

## Die Vernunft auf dem Prüfstand

### Anmerkungen zur jüngsten Rationalitätsdiskussion

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Ein nachdenklicher Zeitgenosse hat jüngst die Vermutung geäußert, wir erlebten gegenwärtig eine zweite Wiederkehr der Romantik, nachdem ihre erste Wiederkehr, die in die Zeit vor dem ersten Weltkrieg fiel, fast vergessen sei, und zur Untermauerung seiner Vermutung folgende Genealogie aufgestellt: Stand die erste Romantik mit ihrer Verhöhnung des bloßen Verstandes und des ahistorischen fortschrittswütigen Rationalismus im Zeichen Rousseaus, so war Schopenhauer der Patron der zweiten Romantik. Seine durch Nietzsche ins Positive transformierte Willensmetaphysik wirkte fort im neoromantischen Kult des Lebens, der die Lebensphilosophie mit dem Jugendstil, der Jugendbewegung und in einer bis in die Gegenwart fortwirkenden allgemeinen Zivilisationskritik verband. Hieran wiederum knüpfte die in der Gegenwart zu beobachtende dritte Romantik an, die u. a. durch folgende Momente gekennzeichnet sei: „Sehnsucht nach dem alternativen, einfachen Leben, Selbstbescheidung, Rückzug ins Private ... bei wachsender politischer Apathie“<sup>1</sup>, vor allem aber Mißtrauen gegen die Rationalität der Moderne.

Für diese Lageeinschätzung spricht in der Tat einiges. So kann H. P. Duerr auf eine ganze Reihe wissenschaftlicher Strömungen hinweisen, die faktisch auf eine Einschränkung des wissenschaftlichen Universalitätsanspruchs hinauslaufen. Er nennt u. a.: „die ethnomethodologische Auflösung der Husserlschen ‚Lebenswelt‘ in verschiedene, sich gegenseitig ausschließende ‚Lebenswelten‘; die Radikalisierung des in der Wittgensteinschen Spätphilosophie angelegten Relativismus der ‚Lebensformen‘ bei Peter Winch; die Relativierung der ‚wissenschaftlichen Methode‘, wie sie Positivismus und Popper gefunden zu haben glaubten im ‚Dadaismus‘ Feyerabends; die wissenschaftshistorische Kritik am Fortschrittsglauben bei Thomas Kuhn und schließlich den vehementen „Angriff auf die traditionelle Schulpsychiatrie“ nach dem Motto: „Wer sind hier die Irren?“<sup>2</sup>.

Nachdenklich stimmt auch die neuerliche Konjunktur des Themas Mythos, der gleichfalls der Zweifel an der uneingeschränkten Lei-

<sup>1</sup> H. Schnädelbach, Über Irrationalität und Irrationalismus, in: H. P. Duerr, Der Wissenschaftler und das Irrationale, Frankfurt 1981, Bd II, 155-164, hier 155.

<sup>2</sup> H. P. Duerr, Vorwort zu ‚Der Wissenschaftler und das Irrationale‘, Bd. I, 9-11, hier 9f.



stungsfähigkeit der Rationalität der Moderne zugrundeliegt<sup>2a</sup>. Dieser Zweifel schlägt in einzelnen Fällen um in eine mehr oder minder unverhüllte Absage an die Vernunft. So heißt es in einer jüngst erschienenen Einführung in die Philosophie: Eine Philosophie, die dem Konformismus angst machen könne, stehe kritisch zu dem Wissenschaftsprozess. Sie folge der „Ahnung, daß Erkenntnis aus dem Gehäuse des Szientismus vertrieben, im Vorwissenschaftlichen und den Grenzbereichen ein Asyl gefunden hat“<sup>3</sup>. Das Mehr-als-Argumentative sei ihr Gehalt. Das „Begehren nach einer Philosophie als Rhetorik“<sup>4</sup> sei längst stärker als das agonale Moment des Siegenwollens in der Diskussion. Daher gibt der Autor der Kommunikationsgemeinschaft und der kommunikativen Kompetenz den Abschied. Absehbar wird für ihn eine „Philosophie des Plötzlichen und Ordnungslosen“, welche „nicht perenniert, sondern Vergängnis und Diskontinuität von Gesprochenem als eigenes Lebenselement begreift“<sup>5</sup>. Angesichts solcher Sätze, die man heute in einer renommierten wissenschaftlichen Taschenbuchreihe lesen kann, erscheint es angebracht, erneut

<sup>2a</sup> Bezeichnend ist die Feststellung des Wissenschaftstheoretikers *K. Hübner*, der schreibt: „Gewiß wird Mythisches nicht mehr in den Formen wiederkehren, die seit langem untergegangen sind; denn wir können nicht einfach in die Welt zurückschlüpfen, die unsere Erfahrungen nicht kannte. Aber es gibt, wie man sagen könnte, noch allenthalben mythische ‚Potentiale‘. Sie verdienen es, daß man über sie nachdenkt. Diese Potentiale sind nur verdeckt und verdrängt, nicht aber erloschen. Sowenig nämlich der homerische Mensch nur mythisch gelebt haben mag, so wenig denken wir heute ausschließlich in wissenschaftlichen Formen. Ja, man kann sagen, daß dies gerade bei allen entscheidenden Ereignissen unseres Lebens nicht der Fall ist. Wir können es drehen und wenden wie wir wollen – die Geburt, die Liebe, den Tod, die Natur erleben wir auch außerhalb der Kunst und der Religion ganz anders, als unser modernes Bewußtsein zugeben will“ (*K. Hübner*, *Mythische und wissenschaftliche Denkform*, in: H. Poser (Hrsg.) *Philosophie und Mythos*, Berlin 1979, 75–92, hier 92.) In ähnlichem Sinne äußert sich auch der Literaturwissenschaftler *P. Bürger*, der formuliert: „Die von Max Weber untersuchte Durchsetzung einer Zweck-Mittel-Relationen kalkulierenden Rationalität hat den Individuen ... keineswegs das gebracht, was die Philosophen ‚das gute Leben‘ nennen, die Erfahrung von Selbstverwirklichung, die nicht gegen, sondern mit und durch den anderen erreicht wäre. In dem Maße, wie Rationalität das Leben der Menschen prägt, scheint daraus zu verschwinden, was es allererst lebenswert machen würde. Dieses andere, das die Ratio nur als das ihr Widerstreitende, das Irrationale, zu fassen vermag, ist in der modernen Gesellschaft der Mythos. In ihn geht ein, was außerhalb des rationalen Diskurses bleibt: Hoffnungen ebenso wie Ängste, Lebenserwartung und Todeswunsch.“ Allerdings verschweigt Bürger nicht „das Problem des Mythos“, das in „seiner Abtrennung von der Vernunft“ liege (*P. Bürger*, *Über den Umgang mit dem anderen der Vernunft*, in: *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983, 41–51, hier 51.) Im Vorwort des letztgenannten Sammelbandes, der eine Bestandsaufnahme der jüngsten Mythosdiskussion versucht, äußert der Herausgeber *K. H. Bohrer* die Vermutung, eine künftige Theorie der Moderne werde sich zwischen einer geschichtstheoretisch-dialektischen und einer hermeneutisch-phänomenologischen Position entscheiden müssen, „ob sie nämlich festmacht an einem nachhegelschen Wissensbegriff und einer eudämonistischen Idee der Geschichte und Zeit oder an einer mythischen Erinnerung, die der ‚Erfahrung des Draußen‘ standhält“ (ebd. 10f).

<sup>3</sup> *N. Bolz*, *Einleitung zu ders., Wer hat Angst vor der Philosophie?*, Paderborn 1982, 7–17, hier 10. <sup>4</sup> ebd. <sup>5</sup> ebd. 12.



nach Stellenwert und Funktion der philosophischen Grundgröße Vernunft<sup>6</sup> zu fragen. Wir tun das anhand von vier Veröffentlichungen aus den letzten Jahren, die gerade bei aller formalen und inhaltlichen Divergenz die Breite und Verzweigkeit der gegenwärtigen Rationalitätsdiskussion dokumentieren.

### 1. Der Widerstreit von kommunikativer Rationalität und funktionalistischer Vernunft (J. Habermas)

Vielleicht der deutlichste Beleg dafür, daß auch *intra muros philosophicos* das Thema Rationalität wieder an der Tagesordnung ist, stellt Habermas' Theorie kommunikativen Handelns dar. Habermas selbst nennt unter den vier zentralen Motiven, die in diesem 1100seitigen „Monstrum“ untergebracht sind, als erstes den „Versuch einer Theorie der Rationalität“ und betont dabei ausdrücklich die Schwierigkeit eines solchen Versuches in einer Zeit, „wo ... im Zeichen eines fragwürdig erneuerten Nietzsche oder Irrationalismus überhaupt der Relativismus in allen möglichen Varianten Oberwasser hat“<sup>7</sup>. Worum es ihm geht, ist eine Verteidigung der Rationalität der Moderne, die er von zwei Seiten gefährdet sieht, einmal seitens der „apologetischen Neukonservativen, die ihrer gefeierten funktionalistischen Vernunft ein traditionalistisches Wämschen stricken“, und zum anderen seitens der „Jungkonservativen, die ihre Sensibilität für hohe zeitgeschichtliche Risiken, die wichtige und mutige Verteidigung bedrohter, die Exploration neuer Lebensformen, immer häufiger mit einer Art poststrukturalistischen Absage an die Vernunft selber verbinden“<sup>8</sup>. Inhaltlich bestimmt Habermas das Erbe des okzidentalen Rationalismus mit M. Weber durch die drei Momente, in die die Vernunft nach dem Zerfall der in religiösen und metaphysischen Weltbildern ausgedrückten substantiellen Vernunft auseinandergetreten ist, nämlich das kognitiv-instrumentelle, das moralisch-praktische und das ästhetisch-expressive Moment. Die Frage ist, wie dieser dreifach-eine Vernunftbegriff heute gerechtfertigt werden kann.

Habermas rekurriert auf den normativen Gehalt der in dem Prozeß der Kommunikation angelegten Idee der Verständigung und entwickelt von dort aus einen Begriff kommunikativer Rationalität. Da Gegenstände der Verständigung zwischen Kommunikationspartnern nicht nur Tatsachen und Normen sind, sondern auch subjektive Erlebnisse, (zu denen man zwar einen privilegierten Zugang hat, die

<sup>6</sup> Vgl. J. Habermas, *Theorie kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, Bd. I, 15.

<sup>7</sup> *Dialektik der Rationalisierung*. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann, in: *Ästhetik und Kommunikation* 45/46 (1981), 126–155, hier 134.

<sup>8</sup> ebd. 137.



aber eines Publikums als Adressat expressiver Selbstdarstellung bedürfen, um einem als eigene Erlebnisse zugerechnet werden zu können) lassen sich bei diesem Begriff drei Dimensionen unterscheiden: „Das Verhältnis des erkennenden Subjekts zu einer Welt von Ereignissen bzw. Tatsachen, das Verhältnis des praktisch, in Interaktionen mit anderen verstrickten und handelnden Subjektes zu einer Welt der Sozialität, und schließlich das Verhältnis des im Feuerbachschen Sinne leidenden und leidenschaftlichen Subjektes zur eigenen inneren Natur, zu seiner Subjektivität und zur Subjektivität anderer“<sup>9</sup>. In allen drei Bereichen haben wir es mit Geltungsansprüchen zu tun, die diskursiv eingelöst werden müssen. Habermas unterscheidet im einzelnen zwischen dem Anspruch auf propositionale Wahrheit, auf normative Richtigkeit und auf subjektive Wahrhaftigkeit.

Die Verständigung selbst erfolgt stets im Horizont einer Lebenswelt, die sich aufbaut aus mehr oder weniger diffusen, stets unproblematischen Hintergrundüberzeugungen. Nach Habermas speichert diese Lebenswelt die bereits geleistete Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen und stellt daher das konservative Gegengewicht dar gegen das Dissensrisiko, das mit jedem aktuellen Verständigungsvorgang entsteht, der ja immer über Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen läuft. Zwischen beiden Gewichten ergibt sich folgende Relation: In dem Maße, wie die Lebenswelt einer sozialen Gruppe vorweg durch ein bestimmtes mythisches Weltbild interpretiert ist, entfällt für den einzelnen die Last, aber auch die Chance, selber ein kritisierbares Einverständnis herbeizuführen. In dem Maße, wie eine solche kritikfeste Vorgabe nicht (mehr) existiert (wie in der Moderne), erweist sich ein Verständigungsprozeß als unumgänglich, und es eröffnet sich die Möglichkeit rational motivierten Einverständnisses. Gleichzeitig ergibt sich ein Kriterium für den Grad der Rationalisierung einer Lebenswelt. Diese kann nämlich „in dem Maße als rationalisiert angesehen werden, wie sie Interaktionen gestattet, die nicht über ein normativ *zugeschriebenes* Einverständnis, sondern – direkt oder indirekt – über eine kommunikativ *erzielte* Verständigung gesteuert werden“<sup>10</sup>.

Das Resultat, zu dem der Rationalisierungsprozeß führt, läßt sich zunächst allgemein so beschreiben, daß an die Stelle der substantiellen Vernunft der metaphysischen Tradition eine prozedurale Vernunft tritt, die an formalen Bedingungen der Rationalität orientiert ist. Konkret wirkt sich dieser Prozeß für die einzelnen Kulturbereiche wie folgt aus:

<sup>9</sup> Habermas, *Dialektik*, 138.

<sup>10</sup> Habermas, *Theorie*, Bd. I, 455.



„Die Wissenschaften stoßen nach und nach die Elemente von Weltbildern ab und leisten Verzicht auf eine Interpretation von Natur und Geschichte im ganzen. Die kognitivistischen Ethiken scheiden die Probleme des guten Lebens aus und beschränken sich auf die streng deontischen, verallgemeinerungsfähigen Aspekte, so daß vom Guten nur das Gerechte übrigbleibt. Und eine autonom gewordene Kunst drängt auf die immer reinere Ausprägung der ästhetischen Grunderfahrung, die die dezentrierte, aus den Raum- und Zeitstrukturen des Alltags ausscherende Subjektivität mit sich selbst macht – die Subjektivität befreit sich hier von den Konventionen der alltäglichen Wahrnehmung und der Zweckmäßigkeit, von den Imperativen der Arbeit und des Nützlichen.“<sup>11</sup>

Habermas' Rekurs auf die „die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden, und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern“<sup>12</sup>, richtet sich nicht nur gegen eine jungkonservative Absage an die Vernunft, der gegenüber das Rationalitätspotential vernünftiger Rede ins Spiel gebracht wird. Er richtet sich in gleicher Weise auch gegen die neukonservativen Vertreter einer funktionalistischen Vernunft, die „beinahe um jeden Preis ... am kapitalistischen Muster der gesellschaftlichen Rationalisierung festhalten“<sup>13</sup> und daher mit den „Funktionsnotwendigkeiten kapitalistischer Modernisierung“<sup>14</sup> operieren, wobei die Negativfolgen durch eine „Rückkehr zur biedermeierlichen Kultur“<sup>15</sup> kompensiert werden sollen.

Habermas betont ausdrücklich, die Pathologien der Moderne, die M. Weber ebenso wie K. Marx zu erklären suchten, könnten nicht der Rationalisierung der Lebenswelt überhaupt bzw. der wachsenden Systemkomplexität als solcher angelastet werden, sondern der springende Punkt liegt für ihn in der destruktiven Gewalt, die von einer kapitalistisch vereinseitigten Rationalisierung auf kommunikativ strukturierte Lebensverhältnisse ausgeht und diese zu zerstören droht. Konkret heißt das:

„Weder die Säkularisierung der Weltbilder noch die strukturelle Differenzierung der Gesellschaft haben per se unvermeidliche pathologische Nebenwirkungen. Nicht die Ausdifferenzierung und eigensinnige Entfaltung der kulturellen Wertesphären führen zur kulturellen Verarmung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern die elitäre Abspaltung der Expertenkulturen von den Zusammenhängen kommunikativen Alltagshandelns. Nicht die Entkoppelung der mediengesteuerten Subsysteme und ihrer Organisationsformen von der Lebenswelt führt zu einseitiger Rationalisierung oder Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern erst das Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Macht und Geld wider-

<sup>11</sup> ebd. Bd. II, 584.

<sup>12</sup> ebd. Bd. I, 28.

<sup>13</sup> Habermas, *Dialektik*, 136.

<sup>14</sup> ebd. 140.

<sup>15</sup> ebd. 136.



setzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben.“<sup>16</sup>

Mit dieser Kritik wird ein Anliegen der älteren kritischen Theorie, allerdings in verwandelter Form, wieder aufgenommen. Wenn deren Vertreter nämlich eine Kritik der instrumentellen Vernunft intendieren, so operieren sie nach Habermas mit einem unzureichenden bewußtseinsphilosophischen Paradigma, das von einem die Objekte vorstellenden und an ihnen sich abarbeitenden Subjekt ausgeht. Diese Perspektive ist nach Habermas nach dem linguistic turn nicht mehr angemessen. Statt dessen müsse man ausgehen von einem sprachphilosophischen Paradigma, das bei der intersubjektiven Verständigung ansetzt und „den kognitiv-instrumentellen Teilaspekt einer umfassenderen kommunikativen Rationalität einordnet“<sup>17</sup>.

Wenn Habermas nun die von der älteren kritischen Theorie versuchte Kritik der instrumentellen Vernunft reformuliert als Kritik der funktionalistischen Vernunft, dann spielen freilich nicht bloß sprachphilosophische Überlegungen eine Rolle, die den Begriff der instrumentellen Vernunft mittlerweile als obsolet erscheinen lassen, sondern wie der neue, von Habermas ins Spiel gebrachte Terminus ‚funktionalistische Vernunft‘ deutlich macht, sind es vor allem sozialphilosophische Überlegungen. Habermas schreibt:

„Der Begriff der instrumentellen Vernunft suggeriert, daß sich die Rationalität erkennender und handelnder Subjekte zu einer Zweckrationalität höherer Ordnung systemisch ausweitet. So erscheint die Rationalität selbstgeregelter Systeme, die sich mit ihren Imperativen über das Bewußtsein der ihnen integrierten Mitglieder hinwegsetzt, in Gestalt einer *totalisierten Zweckrationalität*. Diese Verwechslung von System- und Handlungsrationale hindert Horkheimer und Adorno wie schon Weber, hinreichend zu trennen zwischen der Rationalisierung der Handlungsorientierungen im Rahmen einer strukturell ausdifferenzierten Lebenswelt auf der einen Seite, und der Erweiterung der Steuerungskapazitäten auf der anderen Seite. Deshalb können sie die Spontaneität, die von der verdinglichten Gewalt der Systemrationalisierung noch nicht erfaßt ist, nur in irrationalen Kräften lokalisieren – in der charismatischen von Führer und der mimetischen von Kunst und Liebe. – Horkheimer und Adorno verkennen die kommunikative Rationalität einer Lebenswelt, die sich im Gefolge einer Rationalisierung von Weltbildern entwickelt haben mußte, bevor es zur Ausbildung formal organisierter Handlungsbereiche überhaupt kommen konnte. Allein diese *kommunikative Rationalität*, die sich im Selbstverständnis der Moderne spiegelt, verleiht dem Widerstand gegen die Mediatisierung der Lebenswelt durch die Eigendynamik verselbständigter Systeme eine innere Logik – und nicht nur die ohnmächtige Wut der revoltierenden Natur.“<sup>18</sup>

Mit der Verwendung des Terminus funktionalistische Vernunft an Stelle von instrumenteller Vernunft versucht Habermas also das systemtheoretische Defizit der älteren kritischen Theorie zu beheben. Charakteristisch für seinen Theorieansatz ist gerade, daß er beides zu

<sup>16</sup> Habermas, Theorie, Bd. II, 488.

<sup>17</sup> ebd. Bd. I, 523.

<sup>18</sup> ebd. Bd. II, 491.



verbinden sucht, die Einsichten der Systemtheorie in den nur um den Preis der Regression rückgängig zu machenden Prozeß der Rationalisierung und die nicht minder eindeutig lebensweltlich verankerten Erfordernisse kommunikativer Rationalität. Beides kommt gut zum Ausdruck in dem, was er als seinen Grundgedanken bezeichnet, nämlich den Gedanken der „Versöhnung der mit sich selber zerfallenden Moderne, die Vorstellung also, daß man ohne die Preisgabe der Differenzierungen, die die Moderne sowohl im kulturellen wie im sozialen und ökonomischen Bereich möglich gemacht haben, Formen des Zusammenlebens findet, in der wirklich Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten.“<sup>19</sup>

Freilich kann seitens der älteren kritischen Theorie gegen sein Konzept eingewandt werden, daß hier die gebotene Zurückhaltung gegenüber Ursprungs- und Letztbegründungstheorien nicht genügend gewahrt werde. Denn immerhin zielt die Theorie kommunikativen Handelns ja auf ein „Moment von Unbedingtheit, welches mit den kritisierbaren Geltungsansprüchen in die Bedingungen der Konsensprozesse eingebaut ist – als Ansprüche transzendieren diese“ ja „alle räumlichen und zeitlichen, alle provinziellen Beschränkungen des jeweiligen Kontexts“<sup>20</sup>. Habermas bemüht sich nun zu zeigen, daß seine auf die Theorie kommunikativen Handelns gestützte Gesellschaftstheorie gleichwohl nicht auf „fundamentalistische Abwege“ gerät<sup>21</sup>. Der universalistische Anspruch läßt sich ihm zufolge zwar nicht leugnen, doch ist er nicht mehr durch fundamentalistische Annahmen ontologischer oder transzendentalphilosophischer Art abzusichern, vielmehr nur in Kooperation mit den Einzelwissenschaften zu bewähren, welche die mit philosophischen Mitteln vorgenommenen Rekonstruktionen einer indirekten Überprüfung unterziehen müssen. Das beste Beispiel für einen solchen zugleich empirisch und rekonstruktiv angelegten Theorietyp ist für Habermas Piagets genetische Erkenntnistheorie. Indem die Philosophie ihre Ergebnisse solchen indirekten Überprüfungen aussetzt, wird sie, wie Habermas formuliert, „von dem fallibilistischen Bewußtsein geleitet, daß sich die Theorie der Rationalität, die sie einst im Alleingang entwickeln wollte, nur mehr von der glücklichen Kohärenz verschiedener theoretischer Fragmente erhoffen läßt“<sup>22</sup>.

Ähnlich vorsichtig wie in Sachen Begründung äußert er sich auch hinsichtlich der Vermittlung der auseinandergetretenen Vernunftmomente, deren gleichgewichtiges Zusammenspiel für seinen Begriff

<sup>19</sup> Habermas, *Dialektik*, 151.

<sup>20</sup> Habermas, *Theorie*, Bd. II, 587.

<sup>21</sup> ebd. Bd. II, 589.

<sup>22</sup> ebd. Bd. II, 588.



kommunikativer Rationalität wesentlich ist<sup>23</sup>. Er spricht von „verschlungenen Pfade(n)“, auf denen Wissenschaft, Moral und Kunst kommunizieren, und die es gegen eine „empiristische Verkürzung der Rationalitätsproblematik“ beharrlich zu verfolgen gelte<sup>24</sup> und verweist 1) auf nicht-objektivistische Forschungsansätze in den Humanwissenschaften, die, ohne den Primat der Wahrheitsfragen zu gefährden, auch Gesichtspunkte der moralischen und ästhetischen Kritik zur Geltung brächten; 2) auf die Diskussion über Verantwortungs- und Gesinnungsethik und die stärkere Berücksichtigung hedonistischer Motive, die auch innerhalb universalistischer Ethiken Gesichtspunkte der Folgenkalkulation und der Bedürfnisinterpretation ins Spiel brächten, welche im Geltungsbereich des Kognitiven und Expressiven liegen; 3) auf die Tatsache, daß in der postavantgardistischen Kunst in gleicher Weise realistische und engagierte Richtungen zu finden seien, womit Momente des Kognitiven und des Moralisch-Praktischen innerhalb der Kunst selbst zum Zuge kämen<sup>25</sup>.

Sein Fazit: „Es scheint so, als ob in solchen Gegenbewegungen die radikal ausdifferenzierten Vernunftmomente auf eine Einheit verweisen wollten, die freilich nicht auf der Ebene von Weltbildern, sondern nur diesseits der Expertenkulturen, in einer nichtverdinglichten kommunikativen Alltagspraxis, wieder zu gewinnen ist.“<sup>26</sup>

## 2. Plädoyer für die Einbildungskraft (D. Kamper)

Was Habermas als poststrukturalistische Absage an die Vernunft bezeichnet, läßt sich exemplarisch verdeutlichen an Kampers ‚Geschichte der Einbildungskraft‘. Kamper knüpft wie Habermas an Max Webers Diagnose der Moderne an, an das von Weber unter dem Stichwort ‚Entzauberung‘ beschriebene „unaufhaltsame Schwinden hieratischer Strukturen in der menschlichen Erfahrung und deren Ersatz durch Konstrukte der Vernunft“<sup>27</sup>, an die von ihm hellsichtig diagnostizierte „Rationalisierung des Denkens *und* der Verhältnisse bis in die letzten Winkel des Herzens und die äußersten Vorposten gesellschaftlicher Institutionen“<sup>28</sup>. Was jedoch der große alte Mann der deutschen Soziologie noch mit einer Mischung von Entdeckerfreude und Bedauern beschrieben habe, das, so meint Kamper, lehre den sensiblen Zeitgenossen mittlerweile „nichts als das Fürchten“<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> ebd. Bd. I, 112.

<sup>24</sup> ebd. Bd. II, 585.

<sup>25</sup> ebd. Bd. II, 585f.

<sup>26</sup> ebd. Bd. II, 586.

<sup>27</sup> D. Kamper, Zur Geschichte der Einbildungskraft, München 1981, 256.

<sup>28</sup> ebd.

<sup>29</sup> ebd.



Gemeint ist das „Schreckgespenst einer innen und außen restlos entzauberten Welt“<sup>30</sup>.

Kamper illustriert dies an einer kleinen Erzählung aus Büchners *Woyzeck*, die ihm paradigmatisch erscheint für das „säkulare Schicksal der europäischen Menschheit“<sup>31</sup>. Es heißt dort:

„Es war einmal ein arm Kind und hatt kein Vater und keine Mutter, war alles tot, und war niemand auf der Welt. Alles tot und es is hingangen und hat gesucht Tag und Nacht. Und weil auf der Erde niemand war, wollt's in Himmel gehn, und der Mond guckt es so freundlich an; und wie es endlich zum Mond kam, war's ein Stück faul Holz. Und da is es zur Sonn gangen, und wie es zur Sonn kam, war's ein verwelkt Sonneblum. Und wie es zu den Sternen kam, waren's kleine goldene Mücken, die waren angesteckt, wie der Neuntöter sie auf die Schlehen steckt. Und wie's wieder auf die Erde wollt, war die Erde ein umgestürzter Hafen. Und es war ganz allein. Und da hat sich's hingesetzt und geweint, und da sitzt es noch und is ganz allein.“<sup>32</sup>

Was in dieser Situation nottut, ist eine „progressive Kritik der Moderne“<sup>33</sup>, damit dieser der Charakter der „Aussichtslosigkeit“<sup>34</sup> genommen wird. Qua Kritik äußert sie sich zunächst einmal im Aufdecken der Aporien, in die sich der Mensch in der Gegenwart verstrickt hat. Es sind im einzelnen vier Aporien, die Kamper wie folgt benennt: „Die Moderne hat sich durch den Mut, bis zum Äußersten zu gehen, verlaufen; die Aufklärung ist durch ihr eigenes Licht blind geworden; die Säkularisation hat dadurch, daß sie sich selbst zum Ersatz anbot, das Ende des Heiligen nie erreicht, das sie versprach, und der Zivilisationsprozeß ist in dem Moment, als er die Entzauberung der archaischen Logik praktizierte, in den Wildwuchs der Zwangsverhältnisse zurückgefallen.“<sup>35</sup> Wichtig ist, diese vier Aporien beziehen sich auf dieselbe Geschichte des Abendlandes, wenn auch die verschiedenen Termini Moderne, Aufklärung, Säkularisation und Zivilisation diese Geschichte jeweils anders akzentuieren<sup>36</sup>. Kamper nennt konkret die historischen Bruchstellen, an denen die in diesen programmatischen Termini jeweils angelegte Aporie zutage trat. Für die Moderne sei das die Pariser Mairevolte von 1968 gewesen mit ihrer Parole: *L'imagination au pouvoir*, für die Aufklärung die Marburger Romantik mit ihrer Absage an das Konstrukt der Ich-Identität, für die Säkularisation der Abendmahlsstreit zwischen Zwingli und Luther als „eine der entscheidenden Bruchstellen hieratischer Erfahrung im Abendland“<sup>37</sup>, und für den Zivilisationsprozeß schließlich greift er auf die Gestalt des mittelalterlichen Priester-Königs Friedrich II. zu-

<sup>30</sup> ebd.

<sup>31</sup> ebd. 161.

<sup>32</sup> ebd.

<sup>33</sup> ebd. 258.

<sup>34</sup> ebd. 256.

<sup>35</sup> ebd. 15.

<sup>36</sup> vgl. ebd. 16.

<sup>37</sup> ebd. 154.



rück, dessen theokratisches Regiment für ihn in einer Linie zu sehen ist mit den heutigen Formen des Spätkapitalismus, denn beide Formen von Herrschaft, Theokratie und Technokratie, kommen überein in der „zwanghaften Verbindlichkeit“<sup>38</sup>.

Mit dem Aufdecken der Aporien geht einher ein Befragen und Hinterfragen der gegenwärtigen zeitdiagnostischen Autoritäten. Was Habermas' ‚Stichworte‘ angeht, so liegen sie nach Kamper auf einer Linie mit Enzensbergers Negativer Utopie des Weltuntergangs. Beide erweisen sich in Anbetracht der Zukunft als „Dokument der Erschöpfung“<sup>39</sup>. Man ziehe sich, so Kampers Kritik an der Mehrzahl der ‚Stichworte‘-Beiträge, aus der Zeit zurück in Fluchtburgen, auf deren Außenmauern das Habermas'sche Diktum zu lesen sei: Begriff und Würde der Moderne bestehen in ihrer unverkürzten Rationalität. Was bei solcher Art von Zeitdiagnose gerade nicht geleistet wird, ist nach Kamper das Begreifen dessen, was gegenwärtig geschieht und was sich mit einem geheimen Kodewort all derjenigen, „die sich nicht mehr mit dem fertigen Wissen der gebahnten Methoden der Wissenschaften abfinden wollen“<sup>40</sup>, als Ende des Individuums beschreiben lasse. Dieses Ende des Individuums zeige sich gerade in dem „allgemeinen Zustand der Zukunftslosigkeit, d. h. des Verlustes der Kriterien für die Bestimmung lebendiger Zeit“<sup>41</sup>. Kamper bemüht hier die vier großen Protagonisten der Moderne Darwin, Marx, Nietzsche und Freud, die sensibel für alle Erschütterungen der Neuzeit, dieses Ende des Individuums mitbewirkt hätten, indem sie „die Maßgeblichkeit einer nicht-individuellen Ordnung“<sup>42</sup> herausstellten. Bei Darwin sei dies „die Gattung und ihre langzeitige Evolution, bei Marx die Gesellschaft und ihre eherne Dialektik, bei Freud das Unbewusste und seine zwingende Macht, bei Nietzsche das Leben und sein sinnloser Kreislauf“<sup>43</sup>. Gegenläufig zur offiziellen Geschichte der Moderne, die eine Geschichte der Emanzipation des autonomen Individuums ist, das sich von den Schranken des Himmels und der Erde freige- macht hat und im Vertrauen auf die Kraft des ‚Ich denke‘ die Herrschaft über die Welt anstrebt, erscheint bei diesen vier Seismographen der Moderne der Geschichtsprozeß in der Weise, daß er das Individuum mit unausweichlicher Konsequenz überrollt, und die mit der Emanzipationsbewegung korrespondierende Zeitauffassung in ihr Gegenteil verkehrt. Kamper spricht von einem Übergewicht der toten, leeren, abstrakten Zeit. Was dominiert, ist die Vergangenheit, die

<sup>38</sup> ebd. 207.

<sup>39</sup> ebd. 53.

<sup>40</sup> ebd. 54.

<sup>41</sup> ebd. 55.

<sup>42</sup> ebd.

<sup>43</sup> ebd.



sich wie ein Bleigewicht über äußere Gesetzmäßigkeiten in langen Ketten bis in die Lebensverhältnisse der Menschen fortsetzt und mechanische, anatomische, (psycho-)analytische und genealogische Erkenntnismethoden erforderlich macht. Was Darwin, Marx, Freud und Nietzsche für das Individuum bereithalten, ist also kein Euangelion, sondern ein Dysangelion, und so schließen sich an diese Dysangelisten ganz folgerichtig jene Denker an, welche die Irrelevanz des Individuums behaupten und das Geschichtskonzept der Moderne überhaupt in Frage stellen. Auf Nietzsche kann sich Foucault berufen, auf Freud Lacan, auf Marx Althusser und auf Darwin Monod.

Worauf Kamper selbst positiv hinaus will bei seiner Kritik der Moderne, die er ja ausdrücklich als progressive bezeichnet, ist kein Denken, das einfach an den Protagonisten der Moderne vorbeiführt, wohl aber ein Denken nach Nietzsche, nach Freud, nach Marx und nach Darwin. Es steht im Zeichen der Einbildungskraft; deren verdrängte Geschichte soll neu aufgerollt werden. Kamper ist sich der Schwierigkeit eines solchen Unternehmens durchaus bewußt. Man kann von der Einbildungskraft nämlich nicht in gleicher Weise sprechen, wie man vom Verstand oder von der Vernunft spricht. Während es nämlich bei den letztgenannten Vermögen einen transzendentalen Rahmen gibt, innerhalb dessen sie auf Absicht, Vermögen und Leistung hin untersucht werden können, ist der Horizont der Einbildungskraft unbekannt. Sie bleibt im Rücken dessen, der sie zum Thema macht und kann nur an den Spuren erkannt werden, die sie in der menschlichen Wirklichkeit hinterläßt<sup>44</sup>.

Wenn Kamper also der Geschichte der Einbildungskraft nachgeht, dann handelt es sich um archäologische „Grabungen“<sup>45</sup>. Es geht darum, jenes Geschehen zum Sprechen zu bringen, das sich unaufhörlich „in den Träumen der Menschen, an der Spitze der Wissenschaften und im Schatten des Gesellschaftskörpers“ vollzieht, „das gemacht wird, ohne gewollt zu werden, und den Bezeichnungen voraus ist“<sup>46</sup>. Blumenberg bezeichnet die Einbildungskraft daher auch als die „Urgestalt menschlicher Produktivität“<sup>47</sup> und die „einzig genuine Quelle für ein ‚Leben des Geistes‘“<sup>48</sup> bzw. als „Ort des Aufgangs von Geschichten und Kulturen“<sup>49</sup> und „Schoß der Zeiten“<sup>50</sup>. Er möchte mit seiner Geschichte der verdrängten Einbildungskraft freilich nicht einfach einem neuen Irrationalismus Vorschub leisten.

<sup>44</sup> ebd. 163f.

<sup>45</sup> ebd. 17.

<sup>46</sup> ebd. 14.

<sup>47</sup> ebd. 268.

<sup>48</sup> ebd. 230.

<sup>49</sup> ebd. 268.

<sup>50</sup> ebd. 50.



Mit einem bloßen Irrationalismus, so betont er, wäre nichts gewonnen, denn das pure Gegenteil der Vernunft gehöre von Anfang an zum Konzept der Entzauberung der Welt hinzu. Worum es ihm vielmehr geht, ist Heideggersch gesprochen, ein Schritt zurück hinter die Aporien der Moderne. Dazu ist es erforderlich, sowohl den „archaischen Zwang der Bilder“ wie auch den „anonymen Zwang der Begriffe“ hinter sich zu lassen und durch die „Wiederholung ... einer Einbildungskraft, die es im Bildlosen, Begrifflosen aushält“<sup>51</sup>, einen neuen Grund zu legen. Denn nur über „die Weisheit der Höhlen“, so seine Überzeugung, werde es möglich sein, den schwierigen Weg ins dritte Jahrtausend zu bahnen<sup>52</sup>.

### 3. Rückgriff auf die Metaphorologie (H. Blumenberg)

Blumenbergs Beschäftigung mit dem Thema Metaphorologie ist nicht neu. Schon 1960 hatte er ‚Paradigmen zur Metaphorologie‘ vorgelegt. Damals siedelte er die Metapher im Vorfeld der Begriffsbildung an und verstand dementsprechend die Metaphorologie als subsidiäre Methodik für die Begriffsgeschichte. In seinen neuen Arbeiten zur Metaphorologie geht es ihm bei seinem „Zurückfragen hinter den faktischen Status des theoretischen Weltverhaltens“ um die „lebensweltlichen Sinngebungen“, die diesem zugrundeliegen, um seinen „Motivierungsrückhalt“, wie er auch sagt, und im Zusammenhang damit dann um die Sistierung von bestimmten „Sinnerwartungen nur noch metaphorisch greifbarer Spezifität“.<sup>53</sup> Eine solche Sinnerwartung ist für ihn etwa ausgesprochen in der Metapher von der Lesbarkeit der Welt, der s. E. der Wunsch zugrundeliegt, „die Welt möge sich in anderer Weise als der der bloßen Wahrnehmung oder sogar der Vorhersagbarkeit ihrer Erscheinungen zugänglich erweisen“, eben „im Aggregatzustand der ‚Lesbarkeit‘“, sie möge sich „als ein Ganzes von Natur, Leben und Geschichte sinnspendend erschließen.“<sup>54</sup> Bei diesem Wunsch handelt es sich zwar um kein naturwüchsiges Bedürfnis, wie das etwa bei der Magie der Fall ist, wo der Mensch versucht, über unbeherrschte Gewalten Macht zu gewinnen, aber dieser Wunsch gehört doch zum „Inbegriff des Sinnverlangens“ nach einer, wenn auch nicht gewaltsamen, so doch vollkommenen Verfügbarkeit der Realität, vergleichbar nur einem anderen Wunsch nach „unmittelbarer Intimität“, nämlich dem „Wunsch, ... der Gott selbst möge sich als eßbar erweisen“.<sup>55</sup> Blumenberg verfolgt nun den

<sup>51</sup> ebd. 208.

<sup>52</sup> ebd. 64.

<sup>53</sup> H. Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt 1979, 77.

<sup>54</sup> H. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt 1981, 10.

<sup>55</sup> ebd.



erstgenannten Wunsch und seinen jeweiligen Niederschlag anhand der Geschichte der Metapher von der ‚Lesbarkeit der Welt‘.

Am Beginn dieser Geschichte steht die biblische Tradition, denn in ihrem Kontext taucht zum ersten Mal der Kollektivsingular des Heiligen Buches auf als Einheit der heiligen Bücher, der die sprachliche Voraussetzung bildet für alles Spätere, nämlich „für *das* Buch als Metapher einer Totalität, sei es der Natur oder ... der Geschichte“. <sup>56</sup> Selbstverständlich ist das Aufkommen einer solchen Vorstellung nicht. Das läßt sich daran ablesen, daß der platonische Ideenkosmos nicht als Buch und auch das Verhältnis zu ihm wie zur Welt der Erscheinungen nicht als Lesen verständlich zu machen ist. Viel eher ist hier das Erfassen von gegenständlichen Verhältnissen als Aufnahme von Bildern zu verstehen. Begrifflichkeit entsteht dann durch deren „Vereinfachung auf den Umriß, auf das, was Wiedererkennen ermöglicht“. <sup>57</sup> Das trifft nicht nur auf den Platonismus zu, es ist schon in der Atomistik angelegt.

Ebenso ist es in der Formenmetaphysik des Aristoteles anzutreffen und schließlich in karikiertem Form in der Erkenntnistheorie Epikurs, „die von den Gegenständen dünnhäutige Bildchen sich ablösen und von den Sinnesorganen aufnehmen läßt“. <sup>58</sup> Zentral für die biblische Tradition hingegen ist das „Übergewicht der historischen Gottesoffenbarung in Buchgestalt“. <sup>59</sup> Das läßt die Möglichkeit nicht in den Blick treten, „Gott könne sich schon in der Natur zureichend verständlich und überzeugend ausgesprochen haben“. <sup>60</sup> Die Natur ist vielmehr bloßer Schauplatz der buchwürdigen Taten und Untaten, die im Buch des Lebens verzeichnet sind. Die Metapher vom Buch der Natur wird erst möglich im pelagianischen Kontext, wo es ja darum geht, „die Qualität der Schöpfung unlimitiert zu steigern“ <sup>61</sup> mit letztlich pantheistischen Konsequenzen (Bruno, Spinoza).

Blumenberg diagnostiziert nun in der Folgezeit ein Spannungsverhältnis zwischen den beiden Büchern, dem Buch der Offenbarung und dem Buch der Natur, das sich im mittelalterlichen Denken schon ankündigt, aber erst voll zum Austrag kommt in der Philosophie der Neuzeit. Er erwähnt Campanella, der sich in seiner Apologie für Galilei zwar um den Nachweis bemüht, daß ‚Gottes Bücher übereinstimmen‘, der aber faktisch bereits die „Parität der ‚beiden Bücher‘ ein für allemal zerstört“ habe <sup>62</sup>. Denn die neuen Entdeckungen im Bereich

<sup>56</sup> ebd. 25.

<sup>57</sup> ebd. 22.

<sup>58</sup> ebd.

<sup>59</sup> ebd. 33.

<sup>60</sup> ebd. 33 f.

<sup>61</sup> ebd. 35.

<sup>62</sup> ebd. 81.



der Natur zwingen zu dem Eingeständnis, „daß in einem der Bücher geschehen konnte, was für das andere ganz und gar ausgeschlossen war“, nämlich „das Recht der unbegrenzten Erweiterung des Textes vor den Augen des Menschen und für ihn“. <sup>63</sup> Im englischen Empirismus bei Francis Bacon kommt es so zu ‚Asymmetrien der Lesbarkeit‘. Gleichzeitig bahnt sich der Übergang an vom Buch der Natur zum Buch der Geschichte. Blumenberg spricht von einem Prozeß der Umorientierung (weg von der Natur und) hin zum „Universum des Menschen, seiner Ausdrucks- und Kulturleistungen“ <sup>64</sup>, der grundgelegt ist bei Montaigne, aber auch zum Tragen kommt bei Descartes, der sich bekanntlich in jungen Jahren zu einer Kavaliereise aufmacht, um in dem großen Buch der Welt zu lesen, und schließlich voll durchschlägt in Balthasar Garcíans Criticón. Thema dieses barocken Bildungsromans ist nämlich die Entschlüsselung der Menschenwelt, wie sie sich dokumentiert „in Antrieb und Verhalten der Menschen, auf Märkten und an Höfen, als Massen und als Einzelne“. <sup>65</sup>

Eine andere Verschiebung ist bei Spinoza zu konstatieren. Entsprechend dem Grundsatz ‚deus sive natura‘ kommt es bei ihm zu einem „Aufgehen der beiden Bücher in einem“. <sup>66</sup> Denn die faktischen heiligen Schriften können nicht nur „nichts zum Lesbarmachen der Natur beitragen“, sie können auch nur „vom Besitz des Buches der Natur her, aus dem Fundus der vertrauten natürlichen Vorstellungen lesbar gemacht werden“. <sup>67</sup>

Die weitere Geschichte der Lesbarkeitsmetapher ist dadurch gekennzeichnet, daß im Zeitalter der Aufklärung als Folge der Verschiebungen, die im Verhältnis zwischen dem Buch der Offenbarung und dem Buch der Natur stattgefunden haben, die Rivalität zur Bibel kein Thema mehr ist. Allerdings bleibt, wie die ‚Enzyklopädie‘ beweist, der programmatische Gedanke erhalten, „in einer großen Zusammenfassung alles Wißbaren über die Welt auch das Könnbare zu registrieren“. <sup>68</sup> Gleichzeitig formiert sich jedoch auch schon eine romantische Gegenwehr gegen die Aufklärung. Herder wendet sich gegen die „in der ‚Enzyklopädie‘ verkörperte Eschatologie des Buches“. <sup>69</sup> Deren großer Irrtum bestehe darin, ein endgültiges Resultat der Vernunft festmachen zu wollen. Solche Endgültigkeit aber ist für Herder das schlechthinige Hindernis für Ursprünglichkeit. Daher gebührt auch dem Buch der Geschichte der Vorrang gegenüber dem

<sup>63</sup> ebd.

<sup>64</sup> ebd. 91.

<sup>65</sup> ebd. 111.

<sup>66</sup> ebd. 103.

<sup>67</sup> ebd.

<sup>68</sup> ebd. 164.

<sup>69</sup> ebd. 177.



Buch der Natur, denn in der Geschichte allein gebe es „unausgeschöpfte Ursprünglichkeit“.

Was speziell die deutsche Aufklärung angeht, so führt nicht nur philosophisch, sondern auch hinsichtlich der Lesbarkeitsmetapher kein Weg an Kant vorbei. Für dessen transzendente Revolution charakteristisch ist aber „die Abwendung vom Buch als Hinwendung zum Leser“.<sup>70</sup> Die Konsequenzen aus diesem Kopernikanismus Kants werden vor allem von Lichtenberg gezogen, der davon ausgeht, „daß der Mensch den Gesichtspunkt nicht zu gewinnen vermag, der ihm außer einigen Vermutungen über den *Zusammenhang* der Gegenstände auch noch etwas über deren *Bedeutung* zugänglich machen würde“.<sup>71</sup> Lichtenberg sieht hinter der Natur „keinen Mitteilungswillen“<sup>72</sup>, und auch gegenüber dem Buch der Offenbarung verhält er sich skeptisch. Mitteilungen über das uns ganz und gar Unbekannte, das steht für ihn fest, können niemals von uns verstanden werden, und auch ein Akt der Unterwerfung der Vernunft unter etwas Geschriebenes oder Gesagtes ist mit deren Wesen unvereinbar. Hinsichtlich des Lesbaren jeder Art bleibt bei ihm also nur „kopernikanische Resignation“.<sup>73</sup> Dagegen verfängt nach Blumenberg nicht das Programm einer Romantisierung der Welt, das in Novalis' magischem Idealismus oder in Schlegels Konzept des absoluten Buches leitend ist und darauf abzielt, den mittlerweile verlorenen ursprünglichen Sinn der Welt wiederzufinden. Denn das Subjekt, das Schlegels unendlichen Roman schreiben soll, sei von derselben Unbestimmtheit wie dasjenige, was bei Novalis die Welt zustande bringt<sup>74</sup>. Von der „Gegenstandsverachtung“<sup>75</sup> der Romantik zieht Blumenberg eine Linie zu Flauberts und Mallarmés Konzeption des leeren Weltbuches. Wurde die Welt einstmals als Mitteilung des Schöpfers an seine Kreaturen verstanden, so bleibt nach dem Verlust dieser Funktion nur „das schlechthin autarke Buch“ übrig, das nichts nötig hat als sich selbst, das „*nackte* Bedeutung“ ist<sup>76</sup>. M. a. W. wenn die Welt früher als Buch verstanden wurde, so wird nunmehr „das Buch über nichts“<sup>77</sup> zur Welt.

Neue Entwicklungen kündigen sich schließlich bei Schopenhauer an. Bei ihm avanciert nämlich zum Lesbaren, der ‚Auslegung‘ bedürftigen „alles, . . . was das Subjekt aus dem ihm unbekanntem Biogramm heraus manifestiert, von der Physiognomie bis zur ‚Moral‘, von der

<sup>70</sup> ebd. 192.

<sup>71</sup> ebd. 201.

<sup>72</sup> ebd. 204.

<sup>73</sup> ebd. 212.

<sup>74</sup> vgl. 271.

<sup>75</sup> ebd. 304.

<sup>76</sup> ebd.

<sup>77</sup> ebd.



„Rolle‘ bis zum Traum“.<sup>78</sup> Das weist bereits voraus auf Freuds Traumdeutung, deren Ziel ja gleichfalls darin besteht, den Traum lesbar zu machen als ein psychisches Gebilde, „welches an angebbarer Stelle in das seelische Treiben des Wachens einzureihen ist“.<sup>79</sup>

Blumenberg beschließt seine Tour d’horizon in Sachen Lesbarkeit der Welt mit einem Hinweis auf die Metapher von der Lesbarkeit des genetischen Codes in der Molekularbiologie des 20. Jahrhunderts. Wenn man sich dieses Veranschauligungsmittels bediene, dann sei es so, als ob die Natur sich sperrte „gegen die Endgültigkeit ihrer Verwissenschaftlichung, gegen die ‚Reinheit‘ der Theorie als Kriterium ihrer Autonomie“.<sup>80</sup> Allerdings breche die Theorie diese Eselsbrücke hinter sich ab, sobald sie analytisch und funktional vorangekommen sei. „Wenn begriffen ist, wie das Genom es macht, ständig identische Spezialitäten von Eiweißen zu produzieren, braucht es nicht mehr als der Text betrachtet zu werden, nach dessen Rezeptur verfahren wird“.<sup>81</sup> Es bleibt also bei der nur mit „Wehmut“ zu konstatierenden Einsicht: „Was sich als lebensweltlicher Rückbezug auf vertraute Erfahrungstypik angeboten hatte, wird von der wissenschaftlichen Erkenntnis als Gerüst in ihrem Rücken abgebrochen.“<sup>82</sup>

Fragt man abschließend, warum Blumenberg trotz eines solchen Resultats überhaupt die eben skizzierte Tour d’horizon unternommen hat, dann ist es, so seine Antwort, nicht deshalb, um „die Welt als Lesbarkeit freundlicher oder unwilliger, drohender oder günstiger Mitteilungen zu restituieren“, wohl aber, um „die Auszeichnung einer bestimmten, unter dem Aspekt von Zwecken nicht der Weltvertrautheit, sondern der Weltverfügung einzigen Art der Erfahrung, wenn nicht zu vermeiden, so doch als das nicht Selbstverständliche, als das geschichtlich Kontingente erkennbar zu machen“.<sup>83</sup> Eine Wissenschaftskritik ist nicht intendiert, die Verkennung der lebensdienlichen Funktion der neuzeitlichen Wissenschaft erschiene Blumenberg im Gegenteil ungeheuerlich, folglich kommt auch ein Kokettieren mit deren Verachtung für ihn nicht in Frage. Gleichwohl gelte es zu sehen, so betont er, daß Wissenschaft „nicht alles ist, was sein kann“.<sup>84</sup>

#### 4. Rehabilitierung der teleologischen Vernunft (R. Spaemann/R. Löw)

Um Weltvertrautheit geht es auch Spaemann / Löw bei ihren Überlegungen zum Teleologieproblem, freilich nicht um eine ein für alle-

<sup>78</sup> ebd. 333.

<sup>79</sup> ebd. 359.

<sup>80</sup> ebd. 408.

<sup>81</sup> ebd.

<sup>82</sup> ebd. 409.

<sup>83</sup> ebd. 11.

<sup>84</sup> ebd. 12.



mal vergangene wie bei Blumenberg, sondern um eine gegen ein hypertrophes Wissenschaftsdenken wieder zu gewinnende. Getreu der Meinung Platons, daß man zur teleologischen Wirklichkeit von Sinn nur überredet werden könne, wollen auch sie mit ihren Überlegungen dazu überreden, „über ein der Wissenschaft liebgewordenes Vorurteil noch einmal von vorne nachzudenken – das Vorurteil nämlich, Sinn sei eine Variante von Unsinn, Vernunft eine Variante von Unvernunft, und der Mensch selbst sei ein Anthropomorphismus“.<sup>85</sup> Dabei gehen sie von einem bestimmten Philosophieverständnis aus. Der Philosophie gehe es, so betonen sie, um das „Selbstverständnis des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit“.<sup>86</sup> Sie stelle daher nicht bloß eine „Riesenschlacht um das Sein“ dar, wie Platon es formuliert hat, sondern auch eine „Riesenschlacht um das ‚Um ... willen‘“<sup>87</sup>, insofern zu einem adäquaten Verständnis von Sein notwendig auch die Beantwortung der Frage nach dessen Telos hinzugehört.

Virulent wurde das Teleologieproblem erstmals bei Plato und Aristoteles. Im Gegensatz zu den jonischen Naturphilosophen verteidigten sie, was man nach Spaemann die natürliche Weltansicht nennen kann, nämlich die Ansicht, „daß die finale Redeweise in Bezug auf natürliche Prozesse nicht bloß eine façon de parler ist“.<sup>88</sup> Für die Kausalforschung bedeutet das, daß man von einer „komplexe(n) Determinationsstruktur“ ausgehen muß. Weder kausale noch finale Determination sind unabhängig voneinander denkbar<sup>89</sup>.

Die Zweckursächlichkeit bedient sich der kausalen Determinationen als Mittel und überformt sie<sup>90</sup>. In der Neuzeit hat man sich von einer solchen Komplementarität der Ursachen abgewandt. Bekannt ist das Diktum von Francis Bacon, die Betrachtung natürlicher Prozesse unter dem Aspekt der Zielgerichtetheit sei „steril ... wie eine gottgeweihte Jungfrau, die nichts gebiert“.<sup>91</sup> Die teleologische Betrachtung wird verworfen, weil man in ihr ein Hindernis sieht für die unbeschränkte Herrschaft des Menschen über die Natur. Die Natur wird „entteleologisiert“.<sup>92</sup>

Wenn man bei Aristoteles noch unterscheiden konnte zwischen immanenter und transzendenter Teleologie, insofern alles Streben des innerweltlichen Seienden nach Selbsterhaltung nochmals fundiert

<sup>85</sup> R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1981, 11.

<sup>86</sup> ebd. 23.

<sup>87</sup> ebd.

<sup>88</sup> R. Spaemann, Naturteleologie als Handlung, in: ZPhF 32 (1978) 481–493, hier 481.

<sup>89</sup> vgl. ebd. 482.

<sup>90</sup> Spaemann/Löw 113.

<sup>91</sup> ebd. 13.

<sup>92</sup> ebd. 100.



war in der Darstellung der göttlichen Vollkommenheit als dem höchsten Ziel, so wird diese Selbsttranszendenz nunmehr ins Endliche umgebogen. Es kommt zu einer Inversion der Teleologie. Als einzig mögliches Telos bleibt die Selbsterhaltung übrig. Später wurde auch diese invertierte, d. h. auf Selbsterhaltung reduzierte Teleologie, die sich in der frühen Neuzeit herausgebildet hatte, kritisch destruiert durch Schopenhauer und Nietzsche. Die Tatsache, daß wir bestrebt sein müssen, uns selbst zu erhalten, „weil wir dieses Erhaltungsstreben sind“<sup>93</sup>, hält Schopenhauer für das eigentlich Absurde. Daher ist für ihn die Überwindung des Ichs samt seinem Erhaltungsstreben das eigentlich zu Erstrebende. An Schopenhauer knüpft Nietzsche an. Die Frage nach dem Sinn der Welt wird von ihm ebenso verneint wie von Schopenhauer. Doch begreift er im Gegensatz zu Schopenhauer diesen Nihilismus nur als Durchgangsstadium zu einer neuen Zukunft, die in einem radikalen Antiteleologismus besteht. Konkret betont er gegenüber der Selbsterhaltungsteleologie wieder das Moment der Transzendenz. Er geht aus von einem Überschuß des ‚eu zen‘ gegenüber dem bloßen Leben der Selbsterhaltung. Grundcharakteristikum des Seienden ist nicht mehr wie bei Spinoza das Streben nach Selbsterhaltung, sondern der Wille zur Macht, der ein Wille zur Steigerung ist und zugleich ein „Wille ohne Sinn und Ziel“.<sup>94</sup>

Wichtiger als die philosophische Entwicklung zum Antiteleologismus, die in Nietzsche kulminiert, ist die Vollstreckung des Antiteleologismus in der Naturwissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts. Für die moderne Naturwissenschaft gibt es praktisch nur Teleomatie und Teleonomie. Teleomatie meint dabei „automatisches Erreichen von Endzuständen kraft Naturgesetzlichkeit“<sup>95</sup> im Bereich des Anorganischen, und Teleonomie „Zweckmäßigkeit ... als Zufallsprodukt in einem ... ateleologischen Kosmos“<sup>96</sup> im Bereich des Organischen. Auch menschliches Erkennen und Handeln wird prinzipiell auf teleonomische Strukturen zurückgeführt, die ihrerseits wieder nur durch ihre Komplexität und aus Gründen der Übersichtlichkeit von teleomatischen Vorgängen abgegrenzt werden<sup>97</sup>. Kritisch kann gegen einen solchen naturwissenschaftlichen Antiteleologismus eingewandt werden, daß es sich hier um eine Abstraktion handle. Die Abstraktion von bestimmten Aspekten eines Gegenstandes kann zwar sinnvoll sein, aber man muß sich bewußt bleiben, „daß am Anfang die Abstraktion stand, und deswegen sich aus den aus ihr ergebenden Konsequenzen niemals mehr das vor dem Anfang Liegende – die

<sup>93</sup> ebd. 290.

<sup>94</sup> ebd. 194.

<sup>95</sup> ebd. 233.

<sup>96</sup> ebd. 218.

<sup>97</sup> ebd. 233.



Erfahrung von Selbst und Wirklichkeit in ihrer Fülle – rekonstruieren läßt“.<sup>98</sup> Das wird wichtig für die Bewertung einer evolutionstheoretischen Weltsicht. Auch hier gilt: Die Evolutionstheorie nimmt keineswegs alle Phänomene in den Blick. Denn sie ist Bedingungsfor- schung. Alle Evolutionserkenntnisse stellen nicht mehr als „hypothetische Bedingungen dessen“ dar, „was am Ende als Resultat er- scheint“.<sup>99</sup> Diese Bedingungen für ein Phänomen dürfen aber nicht mit dem Phänomen selbst verwechselt werden.

Spaemann/Löw machen das deutlich an den drei Begriffen Leben, Bewußtsein und Sittlichkeit, die „durch die drei Wissenschaften vom Übergang (Molekularbiologie, evolutionäre Erkenntnistheorie, Soziobiologie) in ein einziges General-Evolutionsprogramm integriert wurden“.<sup>100</sup> Zunächst einmal betonen sie: Je nach dem, wie man Leben definiert, erweist sich der Übergang vom Nicht-Lebendigen zum Lebendigen als rekonstruierbar oder nicht. Wenn man Leben defi- niert wie Engels als „Daseinsweise der Eiweißkörper“ oder als Sys- tem, das zur Evolution durch Mutagenese fähig ist, dann kann man das Rätsel des Lebens lösen mit Hilfe von Millers Ursuppen-Experi- ment bzw. von Eigens Hyperzyklus<sup>101</sup>. Doch haben solche Definitionen kaum mehr etwas zu tun mit dem, wie wir Leben ursprünglich erfahren. Es läßt sich zwar gewiß nicht leugnen, daß sich das Leben des Mechanischen, des Physikalisch-Chemischen und der Selbstregu- lation bedient, aber es geht nicht darin auf. Um zu einem adäquaten Verständnis von Leben zu kommen, bleibt als „einzig sichere(s) Krite- rium ... unser *Selbstvollzug* des Lebens“<sup>102</sup>; zu diesem gehört aber die „*Bewußtheit* dieser Selbsterfahrung“ und die „Dimension des Sittli- chen“.<sup>103</sup> Nun versucht man natürlich auch die beiden letztgenannten Phänomene in einen naturwissenschaftlichen Erklärungskontext ein- zuordnen. Im Fall des Erkennens sieht das so aus, daß Erkennen als Außenweltsimulation verstanden wird, die man im Computer nach- bauen kann. Bewußtsein wäre dann nichts anderes als „Begleit- erscheinung einer komplexen Vernetzung organischer Moleküle“.<sup>104</sup> Doch wird auf diese Weise Bewußtsein „nicht eigentlich erklärt, son- dern auf dem Wege des Definierens wegerklärt“. Wenn man nämlich Bewußtsein als Außenweltsimulation bzw. -registrierung definiert, dann unterschlägt man gerade das Moment der Subjektivität, das un- ser Erkennen von der Außenweltsimulation eines Fotoapparats oder

<sup>98</sup> ebd. 275.

<sup>99</sup> ebd. 277.

<sup>100</sup> ebd. 254.

<sup>101</sup> vgl. ebd. 255.

<sup>102</sup> ebd.

<sup>103</sup> ebd.

<sup>104</sup> ebd. 257.



einer Fernsehkamera unterscheidet. „Wir blenden aus, daß diese Informationen nur *für* ein Subjekt sind und ... nur *durch* so etwas wie Subjektivität überhaupt Information sein können.“<sup>105</sup> Was schließlich sittliches Verhalten angeht, so wird ein solches Verhalten, etwa die Bereitschaft Maximilian Kolbes, im Hungerbunker von Auschwitz zu sterben, um einen Familienvater zu retten, oder die Tätigkeit der Mutter Teresa von Kalkutta im Dienst Sterbender, erklärt mit einer Gruppenselektionsprämie, die für altruistische Gefühle besteht. Doch wird auch in diesem Falle die genetische Rekonstruktion dem Phänomen nicht gerecht. Das Sollen als Geltungsphänomen läßt sich gerade nicht genetisch verständlich machen.

Spaemann/Löw gehen jedoch noch einen Schritt weiter. Sie betonen nicht nur, daß bezüglich der Phänomene Leben, Bewußtsein und Sittlichkeit die teleologische Betrachtungsweise nicht zugunsten einer kausalen zu verabschieden ist, sie zeigen auch, daß Kausalität nicht ohne ein teleologisches Moment gedacht werden kann<sup>106</sup>. Ihre Begründung ist dabei folgende: Die kausale Betrachtung löst aus dem Gesamtzusammenhang der Natur ein Moment A und ein Moment B heraus: „Wir fragen nach den Bedingungen A des Zustandekommens von B und konstatieren eine gesetzmäßige Verknüpfung dieser Bedingungen mit dem Ereignis.“<sup>107</sup> Wir setzen also „nicht nur das Ende, sondern auch den Anfang des Kausalnexus“.<sup>108</sup> Damit aber verstoßen wir bereits gegen ein streng objektivistisches Methodenideal. Für dieses wäre nämlich nicht nur die Angabe eines Zweckes auf die Frage nach dem Warum unzulässig, sondern ebenso wäre es für dieses schon eine wissenschaftlich unstatthafte Willkür, sich nur einige Antecedentien herauszugreifen und zum Erklärungsbestandteil eines Ereignisses zu machen. Vielmehr müßten „alle Antecedentien ... herangezogen werden, da jeder Bestandteil des Universums mit jedem in irgendeiner Weise verknüpft ist“.<sup>109</sup> Jedes Ausgrenzen von Fernwirkungen wäre bereits ein Anthropomorphismus. Desgleichen würde auch die Rede von einer vollständigen Vernetzung aller Geschehnisse in einem Fluß des Werdens als unwissenschaftlich metaphorisch angesehen werden müssen, weil man hier „ein Nacheinander unterscheidet – dieses Nacheinander aber nur von einem Ausschnitte machenden Bewußtsein willkürlich herausinterpretiert wird“.<sup>110</sup> Ja sogar die Frage nach dem Warum eines bestimmten Ereignisses müßte abgewiesen werden, weil hierdurch wiederum ein bestimmtes Moment aus

<sup>105</sup> ebd.

<sup>106</sup> vgl. 245.

<sup>107</sup> ebd.

<sup>108</sup> ebd.

<sup>109</sup> ebd. 248.

<sup>110</sup> ebd.



dem Fluß des Werdens isoliert würde. Aus dieser Überlegung ergibt sich zweierlei. Einmal macht sie deutlich, daß sich bei einem gewissen gesteigerten Grad des Exaktheitsanspruchs gar nichts mehr wissenschaftlich sagen läßt. Zum anderen zeigt sie aber auch, daß man, will man diese Konsequenz nicht ziehen, von dem umgreifenden Lebenszusammenhang nicht loskommt, in den auch die kausale Erklärung eingebettet bleibt als Weise wissenschaftlichen Handelns, das qua Handeln ein bestimmtes Telos hat.

Aus all dem folgt für Spaemann/Löw keine Widerlegung der kausalmechanischen Betrachtungsweise. Alles, was geschieht, so betonen sie, können wir zweifellos „daraufhin untersuchen, auf welche Weise es mit anderem, was zuvor geschah, verknüpft ist, und zwar so, daß sich in dieser Verknüpfung Gesetzmäßigkeiten aufweisen lassen, aufgrund deren zwar nicht dieses auf jenes, aber ‚solches‘ auf ‚solches‘ folgt“. <sup>111</sup> Doch ist aus dieser Betrachtungsweise nicht einfach ein Objektivismus abzuleiten, der teleologisches Denken verunmöglicht. Vielmehr ist es nach wie vor möglich und sinnvoll, die menschliche Wirklichkeit und auch die Wirklichkeit der Natur (nicht als bloßes Moment in einem Funktionszusammenhang, sondern) in ihrem Selbstsein zu betrachten als Weisen der Darstellung von Sinn. In beiden Fällen liegt ein jeweils anderes Interesse vor, in einem Falle ist es ein Interesse an der Vergegenständlichung der Wirklichkeit, um sie auf diese Weise zu beherrschen, im anderen Fall geht es um ein „Sein-Lassen dessen, was ist“. <sup>112</sup> Spaemann/Löw erinnern in diesem Zusammenhang an die griechische Tradition der Theorie als Sich-in-Beziehung-Setzen zu dem, was schlechthin Sinn hat <sup>113</sup>.

## 5. Ergebnis

Versucht man den Problemhorizont der vier Entwürfe, die wir behandelt haben, zu umreißen, so bietet sich eine Unterscheidung an, die auf Foucault zurückgeht, und die Marquard jüngst wieder ins Spiel gebracht hat <sup>114</sup>. Marquard unterscheidet zwischen exklusiver und inklusiver Vernunft. Die exklusive Vernunft ist zunächst eine solche, die das ausschließt, was ihr nicht in den Kram paßt, wie Marquard salopp formuliert. Sie tut das, indem sie letzteres veruneigentlicht, etwa das Zufällige gegenüber dem Notwendigen, das Einzelne gegenüber dem Allgemeinen, das Faktische und Historische gegen-

<sup>111</sup> ebd. 289.

<sup>112</sup> ebd. 287.

<sup>113</sup> ebd. 75.

<sup>114</sup> vgl. O. Marquard, Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch Theodizee, in: H. Poser (Hrsg.), Wandel des Vernunftbegriffs, Freiburg-München 1981, 107–133.



über dem Unbedingten. Die Vernunft, so Marquard weiter, bleibt jedoch nicht bei dieser scheidlich-friedlichen Trennung stehen. Denn das Manko des exklusiven Vernunftbegriffs besteht gerade darin, daß er einen Großteil der lebensweltlichen Realität außer sich hat, die eben mit einem bestimmten eng gefaßten Standard von Rationalität nicht in den Griff zu bekommen ist. Daher kommt es zu einem Umschlag der exklusiven Vernunft in die inklusive Vernunft. D. h. die Vernunft versucht, sich nunmehr in eine Beziehung zu setzen zu dem, was sie zunächst ausgeschlossen hat.

Was Marquard vorwiegend an philosophiehistorischen Beispielen aufweist, läßt sich nun ebenso auch an der aktuellen Rationalitätsdiskussion zeigen, für die die vier behandelten Entwürfe exemplarisch stehen. Auch hier geht es um die Spannung zwischen bestimmten Formen exklusiver Vernunft und einem diesen Formen jeweils zugeordneten Typ inklusiver Vernunft. Ausgangspunkt bei allen vier Autoren ist das Unbehagen an einem verkürzten Begriff von Rationalität. Diesem wird jeweils ein weiterer Begriff von Vernunft entgegengesetzt, der funktionalistischen Vernunft die kommunikative Rationalität, dem auf Herrschaft und Eindeutigkeit fixierten Begriffsdenken ein Denken in Bildern, die quer stehen zur Macht des Begreifens bzw. ein Denken in vieldeutigen Metaphern, der kausal-mechanischen Betrachtungsweise ein teleologisches Denken. Fragt man nun weiter, wie es jeweils zum Umschlag des exklusiven Vernunfttyps in einen inklusiven kommt, so ist es immer eine bestimmte Erfahrung, die dafür den Ausschlag gibt.

Bei Blumenberg ist es eine ängstliche Erfahrung von Wirklichkeit, die ihn fragen läßt:

„Ist Wirklichkeit, wenn die Sphäre des Wünschens und Imaginierens verlassen wird, das befremdlich Exotische, das nur staunend begafft, in seiner Zudringlichkeit abgesperrt werden muß, im übrigen auf sich beruhen zu lassen ist? Oder zeigt sich Wirklichkeit als die plastische Masse einer Gesamtheit von Verfügungen, die den demiurgischen Zugriff auf sich zieht und zuerst und zuletzt an die Energie denken läßt, die sie erfordert, verformt zu werden? Oder ist sie die Vorhalle des ästhetischen Museums, in dem ausgewählte Stücke dem Verfahren des Genusses und seiner Verfeinerung bereitgehalten werden? Oder ist sie schließlich die Schrift auf der Wand des Nichts, die auf den Weg um die Ecke herum verweist, hinter der das unbekannte Endgültige sich verbirgt oder durch weitere Schriften wiederum nur auf sich verweist?“<sup>115</sup>

Dieser ängstlichen Erfahrung läßt sich nach Blumenbergs Meinung im Grunde begrifflich nicht beikommen, sondern nur mit Hilfe von Metaphern, die von einer „weniger fundamentalen als hintergründigen Anschaulichkeit“ sind<sup>116</sup>. Blumenberg betont dabei ausdrücklich, in solchen Metaphern gehe es „nicht um letzte Wahrhei-

<sup>115</sup> Blumenberg, *Lesbarkeit*, 15 f.

<sup>116</sup> ebd. 15.



ten, um Ontologie oder Seinsgeschichten oder Metaphysik<sup>117</sup>, von den gängigen Weisen der Thematisierung des Wirklichen distanziert er sich also, sondern hier gehe es um ein Ganzes, das „diesseits gegenständlicher Bestimmtheit“<sup>118</sup> liege, ohne doch völlig unbestimmt zu sein, das „nur durch die Zeit und in geschichtlichen Horizonten ... realisiert“ werde, aber „nicht auf einmal in simultaner Eindeutigkeit da sein und gehabt werden“ könne<sup>119</sup>. Auf Ergebnisse ist ein solches metaphorologisches Denken freilich nicht aus, diese Ergebnisfixiertheit wird von Blumenberg im Gegenteil karikiert, wenn er schreibt: „Unser Bild vom Denken ist, daß es die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten herstellt, zwischen einem Problem und seiner Lösung, zwischen einem Bedürfnis und seiner Befriedigung, zwischen den Interessen und ihrem Konsens – entlang dem diskursiven Seil, an dem schon kritische Kinder zu raschen Folgerungen und Emanzipationen kommen sollen.“<sup>120</sup> Dagegen setzt Blumenberg die Nachdenklichkeit eines nicht nach allen Regeln der Kunst sich absichernden und vor lauter Methodenreflexion am Gehen gehinderten Denkens, für das Gestalten wie Sokrates und Diogenes, Kierkegaard und Nietzsche paradigmatisch sind<sup>121</sup>. Er nimmt für solche Nachdenklichkeit ein „Ausscheren aus dem Funktionsverbund“ der Inter-subjektivität und „die Freiheit der Abschweifung“ in Anspruch, die man sich im Diskurs der Denkvermögen und im Rahmen von Dialogstrategien nicht leisten könne. Denn im Gegenzug zur Strenge der Kontrolle komme es entscheidend darauf an, „der Größe der Fragen kein Maß anzulegen“<sup>122</sup>, auch wenn am Ende als ‚Resultat‘ solcher Nachdenklichkeit nur herauskommt: „Es bleibt nicht alles so selbstverständlich, wie es war.“<sup>123</sup> Gegen eine wissenschaftlich-philosophische Kontrollvernunft bringt Blumenberg also eine unbegrenzt fragende Vernunft ins Spiel, die weder vorab durch Antworten normiert ist noch durch den „Zwang, sich die Frage nach der Beantwortbarkeit der Fragen schon von vornherein und zu deren Disziplin zu stellen“.<sup>124</sup>

Mit Blumenberg teilt Kamper die Opposition gegen die „polizeiliche Tradition einer etikettierenden, identifizierenden und kontrollierenden Erkenntnis“, gegen „Begriffshülsen, terminologische Apparate und ritualisierte Bewältigungsmanien“<sup>125</sup>, doch ist diese Opposi-

<sup>117</sup> ebd. 16.

<sup>118</sup> ebd.

<sup>119</sup> ebd. 21.

<sup>120</sup> H. Blumenberg, Nachdenklichkeit, in: Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung 1980/II, 57–61, hier 58.

<sup>121</sup> ebd. 59.

<sup>122</sup> ebd. 58.

<sup>123</sup> ebd. 61.

<sup>124</sup> ebd.

<sup>125</sup> Kamper, Einbildungskraft, 231.



tion anders motiviert als bei Blumenberg. Ging letzterer von einer ängstlichen Wirklichkeitserfahrung aus, so steht bei Kamper im Vordergrund die Erfahrung einer entzauberten Wirklichkeit, die zwar nicht einfach wiederverzaubert werden kann – diese irrationalistische Problemlösung ist für ihn genauso fragwürdig wie das ‚rationalistische‘ Ja zur Entzauberungsthese – wohl aber einen Rückgang auf die Einbildungskraft notwendig macht. Dieser dritte Weg jenseits von Rationalismus und Irrationalismus ermöglicht eine Neubestimmung der „Differenz des Realen und Imaginativen“.<sup>126</sup> Leitend ist dabei für Kamper das Hölderlinwort „O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt“, das er so deutet: Die träumende Einbildungskraft sei das göttliche Erbe, der Rest paradiesischer Erkenntnis im Menschen, der Verstand hingegen führe in die Armut und mache den Menschen zum Bettler<sup>127</sup>. Auch wenn Kamper ebenso wie Blumenberg betont, daß jeder Sinn des Lebens ein subjektives Konstrukt ist, führt das bei ihm doch nicht zu kopernikanischer Resignation, sondern die Einsicht, „daß im Innersten der menschlichen Produktivität die Fiktion, die Erfindung, die Simulation regiert“<sup>128</sup>, wird für ihn zum Stimulus, auf ein neues Ineinander von Theorie und Poesie von Sehen und Erkennen zu setzen. Im Hintergrund steht dabei die Überzeugung, daß es mit der Einbildungskraft im Bunde „nichts Fremdes mehr“ gibt<sup>129</sup>.

Vergleicht man Habermas' Rationalitätskonzept mit demjenigen Kamper und Blumenbergs, so sind deutliche Unterschiede unverkennbar. Während Kamper einen Schritt zurück hinter die Rationalität der Moderne propagiert, operiert Habermas auf der Basis der unverkürzten Rationalität der Moderne. Die zweifellos vorhandenen Defizite der modernen Entwicklung lassen sich für ihn beheben, wenn nicht eines der drei in der neuzeitlichen Entwicklung auseinandergetretenen Vernunftmomente verabsolutiert wird, nämlich das Kognitiv-Instrumentelle, sondern wenn man mit der Gleichgewichtigkeit der drei Momente, also des Kognitiv-Instrumentellen, des Moralisch-Praktischen und des Ästhetisch-Expressiven ernstmacht. Habermas setzt also auf den neuzeitlichen Rationalisierungsprozeß, hinter den man nur um den Preis kostspieliger Regressionen zurückkönnen. Eine Synthese von Theorie und Poesie, wie sie Kamper vorschwebt, kommt für ihn schon deshalb nicht in Frage, weil Wahrheits- und Geschmacksfragen nicht vermischt werden dürfen, sondern, gut neukantianisch, sauber getrennt werden müssen. Ebenso

<sup>126</sup> vgl. ebd. 270.

<sup>127</sup> vgl. ebd. 229.

<sup>128</sup> *Kamper/Wulf*, Im Schatten der Milchstraße, 12.

<sup>129</sup> ebd. 13.



wie zu Kamper besteht aber auch zu Blumenberg eine deutliche Differenz. Schon Blumenbergs polemische Anspielung auf das diskursive Seil, das bis in den Schulalltag der Kinder hinein seine emanzipatorische Wirkung zeitigen soll, macht das deutlich. Operiert Blumenberg mit der Vieldeutigkeit metaphorischer Rede, so setzt Habermas auf die im Diskurs zu erzielende Eindeutigkeit über das vernünftige Allgemeine. Nur so ist s. E. der funktionalistischen Vernunft beizukommen, die an die Stelle der alten objektiven Vernunft metaphysischer Provenienz getreten ist, nicht hingegen mit emphatischer Berufung auf existentielle Wahrheiten à la Adorno oder Heidegger<sup>130</sup>, in deren freilich entfernter Nachfolge auch noch die Entwürfe von Kamper und Blumenberg anzusiedeln sind.

Geht es Habermas um die Herstellung einer vernünftigen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, die sich nur durch einen rationalen Diskurs aller finden läßt, so handeln Spaemann/Löw von einer allem poetischen Subjektivismus (B. Willms) vorausliegenden teleologischen Ordnung. Sie machen also die Voraussetzung eines Verfalls der objektiven Vernunft, die Blumenberg, Habermas und Kamper gemeinsam ist, nicht mit. Ihre Prämisse ist vielmehr: Ausgangspunkt aller Überlegungen in Sachen Wirklichkeit muß die geordnete strukturierte Wirklichkeit sein, in die wir hineingestellt sind, die „Welt von Qualitäten im weitesten Sinne, von Tönen, Farben und Gerüchen, von Zuneigung, Verantwortung, Verehrung, von Familie, Gesellschaft, Recht, Glauben und Vernunft“.<sup>131</sup> Dysfunktionalitäten, Sinnloses, Widerrechtliches könnten „überhaupt erst vor dem Hintergrund einer geordneten Wirklichkeit sichtbar und bezeichnenbar werden“.<sup>132</sup> Diese Einsicht ist in der griechischen Philosophie paradigmatisch auf den Begriff gebracht worden, weshalb Spaemann/Löws Überlegungen auch der platonisch-aristotelischen Tradition in besonderer Weise verbunden sind. Andererseits rekurrieren sie für diese Einsicht einer teleologischen Ordnung auch auf die religiöse Tradition, explizit auf die von Wittgenstein als mystisch bezeichnete Betrachtung der Welt als begrenztes Ganzes, bei der in einem konkreten Einzelereignis ein unbedingter Sinn aufscheint, wobei sie deutlich machen, daß wir hier an die Grenze des sprachlich Vermittelbaren stoßen, dessen, was, wiederum mit Wittgenstein gesprochen, „nicht *gesagt*, sondern nur *gezeigt* werden kann“.<sup>133</sup> So heißt es von der Kategorie des Zweckes, die im Mittelpunkt der Überlegungen von Spaemann/Löw steht, abschließend: „Zweck ... ist das Ganze. Es ist ein

<sup>130</sup> vgl. Habermas, *Dialektik*, 152.

<sup>131</sup> Spaemann/Löw, 283.

<sup>132</sup> ebd.

<sup>133</sup> ebd. 294.



Unmittelbares, das man überhaupt nicht erklären und in einem gewissen Sinne auch nicht verstehen kann oder eben nur so verstehen kann, daß es den Horizont seines möglichen Verstandenwerdens selbst erst in seinem Sich-Zeigen eröffnet.“<sup>134</sup> Paradigmatisch sei das in dem bekannten Vierzeiler von Angelus Silesius ausgesprochen: Die Ros' ist ohn Warum. Sie blühet, weil sie blühet. Sie acht nicht ihrer selbst. Fragt nicht, ob man sie siehet.

Nach der Ansicht von Spaemann/Löw bietet nur der Rückgriff auf ein solches Substanzdenken<sup>135</sup> die Gewähr, mit den ruinösen Folgeerscheinungen neuzeitlicher Rationalität (progressive Naturbeherrschung, wissenschaftlicher Reduktionismus) fertig zu werden. Sie teilen also nicht Habermas' prinzipiell positive Einschätzung neuzeitlicher Rationalität. Ihre Kritik derselben ist aber auch anders motiviert als diejenige der Jungkonservativen vom Schlage Kampers. Während letztere sich die „Grunderfahrung der ästhetischen Moderne, nämlich die Enthüllung der dezentrierten, von allen Beschränkungen der Kognition ... befreiten Subjektivität“<sup>136</sup> zunutze machen und mit ihr aus der modernen Welt ausbrechen, gehen Spaemann/Löw, welche Habermas unter die Altkonservativen subsumieren würde, von „Positionen vor der Moderne“<sup>137</sup> aus, die sie kritisch gegen die Moderne ins Feld führen.

Soviel zur quaestio facti des Umschlags von exklusiver in inklusive Vernunft und ihres jeweils internen, erfahrungsbedingten Hintergrundes. Wollte man die vier behandelten Entwürfe auf einen gemeinsamen Nenner bringen, so wäre auf das Programm der Rettung der Phänomene zu verweisen, das seit den Tagen Platons zum Bestand der philosophischen Tradition gehört. Spaemann und Blumenberg beziehen sich explizit auf dieses Programm. Philosophische Phänomenologie, so hat Spaemann einmal formuliert, habe „im Grunde nichts anderes zu tun, als das, was die Gemüsefrau immer schon wußte, in Schutz zu nehmen gegen den fortgesetzten Versuch einer gigantischen Sophistik, es ihr auszureden“.<sup>138</sup> Blumenberg hingegen bestimmt die Aufgabe der Philosophie als Konservieren der Phänomene auf dem Wege der Deskription, was für ihn zugleich beinhaltet die „abbauende Arbeit am Universum der ‚Vorurteile‘, an den

<sup>134</sup> ebd. 297.

<sup>135</sup> Zur Unterscheidung von Substanzdenken und Prozeßdenken, vgl. *M. Theunissen*, Das Denken im Widerstreit von Glaube und Vernunft, in *HerKorr* 30 (1976) 449–456, hier 454; außerdem: *W. Pannenberg*, Wie wahr ist unser Reden von Gott?, in: *EK* 4 (1971) 629–633, hier 631.

<sup>136</sup> *Habermas*, Schriften, 463.

<sup>137</sup> ebd.

<sup>138</sup> *R. Spaemann*, Philosophie als institutionalisierte Naivität, in: *PhJ* 81 (1974) 139–142, hier 142.



Idolen, Dogmen und Mythen“.<sup>139</sup> Aber auch Habermas' Absetzungsbewegung von der funktionalistischen Vernunft und Kampers Opposition gegen die Rationalität der Moderne geschehen unter Berufung auf Phänomene, die bei Habermas mit einem beträchtlichen theoriegeschichtlichen Aufwand, bei Blumenberg eher essayistisch-evokativ freigelegt werden sollen: nämlich die kommunikative Rationalität bzw. die verdrängte Einbildungskraft.

Besteht in der allerdings sehr verschieden (und im Einzelfall nicht immer unproblematisch) akzentuierten Suche nach einem natürlichen Weltbegriff ein unbestreitbares Positivum aller vier Ansätze, so wird deren Problematik sofort deutlich, wenn wir uns nunmehr der Frage eines möglichen normativen Anspruchs philosophischer Vernunft zuwenden. Held hat jüngst die Unverzichtbarkeit eines solchen Anspruchs und die damit verbundene Problematik im Anschluß an Husserl wie folgt herausgestellt: Philosophische Vernunft muß einerseits als endliche Theorie die Uneinholbarkeit des Lebens anerkennen. Sie muß sich eingestehen, „daß die Helle der Aufklärung über das natürliche Bewußtsein von einem nicht aufzuhellenden Schatten begleitet bleibt“.<sup>140</sup> Dieses Eingeständnis darf aber nicht zu einem Alibi werden für einen grundsätzlichen Verzicht auf das Streben nach unbedingt verbindlicher Erkenntnis. Zu einem solchen Verzicht kommt es nach Held dann, „wenn der Aufgabecharakter des vorgegebenen außerphilosophischen Lebens verdinglicht wird, d.h. wenn das außerphilosophische Leben nicht als etwas grundsätzlich von philosophischen Gedanken zu durchdringendes Bestimmbares, sondern als etwas schlechthin der gedanklichen Bestimmung entzogenes Seiendes ausgegeben wird“<sup>141</sup>, wie das bei dem materialistischen und irrationalistischen Denkansatz der Fall ist. Dessen Wahrheitsmoment sei zwar, „daß die totale Auflösung der Aufgabe, das vorphilosophische Leben zu bestimmen, der Philosophie nicht gelingen kann“, doch kann die Philosophie den „vernunftteleologischen Charakter ihres Vorgehens nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben“, auch wenn „das Telos dieser Teleologie, die vollständige Einholung des außerphilosophischen Lebens in gedankliche Bestimmtheit, nur formal antizipierbar“ ist.<sup>142</sup>

Wenden wir diese Verhältnisbestimmung von philosophischer Vernunft und außerphilosophischem Leben auf die vier behandelten Ent-

<sup>139</sup> H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 5.

<sup>140</sup> K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie und Wissenschaft*, Berlin 1980, 29.

<sup>141</sup> ebd.

<sup>142</sup> ebd. 244.



würfe an, so ergibt sich folgendes: Bei Blumenberg ist der Anspruch auf verbindliche Erkenntnis kein Thema mehr. Angesichts der „Unmöglichkeit . . . Wahrheit zu erreichen“<sup>143</sup>, die für ihn feststeht, kann es nur noch um die Frage gehen, was den Menschen „mit seinem Mangel an Wahrheit fertig werden läßt“.<sup>144</sup> Hier wird nun die Metapher wichtig, durch die „etwas bewirkt“ wird, was Blumenberg „die Rationalisierung des Mangels nennen möchte“.<sup>145</sup> Grundlage für eine solche Rationalisierung des Mangels ist eine lebensweltliche „Bedürfnislage“.<sup>146</sup> Bei Kamper hingegen ist der Verzicht auf einen solchen Anspruch (auf verbindliche Erkenntnis) nicht wie bei Blumenberg skeptisch motiviert, sondern er geschieht im Blick auf ein „poetische Wiedererfindung“<sup>147</sup> der Wirklichkeit, die nur einer nicht-diskursiven Erkenntnisweise möglich ist.

In beiden Fällen kann man, um eine Formulierung von Held aufzugreifen, von einer Dominanz des „lebensweltlichen Prius“ gegenüber der philosophischen Vernunft in dem Sinne sprechen, daß letztere nur noch „Sprachrohr für die Denkart des lebensweltlichen Lebens“<sup>148</sup> ist und ihren normativen Anspruch einbüßt. Die Achillesferse eines solchen Versuchs, dem Denken seinen Primat streitig zu machen und von der im philosophischen Denken inkorporierten Vernunft abzurücken, liegt nach Held in folgendem Widerspruch: „Auch derjenige, der in irgendeiner, und sei es noch so radikalen Form, das Denken zugunsten dessen, wovon es sich unterscheidet, zu depotenzieren sucht, muß sich immer eben dieses Denkens bedienen. Jede Selbstkritik des Denkens, die darauf hinausläuft, diesem durch ein neues Denken seine Überlegenheit gegenüber der ihm vorgelagerten Dimension zu nehmen, hebt sich letztlich selbst auf.“<sup>149</sup> Daß auch Habermas' Problemansatz zweideutig bleibt, ergibt sich daraus, daß er einerseits an dem Vernunftanspruch festhält, „mit dem doch das philosophische Denken selber zur Welt gekommen ist“<sup>150</sup>, und im gleichen Atemzug fundamentalische Ansprüche abweist. Die Rolle eines Platzanweisers gegenüber den Wissenschaften bzw. eines obersten Richters der Kultur wie zu Kants Zeiten könne die Philosophie heute nicht mehr spielen. Sie müsse sich vielmehr begnügen mit der Rolle „eines Platzhalters für empirische Theorien mit starken univer-

<sup>143</sup> Blumenberg, *Wirklichkeiten*, 104.

<sup>144</sup> ebd. 105.

<sup>145</sup> Blumenberg, *Schiffbruch*, 89.

<sup>146</sup> ebd.

<sup>147</sup> Kamper, *Einbildungskraft*, 267.

<sup>148</sup> Held, 117.

<sup>149</sup> ebd. 3.

<sup>150</sup> Zitiert nach *D. Koppelberg*, Ende oder Wende der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 12 (1981) 364–400, hier 390.



salistischen Ansprüchen, zu denen die produktiven Köpfe in den Einzeldisziplinen immer wieder Anläufe gemacht<sup>151</sup> haben, bzw. mit der Rolle eines vermittelnden Interpreten zwischen den als Expertenkulturen eingekapselten Sphären Wissenschaft, Moral, Kunst und der Alltagswelt. Bei Habermas führt die Abwendung vom Fundamentalismus zwar nicht zur philosophischen Skepsis wie bei Blumenberg, aber doch zu der These, daß die philosophische Vernunft im gleichen fallibilistischen Boot sitzt wie die wissenschaftliche Rationalität. Wie unter diesen Umständen die normativ-kritische Funktion philosophischer Vernunft (auch) gegenüber der wissenschaftlichen ‚Lebenswelt‘ aufrecht zu erhalten ist, wird nicht deutlich.

Ganz anders gelagert ist die Problematik bei Spaemann/Löw, insofern diese ja von einer vorgegebenen vernünftigen Ordnung ausgehen, die eo ipso einen Orientierungsmaßstab für die philosophische Vernunft abgibt. Auch wenn sie für die Annahme einer solchen Ordnung ein Common-Sense-Argument und das Zeugnis religiöser Erfahrung geltend machen, dürften damit noch nicht alle Probleme gelöst sein, die sich für die Vermittlung eines solchen vorneuzeitlichen Ansatzes im neuzeitlichen Kontext ergeben. Spaemann gibt das zumindest indirekt auch zu, wenn er im Vorwort vorsichtig von einem Überredungsversuch spricht, den er und Löw mit ihren Darlegungen unternehmen, und diese wie folgt einleitet: „Dieses Buch ist die lange Vorrede zu einem kürzeren, streng systematischen Buch, das noch nicht existiert, und von dem noch unentschieden ist, ob es existieren wird. Denn kann man streng und systematisch über Teleologie reden?“<sup>152</sup>

Diese methodischen Probleme, die bei Spaemann/Löw nur angedeutet und jedenfalls nicht ausdiskutiert sind, führen auf einen dritten Fragekreis, den Henrich jüngst auf die Formel von der Spannung zwischen Kritik und Integration in der philosophischen Grundorientierung gebracht hat. In beiden Grundorientierungen liegen nach Henrich Gefahren. Philosophie als radikale Nachfrage impliziert die Möglichkeit des Reduktionismus. Umgekehrt ist die Philosophie, verstanden als umfassende Erklärung des Wirklichen, in der Gefahr, die Universalität ihrer Aussagen nur zu erreichen um den „Preis des Verzichtes, auf letzte Gründe des Wissens und auf die in Wahrheit erschließenden Tatsachen zurückzukommen“.<sup>153</sup> Daraus ergibt sich für Henrich die Unmöglichkeit, „daß eine der beiden Grundorientierungen der Philosophie allein aus sich heraus gegen die andere als wirkliche Philosophie gelingen kann“, d. h. „die Integration der Philo-

<sup>151</sup> Zitiert nach Koppelberg, 395.

<sup>152</sup> Spaemann/Löw, 11.

<sup>153</sup> D. Henrich, *Fluchtlinien*, Frankfurt 1982, 46.



sophie kann nur profund sein, sofern sie als solche zugleich auch Kritik ist. Die Kritik verwirklicht sich philosophisch nur als System“.<sup>154</sup>

Wenden wir auch diese Unterscheidung auf die vier behandelten Entwürfe an, so wird zunächst deutlich, warum Habermas so scharf gegen den Jung- und Altkonservativismus Front macht. Dem ersteren bescheinigt er eine „heroische Verabschiedung der Philosophie“, dem letzteren eine „salvatorische ... in den Gewändern des Neuaristotelismus“.<sup>155</sup> Der Grund für dieses scharfe Verdikt ist im einen Fall der „nicht-diskursive Rückstieg ins Unvordenkliche“, im anderen Falle die Tatsache, daß der Altkonservativismus nur die alten Fragen ventilieren in einer „von systematischen Ansprüchen entlastete(n)“ Weise<sup>156</sup>. Leitend ist bei diesen Wertungen jeweils der Standpunkt der Kritik. Eine andere Frage ist, ob diese Wertung zumindest im Falle von Spaemann/Löw haltbar ist, wenn man Henrichs These zugrunde legt, die von einer Gleichgewichtigkeit von Integration und Kritik in fundamentalphilosophischer Hinsicht ausgeht. Denn immerhin versuchen Spaemann/Löw, mit Henrich gesprochen, eine „Ortsbestimmung des Letzten“, worunter nicht nur dasjenige fällt, „was in ausweisender Analyse gewußt werden kann“, sondern auch dasjenige, „was anzunehmen vernünftig ist“<sup>157</sup>, während Habermas sich mit dem Hinweis begnügt, die Philosophie könne sich heute nicht mehr auf das Ganze der Welt, der Geschichte, der Gesellschaft im Sinne eines totalisierenden Wissens beziehen, da die theoretischen Surrogate für Weltbilder „nicht nur durch den faktischen Fortschritt der empirischen Wissenschaften, sondern mehr noch durch das reflexive Bewußtsein, das diesen Fortschritt begleitet, entwertet“<sup>158</sup> seien.

Wenn Spaemann/Löw (einstweilen noch?) hinter dem von Habermas und auch Henrich für erforderlich gehaltenen methodischen Standard zurückbleiben, also mit anderen Worten, ein Kritikdefizit aufweisen, dann dürfte umgekehrt in puncto Integration bei Habermas ein Defizit vorliegen, selbst wenn er für seinen Entwurf systematische Ansprüche geltend macht<sup>159</sup>. Der springende Punkt liegt hier in Habermas' Abweisung von so etwas wie ‚Totalitätsvernunft‘<sup>160</sup>. Da-

<sup>154</sup> ebd. 47.      <sup>155</sup> Zitiert nach *Koppelberg*, 393.

<sup>156</sup> ebd. – Dem Vorwurf, nur die alten Fragen zu bearbeiten, würde Spaemann wie folgt begegnen: „Es gehört ... zu den Merkmalen eines zwanglosen Diskurses, daß man jederzeit auf eine Sache, die für erledigt erklärt ist, zurückkommen und die Argumente zugunsten dieser Behauptung erneut kritisch prüfen darf.“ (*R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, 141).

<sup>157</sup> *Henrich*, 152.

<sup>158</sup> *Habermas, Theorie*, Bd. I, 15.

<sup>159</sup> vgl. ebd. Bd. II, 584.

<sup>160</sup> Die Unterscheidung von Kontrollvernunft und Totalitätsvernunft findet sich bei *O. Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg–München 1958, passim.



gegen betont Henrich: Selbst wenn moderne Gesellschaften funktional aufgegliedert und nicht mehr durch symbolische Weltdeutungen zusammengeschlossen sind, darf und muß man „trotzdem auf Kraft eines Denkens vertrauen, das es aushält, ... das Ganze der Welt unverkürzt zu vergegenwärtigen“.<sup>161</sup> Schwierig ist die Anwendung der Unterscheidung von Kritik und Integration auf die Entwürfe Kamper und Blumenbergs. Bei Kamper legt sich die Frage immerhin nahe, ob nicht gerade eine gewisse Kritikhypertrophie in der Gegenwartsphilosophie romantische Ersatzunternehmen (wie dasjenige Kamper) auf den Plan gerufen hat, welche das faktisch bestehende Integrationsdefizit nicht mehr mit den Mitteln philosophischer Ratio, sondern auf dem Wege imaginativer Poiesis zu beheben suchen.

Ebenso wie bei Kamper wird man auch bei Blumenberg zumindest von einer untergründigen Präsenz der durch die Begriffe Kritik und Integration angezeigten Problematik sprechen können, denn einerseits bleibt Blumenberg im Resultat nur die kopernikanische Resignation, das hindert ihn aber nicht, sich explizit mit dem Problem ‚Totalitätsvernunft‘, wenn auch transponiert auf die Ebene der Metaphorologie, auseinanderzusetzen, und zwar mit der folgenden, eigentümlich verschlüsselten Begründung:

„Wenn, wie in diesem ausgehenden Jahrtausend, soviel von Sinnverlust und Sinnverlangen, von Verführung durch Sinnangebote und Verdruß an deren Versagen geredet wird, ohne doch je Schlüsse vom Verlorenen aufs Verlangte einzuleiten und wenigstens im Umriß den Entzug zu beschreiben, muß es eine der unverdächtigen Orientierungen für solche Hilflosigkeit sein, sich die Typologie von Sinnbesitz zu vergegenwärtigen, dessen Formen je realisiert oder entworfen oder schon vormals entbehrt worden sind.“<sup>162</sup>

Versucht man ein kurzes Fazit des vorliegenden Versuchs, einen wenn auch nur bescheidenen Einblick in die gegenwärtige Rationalitätsdiskussion zu geben, so drängen sich drei Desiderate auf, die für einen philosophischen Vernunftbegriff wesentlich sind: 1) Ein solcher Vernunftbegriff muß phänomenorientiert sein in dem Sinne, daß er die lebensweltliche Realität in ihrer ganzen Breite aufzuschließen vermag. Gerade das Überspringen wesentlicher Momente dieser Realität in einem wissenschaftstheoretisch oder gesellschaftskritisch verengten Rationalitätsverständnis, aber auch in einem akademisch abgehobenen Verständnis philosophischer Vernunft, dürfte die irrationalistische (Gegen-)Reaktion, die gegenwärtig zu beobachten ist, zumindest mitbegünstigt haben. 2) Für einen philosophischen Vernunftbegriff unverzichtbar ist der Anspruch auf ein prinzipielles Begreifen der lebensweltlichen Realität. Das unterscheidet ihn von dem Rationalitätsverständnis empirischer Wissenschaft(en). Wird diese Differenz im Rationalitätsverständnis eingezogen, dann kommt es,

<sup>161</sup> Henrich, 42.

<sup>162</sup> Blumenberg, Lesbarkeit, 11.



um eine Formulierung von D. Markis aufzugreifen, zu einem Triumph der wissenschaftlichen Tyche über den philosophischen Logos<sup>163</sup>. 3) Mit dem Versuch eines prinzipiellen Begreifens der lebensweltlichen Realität muß einhergehen der Versuch eines integrativen Verständnisses der Gesamtwirklichkeit. Entgegen der heute weitverbreiteten Versuchung und Neigung, in diesem Punkt theoretische Enthaltensamkeit zu praktizieren und „in die kleine Lebensklugheit später Söhne der ... Modernität auszuweichen, welche im Abseits von den Sinnfragen der Menschheit platzgenommen hat“<sup>164</sup>, gilt es, das Kantische *sapere aude*, wie Henrich sagt, im Sinne einer spekulativen Metaphysik wie folgt zu reformulieren: „Habe ... Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie ... und Dich in ihr zu begreifen“.<sup>165</sup> Denn bewußtes Leben greift immer schon zumindest implizit auf eine solche Gesamtdeutung aus, selbst wenn es, wie im Falle des konsequenten materialistischen Reduktionismus, explizit „alle Lebensdeutung als solche in die Unwahrheit verweist“.<sup>166</sup>

<sup>163</sup> vgl. *D. Markis*, *Protophilosophie*, Frankfurt 1980, 256.

<sup>164</sup> *Henrich*, 40.

<sup>165</sup> ebd. 181.

<sup>166</sup> ebd. 31.