.
- Schnädelbach, H. (1987), Vernunft und Geschichte, Frankfurt a. M.
- Schnädelbach, H. (1992), Zur Rehabilitierung des animal rationale, Frankfurt a. M.
- Schnädelbach, H. (2003), Vernunft, in: E. Martens/H. Schnädelbach (Hgg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek bei Hamburg, Bd. 1, 77–115.
- Schnädelbach, H. (2007), Vernunft, Ditzingen.
- Steinworth, U. (2002), Was ist Vernunft? Eine philosophische Einführung, München.
- Welsch, W. (1996), Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M.
- Whitehead, A. N. (1929), The function of reason, Princeton (dt. Die Funktion der Vernunft, Stuttgart 1974).

ARMIN G. WILDFEUER

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. zur Komplexität der Begriffsgeschichte von »Vernunft« und »Verstand« Ch. Rapp/Ch. Horn u.a. 2001 (Lit.).
- <sup>2</sup> Captain HOWDIE in dem Antikriegsfilm »Platoon« (USA 1986) von O. STONE.
- <sup>3</sup> Fr. DE GOYA, »El sueño de la razón produce monstruos« (1799).
- <sup>4</sup> Vgl. dazu H. M. Baumgartner, Die friedensstiftende Funktion der Vernunft. Eine Skizze, in: P. Baumanns (Hg.), Realität und Begriff. Festschrift für J. Barion, Würzburg 1993, 65–76.
- <sup>5</sup> Vgl. K. Konhardt 2004 (Lit.), 16–26.
- <sup>6</sup> Die Formel taucht dem Sinn nach erstmals bei CICERO (De officiis I, 4; De natura deorum II, 34; De legibus I, 22) auf und wird dann im christlichen Mittelalter maßgeblich im Werk von THOMAS V. AQUIN präsent. Vgl. z. B. S. th. II/II, 34, 5; Summa contra gentiles II, 95; III, 39; De potentia VIII, 4, ob. 5. Zur modernen Auslegung der Formel vom *animal rationale* vgl. H. Plessner, Der Mensch als Lebewesen, in: ders., Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982, 9–62, insbes. 9–15; H. Schmidinger/C. Sedmak 2004 (Lit.); H. Schnädelbach 1992 (Lit.), bes. 13–37.
- <sup>7</sup> Vgl. Aristoteles, Politik 1253a ff.; Nikomachische Ethik I, 1098a 3–4.
- <sup>8</sup> Vgl. I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), in: Gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff. [= AA], Bd. VII, 321.

- <sup>9</sup> H. Plessner, Mensch und Tier (1946), in: Gesammelte Schriften, Bd. 8, hg. v. G. Dux/O. Marquard/E. Ströker, Frankfurt a. M. 1983, 56.
- <sup>10</sup> A. Gehlen, Der Mensch (1940), in: Gesamtausgabe, Bd. 3/1, hg. v. K.-S. Rehberg (Frankfurt a. M. 1993), 31 u. 209.
- <sup>11</sup> Vgl. K. Jaspers, Von der Wahrheit, München 1947, 121: Vernunft ist das »alle Grenzen überschreitende [...] Denken«; sowie ebd. 120: sie ist »das zu Ganzheiten verbindende, aus vollendenden Ideen lebende Denken«.
- <sup>12</sup> Vgl. H. Krings, Natur und Freiheit. Zwei konkurrierende Traditionen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985), 3–20, sowie ders., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980.
- <sup>13</sup> Vgl. W. Schulz, Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität, Pfullingen 1979.
- <sup>14</sup> Vgl. M. Dreyer/K. Fleischhauer (Hgg.), Natur und Person im ethischen Disput, Freiburg i. Br./München 1998.
- <sup>15</sup> Vgl. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern/München 1928, 71966.
- <sup>16</sup> Vgl. dazu A. G. Wildfeuer, Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität. Zu Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Determinismus J. G. Fichtes, in: W. H. Schrader (Hg.), Anfänge und Ursprünge. Zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre, Amsterdam 1997, 61–82. Zu verweisen wäre aber auch auf die deterministisch-materialistischen Philosophien von P. H. Th. D'HOLBACH, C. A. HELVETIUS, K. MARX etc.
- <sup>17</sup> Zur deutschen Etymologie siehe Art. Vernunft, in: J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 25 (Leipzig 1854–1960), 927–940. Vgl. auch J. Clauberg, Ars etymologica Teutonum e philosophiae fontibus derivata (1663), in: G. W. Leibniz, Collectanea etymologica II, 5 (Hannover 1717, ND Hildesheim/New York 1970), 192. Zum Problem der Inbeziehungsetzung von Vernunft und Verstand siehe W. Schneiders, Vernunft und Verstand. Krisen eines Begriffspaars, in: L. Kreimendahl (Hg.), Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 199–220.
- <sup>18</sup> Die griech. Begriffe νοῦς und διάνοια referieren auf das umgangssprachliche Wort νοεῖν (urspr. sinnen/im Sinne haben, dann: denken, erkennen, als διανοεομαι: ich lasse mir durch die Sinne gehen, ich denke/durchdenke etwas, denke nach über).
- <sup>19</sup> Vgl. Cicero, De legibus I, 10: *ratio* ist das, »qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus [...], concludimus«. Die Vernunft, »quae et causas rerum et consecutiones videat et similitudines transferat et disiuncta coniungat et cum praesentibus futura copulet omnemque complectatur vitae consequentis statum« (De finibus II, 14, 45 ff.).
- <sup>20</sup> Vgl. exemplarisch Albertus Magnus, S. th. II, 93, 1 (vgl. I, 15, 3; I, 42, 2), wo er *ratio* im Sinne der Fähigkeit vernünftigen Handelns bestimmt: »Ratio est virtus collectiva, per quam homo de faciendis et agendis et appetendis regitur et instruitur lumine vultus Dei«. Siehe auch Thomas v. Aquin, S. th. II-II, 49, 5 ad 3: »Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem ra-

tionis ab inquisitione et discursu«. Die *ratio* bezieht sich »ad deductionem principiorum in conclusiones« (1 anal. 44). Dabei sind Vernunft und Verstand nicht als *diversae potentiae* zu verstehen: »Ipse intellectus dicitur ratio, in quantum per inquisitionem quandam parvenit ad agnoscendum intelligibilem veritatem« (3 anim. 14).

<sup>21</sup> Vgl. dazu J. Goldstein, Ockhams Beitrag zur modernen Rationalität, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 53 (1999), 110–127; ders., Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham, Freiburg i. Br./München 1998; S. Müller, Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham, Tübingen 2000.

<sup>22</sup> Vgl. exemplarisch J. J. Bechner, Psychosopia, oder Seelenweisheit, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1683, 13: die Vernunft hat es »nur mit natürlichen«, der Verstand »mit übernatürlichen Dingen« zu tun.

<sup>23</sup> Vgl. E. Platner, Philosophische Aphorismen, 2 Bde., Leipzig 1776–1782, Bd. 1, 306.

<sup>24</sup> Ch. Wolff, Ausführliche Anmerkungen der Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (1720, <sup>4</sup>1740), in: Gesammelte Werke [= GW], Bd. I/3, hg. v. J. École u. a. (Hildesheim 1983), 162. Siehe auch ders., Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften (<sup>3</sup>1733), in: ebd. I/9 (1973), 257–260 (§90).

<sup>25</sup> Ch. Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Deutsche Metaphysik) (1719/20), §277, in: GW I/2 (Hildesheim 1983), 153 f.

<sup>26</sup> Ch. Wolff, Psychologia Empirica (1738), §275, in: GW II/5 (Hildesheim 1968), 197.

<sup>27</sup> Ch. Wolff, Vernünftige Gedanken, §368 (Anm. 25), 224 ff. Vgl. ders., Psychologia Empirica, §483 (Anm. 26), 372: »ratio est facultas nexum veritatum universalium intuendi seu perspicendi«.

<sup>28</sup> Ch. Wolff, Psychologia Empirica §§ 236. 257. 282 (Anm. 26), 168. 187. 200 f.

<sup>29</sup> Vgl. A. G. Baumgarten, Metaphysica (1739), §§624–639; dt. (1766), §§640–650.

<sup>30</sup> Siehe dazu den Überblick bei K.-O. Apel, Art. Verstehen, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [= HWP], Bd. 11, hg. v. J. Ritter u. a. (Basel 2001), Sp. 918–938.

<sup>31</sup> νοῦς, ἐπιστήμη und νόησις werden schon bei PLATON als das reine, die Ideen zum Gegenstand habende Denken (vgl. Platon, Phaidon 83b, Phaidros 247c, Politeia 511d, 533d) gegen die Phronesis der praktischen Vernunft (vgl. Protagoras 352c; Menon 88c) abgegrenzt. ARISTOTELES unterscheidet νοῦς θεωρητικός als theoretische Vernunft und νοῦς πρακτικός als praktische Vernunft, die auf das Handeln gerichtet ist. Vgl. De anima III 10, 433a 15.

<sup>32</sup> Vgl. dazu G. Böhme/H. Böhme 1985 (Lit.); Chr. Iber, Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip, Berlin 1994; K. Gloy, Vernunft und das Andere der Vernunft, Freiburg i. Br./München 2001.

<sup>33</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik VI, 1 u. 2.

<sup>34</sup> Vgl. dazu S. Ebbersmeyer, Sinnlichkeit und Vernunft. Studien zur Rezeption und Transformation der Liebes-

theorie Platons in der Renaissance, München 2002; A. Pieper, Stiefkind Sinnlichkeit. Zur Verdrängung des Besonderen durch das Allgemeine, in: P. Kolmer/H. Korten 1994 (Lit.), 231–252.

<sup>35</sup> Vgl. dazu generell R. Wiehl, Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre, Göttingen 1983; ferner R. de Sousa u. a., Die Rationalität des Gefühls, Frankfurt a. M. 2009; H. Ganthaler/O. Neumaier/G. Zecha, Rationalität und Emotionalität, Münster 2009.

<sup>36</sup> Vgl. Aristoteles, De interpretatione I.

<sup>37</sup> Vgl. F. Bacon, Novum Organon Scientiarum (1620), dt. Neues Organ, lat./dt., Hamburg 1990.

<sup>38</sup> Vgl. J. G. Hamann, Sämtliche Schriften, hg. v. F. v. J. Nadler, Berlin 1949–1957, Bd. VI, 365 sowie Bd. II, 197.

<sup>39</sup> Vgl. W. v. Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die Entwicklung des Menschengeschlechts (1836), Paderborn 1998.

<sup>40</sup> Vgl. K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Frankfurt a. M. 1973, Bd. 2, 311 ff.

<sup>41</sup> Vgl. H. Schnädelbach 1987 (Lit.); W. Kluxen, Abstrakte Vernunft und konkrete Geschichte, in: ders., Moral – Vernunft – Natur. Beiträge zur Ethik, Paderborn 1997, 366–379; Th. Zwenger, Erfahrung oder Erinnerung. Historische Vernunft als Gerichtshof. Überlegungen zur Kontinuität der Geschichte, in: P. Kolmer/H. Korten 1994 (Lit.), 253–286.

<sup>42</sup> Vgl. dazu H. Schepers, Art. Vernunftwahrheiten/Tatsachenwahrheiten, in: HWP 11 (2001), Sp. 869–872.

<sup>43</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft [= KrV], zit. n. d. Originalausgabe Königsberg 1781 (A), <sup>2</sup>1787 (B), hier: B 863 f.

<sup>44</sup> Vgl. H. M. Baumgartner, Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus Geschichte erklären zu lassen. Eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Erkenntnistheorie, in: H. Poser 1981 (Lit.), 39–64; ders., Ereignis und Struktur. Kategorien einer geschichtlichen Betrachtung der Vernunft, in: ders. 1991 (Lit.), 112–150.

<sup>45</sup> Vgl. H. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1972, <sup>2</sup>1997.

<sup>46</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Erste Hälfte, Bd. I, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg <sup>6</sup>1994.

<sup>47</sup> H. Cohen, Ethik des reinen Willens, Berlin 1904, <sup>2</sup>1907, 81.

<sup>48</sup> P. Natorp, Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus, Göttingen 1911, <sup>3</sup>1918, 31.

<sup>49</sup> B. Bauch, Grundzüge der Ethik, Stuttgart 1935, ND Darmstadt 1968, 100.

<sup>50</sup> Vgl. H. Poser 1981 (Lit.); H. M. Baumgartner, Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens, in: ders. 1991 (Lit.), 151–180; H. Heimsoeth 1981 (Lit.); H. Krings 1987 (Lit.).

<sup>51</sup> Aristoteles, Politik III, 6.

<sup>52</sup> Vgl. zu Heraklit, Fragm. 8, 30 und 53, in: H. Diels/

W. Kranz (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Berlin <sup>2</sup>1960 [= VS], VS 22 B 53; 22 B 8; 22 B 30.

<sup>53</sup> Vgl. ebd. VS 22 B 50 und 22 B 2.

<sup>54</sup> Vgl. G. W. F. Hegel (Anm. 46), 28 ff.

<sup>55</sup> Ebd. 31.

<sup>56</sup> *Aristoteles*, Politik 1253a ff.

<sup>57</sup> *Aristoteles*, Nikomachische Ethik I, 1098 a 3–4.

<sup>58</sup> Vgl. W. Nestle, Vom Mythos zum Logos (1940), ND Stuttgart 1998; zum Thema auch H. Heit, Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Genealogie des griechischen Wunders, Würzburg 2007.

<sup>59</sup> Vgl. das Höhlengleichnis bei *Platon*, Politeia VII, 514 a – 518 b.

<sup>60</sup> *Parmenides*, Frgm. 3, VS 18 B 3.

<sup>61</sup> Vgl. *Platon*, Theaitetos 161e.

<sup>62</sup> Ebd. 157c und Protagoras 333d.

<sup>63</sup> Vgl. *Heraklit*, Frgm. 6, VS 28 B 6.

<sup>64</sup> Vgl. *Platon*, Theaitetos 189b–190a.

<sup>65</sup> Vgl. *Platon*, Epistula 7, 344c, Protagoras 333d sowie Theaitetos 157c.

<sup>66</sup> *Platon*, Theaitetos 161e

<sup>67</sup> Vgl. das Bild vom Rosselenker bei *Platon*, Phaidros 245 c–d; 253 d–e; 246a ff.

<sup>68</sup> *Aristoteles*, Nikomachische Ethik 11, 1103 a 23 – 1103 b 3.

<sup>69</sup> Vgl. *Chrysipp Stopaeus*, Ecl. 1, 79, in: Stoicorum veterum fragmenta [= SVF] 2, 913; vgl. auch *Marcus Aurelius* 6,1.

<sup>70</sup> Vgl. *Seneca*, Epistula 41, 1 und *Sextus Empiricus*, Adv. Math. 8, 275, SVF 2, 135.

<sup>71</sup> Vgl. dazu A. Kamesar, The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad, in: Greek, Roman, and Byzantine Studies 44 (2004), 163–181.

<sup>72</sup> SENECA bezeichnet die menschliche Vernunft als einen Teil des göttlichen Allgeistes: »Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa« (Epistula 66). »Quicquid vera ratio commendat, solidum et aeternum est« (ebd. 66, 30). »Si vis omnia tibi subicere, te subice rationi« (ebd. 37, 4).

<sup>73</sup> Vgl. *Marc Aurel*, Selbstbetrachtungen, aus dem Griech. v. O. Kiefer, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>2003, IX, 8: »Wie es nur eine Erde gibt für alles Irdische, ein Licht für alles, was sehen kann, und eine Luft für alles, was atmen kann, so ist es auch nur ein Geist, der unter sämtlichen Vernunftwesen verteilt ist.«

<sup>74</sup> Vgl. *Seneca*, Epistula 117,6.

<sup>75</sup> Vgl. *Aetius* 4, 11, 4, SVF 1, 149; *Jamblichus*, De anima, apud Stobaeum, Ecl. 1, 48, 8, SVF 1, 149.

<sup>76</sup> Vgl. *Seneca*, Epistula 5, 4; 16, 5; 41, 7 f., 41,8–9; 66, 6; De vita beata III, 3; *Cicero*, Tusc. IV, 79; V, 82 u. v. m.

<sup>77</sup> Vgl. *Diogenes Laertius*, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Buch I–X. Aus dem Griech. übers. v. O. Apelt (1921), neu hg. v. K. Reich, Hamburg <sup>2</sup>1967, VII, 86 f.; *Seneca*, Epistula 76,9.

<sup>78</sup> Vgl. *Marc Aurel*, Selbstbetrachtungen (Anm. 73), VII, 9: »Alles ist wie durch ein heiliges Band miteinander verflochten! Nahezu nichts ist fremd. Eines schließt sich ja dem anderen an und schmückt, mit ihm vereinigt, dieselbe

Welt. Aus allem zusammen ist eine Welt vorhanden, ein Gott, alles durchdringend, ein Körperstoff, ein Gesetz, eine Vernunft, allen vernünftigen Wesen gemein, und eine Wahrheit, sofern es auch eine Vollkommenheit für all diese verwandten, derselben Vernunft teilhaftigen Wesen gibt.«  
<sup>79</sup> Siehe dazu G. Verbeke, Art. Logoi spermatikoi, in: HWP 5 (1980), Sp. 485–489.

<sup>80</sup> Vgl. *Diogenes Laertius* (Anm. 77), VII, 117.

<sup>81</sup> Siehe den berühmten Zeus-Hymnus des KLEANTHES. Dazu J. C. Thom, Cleanthes' »Hymn zu Zeus«. Text, translation, and commentary, Tübingen 2005.

<sup>82</sup> Vgl. *Platon*, Timaios 41 c; Kriton 120 e; Nomoi 726 a.

<sup>83</sup> *Aristoteles*, Metaphysik XII, 1074 b 33 ff.; 1075 a 10.

<sup>84</sup> So PAULUS, wenn er sich in seiner Athener Predigt auf den Altar des »unbekannten Gottes« bezieht. Vgl. Apg 17, 16 ff.

<sup>85</sup> Joh 1, 1–3 (dt. nach der Einheitsübersetzung) unter Bezug auf Gen. 1,3, wo »Gott sprach« und dadurch schafft, was er ausspricht. Vgl. auch Weish 9,1–2 und das »Wort Gottes« an die Propheten z. B. Jes. 1, 10.

<sup>86</sup> *Tertullian*, Adversus marcionem I, 23.

<sup>87</sup> *Tertullian*, De poenitentia 1.

<sup>88</sup> Vgl. *Augustinus*, Super genes. ad litt. III, 20: »Illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia«. Vgl. auch *ders.*, De trinitate XII, 12, 17.

<sup>89</sup> *Philon*, De somniis 1, 229 f.; Legum allegoriae 2, 86.

<sup>90</sup> Vgl. *Philon*, Quaestiones et Solutiones in Exodum 2, 68; De Cherubim 27 f.

<sup>91</sup> Vgl. *Philon*, De opificio mundi 20, 24, 36; Quaestiones et Solutiones in Genesis 1, 4; 2, 62.

<sup>92</sup> Vgl. *Philon*, De plantatione 8 f.; Quis divinarum rerum heres sit 188.

<sup>93</sup> Vgl. *Philon*, Legum allegoriae 3,96, 104; De Cherubim 127; Quis divinarum rerum heres sit 233.

<sup>94</sup> H. Schnüdelbach 2003 (Lit.), 83.

<sup>95</sup> Vgl. *Plotin*, Enneaden V, 5 (32), 13, 35; VI, 9 (9), 6, 55; I, 6 (1), 7, 11; II, 9, 1; VI, 2, 17; 6, 9, V, 2, 1.

<sup>96</sup> Vgl. exemplarisch *Thierry v. Chartres*, Tractatus de sex dierum operibus (12. Jh.) und *Wilhelm v. Auxerre*, Summa aurea (aus den frühen zwanziger Jahren des 13. Jh.).

<sup>97</sup> Vgl. I. Kant, KrV A 695/B 723: »und so ist sehr natürlich, eine ihr korrespondierende gesetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei«. Vgl. KU, AA V, 408.

<sup>98</sup> G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I (1812–13, überarb. 1831), in: Werke [= Werke], Bd. 5, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel (Frankfurt a. M. 1969), 44.

<sup>99</sup> Vgl. dazu R. Bague, Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken, München 2006.

<sup>100</sup> Vgl. schon *Philon*, De opificio mundi 25, 139; Quis divinarum rerum heres sit 232.

<sup>101</sup> Vgl. *Albertus Magnus*, Summa theologica 2, 12, 68 ad 1, 3: »Dignitas non potest esse nisi in ratione«. An anderer Stelle heißt es: »dignitas est ea parte animae quae ad imaginem Dei est (ebd. 2, 13, 82), wobei die Willensfreiheit als das wichtigste Zeugnis des imago-Verhältnisses gilt (ebd.

2, 14, 91). Vgl. *Thomas v. Aquin*, Super ad Romanos 5, 3: »propter dignitatem animae rationalis«.

<sup>102</sup> Zum mittelalterlichen Ordo-Denken vgl. *H. Krings*, Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee (1938), Hamburg 21982; *G. F. Gäßler*, Der Ordo-Gedanke unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Thomas von Aquin, Sankt Augustin 1994.

<sup>103</sup> *H. Krings* 1987 (Lit.), 8.

<sup>104</sup> Vgl. *L. de Molina*, Liberi arbitrii cum gratiae donis [...] concordia, Lissabon 1588, q. 14, art. 13, disput. 2, p. 8, Spalte 1 und *F. Suarez*, Disp. XIX, sect. 4, 1 u. sect. 2, 9.

<sup>105</sup> Vgl. *Wilhelm v. Ockham*, Quodl. VI, q. 6 sowie I, q. 1.

<sup>106</sup> Vgl. die Schrift von *Petrus Damiani*, De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis (um 1067).

<sup>107</sup> Auf religiösem Gebiet wendet sich *M. LUTHER*, der ein glühender Anhänger des Nominalismus war, vom mittelalterlichen Ordo-Denken ab. Man könnte fast den Eindruck gewinnen, das *sola gratia*-Prinzip ist gegen die Vorstellung eines Gottes als absoluter Vernunft, das *sola scriptura*-Prinzip gegen die Vorstellung einer Welt als objektiver Vernunft und das *sola fide*-Prinzip gegen das allzu große Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft gerichtet.

<sup>108</sup> *Wilhelm von Ockham*, I Sent. D. 17, q. 3.

<sup>109</sup> *H. Blumenberg*, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 21983, 186.

<sup>110</sup> *R. Descartes*, Meditationes de prima philosophia (1641), Med. I.

<sup>111</sup> Ebd. Med. V. und *R. Descartes*, Principia philosophiae I, 14f.

<sup>112</sup> *B. DE SPINOZA* betrachtet die *ratio* als Quelle der adäquaten, die Wirklichkeit in ihrer absolut-ewigen Wesenheit erfassenden Ideen. Vgl. *B. de Spinoza*, Ethica (1677), II, prop. XL, schol. II und prop. XLIV.

<sup>113</sup> Siehe *G. W. Leibniz*, Theodicee, in: Philosophische Schriften, hg. v. C. I. Gerhardt (Hildesheim 1960), Bd. 4, 35 (dt. Theodizee, übers. v. A. Buchenau, Hamburg 1968) §§224 ff.

<sup>114</sup> Vgl. *G. W. Leibniz*, Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison – Monadologie (1714).

<sup>115</sup> Das *etsiamsi Deus non daretur*-Argument, in dem die Existenz Gottes hypothetisch in Frage gestellt wird, wird von *H. GROTIUS* (De iure belli ac pacis libri tres, prolegomena n. 11, hg. v. P. C. Molhuysen, Den Haag 1919, 7; dt. Tübingen 1950, 33) ins Feld geführt, um die Unabhängigkeit des Naturrechts zu demonstrieren, steht in der Neuzeit insgesamt aber dann für eine Wissenschaft, die nicht mehr mit der ordnungsetzenden Macht einer absoluten Vernunft Gottes rechnet.

<sup>116</sup> Vgl. *F. Bacon* (Anm. 37).

<sup>117</sup> *LOCKES* Ausgangspunkt ist der Verstand als »empty cabinet«, »sheet of blanc paper«, »waxed tablet«. Siehe *J. Locke*, An essay concerning human understanding (1690), I, 1, 15; II, 1, 1. *LOCKE* zitiert den aristotelischen Begriff der *tabula rasa*; vgl. *Aristoteles*, De anima III, 4, 430 a 1. Vgl. ebenso *D. Hume*, A treatise on human nature (1739/40), I, 1, 1.

<sup>118</sup> Vgl. *J. Locke*, Essay (Anm. 117), IV, 17, 1 u. 3.

<sup>119</sup> Für *D. HUME* ist »reason« eine Denkkraft, ein wunderbarer »Instinkt« der Seele, der uns in einer Vorstellungreihe von Vorstellung zu Vorstellung weiterleitet und diese Vorstellungen mit bestimmten Eigenschaften ausstattet. Vgl. Treatise (Anm. 117), III, 16.

<sup>120</sup> Siehe dazu den Art. »Gesellschaftsvertrag« von *W. KERSTING* in diesem Handbuch.

<sup>121</sup> Vgl. *A. G. Wildfeuer*, Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?, in: *M. Nicht/A. G. Wildfeuer* (Hgg.), Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput, Münster 2002, 19–116, insbes. 46–59.

<sup>122</sup> Zum Topos vom *secundus deus* in Spätmittelalter und Renaissance vgl. *V. Riefner*, Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpferum, in: Philosophisches Jahrbuch 63 (1955), 248–291.

<sup>123</sup> *I. Kant*, KrV B XIX.

<sup>124</sup> Ebd. 867.

<sup>125</sup> Vgl. ebd. 741 u. 865; A 11/B 24; A 199/B 356; A 302/B 359; A 405; *Kritik der praktischen Vernunft* [= KpV] (1788), AA V, 1–163, hier: 119; *Kritik der Urteilskraft* [= KU] (1790), AA V, 165–485, hier: 401.

<sup>126</sup> Vgl. *I. Kant*, Was heißt: Sich im Denken orientieren (1786), AA VIII, 131–148.

<sup>127</sup> Vgl. *I. Kant*, KrV B 581.

<sup>128</sup> Nachlass 3323, AA XVI, 780.

<sup>129</sup> *K. Konhardt* 1979 (Lit.), 33.

<sup>130</sup> KU AA V, 376; vgl. KrV A XIII; B XXIII; XXXVII u. ö.

<sup>131</sup> KrV A XX.

<sup>132</sup> Ebd. B 878.

<sup>133</sup> Ebd. 780.

<sup>134</sup> Ebd. 283.

<sup>135</sup> Ebd. 370f.

<sup>136</sup> Ebd. 359.

<sup>137</sup> Ebd. 671; vgl. 672.

<sup>138</sup> *I. Kant*, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783), AA IV, 253–384, hier: 331.

<sup>139</sup> Vgl. KrV B 536f.

<sup>140</sup> Ebd. 661.

<sup>141</sup> Ebd. 836.

<sup>142</sup> Vgl. KpV, AA V, 46f.

<sup>143</sup> KrV B 829.

<sup>144</sup> Vgl. KpV, AA V, 121.

<sup>145</sup> Siehe v. a. die »Einleitung« (KU, AA V, 171–200) und den sog. Anhang zur »Kritik der teleologischen Urteilskraft« (ebd. 416–486).

<sup>146</sup> Vgl. KU, AA V, 341.

<sup>147</sup> Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), AA IV, 463.

<sup>148</sup> Vgl. dazu *R.-P. Horstmann*, Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus, Würzburg 2004.

<sup>149</sup> Vgl. dazu *A. G. Wildfeuer*, Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption *J. G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

<sup>150</sup> *J. G. Fichte*, Rezension Aenesidemus, in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

- [= GA], I/2, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965), 41–67, hier: 65.
- <sup>151</sup> J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen (1800), GA I/6 (1981), 284.
- <sup>152</sup> J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95), GA I/2 (1965), 399.
- <sup>153</sup> J. G. Fichte (Anm. 151), 284.
- <sup>154</sup> J. G. Fichte, System der Sittenlehre (1798), GA I/5, 68.
- <sup>155</sup> Vgl. J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95), §3, GA I/2 (1965), 379.
- <sup>156</sup> Vgl. F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung, Einl., 2. Vorlesung (1841), in: Sämtliche Werke, hg. v. K. F. A. Schelling [= SW] (Stuttgart 1856–61), II/3, 32.
- <sup>157</sup> F. W. J. Schelling, Timaeus (1794), hg. v. H. Buchner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 38 u. 33.
- <sup>158</sup> F. W. J. Schelling (Anm. 156), 156.
- <sup>159</sup> F. W. J. Schelling, System des transcendentalen Idealismus (1800), Vorrede, SW I/3; 331.
- <sup>160</sup> F. W. J. Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797), SW I/2, 56.
- <sup>161</sup> F. W. J. Schelling, Bruno (1802), SW I/4, 301 ff.
- <sup>162</sup> G. W. F. Hegel, Kritisches Journal der Philosophie I, 2: Verhältnis des Scepticismus zur Philosophie (1802), Werke 2, 268.
- <sup>163</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I, Werke 5, 57 f.
- <sup>164</sup> G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), Werke 2, 20.
- <sup>165</sup> Ebd. 17.
- <sup>166</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I (1830), Werke 8, 58 f. (§13).
- <sup>167</sup> G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (1821), Werke 7, 26.
- <sup>168</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (1805/06 ff.), Werke 18, 189–249.
- <sup>169</sup> Vgl. G. W. F. Hegel (Anm. 46), 28 ff.
- <sup>170</sup> Vgl. M. Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: ders., Zur Sache des Denkens, Tübingen <sup>3</sup>1988, 61–80, hier: 79. Vgl. auch ders., Nietzsche's Wort »Gott ist tot«, in: ders., Holzwege, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>1963, 247: »Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.«
- <sup>171</sup> M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (geschr. 1936–1938), in: Gesamtausgabe, Bd. 65, III. Abt.: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes, hg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1989, 453 f.
- <sup>172</sup> Vgl. zum Ausdruck »Selbstvergötzung des Menschen« H. Lenk, Verantwortung für die Natur. Gibt es moralische Quasirechte von oder moralische Pflichten gegenüber nicht-menschlichen Naturwesen?, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 8 (1983), 1–18, hier: 8.
- <sup>173</sup> Paradigmatisch in dieser Richtung W. D. Rehfus, Die Vernunft frißt ihre Kinder. Zeitgeist und Verfall des modernen Weltbilds, Hamburg 1990. Unter Verweis auf das Menschenbild des Mittelalters siehe R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg <sup>3</sup>1951.
- <sup>174</sup> Vgl. E. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, Berlin 1879, <sup>1</sup>1924, 270. 274.
- <sup>175</sup> Vgl. H. Lotze, Mikrokosmos, Leipzig 1856–64, <sup>6</sup>1923, Bd. 1, 266 ff.; 274 ff.
- <sup>176</sup> Vgl. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (1819), in: Sämtliche Werke [= SW], Bd. 1 u. 2, hg. v. W. Frhr. v. Löhneysen (Stuttgart/Frankfurt a. M. 1962, ND Darmstadt <sup>2</sup>1968).
- <sup>177</sup> A. Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, SW III, 137.
- <sup>178</sup> Ebd., 136.
- <sup>179</sup> Vgl. F. Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 3 Bde., Stuttgart 1901–02, Bd. 1, Kap. 10: Verstand, Sprache, Vernunft, 637–650; Bd. 2, Kap. 14: Ursprung und Geschichte von Vernunft, 676–679.
- <sup>180</sup> Vgl. A. Schopenhauer (Anm. 176), Bd. 2, 352–378 (Kap. 22).
- <sup>181</sup> W. Schulz, Grundprobleme der Ethik, Pfullingen 1989, 168.
- <sup>182</sup> F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [= KSA], hg. v. G. Colli/M. Montinari, München/Berlin/New York 1980, Bd. 4, 273.
- <sup>183</sup> Ebd. 39.
- <sup>184</sup> F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, Nov. 1882–Febr. 1883, KSA 10, 179.
- <sup>185</sup> Siehe Anm. 183.
- <sup>186</sup> Vgl. ebd.: »Dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, sondern tut Ich.«
- <sup>187</sup> F. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, KSA 6, 75.
- <sup>188</sup> Ebd.
- <sup>189</sup> F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, 468.
- <sup>190</sup> Vgl. F. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, KSA 1, 875.
- <sup>191</sup> Vgl. F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, 207 f. und F. Nietzsche, Morgenröte, KSA 3, 22.
- <sup>192</sup> F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (Anm. 191), 208.
- <sup>193</sup> F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, Frühj. – Herbst 1881, KSA 9, 533.
- <sup>194</sup> F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, Nov. 1887 – März 1888, KSA 13, 131.
- <sup>195</sup> F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra (Anm. 182), 328.
- <sup>196</sup> F. Nietzsche, Der Antichrist, KSA 6, 238.
- <sup>197</sup> F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, KSA 5, 365.
- <sup>198</sup> F. Nietzsche, Morgenröte (Anm. 191), 116.
- <sup>199</sup> Zum Begriff vgl. K. Konhardt 2004 (Lit.), 204–239.
- <sup>200</sup> M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (1922), 3 Bde., hg. v. J. Winkelmann, Tübingen <sup>5</sup>1976, Bd. 2, 726.
- <sup>201</sup> Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus (1904/05), hg. u. eingel. v. K. Lichtblau/J. Weiß, Bodenheim 1993.
- <sup>202</sup> Vgl. M. Weber, Wissenschaft als Beruf (1919), in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, 524–555, hier: 536.
- <sup>203</sup> Ebd. 536.
- <sup>204</sup> Vgl. ebd. 249 f.

- <sup>205</sup> Vgl. *M. Weber*, *Soziologische Grundbegriffe* (Sonderdruck aus: ders., *Wirtschaft und Gesellschaft* [Anm. 200]), Tübingen <sup>2</sup>1966, 21.
- <sup>206</sup> *M. Weber* (Anm. 202), 553.
- <sup>207</sup> Vgl. *J. Habermas*, *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, in: Th. W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt/Neuwied 1969, <sup>6</sup>1978, 235–266.
- <sup>208</sup> *O. Höffe*, *Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?*, in: H. Schnädelbach 1984 (Lit.), 141–174, hier: 149.
- <sup>209</sup> Vgl. *M. Horkheimer*, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (engl. *Eclipse of Reason*, 1947; dt. übers. v. A. Schmidt), Frankfurt a. M. 1967, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hg. v. A. Schmidt/G. Schmid Noerr (Frankfurt a. M. 1991), 19–186.
- <sup>210</sup> *M. Horkheimer/Th. W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung*, *Philosophische Fragmente* (New York 1944, Amsterdam 1947), Frankfurt a. M. 1969, neu hg. mit einem Nachwort v. J. Habermas, Frankfurt a. M. 1986, hier: 96.
- <sup>211</sup> *M. Horkheimer* (Anm. 209), 28.
- <sup>212</sup> *M. Horkheimer*, *Vernunft und Selbsterhaltung* (1941/42), Frankfurt a. M. 1970, 17.
- <sup>213</sup> Ebd. 22.
- <sup>214</sup> *M. Horkheimer/Th. W. Adorno* (Anm. 210), 95.
- <sup>215</sup> *M. Horkheimer* (Anm. 209), 125.
- <sup>216</sup> Ebd. 97.
- <sup>217</sup> Vgl. *M. Horkheimer/Th. W. Adorno* (Anm. 210), 31.
- <sup>218</sup> Vgl. zur Kritik des postmodernen Denkens insbes. mit Blick auf den Vernunftbegriff *K. Konhardt* 2004 (Lit.), 250–309; *W. G. Jacobs*, *Urteilkraft und Vernunft*. Zum Konzept transversaler Vernunft, in: P. Kolmer/H. Kortens (Hgg.) 1994 (Lit.), 215–230; *B. Goebel* 2007 (Lit.).
- <sup>219</sup> *G. Vattimo*, *Jenseits vom Subjekt*. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik, aus dem Ital. übers. v. S. Puntischer Riekmann, Graz/Wien 1986, 30.
- <sup>220</sup> *W. Schulz*, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, Pfullingen 1992, 17.
- <sup>221</sup> Vgl. *W. Welsch*, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 34.
- <sup>222</sup> *J.-F. Lyotard*, *Rasche Bemerkung zur Frage der Postmoderne* (1982/83), in: ders., *Grabmal des Intellektuellen*, übers. v. C.-C. Härle, Graz/Wien 1985, 86 f., sowie *W. Welsch* (Anm. 221), 195. Ferner *ders.*, *Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die »Postmoderne«*. Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987), 111–141.
- <sup>223</sup> *G. Vattimo* (Anm. 219), 12.
- <sup>224</sup> *W. Welsch* (Anm. 221), 222.
- <sup>225</sup> *W. Welsch*, *Die Postmoderne in Kunst und Philosophie und ihr Verhältnis zum technologischen Zeitalter*, in: W. Ch. Zimmerli (Hg.), *Technologisches Zeitalter und Postmoderne*, München 1988, 36–72, hier: 44.
- <sup>226</sup> Vgl. *M. Foucault*, *Die Ordnung der Dinge*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften (frz. *Les mots et les choses*, 1966), übers. v. U. Köppen, Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1984, 388 f.
- <sup>227</sup> *H. Schnädelbach*, *Das Gesicht im Sand*. Foucault und der anthropologische Schlummer, in: A. Honneth u. a. (Hgg.), *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozeß der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M., 231–261, hier: 239.
- <sup>228</sup> *M. Foucault* (Anm. 226), 462.
- <sup>229</sup> *W. Welsch*, *Vielheit ohne Einheit?* (Anm. 222), 129.
- <sup>230</sup> *W. Welsch* (Anm. 225), 52.
- <sup>231</sup> *J.-F. Lyotard*, *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht (frz. *La condition postmoderne*, 1979), aus dem Frz. v. O. Pfersmann, Graz/Wien 1986, 54.
- <sup>232</sup> Ebd. 112.
- <sup>233</sup> *W. Welsch*, *Einleitung*, in: ders. (Hg.), *Wege aus der Moderne*. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 1–43, hier: 12.
- <sup>234</sup> Vgl. etwa die Kritik von *H. Wagner*, *Die Würde des Menschen*. Wesen und Normfunktion, Würzburg 1992, 87.
- <sup>235</sup> Vgl. *W. Welsch* 1996 (Lit.), 825 f.
- <sup>236</sup> Ebd. 762.
- <sup>237</sup> Ebd. 755.
- <sup>238</sup> *W. Welsch* (Anm. 233), 40.
- <sup>239</sup> Ebd.
- <sup>240</sup> *W. Welsch*, 1996 (Lit.), 827.
- <sup>241</sup> *W. Welsch* (Anm. 221), 259.
- <sup>242</sup> *W. Welsch*, *Nach welchem Subjekt – für welches andere?*, in: H. M. Baumgartner/W. G. Jacobs (Hgg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 69.
- <sup>243</sup> *W. Welsch*, *Heterogenität, Widerstreit, Vernunft*. Zu Jean-François Lyotards philosophischer Konzeption der Postmoderne, in: *Philosophische Rundschau* 34 (1987), 161–186, hier: 180.
- <sup>244</sup> Vgl. *K. Konhardt* 2004 (Lit.), 272 ff.
- <sup>245</sup> *W. Welsch* 1987 (Anm. 222), 115.
- <sup>246</sup> Vgl. *W. Welsch* 1996 (Lit.), 541–573.
- <sup>247</sup> Vgl. ebd. 556 f.
- <sup>248</sup> Ebd. 47.
- <sup>249</sup> Ebd. 830.
- <sup>250</sup> Ebd. 834.
- <sup>251</sup> Ebd. 841.
- <sup>252</sup> *W. Welsch*, 1987 (Anm. 221), 5.
- <sup>253</sup> *W. Welsch*, 1996 (Lit.), 851.
- <sup>254</sup> Ebd. 847.
- <sup>255</sup> Ebd. 760.
- <sup>256</sup> Ebd. 762 f.
- <sup>257</sup> Ebd. 852.
- <sup>258</sup> Vgl. *H. Lenk/H. Spinner* 1989 (Lit.), 1–31 sowie *H. Schnädelbach* 1984 (Lit.).
- <sup>259</sup> *K. Jaspers*, *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935, Bremen 1949, 46.
- <sup>260</sup> *J.-P. Sartre*, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960 (dt. Kritik der dialektischen Vernunft, Reinbek bei Hamburg 1967), 129/34, 133/39; 119/21; 10/869.
- <sup>261</sup> *H. Schnädelbach* 2003 (Lit.), 112.
- <sup>262</sup> Vgl. *N. Chomsky*, *Aspekte der Syntaxtheorie*, Frankfurt a. M. 1969.
- <sup>263</sup> Vgl. *K.-O. Apel*, *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in: H. Schnädelbach 1984 (Lit.), 15 ff. Siehe dazu auch *K.-O. Apel/M. Kettner* 1996 (Lit.).

- <sup>264</sup> Vgl. *H. Schnädelbach*, Über Irrationalität und Irrationalismus, in: *H. P. Duerr* (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981, 155 ff.
- <sup>265</sup> *H. Schnädelbach* 2003 (Lit.), 112.
- <sup>266</sup> Vgl. *J. Habermas*, Was heißt Universalpragmatik?, in: *K.-O. Apel* (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 175 ff.
- <sup>267</sup> Vgl. *H. Albert*, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart 1977, <sup>21</sup>1984 sowie in Auseinandersetzung mit anderen Positionen *ders.*, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, <sup>51</sup>1991.
- <sup>268</sup> *P. Lorenzen*, Das Problem einer theoretischen Philosophie unter dem Primat einer praktischen Vernunft, in: *ders.*, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1974, 119–132, hier: 129. Vgl. auch *W. Kamlah/P. Lorenzen*, *Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim 1967.
- <sup>269</sup> Vgl. *K.-O. Apel*, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: *ders.*, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1973, Bd. 2, 358–435.
- <sup>270</sup> Vgl. *K.-O. Apel/M. Kettner* 1996 (Lit.).
- <sup>271</sup> *H. Lenk/H. Spinner* 1989 (Lit.).
- <sup>272</sup> *R. C. Solomon*, Existentialism, emotions, and the cultural limits of rationality, in: *Philosophy East and West* 42 (1992), 597–621, hier: 601 u. 602 f. Zur Fragestellung vgl. auch *I. Därmann*, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005.
- <sup>273</sup> Vgl. *G. Frege*, 17 Kernsätze zur Logik (1882), in: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, aus dem Nachlass hg. v. *G. Gabriel*, Hamburg <sup>2</sup>2001, 23 f.
- <sup>274</sup> Vgl. *G. Ryle*, *The concept of mind*, London 1949, <sup>121</sup>1969, 318.
- <sup>275</sup> Vgl. *D. Davidson* 2006 (Lit.).
- <sup>276</sup> Vgl. *R. Rescher* 1988 (Lit.), 127.
- <sup>277</sup> Vgl. ebd. 158.
- <sup>278</sup> Ebd. 224.
- <sup>279</sup> Vgl. *R. Nozick* 1993 (Lit.).
- <sup>280</sup> Siehe *P. Feyerabend*, *Materialism and the mind-body problem*, in: *Review of Metaphysics* 17 (1963), 49–66; *ders.*, *Irrwege der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1989; *R. Rorty*, *Mind-body identity, privacy, and categories*, in: *Review of Metaphysics* 19 (1965), 24–54; *ders.*, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge 1989.
- <sup>281</sup> Vgl. *P. Smith Churchland*, *Epistemology in the age of neuroscience*, in: *Journal of Philosophy* 84 (1987), 544–553.
- <sup>282</sup> Siehe *E. Stein*, *Without good reason*, Oxford 1996.
- <sup>283</sup> Vgl. dazu *M. Bremer*, *Rationalität und Naturalisierung. Zur Problemgeschichte von Vernunft und Verstand in der Analytischen Philosophie*, Berlin 2001.
- <sup>284</sup> Vgl. *D. Dennett*, *The intentional stance*, Cambridge 1987.
- <sup>285</sup> Siehe *P. Schulthess*, *Am Ende Vernunft – Vernunft am Ende? Die Frage nach dem logos bei Platon und Wittgenstein*, Sankt Augustin 1993; *N. Weigend* (red. Bearb.), *Am Ende der Vernunft? Ein Streitgespräch zwischen N. Bolz und C. F. Gethmann*, in: *Essener Unikate* 9 (1997), 10–21.
- <sup>286</sup> Vgl. *H. Krings*, *Die Vernunft – eine Sackgasse?*, in: *P. Kolmer/H. Korten* 1994 (Lit.), 15–50.
- <sup>287</sup> Vgl. auch *H. Lenk*, *Vernunft als Idee und Appell*, in: *ders.*, *Pragmatische Vernunft*, Stuttgart 1979, 8–33.
- <sup>288</sup> Vgl. *H. M. Baumgartner*, *Wandlungen des Vernunftbegriffs*, in: *ders.* 1991 (Lit.), 175 ff. Dazu auch *H. Lenk* 1993 (Lit.).
- <sup>289</sup> *H. M. Baumgartner*, *Ereignis und Struktur* (Anm. 44), 119 f.